

ENDLIFE NOTEBOOK

# Le parole, le cose, l'infinito.

Scritti sul saggio  
di Emanuele Severino  
*Il linguaggio e il destino*

a cura di Nazareno Pastorino,  
Gabriele Pulli, Marco Vasile

PADOVA  
**UP**

PADOVA UNIVERSITY PRESS

La pubblicazione del capitolo "Il linguaggio e il destino" estratto dal volume "Oltre il Linguaggio" di Emanuele Severino è pubblicato su gentile concessione Anna Severino, Federico Severino e Adelphi Edizioni (titolare del copyright).

Prima edizione 2022, Padova University Press

Titolo originale

Le parole, le cose, l'infinito

Scritti sul saggio di Emanuele Severino Il linguaggio e il destino

A cura di Nazareno Pastorino, Gabriele Pulli, Marco Vasile

ISBN 978-88-6938-300-7

© 2022 Padova University Press

Università degli Studi di Padova

via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)

This book has been peer reviewed



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License, CC BY-NC-ND,  
<https://creativecommons.org/licenses/>

# **Collana Endlife NoteBook, ENB**

## **Direzione Scientifica / Scientific Direction**

Ines Testoni

## **Comitato Scientifico / Scientific Committee**

- Hiroaki Ambo • University of Yamagata, Japan
- Maria Armezzani • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Franca Benini • SDB, Università di Padova, Italy
- Amedeo Boros • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Mihaela Bucuta • Stephan Blaga University, Sibiu, Romania
- Fiorella Calabrese • DCTV, Università di Padova, Italy
- Hervé Cavallera • Università del Salento, Italy
- Sadananda Das • Leipzig University, Germany
- Diego De Leo • Griffith University -Brisbane, Australia
- Matteo Galletti • Dip. Lettere e Filosofia, Università di Firenze, Italy
- Giulio Goggi • Università Vita e Salute, Milano, Italy
- Illetterati Luca • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Panagiotis Pentaris • School of Human Sciences, University of Greenwich, UK
- Shoshi Keisari • The school of creative arts therapies & the Gerontology department, University of Haifa, Israel
- Tamara Kohn • Faculty of Arts, Melbourne, University, Australia • tkohn@unimelb.edu.au
- Ilaria Malaguti • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Bethan Michael-Fox • Faculty of Arts and Social Sciences dell'Open University of Bedfordshire, UK
- Francesca Marini • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Cristina Marogna • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Marcello Meli • DISLL, Università di Padova, Italy
- Laura Nota • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Hod Orkibi • The school of creative arts therapies, University of Haifa, Israel
- Alberto Pelissero • StudiUm, Università di Torino, Italy
- Giorgio Perilongo • Dip SDB, Università di Padova, Italy
- Annamaria Perino • Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale, Università di Trento, Italy
- Gabriele Pulli • Università degli Studi di Salerno, Italy
- Egidio Robusto • FISPPA, Università di Padova, Italy
- Giorgio Scalici • NOVA University • Lisbon, Portugal
- Renske Visser • Faculty of Health and Medical, Sciences, University of Surrey
- Michael Wieser • Alpen University, Klagenfurt, Austria
- Roseline Yong • Akita University • Graduate School of Medicine, Japan
- Adriano Zamperini • FISPPA, Università di Padova, Italy

## **Comitato editoriale / Editorial board**

Laura Liberale, Erika Iacona, Gianmarco Biancalani, Lorenza Palazzo, Sara Pompepe

## **Razionale**

Endlife BookNotes, ENB, è una collana della Padova University Press che accoglie contributi italiani e internazionali, in una delle seguenti lingue: italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo. ENB affronta alcune delle questioni chiave che circondano le attuali discussioni intorno alla morte e al morire, utili per fornire spunti in grado di sviluppare la conoscenza in questo campo. La definizione di che cosa significhi morte è importante, e ENB dà ampio spazio a questo tema, ma è importante considerare anche altre questioni, ovvero quelle che derivano da tali punti di partenza e che delineano l'orizzonte più ampio di riferimento nella rappresentazione del senso del morire. Accogliendo argomenti che definiscono la morte nelle sue implicazioni filosofiche, psicologiche, antropologiche, culturali, mediche e religiose, ENB vuole aprire un'ampia discussione tra studiosi che lavorano in diverse discipline. La proposta è che gli specialisti discutano di queste tematiche partendo dalla loro peculiare prospettiva, ma sempre riconoscendo che l'interesse individuale e collettivo per la morte è funzione di un processo di costruzione culturale storicamente determinato. Alcuni dei problemi più significativi affrontati in contesti clinici, politici e formativi, come per esempio le decisioni terapeutiche, la morte e il valore della vita, i confini tra la vita e la morte, le varie forme di vita umana biologica che versa in uno stato di minima coscienza o in uno stato vegetativo permanente, sono sempre gestiti in modo differenziato nei diversi contesti culturali, in base al modo con cui sono rappresentati i rapporti tra vita e aldilà. ENB vuole dunque promuovere lo sviluppo di una coscienza sociale e interculturale su queste tematiche, per facilitare la formazione di un pensiero critico aperto, in grado di ridurre la generalizzata rimozione della morte e del morire negli scenari della contemporaneità.

## **Rationale**

Endlife BookNotes, ENB, is a Padova University Press series that includes Italian and international contributions in one of the following languages: Italian, English, French, German and Spanish. ENB addresses some of the key issues surrounding the current discussions around death and dying, useful to provide insights to develop knowledge in this field. Whilst defining death is important, and ENB gives wide space to this theme, also other issues derived from the different definitions contribute to offer a wider horizon in the depiction of the sense of dying.

By accepting topics that define death according to philosophical, psychological, anthropological, cultural, medical and religious implications, ENB wants to open a wide discussion among scholars working in different disciplines. The proposal is that specialists discuss these issues starting from their peculiar perspective, but always recognizing that the individual and collective interest in death is a function of a cultural construction process, historically determined.

Some of the most significant problems faced in clinical, political and educational contexts, such as therapeutic decisions, death and the value of life, the boundaries between life and death, the various forms of human biological life in a state of minimum consciousness or in a permanent vegetative state, are always handled differently in different cultural contexts, according to the way the relationship between life and afterlife is represented. ENB therefore wants to promote the development of a social and intercultural awareness on these issues, to facilitate the formation of an open and shared critical thinking reducing the wide spread contemporary removal of death and dying.

## **Editing**

Gli autori sono tenuti ad utilizzare i template a disposizione sul sito della Padova University Press, disponibili a questo link:

Authors are required to use the templates available on the Padova University Press website, available at this link:

<https://www.padovauniversitypress.it/norme-editoriali-e-template>

**Le parole, le cose, l'infinito**  
*Scritti sul saggio di Emanuele Severino Il linguaggio e il destino*

**A cura di Nazareno Pastorino, Gabriele Pulli, Marco Vasile**

**Prefazione di Ines Testoni**



## Indice

**Prefazione** Ines Testoni, p. 7

**Introduzione** Nazareno Pastorino, Gabriele Pulli, Marco Vasile, p. 9

**Il linguaggio e il destino** Emanuele Severino, p. 13

### **Parte prima: Definizioni**

Capitolo 1 Cesare Milanese, *Il linguaggio oltre il linguaggio sarà post-antico*, p. 39

Capitolo 2 Luigi Vero Tarca, *La verità del linguaggio*, p. 53

Capitolo 3 Marco Russo, *Identità qualsiasi. Note su schematismo e forma della cosa*, p. 69

Capitolo 4 Federico Perelda, *Linguaggio, Pensiero, identità. Su alcune tesi di Severino intorno al linguaggio*, p. 83

Capitolo 5 Roberto Caracci, *Le reti del linguaggio che non pescano l'essere*, p. 103

Capitolo 6 Nazareno Pastorino, *Le cose avvolte dalle parole. Limiti e ricchezza del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, p. 111

Capitolo 7 Marco Vasile, *Essere-significato ed essere un significato. Severino e la grammatica del significare*, p. 121

### **Parte seconda: Confronti**

Capitolo 1 Michele Abbate, *L'essere dell'eón e la negazione della differenza in Parmenide: alcune considerazioni in margine a Oltre il linguaggio di Emanuele Severino*, p. 137

Capitolo 2 Mauro Serra, *Oltre il linguaggio? Ritornare a Gorgia*, p. 151

Capitolo 3 Carmen Cillo, *Il senso del tramonto dell'onto-teologia nel pensiero di Severino*, p. 165

Capitolo 4 Chiara Sessa, *La volontà di testimoniare il destino (e il linguaggio)*, p. 181

Capitolo 5 Michela Salsano, *Un'analisi logico-linguistica sul concetto del nulla tra Emanuele Severino e Fredegiso di Tours*, p. 189

Capitolo 6 Massimo Corsale, *Significato e "destino della verità": uscire dal labirinto*, p. 199

Capitolo 7 Antonio Cupparo, *La prigionia dell'essere. Sul linguaggio da Heidegger a Severino*, p. 211

### **Parte terza: Incontri**

Capitolo 1 Marianna Mainenti, *Alcune riflessioni sul valore dell'azione nelle opere di Plotino ed Emanuele Severino*, p. 227

Capitolo 2 Renato de Filippis, *Tre suggestioni tardoantiche e altomedievali su Oltre il linguaggio*, p. 235

Capitolo 3 Luigi Capitano, *Il linguaggio della notte. Sul Leopardi di Severino*, p. 243

Capitolo 4 Giuseppe Gris, *Coltivare il segno, oltre il linguaggio: il timbro dell'afasia*, p. 257

Capitolo 5 Michele Ricciotti, *Dire l'astratto: Note intorno al problema del giudizio originario in Emanuele Severino*, p. 267

Capitolo 6 Maurizio Cogliani, *Oltre la musica*, p. 277

Capitolo 7 Gabriele Pulli, *L'infinito che avvolge le cose*, p. 291

**Bibliografia**, p. 297

**Ines Testoni**

## Prefazione

Il tema del linguaggio è tra i più importanti nelle scienze contemporanee e la filosofia assume il ruolo della direzione d'orchestra per orientare i percorsi che le diverse discipline sviluppano in funzione dei propri obiettivi specifici. In particolare la filosofia analitica ha saputo valorizzare in modo preponderante la propria riflessione in ambito epistemologico, guadagnando così una posizione di primo piano nell'applicazione dei propri assunti tanto nel campo della ricerca di base quanto in quello applicativo. E la sua contrapposizione al pensiero continentale, che peraltro è stata un momento importante nel corso della seconda metà del secolo breve, è ormai del tutto superata, proprio grazie alla stessa scienza che ha saputo tesaurizzare alcuni assunti del modo di intendere la parola da parte della prospettiva fenomenologica e farla propria insieme ai modelli di analisi della filosofia del linguaggio. Mi riferisco alla fertile area delle ricerche qualitative che stanno apportando grande innovazione tanto in campo medico quanto nelle scienze psicologiche, sociali e politiche – territori in cui la parola ha a che fare con la vita delle persone e con la soluzione di problemi sempre considerati tanto concreti quanto importanti. E tra le discipline scientifiche che maggiormente riflettono in modo sistematico sul linguaggio spicca per importanza la psicologia, inevitabilmente attenta ai rapporti tra condizione esistenziale e contenuti del pensiero, tra senso attribuito alle parole e comportamento, tra competenze linguistiche e capacità di gestire difficoltà, tra espressione di significati e relazioni umane.

Emanuele Severino non appartiene ad alcuna corrente, prospettiva o ideologia. Non può quindi essere rubricato né nella compagine degli analitici né in quella dei continentali, ma la sua indicazione riconosce e risolve questioni radicali che minano gli apparati teoretici tanto degli uni quanto degli altri. Severino è altresì considerato un Maestro, in quanto ha dato vita a una vera e propria scuola di pensiero, per il momento ancora molto eterogenea e disgregata perché legata a singole personalità, quindi pensatori che in modo autonomo hanno incontrato nella sua indicazione il fondamento sul quale erigere edifici del sapere estremamente innovativi – potremmo dire “inauditi”, come li definiva lo stesso Severino. Gabriele Pulli però si muove in direzione contraria rispetto a questa diaspora ed è riuscito a costruire un nucleo di studiosi molto affiatati tra loro, che si confrontano dando continuità al loro lavoro di scandaglio sistematico lungo il tragitto di tale

innovazione. Pulli e io siamo uniti in questo intento dal comune interesse per la psicologia. Ciò che ci permette di riconoscere una continuità sostanziale tra l'insegnamento del maestro e la scienza alla quale dedichiamo il nostro lavoro quotidiano è la consapevolezza che gli esseri umani anelano all'infinito ma non sanno pensare l'eternità, e vi accedono solo attraverso il pensiero negativo, ovvero la semplice negazione del limite e della determinatezza, quindi attraverso il disconoscimento della realtà in cui siamo immersi. Questo certamente è solo uno degli esiti del nichilismo che abitiamo, nell'inconsapevolezza di essere parlati da un linguaggio che mantiene nascosta la propria radice erronea. Tra linguaggio e pensiero esiste infatti un nesso inscindibile e, poiché l'uomo abita il linguaggio, la sua incapacità di indicare positivamente ciò che pensa di fatto gli inibisce lo stesso accesso a ciò che è.

La riflessione dunque sul linguaggio che toglie l'errore non può che essere fondamentale all'interno della scuola di Severino, e Pulli, insieme ai pensatori che con lui approfondiscono questa tematica, sta mettendoci a disposizione un'opera preziosa, lungo le strade del giorno in cui si muovono quei già numerosi viandanti che intendono lasciarsi alle spalle la notte.

L'operazione più difficile da compiere in questa intrapresa consiste nella capacità di rimanere fedeli all'insegnamento e non tradirne quindi il fondamento. E certamente qui il termine "rimanere fedeli" deve essere inteso come assunzione dell'impianto teoretico che indica necessariamente la necessità dell'eternità. Se teniamo ferma questa accezione della parola "fedeltà", diventa oltremodo interessante un passaggio di Giovanni (8, 31-32), quello in cui Gesù «allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: "Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi"». Interessante, dicevo, perché comprendere le trappole del linguaggio a partire dall'indicazione della "verità" (destino) necessariamente trasforma i viandanti in persone libere dal giogo e dall'oppressione che i falsi miti impongono a chi è parlato dal nichilismo.

Questo lavoro, curato da Nazareno Pastorino, Gabriele Pulli e Marco Vasile, ha dunque una doppia valenza, quella di aprire la riflessione di studiosi e pensatori su un aspetto cardine del rapporto verità-linguaggio-pensiero insieme a quella di illuminare il cammino del lettore che sta abbandonando le nebbie della notte.

## Introduzione

Il libro di Emanuele Severino *Oltre il linguaggio*, pubblicato nel 1992 presso le edizioni Adelphi, costituisce una fondamentale chiarificazione del rapporto fra il linguaggio e la verità. Da qui l'idea di assumere l'ultimo capitolo di tale libro, *Il linguaggio e il destino* – un capitolo compiutamente integrato nel contesto del libro e tuttavia leggibile anche come saggio a sé stante –, come punto di riferimento per nuove riflessioni.

Hanno accettato di impegnarsi in tale prospettiva studiosi di diversa formazione, diverso orientamento, e anche diversa esperienza ed età. In parte ciò è avvenuto in modo spontaneo, ma è scaturito soprattutto dal carattere universalmente stimolante del testo di Severino, un testo irrinunciabile per chiunque voglia davvero volgersi verso le regioni essenziali del pensiero filosofico.

Per favorire la lettura del volume, che abbiamo pensato di intitolare *Le parole, le cose, l'infinito*, viene ripubblicato in apertura appunto *Il linguaggio e il destino* di Severino. E desideriamo, per averne autorizzato la ripubblicazione, ringraziare nel modo più sentito i figli del filosofo, Anna e Federico, e i responsabili delle edizioni Adelphi.

Una prima parte del libro, *Definizioni*, raccoglie i contributi che concorrono a delineare gli orizzonti aperti dal saggio di Severino, a cominciare dalla possibilità – sinora mai prospettata – di compendiare la sua stessa figura di pensatore nella definizione di pensatore post-antico, come fa lo scritto di Cesare Milanese *Il linguaggio oltre il linguaggio sarà post-antico*. Immediatamente dopo, Luigi Vero Tarca tratteggia con nitidezza i limiti del linguaggio, la sua costitutiva impossibilità di accedere alla verità, ma proprio a partire da ciò giunge a tracciare i caratteri della verità che può manifestarsi nel linguaggio stesso. Nello scritto successivo, *Identità qualsiasi. Note su schematismo e forma della cosa*, Marco Russo, attraverso un confronto serrato fra le tesi di Severino sul linguaggio e la dottrina kantiana dello schematismo, giunge a mettere in questione la definizione stessa di ciò a cui il linguaggio si riferisce, cioè quella di “cosa”. Lo scritto di Federico Perelda *Linguaggio, Pensiero, identità. Su alcune tesi di Severino intorno al linguaggio* si sofferma sull'opera di Severino con riferimento ai presunti esiti relativistici della svolta linguistica del pensiero contemporaneo. Roberto Caracci e Nazareno Pastorino ritornano entrambi su quel tema-chiave dello scritto di Severino che è la radicale definizione dei limiti del linguaggio, Caracci – da

saggista/scrittore – sullo sfondo della suggestiva metafora del pescare, Pastorino evidenziando come ogni linguaggio, anche quello emendato da qualsiasi errore, rimanga necessariamente connesso al divenire, e da questo necessariamente dipenda. Chiude la prima parte lo scritto di Marco Vasile *Essere-significato ed essere un significato. Severino e la grammatica del significare*, che ricostruisce la grammatica dell'affermazione con cui Severino ritiene di poter realizzare l'oltrepassamento del linguaggio: «la cosa è un significato»; il problema che emerge è se la fondazione di tale asserzione riesca davvero a fare a meno del senso linguistico del significare.

La seconda parte del libro, *Confronti*, si apre con uno scritto di Michele Abbate *L'essere dell'eón e la negazione della differenza in Parmenide. Alcune considerazioni in margine a Oltre il linguaggio di Emanuele Severino*, che mostra come la ferrea e rigorosa logica parmenidea renda manifesta la frattura, in se stessa non ricomponibile, tra il pensiero puro e la dimensione fenomenica della molteplicità e della differenza. Il successivo scritto, *Oltre il linguaggio? Ritornare a Gorgia*, di Mauro Serra, affronta la questione cruciale della relazione fra eternità e dicibilità dell'essere, riportandola alle origini della tradizione occidentale, e in particolare alla contrapposizione fra Parmenide e Gorgia. Segue lo scritto di Carmen Cillo *Il tramonto dell'onto-teologia nel pensiero di Severino*, che confronta la concezione severiniana del linguaggio e il mito platonico della caverna. Chiara Sessa, nel suo *La volontà di testimoniare il destino (e il linguaggio)*, prende spunto dal confronto tra l'ontologia di Aristotele e la concezione severiniana della necessità per approfondire il rapporto fra il tema della testimonianza linguistica del destino e quello dell'isolamento della terra e del suo oltrepassamento. Michela Salsano, in *Un'analisi logico-linguistica sul concetto del nulla tra Emanuele Severino e Fredegiso di Tours*, mostra come i due autori, giungendo a conclusioni opposte attraverso l'utilizzo dei medesimi strumenti logici, rimandino alla domanda che precede le questioni logiche legate al nulla, ovvero: “la negazione di un immutabile è possibile?”. Massimo Corsale, in *Significato e “destino della verità”: uscire dal labirinto*, propone una riflessione sul tema del linguaggio nell'opera di Severino e in quella di Wittgenstein, che pur riconoscendo il ruolo svolto da quest'ultima nel dare vita alla cosiddetta “svolta linguistica” ne mette in evidenza la distanza rispetto alle banalizzazioni che tale svolta comporta. Infine Antonio Cupparo confronta la concezione del linguaggio di Severino con quella di Heidegger, mostrando le differenze del modo di intendere il rapporto fra la cosa e la parola fra i due pensatori.

La terza e ultima parte del libro, *Incontri*, mira a promuovere una serie di incontri dell'opera di Severino con termini e problemi a questa connessi più meno direttamente, come per esplorarne i dintorni. Nel suo *Alcune riflessioni sul valore dell'azione nelle opere di Plotino ed Emanuele Severino*, Marianna Mainenti analizza il senso e il valore della prassi nel pensiero di Plotino e nella riflessione di Severino. Renato de Filippis, in *Tre suggestioni tardoantiche e altomedievali su Oltre*

il linguaggio, tratteggia i confini e le condizioni di possibilità di un accostamento tra la visione severiniana e quelle di Agostino d'Ippona, Severino Boezio e dei cosiddetti 'antidialectici' dell'XI secolo. Segue lo scritto di Luigi Capitano *Il linguaggio della notte. Sul Leopardi di Severino*, che spiega come il Leopardi di Severino rappresenti l'interlocutore segreto di *Oltre il linguaggio*, a partire da quella «evidenza del divenire» che fa da sfondo al paradigma contemporaneo della svolta linguistica. Giuseppe Gris, *Coltivare il segno, oltre il linguaggio: il timbro dell'afasia*, pone la questione se sia davvero possibile una testimonianza del destino, cioè un linguaggio scevro dalla volontà del dire, individuando nel segno un varco verso di essa. Michele Ricciotti, in *Dire l'astratto: Note intorno al problema del giudizio originario in Emanuele Severino*, esplora la tematizzazione severiniana dell'aporia dell'identità, mostrando come venga configurandosi una dimensione "ingiudicabile" che può essere definita come l'orizzonte del semplice "sembrare". Gli scritti di Maurizio Cogliani, *Oltre la musica* e Gabriele Pulli, *L'infinito che avvolge le cose*, mirano infine a individuare i termini per un incontro dell'opera di Severino, in particolar modo – naturalmente – della sua visione del linguaggio, rispettivamente con la musica e con la poesia.

Ma tale suddivisione ha un carattere puramente orientativo. Dalla diversità della formazione e degli interessi dei loro autori è infatti derivata una peculiarità, una propria, specifica ragion d'essere di ciascuno scritto, non ingabbiabile in schemi stabiliti a priori e neanche a posteriori, e di cui le succinte descrizioni in questa introduzione non forniscono che un riduttivo inquadramento.



## Il linguaggio e il destino<sup>1</sup>

1

«Onto-teologia». Questa espressione indica per Heidegger il rapporto che nel pensiero tradizionale unisce la riflessione sull'ente in quanto ente all'affermazione dell'Ente supremo. È un'espressione pertinente, perché l'ontologia tradizionale non coincide formalmente con la teologia e tuttavia si sviluppa e culmina nella teologia. L'ente in quanto ente non è l'Ente supremo, perché anche gli enti inferiori sono enti, e tuttavia la riflessione sull'ente in quanto ente richiede – per il pensiero tradizionale – che l'ente si disponga in un ordine gerarchico, dove Dio produce e domina il mondo. Dio è l'Ente supremo, perché è l'Ente eterno che contiene immutabilmente e indefettibilmente la totalità delle perfezioni dell'ente – venga essa a configurarsi come «pensiero del pensiero», o come «eminenza», o come circolo dialettico dell'idea. Sopra, l'immutabile; sotto, il mutevole.

«Onto-teologia» significa: l'esperienza dell'ente mutevole richiede l'esistenza dell'Ente immutabile. L'«esperienza» del mutevole coglie la dimensione originariamente manifesta dell'ente in quanto ente. In tale «esperienza» l'ente appare come ciò che sporge dal proprio nulla e vi ritorna. Questa «esperienza» è la fede fondamentale dell'Occidente. Ma sul fondamento di essa, il pensiero occidentale è giunto alla negazione di ogni Immutabile. L'«esperienza» del mutevole richiede l'inesistenza dell'immutabile. Al centro delle filosofie della «svolta linguistica» sta il principio di Johann Georg Hamann: «La ragione è linguaggio, λόγος»: non è indipendente dal linguaggio. La «svolta linguistica» è uno dei modi, tra i più rilevanti, diffusi e attuali, in cui la filosofia contemporanea perviene alla negazione radicale dell'immutabile – determinando nel contempo il senso del mutevole.

Lungo l'intero pensiero occidentale, infatti, l'ente mutevole è sempre inteso come ciò che oscilla tra l'essere e il nulla; ma questa oscillazione è via via diversamente dislocata: l'oscillante è inteso dapprima come realtà indipendente dal pensiero dell'uomo, poi è identificato a tale pensiero,

---

<sup>1</sup> Copyright Adelphi Edizioni.

e infine al linguaggio. Prima, ci si rende conto dell'impossibilità di separare l'essere dal pensiero; poi, dell'impossibilità di separare il pensiero dal linguaggio. Prima, l'essere è legato al divenire del pensiero; poi, il pensiero è legato al divenire del linguaggio. Quando si afferma che «l'essere che può venire compreso è il linguaggio», si intende che il linguaggio è l'autentico essere diveniente, e che l'essere immutabile è incomprensibile.

Se ci si mantiene all'interno della fede fondamentale dell'Occidente, queste conclusioni sono inevitabili (anche se raramente il pensiero contemporaneo è consapevole della inevitabilità che gli compete in quanto esso è conseguenza, insieme alla scienza e alla tecnica moderne, della fede fondamentale dell'Occidente). È cioè inevitabile il tramonto dell'onto-teologia, che ritiene di poter porre l'ente e il pensiero dell'ente come indipendenti dal divenire del linguaggio e che innalza, al di sopra del divenire, l'Ente immutabile.

## 2

Riproponendo un tema già sviluppato da Platone, Aristotele – si è rilevato (cfr. sopra, *Sull'identità e la differenza*, par. 1) – stabilisce la sequenza dove le lettere scritte sono «simboli» (σύμβολα) dei suoni della voce, che a loro volta sono «segni» (σημεῖα) delle «affezioni dell'anima», le quali, infine, sono «immagini» (ὁμοιώματα) delle «cose» (πράγματα) (*De Interpretatione*, 16 a 3-8). A differenza delle lettere scritte e dei suoni della voce, le «cose» sono «le stesse per tutti». Lo sono anche le «affezioni dell'anima»; ma ci possono essere «affezioni dell'anima» che siano le stesse per tutti, solo in quanto esistono «cose» – di cui le affezioni sono immagini – che sono le stesse per tutti. Ma le «cose» possono essere le stesse per tutti solo in quanto sono immutabili, e cioè solo se, anche quando mutano, mutano nello stesso modo per tutti, sì che questa medesimezza nel modo di mutare è quel che vi è di immutabile nel mutamento. Ciò che è lo stesso per tutti permane immutabile attraverso l'andirivieni degli uomini e delle cose.

Ma, poi, quel che vi è di immutabile nel mutamento delle cose si fonda da ultimo sulla «Cosa», cioè sull'Ente immutabile e divino. La sequenza che procede dalle lettere scritte ai suoni della voce, alle affezioni dell'anima, alle cose, culmina nell'Ente immutabile, che in modo sommo è lo stesso per tutti. L'Immutabile è il punto di riferimento conclusivo del linguaggio. Da ultimo, il linguaggio parla di Dio.

Se questo rilievo rimane un sottinteso nel testo del *De Interpretatione*, tale sottinteso era stato completamente esplicitato nella *Lettera VII* di Platone (341 a sgg.), dove la sequenza che procede dalla parola alla cosa culmina nell'ente che non è prodotto e non va distrutto: «nulla di tutto questo

[ossia del soggiacere alla produzione e alla distruzione] esso subisce» (οὐδὲν πάσχει, τούτων, 342 c) – esso, che è «altro» da tutto ciò in cui « non vi è nulla che sia stabile in modo sufficientemente stabile» (μηδὲν ἰκανῶς βεβαίως εἶναι βέβαιον, 343 b). Nell'Ente assolutamente stabile culmina la sequenza intenzionale che conduce la conoscenza epistemica (ἐπιστήμη, 342 b) dalla parola alla cosa. In questa sequenza, esso è appunto il «conosciuto e il vero» (γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστίν, 342 b). Da ultimo il linguaggio parla dell'Eterno.

### 3

Ancora nel *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein pensa che il linguaggio si riferisca da ultimo all'Eterno, o, più propriamente, a una molteplicità di oggetti eterni. Nelle *Ricerche filosofiche*, risonando e prendendo le distanze da questa tesi del *Tractatus*, Wittgenstein rileva (n. 58) che la parola «indistruttibile» esprime «con forza ancora maggiore» ciò che è indicato dalla parola «eterno». L'eterno è l'indistruttibile, «ciò che non può venir distrutto; ciò che rimane uguale attraverso tutti i mutamenti» (*ibid.*, n. 59). Indistruttibili sono gli «elementi» o «oggetti» *semplici* della realtà.

Ora, il *Tractatus* sostiene appunto la tesi che «il nome deve propriamente designare qualcosa di semplice» (*ibid.*, n. 39); e la sostiene in base al principio che «la parola non ha significato se ad essa non corrisponde nulla» (*ibid.*, n. 40). Infatti, se la parola si riferisce a nulla, se è parola di nulla, non ha significato; ma la parola continua ad avere significato anche quando ciò a cui essa si riferisce è stato distrutto e «non c'è più» (*ibid.*, nn. 39 e 55); dunque è necessario che il distruggibile sia costituito da elementi indistruttibili, che sono appunto la condizione per la quale la parola continua ad avere significato anche quando ciò a cui essa si riferisce è andato distrutto:

«Ciò che i nomi del linguaggio designano deve essere indistruttibile: infatti si deve poter descrivere anche la situazione in cui tutto ciò che è distruttibile è distrutto. E in questa descrizione ci saranno parole, e ciò che ad esse corrisponde non può essere distrutto, perché altrimenti le parole non avrebbero significato» (*ibid.*, n. 55). «Tutto quello che chiamiamo "essere" e "non essere" consiste nel sussistere e nel non sussistere di connessioni tra gli elementi» (*ibid.*, n. 50). Tali connessioni sono gli enti distruggibili e mutevoli; gli elementi sono gli enti eterni, ai quali da ultimo si rivolge il linguaggio.

L'evoluzione del pensiero di Wittgenstein conduce appunto dalla prospettiva in cui l'ente e il pensiero dell'ente (l'«idea» che «sta dinanzi alla nostra mente», *ibid.*, n. 59) sono indipendenti dal linguaggio, a quella in cui essi ne dipendono. La determinazione di questa dipendenza è insieme, in

Wittgenstein, l'accertamento che non esiste nulla di eterno e di immutabile. (Da un lato – sostiene – non si vede come la descrizione del mondo, il permanere del significato della quale spinge all'affermazione degli oggetti semplici ed eterni, possa sottrarsi essa stessa alla distruzione – ossia la permanenza del significato delle parole che si riferiscono a ciò che non c'è più è essa stessa provvisoria, *ibid.*, n. 55; sì che tutt'al più si potrebbe dire che devono esistere degli oggetti semplici sino a che la descrizione non è distrutta –; dall'altro lato, se non si può attribuire al semplice la distruzione, intesa come separazione delle connessioni di elementi, tuttavia il semplice può distruggersi nel senso che può « svanire » – «Ma non diciamo “Il rosso svanisce”?»», *ibid.*, n. 57).

4

La parola parla di qualcosa. Per quanto complessa possa risultare la relazione tra la parola e la cosa, il linguaggio è questa relazione – riferimento, rinvio – della parola alla cosa. Tale relazione sussiste sia quando la parola è scrittura, gesto, suono della voce, sia quando la parola è quel «dialogo» di cui parla Platone «che nel suo intimo l'anima fa con se stessa senza voce» (*Sophista*, 163 e; e che è qualcosa di più profondo delle parole immaginate, rappresentate – ossia di ciò che Husserl, nella prima delle *Ricerche logiche* cap. I, par. 8, chiama «espressioni nella vita psichica isolata» dal «rapporto comunicativo», «rappresentazioni nella fantasia» dei suoni della voce e delle lettere scritte). Se si nega che il linguaggio sia riferimento della parola alla cosa e si tiene ferma soltanto la parola – se si afferma che solo la parola appare –, la parola diventa una cosa, cioè diventa puro significato: quel significato puro (separato dalla parola) di cui le filosofie della «svolta linguistica» negano che abbia la possibilità di apparire. Se esistesse soltanto la parola, e non ciò di cui la parola parla, il linguaggio non esisterebbe.

Il «rapporto della parola con la cosa» scrive Heidegger «non è una relazione fra la cosa da una parte e la parola dall'altra. [“Qui la parola, là il significato” scrive Wittgenstein “Il denaro e la vacca che si può comperare con esso”. *Ricerche filosofiche*, n. 120]. La parola stessa è il rapporto che via via incorpora e trattiene in sé la cosa» (*In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 135). Che il linguaggio non sia relazione tra termini separati e che la parola stessa sia il rapporto tra sé e la cosa è un modo di intendere il linguaggio come rapporto tra la parola e la cosa. Tale rapporto è affermato anche quando si sostiene, con Wittgenstein, che «il significato di una parola è il suo uso nel

linguaggio» (*ibid.*, n. 43). Se per Wittgenstein la «relazione tra nome e nominato» (*ibid.*, n. 37) non è definibile in modo univoco, essa tuttavia sussiste.

Ma, indipendentemente da tutto questo, la distinzione, ossia la relazione tra la parola e ciò di cui essa parla appare; e ciò che appare è innegabile nella misura in cui l'apparire è un tratto del destino della verità, cioè della dimensione che già da sempre è aperta al di fuori della fede fondamentale dell'Occidente e al di fuori dello stesso accadimento del «mortale» (cfr., in *Essenza del nichilismo*, cit., *La terra e l'essenza dell'uomo*; cfr. inoltre *Destino della necessità*, cit. cap. XII). Ciò di cui la parola parla – la «cosa» – è il significato della parola; ossia il linguaggio ha senso, il senso appare nel suo essere detto dalla parola.

*Ma appare anche che il significato, proprio nel suo essere distinto dalla parola, è a sua volta parola* (cfr. sopra, *Sull'identità e la differenza*, par. 3). La parola dice: «Vien notte»; il significato di questa parola è la notte che viene. Ma la notte che viene è un significato che si costituisce, appunto, come *notte che viene*, cioè come una espressione, un insieme di parole della lingua italiana: «La notte che viene».

Dicendo «Vien notte», la parola non indica certamente un'espressione della lingua italiana, ma indica l'oscurità che nasconde le forme e i colori, e in cui brillano le stelle, e l'affievolirsi dei suoni: la parola indica la cosa, la cosa in cui consiste la notte che viene e che comprende in sé tante altre cose (l'oscurità, le stelle, il silenzio). E tuttavia la notte che viene, propria in quanto distinta dalla parola che la indica, è un significato che si costituisce a sua volta *come parola, attraverso o all'interno* di una parola. Le cose appaiono – appare il significato –; ma la *forma* della cosa è la parola. La parola è il modo in cui il significato è significante; il significato non appare separato dal modo in cui esso è significante.

E la forma della notte che viene può essere o lo stesso «Vien notte» (pronunciato o immaginato), o «La notte che viene». La forma della cosa in cui consiste la notte che viene può essere data anche da parole non appartenenti alla lingua italiana. Per indicare il venire notte, la lingua latina dice: *Nox adest*; e per chi parla così la notte che viene è *nox appetens*; e anche quella cosa che è *nox appetens* appare all'interno di una forma costituita da una parola di una lingua determinata.

Il significato appare; la parola appare come forma del significato. Ma se la parola appare come forma del significato, *non* appare la *necessità* che la parola sia forma del significato. La necessità

autentica è lo *stare* del destino della verità. Le forme della «necessità» alle quali si rivolge la tradizione filosofica occidentale appartengono agli immutabili che il pensiero contemporaneo porta inevitabilmente al tramonto. Ogni nesso necessario è un immutabile; ogni immutabile è un nesso necessario. E nel pensiero occidentale l'*epistème*, in quanto conoscenza del nesso necessario, è il terreno su cui vengono innalzati tutti gli immutabili dell'onto-teologia.

Proprio per questo, quando il pensiero contemporaneo afferma il «rapporto della parola con la cosa», e nega che esso sia «una relazione tra la cosa da una parte e la parola dall'altra» («qui la parola, là il significato»), non può intendere che questa relazione sia un nesso necessario: se lo intende, regredisce a quell'ambito onto-teologico che esso si propone di distruggere. Il significato appare nella parola, insieme alla parola; ma lo stile concettuale del pensiero contemporaneo deve condurlo ad affermare la semplice fattualità del nesso tra parola e cosa, la loro regolare concomitanza, che quindi è l'unione di fatto di termini separati (onde la cosa, pur essendo unita alla parola, è «da una parte», e la parola «dall'altra»). Giacché è vero che, sul fondamento della fede nel divenire, gli essenti sono uniti dalla loro coappartenenza al divenire (cfr. sopra, *Sull'identità e la differenza*, par. 2), ma il divenire è il processo stesso in cui gli essenti vengono separati e che quindi non solo può gettare l'essente nel nulla, lasciando sopravvivere la parola, ma può anche gettare nel nulla la (ogni) parola, lasciando sopravvivere l'essente o addirittura l'apparire dell'essente.

Al centro del destino della verità appare l'impossibilità che l'ente in quanto ente non sia – cioè appare l'eternità di ogni ente. L'eterno non si libra al di sopra del caduco; l'ente non si divide nell'Immutabile e nel mutevole; non c'è gerarchia nell'esser ente; ogni ente è eterno. Il destino della verità differisce abissalmente da ogni onto-teologia e da ogni distruzione dell'onto-teologia compiuta all'interno della fede fondamentale dell'Occidente. Poiché ogni ente è eterno, è eterna anche ogni relazione, e quindi anche la relazione tra parola e cosa, quale si presenta nell'apparire. Che dunque è una relazione necessaria. Ma essa è necessaria per un motivo *trascendentale*, cioè perché è un ente eterno, perché è contraddittorio negare che questo ente (come ogni altro) sia eterno; ma non è necessaria nel senso che appaia la contraddizione *specificata* che si produrrebbe affermando che la parola e la cosa sono separabili e che la cosa può apparire senza la parola. Questa contraddizione specifica non appare (né si esclude che possa apparire). Nel cerchio eterno dell'apparire è entrato quell'eterno che è la relazione di parola e di cosa, ma è possibile che esista anche quell'eterno che è la cosa senza la parola (non la cosa in quanto è questa che è unita alla parola – e tale unione è un eterno –, ma in quanto è un significato che possiede una particolare similarità alla cosa in quanto è questa. Cfr. *Destino della necessità*, cit., cap. VI), ed è possibile che anch'esso abbia a entrare nel cerchio dell'apparire. (È possibile – cioè non è attualmente contraddittorio affermarlo).

Ma risentiamo l'obiezione (cfr. sopra, *Sull'identità e la differenza*, par. 2): come è possibile parlare del destino della verità, se si riconosce che la parola è la forma della cosa e cioè che il significato appare all'interno della parola? Il *de-stino* è quello *stare* che l'*epi-stème* onto-teologica ha invano tentato di essere. Il destino è il significato che sta. Ma la parola in cui il significato appare è parola storica, cioè essenzialmente instabile. La parola storica rinvia infatti indefinitamente ad altre parole storiche che ne condizionano e modificano il significato, togliendogli quindi ogni stabilità. Se il significato in cui consiste il destino della verità appare nel linguaggio e come linguaggio storico, anche il destino della verità può essere soltanto, sembra, una volontà di stare che presto o tardi verrà travolta dal linguaggio stesso da essa parlato. Anche se la relazione tra cosa e parola è soltanto fattuale e non una necessità, è in questa fattualità che si trova il linguaggio che parla del destino della verità. Nella situazione in cui il significato appare all'interno dell'instabilità della parola ed è condizionato da essa, il significato in cui consiste il *de-stino* non può costituirsi. In questa situazione il significato è «accadimento», «evento», provenire puro (senza un da dove e un verso dove), *Geschick*, di cui è giusto ricordare la consonanza con *Geschichte* e con *geschehen*, perché non ha nulla a che vedere con lo stare del *de-stino*. Il senso del *de-stino* volta le spalle al senso del *Geschick*.

## 6

Prima di riproporre in modo più articolato la risposta a questa obiezione, indicata nel capitolo precedente (cfr. parr. 3 sgg.), va ripetuto che l'esistenza di una lingua storica determinata – e quindi della stessa pluralità dei linguaggi – non è una realtà indubitabile, ma è un *voluto* (qualcosa, cioè, di cui si vuole l'esistenza – si ha fede in essa – senza sapere che la si vuole, ma anzi, per lo più, ritenendo che il voluto sia un constatato, che è già lì, indipendentemente da ogni volontà umana). L'esistenza stessa della «storia» come sistema diacronico è un voluto. La volontà che isola la terra (cioè che isola gli eterni che entrano ed escono dal cerchio dell'apparire) dal destino della verità (cfr., in *Essenza del nichilismo*, cit., *La terra e l'essenza dell'uomo*; e *Destino della necessità*, cit., cap. XII) è la stessa volontà che vuole che qualcosa sia parola di qualcos'altro e che le parole si uniscano in quei sistemi che chiamiamo «lingue storicamente determinate».

Il linguaggio, certamente, non nasce da un particolare atto di volontà dell'uomo; ma perché è la volontà a porre ciò che chiamiamo «l'uomo» – è la volontà che, riferendosi a se stessa crede di essere, cioè vuole essere, di volta in volta, «Dio», «uomo», «popolo», «istituzione», «Apparato scientifico-tecnologico». Il linguaggio non dipende dalla volontà dell'uomo, perché è la volontà a

volere l'uomo e il linguaggio – e le forme storicamente determinate del linguaggio. L'«uomo» si trova ad essere questa volontà; come «mortale», si trova da sempre all'interno di essa (è all'interno di essa da che si pone come «mortale»).

Si rileva che per Heidegger l'*essere* non è «un significato primo e assolutamente irriducibile», perché «così com'è fissato nelle sue forme sintattiche e lessicologiche generali all'interno dell'area linguistica della filosofia occidentale» è «ancora radicato in un sistema di lingue ed in una "significanza" storica determinata» (J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969, pp. 76-77). Ma Heidegger e quanti a lui si rifanno sembrano dimenticare che quel «fissarsi» e «radicarsi» dell'«essere» (ma non solo dell'«essere») nel sistema linguistico dell'area occidentale è un insieme di ipotesi appartenenti alle scienze del linguaggio. Che l'insieme di eventi comunemente considerati come quel che ci rimane dell'antica lingua greca sia un sistema linguistico unitario, dove ogni parola interagisce indefinitamente con le altre e con quelle di altri sistemi linguistici della stessa area, questo, diciamo, è un insieme di ipotesi delle scienze del linguaggio – così come è un'ipotesi interpretativa che un certo insieme di eventi sia comunemente considerato come quel che ci rimane dell'antica lingua greca. Non è sufficiente che in un libro, in un codice, in un papiro una parola si presenti insieme ad altre, per affermare che tale parola forma con esse un sistema linguistico oggettivo. L'«oggettività» del sistema è la volontà – in cui ci si trova – che un certo insieme di eventi sia un sistema oggettivo. Quando si scorge che tale volontà è, appunto, volontà, il sistema oggettivo appare come ipotesi, possibilità, progetto (e quindi anche come qualcosa di modificabile e di smentibile).

Che il significato dell'*essere* (e delle altre parole fondamentali e non fondamentali dell'Occidente) abbia a sprofondare e a disperdersi nei sistemi di lingue dell'area occidentale è dunque qualcosa di voluto – e, all'interno del voluto, trasformato in evidenza – da quella stessa volontà che vuole che certe cose siano parole di altre cose, che certe parole si raggruppino in certi sistemi linguistici, che certi eventi siano «la storia» e altri «la natura», che la terra sia il solo contenuto dell'apparire.

Il significato, dunque, appare all'interno di un certo linguaggio determinato; ma la relazione tra gli elementi di tale linguaggio (la relazione che rende sistema l'insieme di tali elementi) e tra tale linguaggio e gli altri linguaggi «storici», il fatto stesso che tale linguaggio sia un «linguaggio storico» o la «lingua madre», tutto questo non è realtà oggettiva e indubitabile, non è evidenza incontrovertibile, ma è, appunto, un voluto, qualcosa di posto dalla volontà interpretante, contenuto in una fede – la stessa che isola la terra dal destino della verità.

È sul fondamento di questa fede che, nella forma linguistica che il significato assume (di fatto), si vede ciò che impedisce al significato di costituirsi come de-stino – l'instabilità della forma

linguistica del significato essendo appunto la relazione in cui ogni parola del sistema linguistico (cioè del sistema secondo cui si struttura la forma linguistica) rinvia alle altre parole del sistema e alle parole dei sistemi adiacenti (che a loro volta hanno adiacenze).

In altri termini, quando si afferma che l'«essere» non può essere un significato primo e assolutamente irriducibile, perché è «radicato» in un sistema di lingue e in una «significanza storica determinata», la filosofia contemporanea dimentica di essere la distruzione degli immutabili e diventa apologia di quell'immutabile che è il nesso necessario tra un significato (poniamo l'«essere») e il sistema di lingue storiche in cui esso è «radicato». Concepisce come nesso necessario questo radicamento (cioè ne ignora il carattere ipotetico). È, daccapo, *epistème* onto-teologica.

Ma se si rinuncia a intendere il radicamento come nesso necessario, allora il rinvio indefinito di una parola ad altre parole non può essere altro, per il pensiero contemporaneo, che una possibilità, è soltanto una possibilità il condizionamento storico indefinito del significato delle parole. Le parole si trovano le une accanto alle altre. Per quanto profondo e insistente sia il richiamo che ognuna rivolge alle altre, tutte sono libere di non rispondere e di non intervenire. Anche delle parole il pensiero contemporaneo deve affermare – per non essere daccapo *epistème* onto-teologica – quello che Wittgenstein, nel *Tractatus*, afferma delle cose: «Una cosa può accadere o non accadere e tutto l'altro restare eguale» (1.21). Il significato di ogni parola è indipendente dal significato di ogni altra parola (il che, peraltro, è proprio quello che lo stesso Wittgenstein vorrebbe contraddittoriamente evitare). Ogni parola è immersa nel mare dei linguaggi storici, ma non si bagna (essendo, il suo bagnarsi, un nesso causale e dunque, daccapo, necessario). L'intensità con cui le parole si richiamano e si rispondono è l'intensità della volontà che le convoca. La volontà convoca con forza: se le si volgono le spalle e si guarda soltanto ai convocati si vede la forza con cui stanno uniti e si parla allora di «radicamento» della parola nella folla delle parole convocate. Si trasforma cioè il voluto in una oggettività indiscutibile.

Che il condizionamento storico della parola sia un nesso necessario rimane tuttavia, per il destino della verità, un problema. Ma se questo problema fosse risolto autenticamente, sarebbe risolto sul fondamento del destino stesso della verità; e se la soluzione del problema consistesse nella posizione del carattere necessario del condizionamento storico della parola, tale necessità non potrebbe essere intesa come quella instabilità della parola che, parlando del destino, ne rende impossibile la stabilità. Se la relazione tra le parole è il nesso necessario – secondo la necessità autentica che appartiene al destino della verità – nessuna parola è instabile.

La parola è la forma della cosa (par. 4). Questo appare. Non appare la necessità che unisce questa forma alla cosa (come non appare la necessità che unisce la forma della parola ad altre parole). «Vien notte»: in quanto questa parola è pronunciata, il suono della voce è un evento (un ente eterno) che appare insieme a quegli altri eventi (a quegli altri enti eterni) che sono il corpo e l'anima dell'uomo. In questo senso si può dire che l'uomo parla. (Anche la sintesi in cui consiste il parlare dell'uomo è a sua volta un eterno, e in questo senso – ma solo in questo senso – è necessaria).

Ma «Vien notte» parla della notte che viene. La notte che viene non è una parola pronunciata; è un significato. E tuttavia questo significato si presenta nella forma della parola: «La notte che viene» è una parola silenziosa (tanto silenziosa, che la tradizione filosofica ha potuto considerarla come un significato puro), ma è pur sempre una parola. Per quanto il pensiero si concentri sul significato e lo allontani dalla parola più o meno sensibile, il significato appare all'interno di una parola silenziosa. La si può sostituire con altre parole silenziose (*nox appetens*, ecc.); essa stessa è continuamente cangiante pur rimanendo apparentemente la stessa; ma il significato, di fatto, appare sempre all'interno di una parola. Di fatto, la parola silenziosa continua a essere la forma del significato.

È un significato – l'apertura di un senso – *questa notte che viene*, ed è un significato anche *questa notte che viene*, in quanto significato che permane anche quando la notte è inoltrata e anche quando la notte scompare e sopraggiunge la luce del giorno. Solo questo secondo significato è chiamato da Wittgenstein «significato»; quel primo significato egli lo chiama «portatore del nome» (*Ricerche filosofiche*, n. 40). Egli direbbe che quando la – questa – notte svanisce, non svanisce il suo significato. Il che è vero solo se ci si lega all'uso comune della parola «significato». Ma la distinzione tra «portatore del nome» e «significato» è interna al significato, indica due modi del significato, cioè del non essere un niente. Il significato è l'essente, la cosa. Anche la parola, come forma della cosa, è una cosa.

In quanto la parola è la forma della cosa, si può dire che la cosa parla. Non l'uomo, ma questa notte che viene parla di questa notte che viene. Ma, propriamente, non parla né l'uomo né la cosa: è la volontà interpretante a farli parlare. Se la cosa e la parola (a parte la loro unione trascendentale in

quanto enti eterni) non sono unite da un legame necessario specifico (sebbene, di fatto, la parola appaia sempre come forma della cosa), è la volontà interpretante a tenerle unite in un legame specifico e a volere, quando la parola è sonora, che il parlante sia uomo, e che il parlante sia la cosa, quando la parola è silenziosa.

È quindi la volontà a unire la parola a quella cosa (significato) che è il destino della verità. La volontà di parlare della verità non appartiene alla verità. La testimonianza della verità non appartiene alla verità. Ma l'uomo non ha certo la facoltà di liberarsi dalla volontà, da cui egli è voluto.

## 8

Per il fatto di avere come forma la parola, la cosa non svanisce. *Non può* svanire, perché è l'*identità* a cui si rivolgono i diversi modi di parlarne. I differenti, infiniti modi in cui la parola si rivolge a questa notte che viene, parlano di questa notte che viene. Questo non significa che alla differenza della parola non corrisponda una differenza nella cosa (e che anzi la differenza della parola non sia una differenza della cosa stessa), ma significa che, nonostante questa corrispondenza, la differenza della parola o della cosa *non può* spingersi fino al punto di sopprimere l'identità.

L'identità è l'essere sé dell'essente, il suo essere sé e non l'altro. Ma l'identità, in questo suo significato fondamentale, non è qualcosa di diverso dalla *permanenza* dell'essente: la permanenza dell'essente è l'identità stessa, ma non in quanto essa è tale, bensì in quanto essa, permanendo nell'apparire, è in relazione a ciò che non permane, che cioè sopraggiunge nell'apparire e ne esce. (E la diversità dei modi di parlare della cosa è appunto un sopraggiungere e un andarsene di quelle cose che sono le parole della cosa – giacché i diversi, infiniti, modi di parlare della cosa non sono detti tutti insieme, ma in una successione, che è tale in relazione al permanere dell'identità).

I differenti modi con cui la parola può indicare questa notte che viene sono i differenti modi in cui la parola è forma della cosa in cui consiste questa notte che viene; e la cosa è l'identità a cui la parola si riferisce. Se si nega questa identità (sì che i diversi modi in cui la parola è parola di questa notte che viene sono tra loro incommensurabili, e ognuno parla di qualcosa di cui gli altri non parlano), se si nega che questa notte che viene sia un significato identico, sotteso alla differenza della parola, questo significato identico lo si ha sotto gli occhi proprio nell'atto in cui lo si nega, e proprio per poterlo negare. Per negare qualcosa, lo si deve capire, esso deve apparire. Se si nega che

questa notte che viene sia un significato identico, capace di unificare le differenze che lo esprimono, questo significato sta dinanzi proprio nel suo essere quell'identità che si pretende di negare. Se ciò che si nega ha *un* senso, la negazione dell'*unità* di questo senso presuppone ciò che essa intende negare. Appunto per questo, la ripetizione della negazione dell'identità nega *lo stesso*: altrimenti sarebbero significati sempre diversi quelli che la negazione, ripetendosi, negherebbe.

Ciò va detto di ogni cosa che si presenta nella forma della parola. Va detto anche di quella cosa che è il linguaggio: se si nega che il linguaggio abbia un significato unitario, sotteso alle diverse forme del linguaggio (Wittgenstein), è necessario che questo significato unitario del linguaggio stia dinanzi manifesto: è necessario che si capisca quello che si nega. Ciò che si può negare di una cosa non può appartenere a ciò che consente di negarla; e quando si nega che le differenze della parola si riferiscano all'identità della cosa, si nega proprio quell'identità, quel significato identico che è necessario che appaia affinché tale negazione possa costituirsi.

Dando al discorso tutta l'ampiezza che gli compete, la necessità dell'identità si presenta anche in quest'altro modo, già rilevato (cfr. sopra, *Sull'identità e la differenza*, par. 4): *se si nega l'identità*, se cioè si afferma che il linguaggio è il puro differenziarsi della parola, sì che esistono soltanto le differenze senza alcuna identità, *si afferma l'identità*, perché si afferma che le differenze sono identiche appunto nel loro essere differenze: in quanto differenza, ogni differenza è identica a ogni altra differenza.

È vero che questa identità necessariamente affermata nella negazione dell'identità è l'identità *delle* differenze, e non l'identità *a cui* esse si riferiscono. Ma l'identità *delle* differenze è sufficiente a smentire la tesi che il linguaggio (e il mondo) sia differenza pura, senza identità. D'altra parte, se non esistesse l'identità *a cui* le differenze si riferiscono, non potrebbe esistere nemmeno l'identità *delle* differenze. Infatti ogni differenza è identica a ogni altra nel suo essere un differente modo di parlare *di qualcosa*, ma se non esistesse alcuna identità a cui le differenze si riferiscono, esse non potrebbero essere un differente modo di parlare di qualcosa, appunto perché il qualcosa (l'essere, ciò di cui esse parlano, un qualcosa) è appunto l'identità *a cui* le differenze si riferiscono. Il linguaggio non parlerebbe di niente. Se parla di qualcosa, l'essere qualcosa (l'essere essente) è l'identità a cui le differenze del linguaggio si riferiscono.

Si può dunque dire, direttamente: se si nega ogni identità *a cui* le differenze si riferiscono parlando di qualcosa, si afferma questa identità, perché questa identità è appunto il qualcosa di cui si riconosce che esse parlano. (E quindi le differenze sono identiche non solo perché ognuna è differenza, ma anche perché ognuna è un parlare di qualcosa. Né la struttura della loro identità si esaurisce qui, giacché ognuna delle differenze è identica alle altre nel suo essere «un ognuno», identica a sé, altra dalle altre).

Inoltre, l'apparire dell'identità è ciò senza il quale non potrebbe apparire il sopraggiungere delle differenze (e dunque delle differenze della parola). Può apparire il sopraggiungere della notte, solo se il giorno, ossia ciò rispetto a cui la notte sopraggiunge, non «compare, ma nel permanere dell'apparire. Se il giorno non apparisse più quando la notte sopraggiunge – o se ciò che del giorno apparisse fosse *totalmente* diverso da esso, sì che non si potrebbe nemmeno dire che *di esso* appaia ancora qualcosa –, la notte non sopraggiungerebbe rispetto a niente: non apparendo ciò rispetto a cui essa sopraggiunge, non potrebbe apparire il suo sopraggiungere. Proprio perché, quando appare il sopraggiungere della notte, è necessario che appaia ciò rispetto a cui essa sopraggiunge, è necessario che il giorno appaia prima dell'apparire della notte, e continui ad apparire, cioè *permanga*, quando la notte compare. È necessario cioè che il giorno che appare prima sia *lo stesso* del giorno che appare poi – ossia è necessario che la *differenza* (essa stessa inevitabile, essa stessa necessaria) tra il giorno in quanto è prima e il giorno in quanto è poi, sia sottesa da un'*identità*, cioè dall'essere sé, che permane, dopo essere apparso prima, nell'apparire del poi. (L'identità eterna permane nel sopraggiungere delle differenze eterne). L'apparire di questa identità è appunto il fondamento dell'apparire del poi come poi (cfr. il mio *Studi di filosofia della prassi*, 1962, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano, 1984, secondo studio, cap. II e Postille 31a e 32a; *Destino della necessità*, cit., capp. V-VI; *La filosofia futura*, cit., parte nona). Pertanto, la negazione dell'identità, che sia peraltro riconoscimento del sopraggiungere delle differenze, è affermazione dell'identità che consente l'apparire delle differenze.

Wittgenstein nega che le differenze del linguaggio siano sottese da un'identità, perché «il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio» – la regola del suo uso – e l'uso delle parole è diversificato, nel senso che esistono infiniti modi diversi di usarle. Tuttavia l'uso (cioè il significato) di una parola è una stabilità. Wittgenstein parla di «uso stabile» (*Ricerche filosofiche*, n. 198), ma è un'espressione pleonastica. L'uso è «seguire una regola» e seguire una regola non è «qualcosa che potrebbe essere fatto da *un* solo uomo, *una sola* volta nella sua vita» (*ibid.*, n. 199). Seguire una regola è una stabilità, cioè un'identità sottesa alle differenze della parola, cioè alle sue ricorrenze. L'uso (cioè il significato) può cambiare, la stabilità e l'identità possono svanire; ma la stabilità dell'uso della parola smentisce la negazione dell'identità del significato.

Appare che (di fatto) la parola è la forma della cosa. La forma si differenzia: la notte che viene può essere nominata da parole diverse (diverse all'interno della stessa lingua, e diverse perché la

«stessa» parola – «Vien notte» – è diversa ogni volta che viene ripetuta). La notte che viene (la cosa, il significato) è l'identità indicata dalle differenze.

Ora, *anche* l'identità a cui si riferiscono le differenze appare all'interno di una differenza. Anche l'identità in cui consiste la notte che viene appare all'interno di una parola, e cioè all'interno di una forma che è parola. L'identità non è riducibile alle differenze, sporge al di fuori di esse; e tuttavia anche questa sporgenza appare all'interno di una differenza. C'è sporgenza, perché la negazione dell'identità è affermazione dell'identità; ma, attualmente (di fatto), la sporgenza non è la manifestazione di un significato puro, cioè separato dalla parola.

L'identità non può essere negata (perché la volontà di negarla ne è l'affermazione) e, quindi, che anche l'identità appaia in una differenza significa che l'identità è identità non in quanto è avvolta da una differenza. In quanto avvolta da una differenza, l'identità è una differenza. L'identità in cui consiste la notte che viene è l'identità a cui si riferiscono le differenze della parola, non in quanto essa è avvolta da un'espressione della lingua italiana – «la notte che viene», appunto. Tale identità è l'identità che essa è, anche in quanto sia avvolta da *nox appetens*, o dalle espressioni «equivalenti» delle altre lingue o della stessa lingua italiana – e da che stiamo parlando della notte che viene, la «stessa» espressione «la notte che viene» si è in effetti a sua volta differenziata. L'identità è identità nel suo essere avvolta da una qualsiasi delle differenze che la indicano.

Ma, a sua volta, la differenza della parola non è differenza pura: avvolge l'identità delle differenze, dove l'identità è identità, in quanto è l'identità (che sta all'interno delle differenze). La notte che viene è l'identità a cui si riferiscono le differenti parole che indicano la notte che viene, ma questa identità appare all'interno di un'espressione della lingua italiana («la notte che viene»). Nel linguaggio che stiamo parlando, questa espressione è la *portatrice* dell'identità a cui si riferiscono, insieme a questa stessa espressione, tutte le parole (espressioni) che in modi differenti indicano la notte che viene. L'identità è sempre (attualmente) portata da una differenza, ma la portatrice non riesce a nascondere e a smorzare ciò che essa porta.

Infatti, non solo è necessario che l'identità (il contenuto identico a cui si riferiscono le differenze della parola) sia, ma – si è visto – è necessario anche che *appaia*. A ogni nuova sfumatura dell'oscurità o dell'ultima luce, e del sentire, immaginare e parlare con cui l'uomo accompagna il sopraggiungere della notte, la notte *cambia*; eppure, cambiando, è la *stessa* notte che sopraggiunge. Infinitamente *cambiando*, cambiando a ogni sfumatura (e ogni nuova sfumatura è un eterno), la notte *permane*, permane *l'identità* in cui consiste la notte che viene. Solo se questa identità appare può apparire il *suo* cambiamento. Il permanente è l'identità in quanto sottesa al cambiamento. Nel cerchio dell'apparire, solo il permanente può cambiare. Se l'identità non apparisse, il cambiamento non potrebbe apparire come il suo cambiamento. In altri termini, il venire

della notte non è un evento puntiforme. Il suo venire, accadere, implica un prima e un poi, in entrambi i quali essa è. (Anche questa lampada, questa stanza, questo foglio, questo albero – e infinite altre cose che appaiono, vengono, avanzano, permangono, cioè divengono – ma non nel senso che l'Occidente assegna al divenire e all'apparire). Essendo sia nel prima, sia nel poi, la notte è ciò che vi è di identico in una certa parte della totalità del prima e in una certa parte della totalità del poi. Ma se questa identità non appare non ci può essere memoria del prima – la memoria essendo il permanere del prima nel poi – e quindi il poi non può nemmeno apparire come tale, sì che non può nemmeno apparire il venire e l'avanzare della notte. Se la negazione dell'apparire dell'identità tiene fermo l'apparire del variare, allora, ripetiamo, poiché l'apparire di questo implica l'apparire di quella, tale negazione tiene fermo (afferma) ciò che essa nega.

È necessario che l'identità, a cui si riferiscono le differenze delle parole, sia e appaia. E tuttavia, stiamo dicendo, l'identità appare avvolta dalla differenza della parola – anche se tale avvolgimento non nasconde e non spegne l'identità. L'identità non è separata dalla differenza. Ma ne è distinta. Dire che è necessario che l'identità appaia è dire che è necessario che essa appaia in questo suo distinguersi. Ma, ancora una volta, quell'identità che è la notte che viene, appare avvolta, in quanto distinta dalle differenze della parola, da una differenza della parola, cioè da una parola (espressione) della lingua italiana, o di altre lingue. In che consiste, dunque, l'identità che è necessario che appaia come distinta dalla differenza, sporgente da essa?

Certo, qualsiasi cosa si dica di questa sporgenza, la sporgenza è *detta*, e quindi non sporge dal dire. Ma l'identità non è nemmeno qualcosa che, sporgendo al di fuori del dire, si ponga *accanto* ad esso, come qualcosa che, tentando di essere un non detto, viene invece inevitabilmente a essere qualcosa di detto. L'identità non è l'indicibile. Anzi, è proprio ciò che è detto. Essa si distingue dalle differenze del dire non perché sia l'indicibile, ma perché differisce dalle differenze.

L'identità differisce dalle differenze perché è una differenza qualsiasi, all'interno di un certo insieme di differenze, la quale, *in quanto qualsiasi* – e dunque non in quanto è quella certa differenza che essa è –, è quel che vi è di identico in ciò a cui si riferiscono tutte le differenze di quell'insieme. L'identità è identità, non in quanto è avvolta dalla differenza (cioè in quanto sottostà alla forma della parola, che è forma specifica), ma in quanto è differenza qualsiasi. L'indifferenza della (o rispetto alla) differenza è l'identità che è avvolta dalla differenza e che non viene nascosta o smorzata dalla differenza.

E dire che la differenza qualsiasi è l'identità, significa dire che, proprio perché la differenza qualsiasi è l'identità *di* ciò a cui si riferiscono tutte le differenze di un certo insieme, l'identità è *in relazione* a questa totalità. L'apparire dell'identità è l'apparire di questa relazione.

La parola parla di una molteplicità infinita di identità; ogni identità si differenzia infinitamente nelle parole che la esprimono. La notte che viene è una delle infinite identità. Ciò a cui si riferisce quanto qui stiamo dicendo è un'altra identità, estremamente più complessa perché raccoglie in sé la totalità delle identità e del loro differenziarsi nella parola. L'identità a cui si riferisce quello che qui stiamo dicendo è il destino della verità. Il destino appare avvolto da una parola «storica» (cioè dall'infinito differenziarsi di una parola che viene interpretata come parola storica); ma il destino è l'identità, a cui si riferiscono le diverse lingue che possono parlare di esso, perché la lingua che qui parla del destino è una lingua qualsiasi, che, in quanto qualsiasi, e dunque non in quanto è quella certa lingua che essa è, è quel che vi è di identico in ciò a cui si riferiscono tutte le lingue che possono parlare del destino della verità.

## 10

Scriva Berkeley, nella «Introduzione» del *Trattato dei principi della conoscenza umana* (par. 12) che «un'idea, la quale, considerata in se stessa, è particolare, diviene generale quando ad essa si fa rappresentare (ossia si pone in luogo di) tutte le altre idee particolari dello stesso genere». E in polemica con Locke – che nel *Saggio sull'intelletto umano* aveva sostenuto la possibilità (sebbene accompagnata da molte «difficoltà») di formare idee generali, per esempio l'idea di triangolo, nella quale il triangolo «non deve essere né obliquo né rettangolo né equilatero né isoscele né scaleno, ma tutti e nessuno di questi nello stesso tempo» (Libro quarto, cap. VII, par. 9) – Berkeley aggiunge: «So che un punto, sul quale si è insistito molto, è che ogni conoscenza e dimostrazione si aggira intorno alle nozioni universali; e in questo sono pienamente d'accordo, ma non mi sembra che queste nozioni siano formate coll'astrazione nel modo già detto, non consistendo l'*universalità*, per quanto posso capire, nell'assoluta e positiva natura o concezione di una cosa qualsiasi, ma nella relazione che ha con i particolari significati o rappresentati da essa; per la cui virtù avviene che le cose, nomi o nozioni, che sono per la loro propria natura *particolari*, siano resi *universali*. Così, quando dimostro una proposizione qualunque circa i triangoli, si suppone che io abbia in vista l'idea universale di un triangolo; il che dev'essere inteso come se io potessi fabbricare un'idea di un triangolo che non sia né equilatero, né scaleno, né isoscele, ma soltanto nel senso che il triangolo particolare, che io considero senza occuparmi se è fatto in questo o quel modo, rappresenta e sostituisce tutti quanti i triangoli rettilinei, ed è, in questo senso, *universale*» (par. 15).

Berkeley rileva la contraddittorietà dell'«idea generale» lockiana. E nelle *Ricerche logiche* Husserl conferma sostanzialmente («seconda ricerca», cap. II, par. 11) il rilievo di Berkeley. Per

Kant, «alla base dei nostri concetti sensibili puri non ci sono immagini [cioè «forme particolari»] degli oggetti, ma schemi» (*Critica della ragione pura*, «Analitica dei principi», cap. I). Lo schema è un «metodo», una «regola», un «procedimento generale, per il quale l'immaginazione porge al concetto la sua [*scil.* del concetto] immagine». Un'immagine, come forma particolare, non è mai adeguata all'universalità del concetto. «Al concetto di triangolo in generale nessuna immagine di esso sarebbe mai adeguata. Essa infatti non potrebbe adeguare quella generalità [universalità] del concetto, per cui esso vale tanto per il [triangolo] rettangolo quanto per l'isoscele, ecc.; ma resterebbe sempre limitata a una parte di questa sfera». Lo schema del triangolo, invece, che «non può esistere mai altrove che nel pensiero» è la «regola» per la quale l'immaginazione produce la figura di un triangolo «senza limitarla ad una forma particolare che mi offra l'esperienza o a ciascuna immagine possibile, che io possa *in concreto* rappresentarmi». Si può dire dunque che lo schema è un particolare, in quanto gli si fa rappresentare tutti i particolari del suo genere. La «regola», il «metodo» dello schema sta appunto in quell'«in quanto».

Nonostante la profonda diversità dei contesti, Berkeley, Kant e Husserl si muovono, insieme a tanti altri, all'interno dell'antiplatonismo aristotelico, per il quale l'universale non è qualcosa di esistente per sé, separato dall'individuo.

Ma qui intendiamo rilevare che, anche nel cerchio dell'apparire (in quanto esso è un tratto della struttura del destino della verità), l'universale, separato dal particolare, si presenta daccapo come un particolare. La contraddittorietà del triangolo universale (rilevata da Berkeley), che deve essere nello stesso tempo tutti e nessuno dei triangoli particolari, si riferisce all'universale inteso come immagine di per se stessa presente accanto alle altre immagini: si riferisce all'universale che si pone daccapo come particolare, cioè come qualcosa a cui non possono convenire determinazioni contraddittorie. Ma il significato: «L'identità presente in un insieme di differenze, cioè di determinazioni tra loro contraddittorie» non è un significato contraddittorio, perché non dice che, ad esempio, *un certo* triangolo è insieme isoscele, scaleno, ecc., ma che l'essere triangolo – la triangolarità – è in sintesi con i diversi modi di essere triangolo. Tuttavia, l'identità presente in un insieme di differenze, è una differenza che, in quanto differenza *qualsiasi*, e non in quanto essa è la differenza che essa è, è ciò che vi è di identico nella totalità delle differenze di un certo tipo. (La triangolarità si presenta cioè sempre come un certo triangolo, cioè come una differenza; ma essa è la triangolarità, e non semplicemente un certo triangolo, in quanto tale differenza è una differenza qualsiasi dell'essere triangolo). L'identità è l'indifferenza di una differenza qualsiasi ad essere l'identità delle differenze.

Verso tale indifferenza si rivolge Berkeley quando dice che a una idea particolare «si fa rappresentare (ossia si pone in luogo di) tutte le altre idee particolari dello stesso genere» – dove

questo «far rappresentare», «porre in luogo di» è appunto la «regola» in cui consiste lo «schema» kantiano. E in relazione a quel «far rappresentare», Husserl riconosce il «senso legittimo» della dottrina della «rappresentanza generale» (*Ricerche logiche*, «seconda ricerca», cap. IV, par. 27): legittimo, nella misura in cui il rappresentante (ossia ciò che è in luogo di) non indica, come accade nel nominalismo, una semplice collezione di particolari, ma si riferisce a ciò che essi hanno di identico e per il quale essi sono «dello stesso genere». Sostanzialmente, l'universale aristotelico non è altro che ciò a cui pensa Husserl quando parla del senso legittimo della dottrina della rappresentanza.

Ma il nostro discorso si è portato a un livello superiore, anche se analogo, a quello in cui si dispone il senso autentico dell'universale.

L'universale è un particolare che, in quanto è un particolare *qualsiasi* (e dunque non in quanto è quel particolare che esso è), non solo indica, ma è l'identità che è presente in tutti i particolari di un certo insieme. Tale insieme è una molteplicità di differenze sottese da un'identità, e l'identità è la relazione che unisce una differenza qualsiasi a tutte le differenze di tale insieme. L'identità *delle* differenze è appunto un essere in relazione alla totalità delle differenze, da parte della differenza qualsiasi.

In quanto la differenza qualsiasi è una unità (*unum*), che si rapporta alle (*versus*) altre unità (*alia*) dello stesso insieme, essa è *unum versus alia*, «universale», appunto. Ma gli *alia* non sono alcuni altri, ma la *totalità* (*hólon*) dei termini di un certo insieme, e il rapportarsi verso (*katà*) questa totalità, nel quale consiste l'universale, è *kathólou*. L'universale, dice Aristotele, è *tò kathólou*. Separata dal suo essere *unum versus alia*, e isolata nella sua unità, la differenza qualsiasi non è l'universale, dunque non è l'identità: è una semplice differenza. L'universale, dunque, non è un semplice elemento semantico: è semantico-apofantico; ossia è predicazione, quella in cui l'identità è il predicato delle differenze.

Ora, le differenze *della parola* si riferiscono all'identità in cui la cosa consiste. E la cosa può essere o un universale o un particolare. Rispetto alle differenze delle parole, anche la cosa particolare – per esempio la notte che sta venendo – è un'identità, ossia è quel che vi è di identico in ciò a cui le differenze della parola si riferiscono. Ma, si è detto, anche questa identità appare avvolta da una differenza della parola. Anche questa identità è un universale. Rispetto all'infinità dei modi (le differenze) con cui la parola indica la notte che sta venendo, questa notte è l'universale, perché la differenza, cioè l'espressione italiana («la notte che sta venendo») che avvolge l'identità in cui consiste la notte che sta venendo, è in quanto differenza *qualsiasi* (e non in quanto è quella certa differenza che essa è) che si costituisce come l'identità di tutte le differenze con cui la parola indica la notte che viene. (Il rapporto tra la differenza in quanto differenza qualsiasi e il «linguaggio

originario», non storico, di cui si parla nel paragrafo 18 del capitolo precedente, rimane qui un problema).

11

La parola parla della cosa, cioè dell'identità a cui si riferiscono le differenze della parola che parla della cosa. Anche la parola è una cosa. Anche ogni differenza della parola; anche ogni differenza che compete alla cosa in quanto la cosa, *permanendo*, si differenzia. La cosa è il significato, cioè l'essente. La parola, come linguaggio, parla della totalità degli essenti, cioè della totalità delle identità. Anche la «cosa», la «parola», l'«essente», il «significato», l'«identità», la «differenza», l'«affermazione», la «negazione», il «divenire», l'«apparire», l'«essere», il «nulla», l'«unità», il «molteplice», la «relazione», l'«identità», ecc. sono rispettivamente le identità a cui si riferiscono le differenze della parola che le esprime. Anche il «destino della verità» è l'identità a cui si riferiscono i linguaggi che possono parlare di esso (giacché non ogni linguaggio può parlare del destino della verità). Il destino è l'identità al cui interno si manifesta incontrovertibilmente la totalità delle identità e il rapporto tra l'identità e la differenza. Ciò a cui si rivolgono le presenti considerazioni è un tratto della struttura del destino. Al centro del destino appare l'eternità dell'essente in quanto essente, e quindi anche e innanzitutto dell'essente che appare. L'eternità dell'essente che appare è l'eternità dell'identità avvolta dalla parola – è l'eternità della parola come forma della cosa.

L'isolamento della terra dal destino (cfr., in *Essenza del nichilismo*, cit., *La terra e l'essenza dell'uomo*; *Destino della necessità*, cit., cap. XII) è l'isolamento delle identità che entrano ed escono da quel tratto del destino che è il cerchio dell'apparire. Le identità della terra appaiono anche nella non verità. Sia nella verità, sia nella non verità le identità della terra compaiono e scompaiono. Quando viene giorno e la notte è dimenticata, la notte che, venendo, era entrata nel cerchio dell'apparire, ne esce. (Ma ne esce dopo che permane con l'avvento del giorno; permane come il prima rispetto al quale il giorno può apparire come un poi. Quando la notte è dimenticata, il giorno continua ad apparire, ma non più come qualcosa che è sopraggiunto dopo la notte). Nella non verità dell'Occidente questo comparire e scomparire è interpretato come un uscire dal nulla e ritornarvi.

Sia nella verità, sia nella non verità le identità permangono sino a che scompaiono. Ma nella non verità ogni identità della terra può essere negata. È possibile che la notte che viene sia una parola falsa. E comunque è una parola esposta alla propria smentita. Proprio perché, nel cerchio dell'apparire, la cosa è sempre (di fatto) avvolta dalla parola, al di fuori del destino della verità, ogni cosa è una parola smentibile. (Ma anche la non verità, anche la parola smentibile sono eterne). È smentibile, anche perché sembra rinviare a infinite altre parole che ne modificano e ne condizionano il senso. Le identità della terra, nella non verità, sono significati e parole che franano e nascono effimeri (la notte viene e va via), anche perché la parola, come forma dell'identità, rinvia e si perde in infinite altre parole. Di questo sono consapevoli (pur mantenendosi nella non verità) le filosofie della «svolta linguistica». L'identità si perde nel suo differenziarsi infinito. Ogni parola è storica.

Ma, appunto, è storica ogni parola che parla al di fuori del destino della verità. *Il destino della verità è l'identità la cui negazione nega se stessa*. Il destino *sta*, appunto perché la sua negazione è autonegazione. Questo è il tratto decisivo del destino. È decisivo nel suo significato concreto (cfr. in *Essenza del nichilismo*, cit., *Ritornare a Parmenide*, par. 6; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit., «*Élenchos*»), non nell'indicazione indeterminata e astratta che qui viene compiuta. Un aspetto, esso stesso indeterminatamente indicato, dell'autonegazione della negazione del destino della verità è apparso sopra, quando si è mostrato che la negazione dell'esistenza dell'identità è affermazione di tale esistenza, sì che tale negazione è autonegazione. Al di fuori della fede fondamentale dell'Occidente, la necessità autentica è la negazione dell'autonegazione. Lo stare del destino è l'inconsistenza della sua negazione. Inoltre, l'identità del destino non entra e non esce dal cerchio dell'apparire (ossia da ciò che è un tratto del destino stesso).

Tuttavia anche l'identità del destino (l'identità in cui consiste la struttura del destino della verità) appare a sua volta nella forma della parola. Anche qui l'identità è tale, rispetto alle differenze della parola. E la volontà interpretante (che nella non verità non appare come tale, cioè come radice della non verità – l'isolamento della terra dal destino è infatti l'interpretazione originaria) rinvia a infinite altre parole (a infiniti altri eterni) le parole che parlano del destino. Ma qui il torrente delle parole non smuove e non intacca il greto dell'identità. Non lo smuove e non lo intacca, perché, ponendosi come sua negazione, smuove e intacca se stesso.

La volontà interpretante vuole che certe cose siano parole di altre, che siano attività dell'uomo e che ne esprimano l'interiorità, che consentano a ogni individuo umano di comunicare con gli altri individui. E come una cosa non è parola, ma è voluta come parola, così la parola non è, ma è *voluta* come interpretazione (è interpretata come interpretazione). Il suo essere interpretazione – cioè una struttura teorica – è il suo stesso rinviare a un sistema di parole e ai sistemi che le circondano. Ma la

problematicità del rinvio e dell'interpretare non investe l'innegabile, perché il travolgimento dell'innegabile ne è la negazione, ossia è l'autonegazione della negazione.

Il destino della verità – e dunque anche l'autonegazione della sua negazione – appare nel linguaggio. La volontà interpretante pone il linguaggio, in cui il destino appare, come appartenente all'area delle lingue dell'Occidente. Ed è all'interno di queste lingue, e di altre, ma non di tutte, che il destino può apparire. Il destino è dunque qualcosa che appartiene «soltanto» al linguaggio, o addirittura a certi linguaggi e non ad altri? È dunque soltanto un gioco linguistico? Se un gioco è ciò che può non essere praticato, che è basato su regole arbitrarie o modificabili, che ha al di fuori di sé infiniti altri giochi in cui avviene qualcosa di diverso da ciò che avviene in esso, allora il destino della verità è *il* non gioco, l'*unico* a non essere un gioco. Il destino è l'innegabile. Ma questa innegabilità non si costituisce all'interno del linguaggio? Certamente. E gli altri linguaggi? Se sono commensurabili al linguaggio che testimonia il destino, l'innegabile può apparire anche in essi. Anche in essi il destino può essere, in vari modi, negato; ma quando un linguaggio nega il destino nega se stesso. I linguaggi incommensurabili al linguaggio che testimonia il destino, i linguaggi che parlano dell'«assolutamente altro», parlano di qualcosa che, come altro dal destino, da un lato è esso stesso una negazione del destino, dall'altro lato, come assolutamente altro dall'innegabile, è negabile.

Ma «nella realtà», al di fuori del linguaggio o di quei linguaggi in cui appare l'innegabile, non può accadere tutt'altro di ciò che nel linguaggio appare come l'innegabile?

Il destino della verità è il destino *dell'essere* (e quindi di ogni «realtà» e di ogni «accadimento»). Proprio perché il destino è l'innegabile, l'innegabile è il destino dell'essere, perché è impossibile ogni dimensione («realtà», «essere») in cui accada qualcosa che smentisca il destino innegabile. L'innegabile è il destino di tutto ciò che non è un niente. Al destino sfugge soltanto il niente, perché non sfugge niente. Il destino è nella parola, ma è il contenuto non smentibile della parola.

Nel cerchio dell'apparire del destino appare la volontà interpretante e il modo in cui la terra appare all'interno di essa. La notte che viene, la città, la storia dei popoli, l'Occidente e l'Oriente appartengono alla terra in quanto appare all'interno della volontà interpretante (cfr. *Destino della necessità*, cit., cap. XV); e la volontà interpretante non solo vuole che qualcosa (eventi sensibili o la loro immagine nell'anima) siano la parola («Vien notte») che indica la notte che viene – non solo

vuole che qualcosa sia una differenza della parola che indica una certa identità –, ma vuole anche che l'identità in cui consiste la notte che viene sia un significato di altre cose, il significato che raccoglie in sé e conferisce unità a un insieme di altri significati (l'oscurità, le stelle del cielo, l'attenuarsi delle forme e dei colori, lo stato emotivo che accompagna tutto questo).

Che l'identità in cui consiste la notte che viene sia il significato che determina questi altri significati è un'interpretazione (è un'interpretazione che un certo insieme di eventi sia la notte che viene), un voluto, e dunque un problema. Così, per tutte le cose della terra che appare all'interno della volontà interpretante. È un problema che «Vien notte» indichi la notte che viene (ma non è un problema l'esistenza della volontà che vuole che un certo evento sonoro o visibile sia la parola «Vien notte» e che questa parola indichi la notte che viene); è un problema che l'identità in cui consiste la notte che viene sia il significato che determina e unifica quegli altri significati (cioè quelle altre identità) che sono l'oscurità, le luci delle stelle, le forme e i colori della notte. Il pensiero tradizionale, per il quale la notte che viene (e ogni cosa della terra) è l'individuarsi «reale» di un'essenza, non si rende conto che l'individuarsi dell'essenza (ossia di un certo tipo di significato) è un'interpretazione.

D'altra parte, la cosa di cui la parola è forma può apparire a sua volta come parola che è forma di un'altra cosa. Anche *la notte che viene*, indicata dalla parola, è un significato avvolto da una parola (ossia da un'espressione di una lingua storica), e la parola che lo avvolge lo indica. La forma parla di ciò che essa avvolge; lo indica. Ma «la notte che viene» non indica l'oscurità, le luci delle stelle, le forme e i colori che dileguano, lo stato emotivo che accompagna il sopraggiungere della notte: «la notte che viene» (la parola) indica la notte che viene, un significato, questo, che, certo, appare daccapo avvolto da una parola simile a quella che lo indica, ma che non è quegli altri significati (oscurità, luci delle stelle, stato emotivo, ecc.), dei quali la volontà interpretante vuole che esso sia il senso unitario – e che peraltro appaiono anch'essi avvolti dalle parole che li indicano.

Ebbene, se, e poiché la notte che viene appare, è necessario che la cosa in cui essa consiste appaia *da ultimo* come cosa, e non come cosa essa stessa avvolta dalla parola. Se il rinvio dalla parola alla cosa apparisse infinito, la cosa non sarebbe mai raggiunta, cioè non apparirebbe e quindi non apparirebbe nemmeno la parola. (Anche il rinvio che da una parola rinvia ad altre diverse parole – che è da distinguere dal rinvio della parola a un significato che si presenta a sua volta avvolto da una parola - si arresta a una parola che, pur potendo a sua volta rinviare ad altre, di fatto non opera questo rinvio). Nel cerchio dell'apparire, la cosa, in quanto distinta dalla parola, appare sempre (di fatto) avvolta daccapo dalla parola, ma è necessario che, da ultimo, non appaia *come* così avvolta, ma *come* cosa – come la notte che viene.

Analogamente, ognuno di quegli altri significati (quelle altre cose che sono l'oscurità, le luci delle stelle, le forme e i colori che dileguano), dei quali la volontà interpretante vuole che un certo significato (la notte che viene) sia il senso unificante, può essere voluto a sua volta, da essa, come significato unificante di un gruppo di significati più semplici, e così via; ma anche questo rinvio dell'interpretazione si arresta a significati che, pur potendo essere voluti come significati a loro volta unificanti, sono lasciati di fatto e appaiono nel loro essere soltanto significati unificati. E per ogni significato unificante e unificato, nel cerchio dell'apparire la parola rinvia alla cosa. Il rinvio si arresta *di fatto* alla cosa: nel senso che, da ultimo, le cose, pur appearing nel loro essere avvolte dalla parola, è necessario che non appaiano *come* avvolte dalla parola.

Il destino della verità circonda la volontà interpretante, ma la volontà interpretante vuole che la parola parli anche del destino della verità. In quanto e nonostante il suo essere distinto dalla parola, anche il destino appare daccapo avvolto dalla parola, indicato da essa che ne è la forma. Il destino è una struttura in cui non accade che un significato sia voluto come significato unificante altri significati: la struttura del destino è l'innegabile, perché si struttura secondo la necessità e non secondo la volontà interpretante. E tuttavia quest'ultima vuole che la parola parli anche della struttura del destino. Ma, anche in questo caso, se il destino è un significato (il significato che è il destino di tutti gli altri) che, di fatto, anche in quanto distinto dalla parola, appare sempre avvolto da essa, è però necessario che da ultimo, in quel tratto del destino che è il cerchio dell'apparire, il destino *non* appaia *come* avvolto dalla parola, ma come cosa, significato. E il destino è appunto la dimensione in cui appare anche questo suo dover apparire da ultimo, nel rinvio dalla parola alla cosa, come cosa, significato.

### 13

Ma il significato non è semplicemente ciò che deve apparire da ultimo, nel senso qui sopra indicato. Il significato oltrepassa la parola. Appunto per questo si è continuato a dire che, nel cerchio dell'apparire, il significato appare *di fatto* sempre avvolto dalla parola. Limitiamoci a una annotazione schematica di questo tema eminente.

Ogni essente è eterno. *Quindi* (cfr. *Essenza del nichilismo*, cit., parte seconda; *Destino della necessità*, cit., cap. XVI) ogni contraddizione (ogni *contraddirsi*, che è esso stesso eterno, e che si distingue dal proprio contenuto, cioè dalla contraddittorietà dell'essente, la quale è niente) è eternamente *tolta*. Il togliimento della totalità della contraddizione non è né una possibilità, né una impossibilità, ma è necessario che sia già da sempre, eterno. Già la struttura originaria del destino,

in quanto apparire *finito* del Tutto, è contraddizione (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. VIII). È la contraddizione eternamente tolta nell'apparire infinito del Tutto, dove i tratti della struttura originaria del destino sono tolti, in quanto sono *concretamente* posti. Non sono tolti in quanto tali, quanto al loro con-tenuto, ma in quanto astrattamente manifesti.

L'isolamento della terra dal destino della verità è invece la radice della totalità delle contraddizioni il cui togliimento è la negazione del loro contenuto. Alla volontà che isola la terra appartiene la volontà di parlare, la volontà che qualcosa sia parola di altre – la volontà di assegnare la parola alla cosa. Alla volontà che isola la terra dal destino della verità appartiene quindi anche la volontà di parlare del destino della verità.

Anche la volontà di parlare è dunque contraddizione. E anche il togliimento di questa contraddizione è eterno. Eternamente tolta la volontà che isola la terra dal destino; eternamente tolta la volontà che qualcosa sia parola della cosa e del destino. Il togliimento della contraddizione che proviene dalla volontà che isola la terra ed evoca la parola è l'eterno apparire infinito del significato puro, che già da sempre oltrepassa, eterno, la parola. Anche la contraddizione, e dunque anche la parola, sono eterne; ma sono eterne come oltrepassate. (Il dolore è un modo della contraddizione. E anche tutto ciò che la volontà vuole – anche l'uomo, dunque).

Proprio perché il significato oltrepassa originariamente la parola, la volontà isolante può dargli la parola. Per dargliela – per volere che esso sia nella parola – deve vederlo. La volontà che avvolge il significato nella parola appartiene solo all'isolamento della terra, o appartiene anche al destino della verità, in quanto apparire finito del Tutto?

In quanto apparire finito del Tutto, il destino è ciò il cui apparire è necessariamente richiesto dall'apparire della terra isolata, e quindi sta qui dinanzi manifesto anche quando il linguaggio lo ignora (cfr., in *Essenza del nichilismo*, cit., *La terra e l'essenza dell'uomo*). Il significato oltrepassa cioè la parola non solo in quanto esso è il significato in cui consiste il togliimento della totalità della contraddizione – il togliimento che già da sempre è presente nell'apparire infinito del Tutto, la forma infinita del destino della verità –, ma anche in quanto è il destino come apparire finito del Tutto. Non testimoniato dal linguaggio, esso ne è l'«inconscio». Come apparire infinito del Tutto, esso non appare nel cerchio dell'apparire che appartiene al destino in quanto apparire finito del Tutto. E tuttavia, come togliimento della contraddizione del finito, l'infinito è ciò che il finito in verità è. L'infinito è la regione più profonda dell'«inconscio». Oltrepassa la forma finita del destino. Oltrepassa la parola e non è mai oltrepassato da essa. E a differenza della forma finita del destino, che oltrepassa la parola, ma ne è anche raggiunta, la forma infinita del destino, come pura luce del significato, lascia eternamente dietro di sé la parola.

Parte prima:  
Definizioni



# Capitolo primo

**Cesare Milanese\***

## Il linguaggio oltre il linguaggio sarà post-antico

1. Emanuele Severino, a pagina 104 del suo *Oltre il linguaggio*, così scrive: «La ragione fondamentale, anche se spesso inconsapevole, per cui oggi, in più modi, le filosofie del linguaggio si oppongono alle filosofie della coscienza, è data dalla convinzione che il linguaggio, e non la coscienza e il pensiero, sia la sede, la dimensione autentica del divenire: la sede che consente al divenire di vivere, ossia che libera il senso greco del divenire da ciò che lo rende impossibile».

Questa “classificazione”, che appare al centro di tutta la sua argomentazione (che poi, difatti, intende capovolgere nel suo contrario) è quanto mai chiara nella sua impostazione ed è, in questo caso, opportuno prendere le mosse da essa, che muove, infatti, assumendo come suo punto di partenza la posizione della “parte avversa”: quella delle filosofie del divenire, le quali, soprattutto nei tempi attuali coincidono con le “filosofie del linguaggio”.

Allora, muovendo dall’asserto della descrizione formulata dalla frase dello stesso Severino, si può essere indotti ad arguire che non sono soltanto le filosofie del linguaggio a porsi come fondamento del divenire, bensì il linguaggio stesso: la cui articolazione grammaticale (nella sua *retorikè techne*) generatrice di per sé della propria articolazione dialettica, sarebbe di per sé struttura originaria del divenire. Laddove sappiamo che la condizione dell’*originario*, cui la filosofia di Severino si riconduce, è, invece, indicativa dell’esatto contrario: l’essere come essere in sé, eleaticamente inteso.

Tuttavia è lo stesso Severino (il “filosofo dell’essere” ormai per antonomasia), il quale, nel corso di tutto questo suo libro, *Oltre il linguaggio*, pur riconoscendo che il linguaggio è, *intrinsecamente*, il vettore del dato del divenire (per come le filosofie del linguaggio lo strutturano), tuttavia trova e individua, nella natura del linguaggio stesso, il vettore concettuale su cui le filosofie della coscienza (qual è principalmente, “originariamente”, la sua) costituiscono la via (è Parmenide che, “originariamente”, lo ha detto) che conduce all’essere inteso come *il dato* assoluto: l’originario, infatti, dal quale gli enti derivano come sue determinazioni. E il linguaggio non è che la sintesi di

---

\* Saggista e scrittore.

tali determinazioni, che apparentemente si presentano con l'aspetto del divenire, che è ciò che il linguaggio riconosce per determinarne, tuttavia, la loro riduzione all'essere: sintesi dove le filosofie del linguaggio (espressioni del divenire) si equiparano alle filosofie della coscienza (individuazioni dell'essere); e sarebbe pertanto con quest'ultime che il linguaggio diventa "il linguaggio oltre il linguaggio". Il che è come dire che il linguaggio filosofico è tale perché sa essere, e deve saper essere, duplice.

Ed è su questa duplicità del linguaggio che si muove tutto il discorso di Severino, che pertanto va letto tenendo conto di questa duplicità da sintesi tra linguaggio comunemente inteso, come *ρητορική τέχνη*, e "linguaggio oltre il linguaggio": da intendersi (qui osiamo concederci un'esegesi da affinità husserliana) come linguaggio del *vissuto teoretico*. Il che vorrebbe significare "discorso di verità": o per meglio dire, se definito come lo definisce Platone, discorso in prossimità (*ἐν προθύροις*) della verità.

2. Un tale simultaneismo oppositivo dell'uso del linguaggio si può desumere, inoltre, nella stessa scrittura di Severino, come autore, perciò come "scrittore" dallo stile austero per omologia con il suo pensiero austero. Un pensiero che fonda la propria sicurezza di dettato (sia come dottrina sia come terminologia), desunto dalla "classicità" del discorso filosofico, quale si è svolto dall'antichità fino alla contemporaneità. Discorso il cui criterio di validità consiste nell'attenersi al principio-certezza dell'*adaequatio* delle parole ai concetti e dei concetti all'essenza degli oggetti (le cose: gli enti), che il discorso filosofico stesso considera ed enuncia.

Si tratta, di conseguenza, dell'uso di un linguaggio che risale da sé all'*originarietà* del discorso filosofico stesso: quello degli autori più antichi (più "originari", appunto). Un linguaggio rimasto epistemologicamente intatto da Parmenide a Plotino, e diventato poi, come tale, canone del linguaggio "ben definito" delle filosofie che faranno da fondamento allo spirito della modernità, con Cartesio, Leibniz, Spinoza... Pertanto tutte le "filosofie dell'essere", rimaste tali fino al sopravvenire delle *rotture* (e, di conseguenza, delle *scritture*) della modernità, nelle loro dirompenti avanzate, contrassegnate dal prevalere (dal sopravvenuto *dominio*) delle "filosofie del divenire".

L'ultimo dei "classici", Emanuele Severino, con una forma di discorso tutto suo, che tuttavia è tale anche per il suo "contenuto", definibile come un'impresa da *Refutatio Magna*, mai stata così radicalmente espressa, *versus* l'eraclitismo (per quanto concerne l'antichità), e *versus* l'hegelismo (per quanto concerne la modernità). E *versus* la contemporaneità, più che altrettanto. E ciò nei confronti di tutte le "filosofie della dialettica" e comunque di quelle impostate sulla canonica "differenza ontologica" tra l'essere e l'ente.

Filosofie particolarmente specifiche, queste, sia della modernità sia della contemporaneità, ma soprattutto quelle di quest'ultima, qualificate dall'avvento del trionfo della tecnica e dal *dominio* delle "dottrine del divenire". Pertanto, secondo il nostro autore, le filosofie portatrici delle condizioni che culminano nella negazione dell'essere e nella conseguente "cosmogonia" del nulla. Una *Refutatio Magna* che pertanto vale come una *Restauratio Magna* dell'*arché*, del tutto ciò che è, in senso parmenideo.

Certo, c'è dell'epico, c'è del titanico (lo spirito eschileo fa da richiamo a quello severiniano) in questo risalire a Parmenide: al tempo originario in cui, tale filosofo, ha stabilito una volta per sempre il principio dell'*originario*. E lo è, epico e titanico, tanto più quanto più questo risalire è intrapreso e compiuto in tempi come i presenti, che da se stessi si vanno auto-denominando da "fine della storia", o da "post della storia"; o anche da "fine delle cose nel post delle cose". Pertanto, anche, da "fine dell'umano nel post dell'umano". Condizioni tutte da considerarsi come conseguenti alla dissoluzione dell'essere nel suo contrario: il nulla del divenire.

Se così è, allora il "riscatto" da tutto ciò (la filosofia di Severino, pertanto) essendo determinato dalla necessità per ogni forma d'essere di riportarsi all'essere che, di necessità, lo fa essere (la filosofia di Severino si fonda tutta sull'imperativo di questa necessità), ne consegue che il ricomparire di ogni forma (o aspetto) d'essere, nel suo ricomparire *ex antiquo*, *apò archès*, *ex originario*, si presenti come un ri-essere da "oltre" il non-essere della storia, delle cose, dell'umano. Laddove, pertanto, quel "post" deve essere inteso come un "oltre": un di più di essere, così come ogni ritorno (ogni ritrovamento) è un di più del luogo di partenza, che sia stato abbandonato, ma che poi sia stato ri-trovato. In tal caso il "post" equivale all'"oltre". Pertanto anche un di più? Sì, diciamolo pure: anche un di più.

Ebbene, se c'è un autore che in un'epoca, come la presente, definita, per la sua condizione effimera, come post-moderna, gli si pone "contro" in nome del contrario di tale condizione, richiamandosi ai fondamenti già prestabiliti nell'antichità, quest'autore è indubbiamente Severino stesso, cui, pertanto sarebbe più attinente assegnare la denominazione di post-antico. Che è la dicitura specifica con la quale si possono qualificare tutti gli autori avversi alla modernità, intesa come "luogo" storico del profetismo della propria decadenza e del proprio "tramonto" (termine che si addice all'Occidente, non solo perché lo dice Severino, ma anche perché prima di lui, più o meno spenglerianamente, ciò è stato detto, e continua a essere detto dallo stesso pensiero *autocritico* della modernità).

Sotto il termine post-antico (usatissimo non solo in architettura riguardo alla *vague*, ovviamente vaghissima, del post-moderno: l'arbitrario per eccellenza) si possono pertanto raggruppare tutti gli autori e le correnti di pensiero in lotta con la modernità (peraltro entro la stessa modernità), laddove

questa si presenta come assenza di fondamenti ed espressione delle cosiddette filosofie della *Krisis*. Ed è indubbio, allora, che, considerato sotto quest'aspetto, il linguaggio usato da Severino nelle sue opere (la sua "scrittura" stessa) è quanto di più post-antico possa essere espresso da un autore contemporaneo, vissuto a cavallo del XX e del XXI secolo.

3. Dalla sua prima opera, *La struttura originaria* del 1958, alla sua ultima opera, *Il futuro della filosofia* del 2021, il pensiero e il linguaggio di Severino sono gli stessi, a conferma di una possibile tesi, che tenga conto del suo essere un autore "post-antico" (e come tale dotato, per persistenza *originariamente* ancestrale, di una propensione alla predittività profetica), possiamo dire che il previsto "linguaggio oltre il linguaggio", in rapporto al quale dovrebbe qualificarsi quello della filosofia futura, si debba intendere, similmente al suo (a chiusura del cerchio ermeneutico tra discorso di sempre e discorso da elaborazione *ex novo*) (diciamo di connessione tra la "classicità" di Severino e la elaborazione aggiuntiva, da secondo grado del discorso, di Gadamer), come linguaggio post-antico?

Sia come sia, di là di questa possibile definizione, resta da constatare che un tale linguaggio, da connessione tra l'*ex antiquo* e l'*ex novo* riprodurrebbe comunque sempre la stessa questione posta da Severino: quella dell'oppositività tra il discorso delle "filosofie dell'essere" (sull'archetipo parmenideo) e i discorsi delle "filosofie del divenire" (sull'archetipo eracliteo), se ci limitiamo all'incontro-scontro tra discorsi filosofici e scientifici "puri". Entrambi determinati dai rispettivi lessici esclusivi e autolimitativi: quelli prettamente logico-teoretici delle "filosofie dell'essere" e quelli prettamente logico-scientifici, con i loro lessici tecnologici della trasformazione, per l'appunto tecnica, del mondo.

Discorsi, questi ultimi, che fondano la loro validità (la loro necessità) sul dato della loro univocità, così come lo fanno anche i discorsi delle filosofie "pure" in quanto tali; a differenza dei discorsi di natura più propriamente poetica, per i quali i linguaggi rispettivi si presentano prevalentemente come plurivoci, congetturali e ipotetici. Aporetici, addirittura, e comunque sia improntati all'esigenza dell'incontrovertibilità: ciò che è il fondamento sia dei discorsi filosofici "puri" sia dei discorsi scientifici "puri".

Severino ha il grande merito di aver scritto due libri-documento di capitale importanza sulla commistione simbiotica della validità incontrovertibile del discorso filosofico, del discorso da realtà "scientifica" e del discorso poetico: il primo su Eschilo e il secondo su Giacomo Leopardi, mettendo così l'accento sulla questione del destino dell'umano in quanto destino dell'umano. Due libri capolavoro come esempio di discorso post-antico, da "adoperare" come approccio consono a esprimere un discorso futuro: *Interpretazione e traduzione dell'"Oresteia" di Eschilo* (1985) e *Il*

giogo. *Alle origini della ragione: Eschilo* (1989); poi, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* (1990). Poeti proclamati da lui tra i più grandi filosofi dell'Occidente, dalle sue origini al suo tramonto. Dove ciò che conta non è soltanto ciò che Severino dice di suo su loro, quanto piuttosto come Severino rende evidente il ragionare da grandi filosofi dei due grandi poeti.

Due portatori esemplari di “linguaggio oltre il linguaggio”, perché locutori di più linguaggi diversi ma simultanei, perciò indicativi di un genere di discorso (di secondo grado, secondo Genette, se non addirittura di terzo grado, a causa della “trascendentalità” della poeticità), che presume, con tale mutazione linguistica, la mutazione della natura del locutore stesso; vale a dire dell'essente umano, la cui transizione da umano a post-umano, e da post-umano a oltre-umano (stante il profetismo di Nietzsche al riguardo), verrebbe a essere determinante per la qualificazione del linguaggio delle “filosofie unitarie” del futuro. Potrebbe sembrare paradossale supporlo, ma quest'*oltre* del linguaggio, presupposto da Severino, appare troppo prossimo alla concettualizzazione dell'*oltre* individuato da Nietzsche, per non esserne affine, anche se i rispettivi discorsi, in quanto a “contenuti”, appaiono divergere in tutto.

Ma sta di fatto che l'arcata temporale della storia del mondo, per come si sta svolgendo, nello scorcio tra modernità e post-modernità, nella diatriba tra le “filosofie dell'essere” e le “filosofie del divenire”, ha un'intonazione nietzscheana: nel senso del porsi della problematica dell'essere e del nulla come questione centrale; essendo tale sia in Nietzsche sia in Severino. Il quale, peraltro, nell'averne fatta la questione centrale dell'epistemologia del nostro tempo, nel “recuperarla”, come aveva fatto risalendo a Parmenide, ne “scopre” l'evidenza in due altri sommi autori, in Eschilo e in Leopardi: poeti sì, ma filosofi e ciò in virtù d'essere essi artefici del linguaggio dell'*oltre*.

La singolarità del dato sta tutta nel fatto che tanto il linguaggio ditirambico di Nietzsche quanto il linguaggio austero di Severino ne fanno parte. In parte intendono dire la stessa cosa.

Qui, inoltre, a proposito della scrittura di Severino, possiamo aprire e chiudere una parentesi per una definizione a sé stante. La scrittura di Severino, tutta improntata al principio dell'oggettività del lessico adeguato a stabilire la corrispondenza più prossima possibile della parola all'essenzialità dei concetti espressi (scrittura da potersi considerare, infatti, come la più approssimata possibile, per l'appunto, alla dimensione dell'incontrovertibilità; perciò della filosofia per se stessa), ha dalla sua il miglior elogio che gli potesse essere riconosciuto proprio dal filosofo a lui più avverso: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Il quale, precisamente nella sua *Estetica*, stabilisce che tale principio, che costituisce il culmine della formulazione dell'espressione riuscita (sia in senso concettuale sia in senso artistico), risiede tutto nel grado di corrispondenza biunivoca tra forma e contenuto di un qualunque “discorso”. Ed è precisamente in ciò che la scrittura di Severino dà compimento pieno di se stessa: eleaticamente pensa e argomenta, eleaticamente scrive.

4. Riprendendo il discorso interrotto, sta di fatto che pur nella radicale differenza, quanto a forma di scrittura (in *inventio*, in *dispositivo*, in *elocutio*), questi due autori, Nietzsche e Severino (quali indagatori dei fondamenti remoti del discorso filosofico), peraltro ben consapevoli di essere gli interpreti più “drammatici” dello *Zeitgeist* del loro presente, lo sono perché entrambi mossi dal senso tragico del *tremendum* del loro tempo come preconizzazione del futuro.

E lo sono anche come rievocatori di ciò che costituisce l’originario, anche nel tempo, del discorso filosofico, nella sua *presentità* perenne (indenne dagli apparenti mutamenti della dialettica), riguardo all’essenzialità costitutiva dell’essere: per Nietzsche configurabile nella concettualizzazione dell’“eterno ritorno dell’identico”; per Severino configurabile nella concettualizzazione parmenidea della persistenza identica dell’identico. *Ab antiquo sive ab aeterno et in aeternum*, mi sembra essere il loro motto, con corollario, per quanto riguarda il linguaggio per dirlo, che, come in Parmenide, e come in Eschilo e Leopardi, si evince che sta nel linguaggio della poesia il miglior linguaggio, in cui dovrebbe essere “detta” la filosofia.

Un’asserzione, questa, che, per quanto formulata soltanto come implicita nel discorso filosofico stesso, sembra essere suffragata dalla teorizzazione che ne ha fatto George Steiner. Qui se ne cita soltanto un testo: *La poesia del pensiero. Dall’ellenismo a Paul Celan* (Garzanti, 2011), tutto incentrato sull’inevitabilità per i discorsi filosofici, ai fini della loro validità, del dover nascere e del doversi svolgere tanto attraverso la poeticità quanto attraverso la letterarietà.

Certo, Severino è il filosofo, che in tempi nichilistici come quelli che il “mondo” sta storicamente attraversando, si richiama, più di ogni altro pensatore di questi stessi tempi, al pensiero dell’incontrovertibile e lo fa con il linguaggio con cui un’impresa del genere deve essere affrontata: di forza contro forza, di razionalità contro razionalità, di logicità contro logicità. Questo, nel tempo in cui il maturare della tecno-scienza contrappone a ogni filosofia che crede nella debolezza del pensiero la validità di se stessa, esercitata come ricasazione e abbandono sia della *ratio* della tecno-scienza stessa sia della *ratio* della *logicità* dell’ontologia intesa come rispecchiamento dell’assolutezza dell’essere.

In una tale contesa con il reale, prodotto dalla congiunzione dell’uomo teoretico e dell’uomo tecnologico, oggi, volendo conferire, o riconferire, all’uomo la sua aspirazione alla volontà di potenza dell’uomo (Nietzsche *adiuvans*: proprio con la proclamazione assiomatica di tale volontà): o si è eraclitei fino in fondo, il che vorrebbe dire che il principio di tutti i principi è un derivato da Hegel; o si è severinianamente eleatici, il che comporta il ritorno a Parmenide.

Nella gigantomachia delle filosofie che odiernamente si presentano in campo (di battaglia), non ci sono “teorie di mezzo” che possano reggere a un simile urto tra quelle due forze filosofiche da

fondamento radicale, in atto da sempre. Ora anche più di prima: un ultimo esempio può essere quello fornito dalla teoretica dell'attualismo (quello più propriamente gentiliano). Che è ciò che Severino, difatti, individua, presuppone e prevede, riportando al posto che gli spetta il titolare di tale filosofia: Giovanni Gentile.

Ed è notevole rilevare che, sia le filosofie dell'essere sia le filosofie del divenire abbiano in comune, tanto per determinare l'essere quanto per determinare il divenire, il lessico più prossimo alle locuzioni definitorie proprie dell'attualismo (da Aristotele, che ne individua la terminologia, fino a ogni idealismo e a ogni suo contrario anche materialistico, sotto quest'arco ci passano tutti). Nel suo individuare la concettualizzazione dell'*atto*, Goethe, da poeta, facendo esclamare a Faust, "In principio è l'azione", altro non fa che individuarne la natura dell'attualizzazione comprensiva del tutto, come essere, come divenire, come logos, come azione: come tutto.

E, a ben pensare, che altro fanno, teoreticamente e anche prasseologicamente, le filosofie più contemporanee, dalla fenomenologia all'esistenzialismo, dall'esistenzialismo all'ermeneutica, sia pure in parallelo con i logicismi delle scienze e le grammatologie delle filosofie del linguaggio, se non elaborare "giochi linguistici" per la modulazione dei linguaggi ai fini dell'andar "oltre" i loro stessi linguaggi? *Tout le monde*, in questo senso, è alla ricerca di un "linguaggio oltre il linguaggio". Emanuele Severino, soprattutto con questo suo libro, *Oltre il linguaggio*, per quel che riguarda la sfera del proprio *Cosmos* e del proprio *Logos*, tale problema se lo pone in pieno. E qui ne fa il suo vero problema.

Qui, presupponendo di aver capito bene, si potrebbe dire che questo prospettarsi del "linguaggio oltre il linguaggio", individuato (nella sua "necessità" di accadere) da Severino, potrebbe essere configurato nella seguente maniera: "forma" in cui il discorso sull'essere come discorso dell'essere in sé (che, difatti, è il punto precipuo di Severino) si pone come "atto" in sé. Verrebbe da dire come "atto puro", proprio in senso gentiliano: "atto" che, peraltro, la stessa filosofia severiniana concepisce come la manifestazione epifanica, colta al di fuori e al di sopra (o se vogliamo, al di là; pertanto *oltre*) la temporalità (annientatrice perché, nichilistica) del divenire. Dovendosi, invece, nella prospettiva di Severino, porsi esso stesso come "atto" dell'essere, perché è esso stesso essere, che esiste in sé e per sé, come essere in sé.

Giacché è con tale modalità, con tale processualità, vale a dire ponendosi al di fuori, al di sopra e al di là, pertanto *oltre* se stesso, che il linguaggio realizza se stesso come espressione dell'essere che si auto-trascede oltrepassando il proprio apparire attraverso la dialettica del divenire per rivelarsi, invece, nell'"attuazione", attraverso la via della fenomenologia del proprio linguaggio, come epifania del proprio essere. Nel manifestarsi, pertanto, come essere in se stesso: essendosi

esso “attuato”, procedendo in se stesso, come discorso logicamente formalizzato poeticamente come tale (ecco il perché dei poeti), andando *oltre* se stesso.

Cos’è, infatti, la poesia (l’arte comunque la s’intenda), se non linguaggio che sa andare *oltre* il linguaggio, attraverso il quale essa “attua” se stessa come logofania dell’essere. È su questo piano di congiunzione tra linguaggio filosofico (conoscitore dell’essere) e linguaggio poetico (generatore d’essere) che l’“oltre il linguaggio” che ne consegue si fa discorso dell’incontrovertibile: ciò verso cui il pensiero severiniano si orienta e si “attua”.

5. Intanto cosa si deve intendere per post-antico? Dopo ciò che si è detto, andrebbe da sé: un linguaggio composto di più linguaggi che il decorso dei discorsi umani, di per sé originariamente univoci (da quelli naturali a quelli specialistici: propri questi ultimi delle scienze e delle tecniche), ha via via elaborato nel tempo sovrapponendoli o intrecciandoli con risultati che possono essere sia equivoci sia plurivoci; sia in vortice (babelico), sia in codice (da saperi e generi specifici).

Alla specie più complessa dei discorsi plurivoci, appartiene il discorso delle culture critico-creative che addensano di più, e al più alto livello, i diversi generi di linguaggi, con prevalenza di quello filosofico complessivo, assieme a quelli delle molteplici scienze (e, va da sé, dei linguaggi “naturali” delle esperienze personali e universali vissute), ma avendo come sintesi formale di tutti questi generi, fatti diventare simbiotici e unitariamente semantici, i linguaggi con funzione di traslazione poetica. Pertanto i linguaggi dell’essere e del conoscere originari, che rimangono tali e quali, nati una volta per sempre, in antico, e rimasti tali, cioè antichi per sempre, anche se “superati”, non più “*rinascibili* originariamente” (in materia, Vico ed Hegel ne hanno detto quanto occorre), tuttavia pur sempre, e per sempre, necessari nel costituire la connessione significativa e vitale di un discorso che aspiri alla completezza: filosofica, scientifica, esperienziale, tale pertanto perché (forzando Saussure ai nostri fini) da *Langue* poetica.

È questo linguaggio archetipico, antico, che comunque accompagna tutti i diversi generi di linguaggio a esso sopravvenuti e sopravvenienti, che conferisce ai linguaggi (soprattutto quelli ormai più che complessi della contemporaneità e della *futurità*) lo stigma della “post-antichità”.

Detto questo, per quello che si è riusciti a dirne, possono essere opportune alcune osservazioni dello stesso Severino più dirette alla questione del linguaggio, che riportiamo come appunti specifici del suo dire nello stile che gli è proprio.

A pagina 113 di *Oltre il linguaggio* c’è un’annotazione da *excursus* da Platone a Husserl in cui dice: «La parola parla di qualcosa. Per quanto complessa possa risultare la relazione tra la parola e la cosa, il linguaggio è questa relazione – riferimento, rinvio – della parola alla cosa. Tale relazione sussiste sia quando la parola è scrittura, gesto, suono della voce, sia quando la parola è quel

“dialogo” di cui parla Platone “che nel suo intimo l’anima fa con se stessa senza voce” (*Sophista*, 163) e che è qualcosa di più profondo delle parole immaginate, rappresentate – ossia di ciò che Husserl, nella prima delle *Ricerche logiche*, chiama “espressioni della vita psichica isolata” dal “rapporto comunicativo”, “rappresentazioni nella fantasia” dei suoni della voce e delle lettere scritte). Se si nega che il linguaggio sia riferimento della parola alla cosa e se si tiene ferma soltanto la parola – se si afferma che solo la parola appare –, la parola diventa una cosa, cioè diventa puro significato: quel significato puro (separato dalla parola) di cui le filosofie della “svolta linguistica” negano che abbia la possibilità di apparire: se esistesse soltanto la parola, il linguaggio non esisterebbe».

Da pagina 214 l’excursus si riferisce al decorso che va da Heidegger a Wittgenstein: «“Il rapporto della parola con la cosa”, scrive Heidegger, “non è una relazione fra la cosa da una parte e la parola dall’altra [“qui la parola, là il significato” scrive Wittgenstein, “il denaro e la vacca che si può comperare con esso”, *Ricerche filosofiche*, n.120]. La parola stessa è il rapporto che via via incorpora e trattiene in sé la cosa (M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*). Che il linguaggio non sia relazione tra termini separati e che la parola stessa sia il rapporto tra sé e la cosa è un modo di intendere il linguaggio tra la parola e la cosa. Tale rapporto è affermato anche quando si sostiene, con Wittgenstein, che “il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio”. Se per Wittgenstein la “relazione tra nome e nominato” non è definibile in modo univoco, essa tuttavia sussiste».

Mentre da pagina 212, sempre a proposito del mettere la parola al centro, è di nuovo Wittgenstein che vi si trova citato: «Ancora nel *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein pensa che il linguaggio si riferisca da ultimo all’Eterno, o, più propriamente, a una molteplicità di oggetti eterni [che diventano tali perché la parola è eterna. *n.d.r.*]. Nelle *Ricerche filosofiche* [...] Wittgenstein rileva (n. 58) che la parola “indistruttibile” esprime “con forza ancora maggiore” ciò che è indicato dalla parola “eterno”. L’eterno è indistruttibile, “ciò che non può venir distrutto; ciò che rimane uguale attraverso tutti i mutamenti”. Indistruttibili sono gli ‘elementi’ o ‘oggetti semplici della realtà».

E così continua: «Ora, il *Tractatus* sostiene appunto la tesi che “il nome deve propriamente designare qualcosa di semplice” (*Ricerche filosofiche*, n. 39); e la sostiene in base al principio che “la parola non ha significato se ad essa non corrisponde nulla” (*ibid.*, n. 40). Infatti, se la parola si riferisce a nulla, se è parola di nulla, non ha significato; ma la parola continua ad avere significato anche quando ciò a cui essa si riferisce è stato distrutto e “non c’è più” (*ibid.*, nn. 39 e 55); dunque è necessario che il distruggibile sia costituito da elementi indistruttibili, che sono appunto la

condizione per la quale la parola continua ad avere significato anche quando ciò a cui essa si riferisce è andato distrutto».

Ed è sempre Wittgenstein, riportato da Severino, a dirlo: «“Ciò che i nomi del linguaggio designano deve essere indistruttibile: infatti si deve poter descrivere anche la situazione in cui tutto ciò che è distruttibile è distrutto. E in questa distruzione ci saranno parole; e ciò che ad esse corrisponde non può essere distrutto perché altrimenti le parole non avrebbero significato” (*Ricerche filosofiche*, n. 55). “Tutto quello che chiamiamo essere e non essere consiste nel sussistere e nel non sussistere di connessione tra gli elementi” (*Ricerche filosofiche*, n. 50)».

Severino, a questo punto, aggiunge: «Tali connessioni sono gli elementi distruggibili e mutevoli; gli elementi sono gli enti eterni, ai quali da ultimo si rivolge il linguaggio». Giacché, il procedimento del pensiero di Wittgenstein conduce, appunto, alla prospettiva in cui l’ente e il pensiero dell’ente («“l’idea” che “sta dinanzi alla nostra mente”» [*Ricerche filosofiche*, n. 59]), sono indipendenti dal linguaggio, che li designa.

6. Certo, in fatto di linguaggio, Wittgenstein sentenzia per tutti. Dopo di lui il salto che in questo campo si deve compiere “dall’odierno” al “dopo odierno” è inevitabile e in ciò si è ancora in mezzo al guado. E l’adozione della forma di scrittura, anche per la sua componente *scrittoria*, appunto, da parte di Severino, che di questo “salto” ne fornisce evidente conferma, vale, a tal proposito, come dimostrazione storica di tale assunto.

Come per lo stesso cocchio delle cavalle di Parmenide al bivio, tra la via della δόξα e la via dell’ἀλήθεια (giacché sempre di questione di opzione del linguaggio si tratta, in ogni questione, ma soprattutto nella più alta delle questioni), così Severino scrive e decide per la scelta: «La filosofia del futuro può trovarsi davanti a un bivio. O rivolgersi nuovamente alla *verità* della tradizione epistemica occidentale oppure incominciare a *mettere in questione* lo spazio portato alla luce dal pensiero greco, in cui cresce l’intera storia dell’Occidente, quale si è svolta fino all’avvento del paradiso della tecnica, cioè lo spazio costituito dalla fede nell’esistenza del divenire».

È una presa di posizione espressa tra il monito da messa in guardia e l’anatema da ricusazione, nella piena consapevolezza che la prospettiva realissima del futuro, date le premesse storiche del presente che l’ha preparato, non è per niente salvifica, essendo difatti, spalancata sul nulla contenuto nelle sue stesse premesse. Questo è un punto della sua “presa di posizione” effettiva che va tenuta ben presente. Severino è, e resta, al di là della sua stessa *episteme* fondata sulla absolutezza parmenidea dell’indubitabilità del tutto, un filosofo “in agone”: un dissertatore da contrapposizione e da diatriba.

Sì, Emanuele Severino è un filosofo “rivoltoso”; lo è soprattutto contro “lo spirito del tempo”: quello di *questo* presente, apportatore del risultato nichilistico dell’era della tecnica, generatrice della “follia dell’Occidente”. Un Occidente che ha preconizzato e finalizzato da se stesso a se stesso la sua destinazione al nulla. Il che pone oggettivamente (anche se paradossalmente, certo), la filosofia severiniana, come argomentazione polemologica, molto affine alla concettualizzazione hegeliana della “fine della storia”. E si può dire anche con effetti ancora più chiliastici e ancora più *nientificanti* di quelli hegeliani: i quali, difatti, proprio in virtù della loro “sintassi della dialettica”, se per un aspetto sono distruttivi, per un altro aspetto sono creativi.

Siamo così argomentativamente passati, attraverso la via della questione del linguaggio, dal piano dell’essere come essere, al piano dell’essere come storia, la quale, pur costituendo l’aspetto del risultato ontico del piano del divenire, è pur sempre necessitata a essere situata sul piano dell’essere. Situazione da rovesciamento della presa di posizione, ripetiamo paradossale, ma quanto mai plausibile (non soltanto perché l’eco lontana che proviene dalla *coincidentia oppositorum* di un Niccolò Cusano ci riporta alle congiunzioni delle apparenti aporie (circa l’essere e il divenire), di tutte le filosofie di sempre), ma anche, pertanto e necessariamente, questione prettamente attuale.

Questione dovuta, anche questa volta, all’ineluttabilità della fenomenicità e alla “fenomenologicità” della filosofia a matrice hegeliana: sempre pronta a una “risorgenza” ineliminabile. Ne è un esempio il recente, dunque attuale, ripresentarsi del concetto di “fine della storia”, nella rilettura che si sta facendo della sua lettura *storica*: con Alexandre Kojève in funzione di ermeneuta della drammaturgia dell’essere nel suo proporsi come realtà della storia. La coincidenza degli eventi per presente-presente storico, tra il punto di arrivo e di svolta dell’attualità individuato da Severino e il moto di svolta hegeliano (o se vogliamo di “atto” gentiliano del porsi della storia come tale), fa da conferma. L’annuncio profetistico del concetto di “fine della storia”, così comune agli autori suddetti, ora, è ciò che comunque s’impone. E sempre a proposito della prospettiva annessa alla “fine della storia” (con tutto ciò che di manifesto e occulto quest’espressione intende significare), Alexandre Kojève direbbe: “Emanuele Severino, sei il benvenuto a dar man forte!”

Il che, inoltre, verrebbe ad associare la considerazione sulla storia di Severino stesso a quella che l’*Angelus Novus* di Walter Benjamin rivolge all’insieme della storia, quale paesaggio di rovine lasciate davanti a sé (giacché l’*Angelus Novus* procede a ritroso) dal passaggio sul mondo del furore erinnico della storia stessa.

Sì, Emanuele Severino è un filosofo rivoltoso (e inoltre “nichilista” a sua volta, sempre paradossalmente, e a suo modo). E lo è al punto da poter apparire come un descrittore del mondo che potrebbe far a meno della presenza dell’umano (se troppo umano: ed ecco qui una coincidenza

con Nietzsche). Il che non è indebito. La sua è la filosofia dell'essere, non dell'umano. La sua, semmai, è una filosofia che prescinde dall'umano: un addendo dell'essere come lo è ogni altro ente. Magari con un sovrappiù di essere che lo rende ancora più astratto, come si conviene a chi esiste e sussiste come un "coscienziale" dell'essere. Il suo risalire al parmenidismo (effetto diretto e indiretto della sua scrittura) conduce a questo.

Anche se va detto che in questo egli non è solo. Dall'atto puro di Aristotele all'atto puro di Giovanni Gentile, è dello stesso stato d'essere dell'intelletto che si tratta. Hegel e Nietzsche non fanno altro che farsi assertori di questo stesso stato d'essere dell'intelletto. Magari aggiungendovi, come succede, per fare un solo esempio, qualcosa del pathos esistenziale di Pascal e poi di tutto l'esistenzialismo in genere. Tuttavia, come succede invece, più nettamente in Leopardi e in Hegel (spirito, natura o storia che sia), egli è ben consapevole del *tremendum* dell'essere stesso, che difatti egli evince cogliendone il culmine, sempre con il suo risalire alle origini, nel più dei tragici dell'antichità, Eschilo: il prometeico.

Ed è nella consapevolezza del *tremendum* dell'essere, più che nella messa in atto rappresentativa dello stesso *tremendum*, che Severino con la sua scrittura che si attiene sempre all'essenziale, assumendone la "dignità" nobilitante dell'indifferenza, finisce con l'assumere l'affinità da vicinanza, se non da coincidenza, con la parte filosofica avversa: pertanto nel "recinto" dello strutturalismo, luogo di tutti i vortici e di tutti i codici, sempre inevitabilmente "post-umani", delle varie filosofie della "svolta linguistica". Wittgenstein compreso, il quale, alla resa dei conti di ogni sussistenza da ipostasi della soggettività (prerogativa pertanto dell'umano come tale) falcia via tutto e fa del tutto (di cui si può parlare) un flusso essenzialmente ed esclusivamente nominalistico. In conseguenza del quale, infatti (ma ciò può valere per tutta la filosofia analitica), l'uomo non sarebbe che il formulatore del linguaggio, di cui, più che essere il generatore, ne è il portatore obbligato.

L'idealismo a suo tempo aveva fatto di tutto per pervenire a una sostanzializzazione creatrice del soggetto, come se l'io dell'uomo potesse costituire il sé del tutto, finché Hegel mette fine del tutto a questa "aspirazione" riducendo a semplice unitario il soggetto e l'oggetto: in realtà annullandoli del tutto, con il ridurli all'*essere dialettico*. Ebbene, Severino, magari nolente, si orienta verso lo stesso *esistere*, con la differenza peculiare, tuttavia, di concepire l'essere come la negazione in sé del divenire. Che è l'eroica operazione con cui il post-antico Severino torna addirittura al pre-antico.

Qui si è azzardata la qualificazione di "post-antico", sapendo tuttavia di aver tentato un'ipotesi propria di una lettura letteraria: certo, piuttosto approssimativa, rispetto a ciò che Severino veramente intendeva e attendeva di ricavare da tutta la sua stessa opera (dal suo stesso linguaggio di

vero grande autore); tuttavia più come asserzione della necessità che questo “linguaggio oltre il linguaggio” ci sia, lasciandone liberamente indeterminata la sua definizione diretta. Perciò, qui, ne abbiamo approfittato, più interpretando che definendo.



## Capitolo secondo

**Luigi Vero Tarca\***

### La verità del linguaggio

#### 1. Oltre il linguaggio dopo la svolta linguistica

Nella formula che ho proposto come titolo – “La verità del linguaggio” – quel “del” esprime un genitivo sia oggettivo che soggettivo. Essa indica infatti il discorso che parla con verità *del* linguaggio, ma insieme anche la verità che si manifesta *nel* linguaggio e che lo caratterizza intrinsecamente. Queste mie riflessioni prendono lo spunto, come ci è stato proposto, dal capitolo finale, intitolato “Il linguaggio e il destino”, del libro di Emanuele Severino *Oltre il linguaggio*<sup>1</sup>.

Questa opera di Severino si colloca in un periodo nel quale in filosofia erano ancora ampiamente prevalenti gli esiti della cosiddetta “svolta linguistica”. Severino opera, in questo suo saggio, una mossa un po’ in controtendenza, nel senso appunto che esprime una prospettiva diversa da quella che fa del linguaggio il centro del pensiero filosofico. La svolta linguistica ci invitava a diventare consapevoli che ogni ‘cosa’ con cui noi umani abbiamo a che fare è linguaggio: tutto è linguaggio; o, meglio, tutto ciò che può essere compreso è linguaggio (Gadamer). Questo vuol dire che ogni realtà con cui noi interagiamo, e in particolare ogni cosa che pensiamo, è in qualche senso e in certa misura riconducibile al linguaggio. Tutto ciò di cui noi parliamo, che sia Dio, che sia la politica, che sia l’uomo stesso, è *determinato* linguisticamente; esso resta in tal modo pre-giudicato dal linguaggio, e ciò significa che non esiste alcun contenuto, e quindi alcun aspetto della vita, che possa pretendere di restare separato, intangibile, incontaminato rispetto al linguaggio. Su questa indicazione convergevano orizzonti di pensiero anche molto diversi. Da un lato quello risultante dalla ‘conversione’ (svolta: *Kehre*) linguistica heideggeriana – che conduce il pensatore tedesco, in cammino verso il linguaggio (*Unterwegs zur Sprache*), a percorrere sentieri innovativi (*Sentieri interrotti*) lungo i quali il discorso ontologico si converte nell’ascolto del linguaggio: *die Sprache*

---

\* Professore Onorario di Filosofia teoretica presso l’Università “Ca’ Foscari” di Venezia.

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992; il capitolo indicato (Parte III, cap. III) si trova alle pagine 207-241.

*spricht*) – dall’altro lato dall’intensificazione scientifica e dalla conseguente riduzione antropocentrica caratteristiche delle ricerche tipiche dell’ambiente analitico, che pone al centro dell’attenzione i linguaggi formali (logica, matematica, informatica, etc.). Il tutto arricchito e anche legittimato dai contributi provenienti da altre dimensioni di pensiero quale in primo luogo quella derivante dalla linguistica legata allo strutturalismo e al post-strutturalismo di ambito francese: da Saussure (*langue/parole*) a Lacan fino alla differenza deleuziana e alla scrittura derridiana.

Stabilito ciò – ovvero il carattere, per così dire, trascendentale (orizzontico) del linguaggio – bisogna anche riconoscere che esso linguaggio resta pur sempre un fenomeno umano, un evento antropologico (come lo stesso Wittgenstein non manca di sottolineare negli scritti della sua seconda fase), cosa che conduce a un’inevitabile conclusione: il significato di una parola dipende essenzialmente dall’uso che di questa noi facciamo. Ogni significato dipende dalle pratiche linguistiche e dalle forme di vita in cui queste si inscrivono: non c’è contenuto – per quanto grande, elevato e meraviglioso – che non sia alla fine riconducibile alla dimensione antropologica. Ma se ciò è vero allora anche il linguaggio, come ogni fenomeno umano, viene ad essere variabile, mutevole, smentibile, e persino totalmente revocabile. Una volta compreso ciò, pare dunque di poter concludere tranquillamente che nel linguaggio non esiste nulla di innegabile; e quindi che nemmeno nel nostro pensiero, e perciò nemmeno nella nostra esistenza, può esistere qualcosa di incontrovertibile, cioè di irrevocabile e di definitivo.

Il pensiero di Severino, dicevo, si muove in controtendenza rispetto a questo scenario perché propone il discorso che testimonia la verità innegabile, quella che “né uomini né dèi possono smentire”. In relazione a ciò il mio lavoro filosofico, che pure a tale mossa riconosce un valore filosoficamente decisivo, porta però alla luce la differenza tra il fatto che la verità innegabile si costituisce necessariamente *in relazione* alla negazione e l’interpretazione che identifica tale circostanza con l’affermazione che la verità si costituisce necessariamente *come* negazione.<sup>2</sup> Perché è vero che la verità si può presentare come innegabile (e quindi anche come assoluta) proprio in forza della sua relazione, peculiare e privilegiata, con la negazione (la negazione è innegabile perché persino chi la nega la riafferma), ma questo è diverso dal dire che allora la verità ha *la forma* della negazione. È per questo che per esprimere la verità innegabile io adotto questa formula: “Verità innegabile è che la verità si determina *rispetto* alla negazione”. La ‘prova’ di tale affermazione consiste appunto nel fatto che, se qualcuno volesse rigettare/rifiutare la verità di questa proposizione, costui dovrebbe *negare* tale circostanza (affermando per esempio “Non è vero ciò che tale proposizione afferma”), ma proprio così facendo ecco appunto che egli, in quanto

---

<sup>2</sup> Mi limito qui a ricordare, a chi fosse interessato: *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001; *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble ‘900, Treviso 2006, e *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Th. Masini), Cafoscarina, Venezia 2016.

pretende che la propria affermazione/posizione abbia un qualche valore e quindi una qualche verità, viene di fatto (*in actu exercito*) a confermare precisamente quella affermazione che ‘a parole’ (*in actu signato*) pretende invece di contestare. La sua presa di posizione negativa conferma infatti che la verità si determina rispetto alla negazione, quindi in qualche modo anche *grazie* alla negazione. Come è evidente, questa impostazione sfrutta in pieno la classica mossa dello *élenchos*, quella appunto che Severino ha avuto il merito di riproporre con forza e con particolare rigore nella nostra epoca. Ma la questione che, proprio a partire dal riconoscimento della *forza* di tale impostazione, il mio pensiero pone (anche a Severino) è la differenza tra il carattere innegabile/assoluto della posizione elenctica e l’interpretazione di questo fatto la quale afferma che la verità è essenzialmente negazione, e quindi che il discorso filosofico *in quanto tale* fa propria la *negazione* di qualche (pro-)posizione. Tale interpretazione si costituisce come una questione perché al suo interno resta nascosta la differenza essenziale che vi è tra la verità e la negazione, e quindi risulta impossibile svincolare la prima dalla seconda, e, con ciò, dal negativo; circostanza questa che fa sì che la verità perda il valore universalmente positivo che la contraddistingue e in un certo senso la definisce. Questo impone di cogliere la *pura* differenza tra la verità e la negazione, “pura” appunto perché la verità si distingue da ogni negazione proprio rapportandosi positivamente a ogni realtà e quindi anche a ogni negazione/negativo.

È importante rendersi conto che quella che propongo è ben altro che un’osservazione di natura solamente logica, ed è tutt’altro che un mero ‘giochino di parole’, poiché – questo è uno dei punti sui quali ritengo importante richiamare continuamente l’attenzione – quando si parla della negazione si tirano in ballo questioni che sono di importanza decisiva per la vita umana, dal momento che hanno a che fare con l’esperienza del dolore e della morte, come risulta evidenziato in particolare dalla prossimità del termine “negazione” con quella che io chiamo “*necazione*” (da *nex*, *necis*). Si tratta appunto di espressioni che chiamano in gioco esperienze che svolgono un ruolo assolutamente centrale nella nostra esistenza: la morte e il dolore, quindi il conflitto (*πόλεμος*), la politica e tutto quello che ne segue. Ma accantoniamo per il momento questo peraltro fondamentale tema – cioè la differenza (a mio avviso decisiva) tra la circostanza che la verità assoluta-innegabile si determina *rispetto alla* negazione (e quindi in qualche misura *mediante* la negazione), e l’interpretazione che esprime questa circostanza dicendo che la verità assoluta-innegabile si costituisce *come* negazione – e torniamo a riflettere sull’importante mossa compiuta da Severino quando egli ci indica un pensiero filosofico che si colloca *oltre* il linguaggio.

## 2. Come può l'uomo, che è creato dal linguaggio, andare oltre il linguaggio?

Il valore della riflessione filosofica di Severino consiste tra le altre cose, a mio avviso, nello spingerci a riflettere ulteriormente sul presupposto, che potremmo intendere anche come un pregiudizio, per il quale – dal momento che tutto ciò con cui, in quanto umani, abbiamo a che fare, è in qualche modo ‘intriso’ di linguaggio – ci consideriamo in grado, appunto mediante il controllo del linguaggio, di controllare tutta la realtà che in qualche modo ci riguarda. Questa convinzione (ampiamente dominante nell'epoca contemporanea) dipende infatti dall'assunzione che *in verità* il linguaggio costituisca un fenomeno essenzialmente umano/antropologico, quindi in fondo pienamente dominabile da parte dell'uomo.

Possiamo allora incominciare con l'osservare che, se da un certo punto di vista è sicuramente vero che ogni aspetto significativo della nostra esistenza è determinato anche dal nostro intervento linguistico, è però altrettanto vero che il fenomeno antropologico nel suo complesso, e quindi l'intera esistenza degli umani, risultano per converso determinati e, se vogliamo, *creati* dal linguaggio; sicché pretendere di controllare/dominare il tutto della nostra vita mediante il linguaggio equivale a istituire una sorta di circolo vizioso per il quale il gesto che dovrebbe garantirci il controllo della realtà ci conduce *in realtà* ad assoggettarci interamente a una potenza estranea: il gesto che dovrebbe essere per l'umano massimamente potenziante e liberatorio rischia di presentarsi invece come profondamente assoggettante ed alienante, appunto perché in qualche modo *presuppone* il linguaggio. Si badi – di passaggio – che questa sottolineatura della centralità del fenomeno linguistico è ben lungi dal negare o dallo sminuire l'importanza, per lo sviluppo della vita umana e del suo distacco rispetto agli altri animali, dell'uso delle mani o della posizione eretta; essa intende semplicemente conferire la giusta rilevanza alla circostanza che (tanto per fare un solo significativo esempio, che sta diventando eclatante nell'epoca di Internet e della comunità globale virtuale) è il linguaggio che permette all'uomo di andare in maniera sostanziale al di là di un'appartenenza significativa limitata a piccoli gruppi sociali (pensiamo al numero di Dunbar<sup>3</sup>).

Questo vuol dire che viene ad essere problematica la pretesa dell'umano, tipica ed esplicita nella cosiddetta età della tecnica, di controllare/dominare il linguaggio; appunto perché – per dirla in maniera ultrasemplificata – se è l'umano che viene costruito e quindi dominato dal linguaggio, diventa assolutamente indispensabile chiedersi come sia possibile dominare il linguaggio da parte di un soggetto che dal linguaggio resta interamente governato. E tuttavia è ormai certo che l'uomo si sta prefiggendo il compito di operare un controllo/dominio pieno e completo anche sul linguaggio,

---

<sup>3</sup> Il “numero di Dunbar” esprime il limite teorico della quantità di relazioni sociali stabili che un individuo è in grado di mantenere.

ma ciò allora vuol dire semplicemente che egli si prefigge oggi un controllo totale dello stesso fenomeno umano e quindi poi in generale della vita del mortale. Questo crea una situazione particolarmente interessante ma anche problematica. A parte l'inevitabile riferimento al grande tema della dialettica hegeliana – quello per il quale il soggetto che domina e governa operativamente-praticamente (quindi oggi 'tecnicamente') il mondo è a sua volta il risultato del suo stesso operare, dal quale viene ormai interamente modificato e addirittura costruito – emerge qui la questione fondamentale del carattere esplosivamente paradossale della situazione che in tal modo si determina: l'umano, che si è costituito *nel* linguaggio, *con* il linguaggio e *per* il linguaggio, giunge riflessivamente a mettere in discussione il linguaggio stesso nella sua totalità.

### **3. Il linguaggio come luogo della finzione, quindi poi della menzogna e dell'inganno originari**

Il fatto che la creazione del linguaggio da parte dell'uomo, in quanto compiuta a sua volta mediante il linguaggio, si costituisca come un circolo vizioso rischia di trasformare l'esperienza linguistica nel regno stesso della menzogna e dell'inganno, come ora mostrerò brevemente.

Il linguaggio è per sua propria natura il luogo della *rappresentazione*, ovvero del *Bild* (immagine) in cui consiste il *Satz* wittgensteiniano (la proposizione): ciò che è o vero o falso. Esso è, quindi, il luogo della *simulazione*: noi assumiamo la nostra immagine del mondo *come se* questa fosse la realtà. Si tratta insomma di una *finzione*, che proprio perché per definizione può essere fallace (non corrispondere alla realtà), se viene usata dagli umani può risultare innocente e onesta solo nella misura in cui rimanda alla fine a una realtà che non è a sua volta costruita e prodotta artificialmente ('artatamente') dall'uomo. Solo grazie alla sua fedeltà (corrispondenza) alla realtà che non può essere manipolata dall'uomo (pensiamo, paradigmaticamente, al moto degli astri) il linguaggio (emblematicamente quello scientifico) viene ad essere verace e veritiero, cioè onesto e sincero. Quando invece – come sostanzialmente accade nel tempo presente – l'intera realtà rilevante per l'umano tende a ridursi a entità artificiali/virtuali, cioè ad artefatti, la finzione diventa completa, sicché inevitabile si presenta il rischio che la menzogna e l'inganno risultino totali. Nella misura in cui questo accade, il linguaggio si costituisce originariamente come il regno della menzogna e dell'inganno: l'impero del male, il dominio dello spirito che possiamo chiamare "diabolico" (o "satanico"), intendendo però questi termini 'pesanti' semplicemente nel senso che essi si riferiscono a chi usa il bene per fare il male e in particolare rovescia il dire vero in una comunicazione falsa.

Per questo nella nostra epoca il valore del linguaggio può essere preservato solo nella misura in cui l'umano si rende capace di prendere le distanze dal linguaggio *in toto*. Può sembrare assurdo

che proprio oggi, cioè nell'epoca in cui, attraverso Internet e la comunicazione accelerata e amplificata a dismisura, l'intera vita umana assume l'aspetto di una conversazione infinita, in realtà l'uomo debba prendere le distanze dal linguaggio; sembra assurdo, ma è così. A volte mi è capitato di esprimere tale paradosso mediante questa espressione: "Internet è la fine della libertà di parola per gli umani". Dal momento che gli umani si muovono ora in un mondo che è *totalmente* costruito artificialmente, in realtà ogni loro parola *personale-individuale* ("Pensate con la vostra testa!") è semplicemente la ripetizione del linguaggio al quale siamo tutti costretti e mediante il quale il nostro cervello viene costruito. Tutto ciò, ovvero l'espropriazione totale degli individui umani rispetto al senso della loro esistenza, avviene proprio perché si è creata una situazione in cui sono ormai sorte soggettività capaci di costruire/padroneggiare/dominare il linguaggio, e con questo la stessa 'essenza' dell'umano. Proprio ciò che sembrerebbe costituire l'esplosione massima della parola e della sua libertà si rivela esserne la fine. È per questo che la 'liberazione' dell'umano richiede oggi una radicale presa di distanza dal mondo-linguaggio nella sua totalità, giacché solo questa può schiudere la possibilità di riappropriarsi davvero del senso della propria vita. Il carattere paradossale e apparentemente incredibile di quella affermazione ("Internet è la fine della libertà di parola per gli umani") ci induce a riflettere sul fatto che si impone oggi il problema di fare i conti con il linguaggio *nella sua totalità*; cosa che, appunto, è possibile solo se si va, in qualche misura, *oltre* il linguaggio *in toto*.

Si affaccia qui, allora, un problema decisivo: *chi* è il soggetto che padroneggia davvero il linguaggio? Siamo noi che mandiamo ai nostri amici, a ogni pasto, una foto del piatto succulento che stiamo mangiando, oppure la signoria sul linguaggio appartiene a tutt'altra 'soggettività'? Questa fondamentale domanda ha a che fare con le classiche questioni gnoseologico-filosofiche (fra poco parleremo del paradosso del Mentitore) che già da millenni impegnano il pensiero umano, e che continuamente ripropongono questa domanda: chi è il signore del linguaggio? E quindi, se il linguaggio è l'essenza dell'umano, chi è il signore dell'uomo, oggi?

Questioni filosofiche tradizionali; ma nell'epoca in cui la totalità del linguaggio viene messa in questione, siamo tenuti a ripensare alla radice pure la natura del dialogo filosofico, e quindi lo stesso magistero socratico. L'interpretazione tradizionale e alquanto scolastica di Socrate ci ha abituato all'idea che attraverso il dialogo, con la ragione e un po' di buona volontà, potremo risolvere tutti i problemi. Attenzione, però, perché anche il dialogo ci tende oggi delle trappole inaudite. Per esempio per il fatto che, se è vero che nello sguardo di un uomo di duemilaquattrocento anni fa il linguaggio poteva apparire come qualcosa di *dato*, e quindi come il porto 'naturale' in grado di costituire la 'terra sicura' che salva rispetto ai rischi del naufragio (i paradossi e le antinomie che si spalancano quando navighiamo nell'oceano delle parole), ecco che

nell'epoca contemporanea ogni terra 'naturale' si viene a presentare come un artificio al pari degli altri, quindi come gli altri esposto al rischio di venire 'rovesciato', cioè di dar luogo a una 'catastrofe'. Il linguaggio – inteso come la terra che salva, quella che consente di emendare e correggere ogni errore – si rivela oggi esposto esso stesso fin nelle sue radici alle insidie più profonde.

Il problema, peraltro, si annuncia già agli inizi della filosofia; per esempio nel cosiddetto paradosso del Mentitore, cioè in quella singolare proposizione  $m$  (" $m$  è falsa") che ci conduce a dire il falso tanto se la affermiamo quanto se la neghiamo. Il punto è che tale situazione paradossale risulta oggi totalizzante, e quindi in un certo senso insanabile. E la ragione di ciò è appunto il fatto che il linguaggio, il quale al tempo di Socrate sembrava promanare naturalmente dalla natura (sia pure comprensiva della 'natura umana'), può oggi dirsi totalmente innaturale in quanto originariamente progettato e costruito, in ogni sua fibra, artificialmente, cioè in vista dei progetti volti a fini soggettivi. È per questo che liberarsi dalle trappole del linguaggio significa oggi liberarsi, in qualche misura, dal linguaggio *tout court*; ma perciò, infine, dall'uomo stesso.

Nell'epoca attuale viene in piena luce, e assume una valenza totalizzante, quanto già si annunciava, restandovi peraltro sostanzialmente nascosto o comunque incompreso, agli albori del pensiero umano. Ho detto sopra che il linguaggio è finzione, perché è 'simulazione'; ma naturalmente questo è proprio il suo pregio: per funzionare davvero esso *deve* essere tale, cioè finzione. Se infatti il linguaggio non fosse costruito su una finzione, vale a dire su una assimilazione di elementi diversi sotto un unico termine che li rende identici, il riferimento intersoggettivo a quegli elementi non sarebbe affatto possibile: il linguaggio verrebbe meno e con esso, secondo quanto si diceva, l'umano stesso.

Quanto sto cercando di dire può essere esplicitato mediante un semplice paragone, quello con il denaro. Il significato di una parola può essere accostato al valore di una moneta; ciò grazie alla finzione, che ci accomuna tutti, la quale ci induce a considerare irrilevanti le differenze tra due monete diverse e addirittura tra le merci che mediante esse ci scambiamo: le loro *differenze* sono *indifferenti*. Per chi riceve il mio euro è indifferente che la moneta che gli sto dando io l'abbia presa dal portafoglio o dalla tasca, che sia stata coniata recentemente o no, e pure che io l'abbia guadagnata vendendo mele o quaderni. Ed è proprio questa 'indifferenza' ciò che rende possibile lo scambio monetario. Lo stesso vale per il linguaggio: usare la stessa parola (prescindendo dalle differenze tra le diverse cose che essa significa) è sì una solenne finzione, ma è proprio ciò che rende possibile lo 'scambio linguistico'; essa è precisamente ciò che costituisce il valore e il potere del linguaggio; se tale 'indifferenza', tale finzione, venisse meno verrebbe meno anche il linguaggio.

A proposito di finzione, è opportuno tenere presente che in latino “*fictio*” (da *finco*) significa innanzitutto “formazione”, “creazione”; quindi da questo punto di vista il linguaggio risulta essere il mondo “costruito”, quindi poi la *costruzione* del mondo, la quale peraltro, alla lunga, assume la forma della *sostituzione* del mondo. Questo accade in particolare a causa del processo che conduce dalla scienza alla tecnica e che può essere compendiato, in maniera ultrasintetica, nel modo che segue. Se nella *scientia*, quale essa viene concepita ancora da Popper, accade che l’accordo tra l’umano e la natura si realizza mediante la sostituzione, operata dal soggetto conoscente, dei suoi modelli quando questi non corrispondono alla realtà (falsificazione), viceversa nella dimensione della tecnica (e quindi oggi, ormai, della tecnoscienza), la realizzazione di tale accordo (quello tra l’uomo e la natura) si realizza in maniera del tutto diversa e assume un senso completamente rovesciato: se tra le nostre teorie e la realtà c’è contrasto allora noi sostituiamo la realtà naturale con una realtà artificiale costruita in maniera tale da renderla perfettamente ubbidiente ai nostri modelli. L’uomo di scienza (lo scienziato) sostituisce la teoria che non va d’accordo con la realtà, mentre il ‘tecnologo’ (l’uomo ‘di tecnica’) sostituisce la realtà con delle macchine (artifici) costruite in maniera da garantire che il loro comportamento sia conforme al modello teorico sulla cui base esse sono state fabbricate. Così, finora la tecnica ha asfaltato il mondo; necessariamente, perché se si vuole che le automobili corrano veloci bisogna farle viaggiare su strade asfaltate e quindi bisogna sostituire i terreni con l’asfalto. Il problema è che oggi lo sguardo della tecnica è ormai rivolto all’umano, e quindi il rischio (ma ormai molto più di un rischio) è che essa proceda ad *asfaltare l’umano*. All’interno dell’atteggiamento tecno-scientifico accade allora che, nella misura in cui l’umano non corrisponde ai progetti dei ‘soggetti progettanti’, si proceda semplicemente a *sostituire* l’umano. Il mortale, cioè l’uomo naturale (*homo naturalis*), solitamente si ammala e necessariamente muore; ma se ciò viene ora ritenuto, dalla soggettività che si considera signora della vita sulla terra, inaccettabile, allora il procedimento che sia in grado di garantire la scomparsa della malattia e della morte è, per quanto paradossale ciò possa sembrare, quello che conduce inesorabilmente a sostituire l’umano con qualcosa che non si ammala e che non muore: la costruzione degli dèi immortali; cosa che però sembra avere come “effetto collaterale” la eliminazione degli umani che patiscono e muoiono, cioè in fondo la loro *rottamazione*.

#### **4. La ‘menzogna’ come discorso che comunica il falso dicendo il vero**

Nella misura in cui il rischio di cui stiamo parlando è reale si pone il problema di uscire da questa dinamica; dobbiamo quindi ripensare il gesto con il quale intendiamo portarci oltre il linguaggio. Dobbiamo dunque approfondire la questione, alla quale abbiamo già accennato, relativa

a quali siano i fondamenti del fatto che il linguaggio rischia di presentarsi originariamente come il regno della menzogna.

A tal fine possiamo paragonare le parole al cappello a cilindro dal quale il prestigiatore può tirare fuori le cose più disparate: un mazzo di carte, un coniglio, un mazzo di fiori, una bottiglia di whisky e quant'altro egli riesce a estrarre. L'uso del linguaggio è qualcosa del genere, dunque qualcosa di profondamente ambiguo e ingannevole. Immaginiamo che qualcuno tenga in mano un cappello a cilindro recante l'etichetta "cristiano" e contrassegnato da una croce; immaginiamo poi che costui chieda se vi sia, tra chi lo ascolta, qualcuno che si considera cristiano. Supponiamo allora che qualcuno, pensando alle parole con le quali Gesù crocifisso perdona i suoi carnefici, oppure più in generale al suo messaggio d'amore per il prossimo, compresi anche i propri nemici, risponda affermativamente. A questo punto, ottenuta la sua risposta affermativa, il 'cappellaio matto' estrae dal cappello un crociato, armato di tutto punto e pronto a partire per combattere e uccidere gli infedeli; oppure estrae un Inquisitore che sta per condannare al rogo un filosofo o uno scienziato (un Bruno o un Galilei). È chiaro che egli sta sfruttando l'ambiguità (polivalenza semantica) del linguaggio per attribuire al significato del termine "cristiano" qualcosa di profondamente diverso, se non di propriamente opposto, rispetto a quello che intendeva colui che si era dichiarato cristiano. Peraltro – come dicevamo – l'ambiguità del linguaggio non ci può scandalizzare, perché è proprio la sua natura 'fittizia' (la *fictio* che identifica oggetti diversi) ciò che conferisce valore al linguaggio rendendolo qualcosa di utile per l'uomo. È dunque proprio il pregio del linguaggio ciò che sta all'origine della menzogna e dell'inganno.

Ma come è possibile che, dalla parola che predica di amare anche i propri nemici, possa scaturire perpendicolarmente un atto del tutto contrario, cioè un atto di esplicita e consapevole inimicizia? Come è possibile accettare che proprio per difendere la parola di pace si possa arrivare a una guerra? Tutto ciò – è il caso di sottolinearlo – non appartiene soltanto al passato, poiché riguarda il linguaggio in quanto tale; anzi oggi, con il progresso tecnologico, la potenza di questo meccanismo (menzogna/inganno) risulta enormemente accresciuta, e quindi il rischio che corriamo è infinitamente superiore, direi smisurato: come la guerra che duemila anni fa si combatteva con le spade oggi si fa con la bomba atomica (che peraltro rischia di essere un'arma ormai antiquata), così l'inganno che una volta si faceva con semplici bugie o con banali giochetti linguistici viene oggi compiuto mediante un dispiegamento di immagini e di narrazioni (film, televisione, media) dotate di una forza incomparabile rispetto a quella dei bei tempi andati e praticamente irresistibile. In questo modo la potenza ingannatrice dell'arma-linguaggio diventa incontrastabile.

Dobbiamo dunque capire meglio come sia possibile che il linguaggio, la casa della verità, si rovesci nell'impero della mistificazione. Immaginiamo allora qualche situazione molto semplice. Se

si dice, a qualcuno che sa poco o niente dei Vangeli: “Giuda ha baciato Gesù”, egli, sulla base di queste parole, è portato a intendere che Giuda aveva un affetto e quindi una fedeltà particolari nei confronti del Maestro. Questo ci insegna una cosa importante, cioè che la menzogna non è propriamente un dire il falso, ma è *il comunicare il falso dicendo il vero*. In effetti, chi dice: “Giuda è l’unico dei discepoli di Gesù che, mentre arrivavano i soldati per catturare il Maestro, è andato a baciarlo” non sta dicendo il falso, anzi (prendendo naturalmente per buona la testimonianza evangelica) sta dicendo precisamente la pura e semplice verità; eppure dicendo questa verità egli induce qualcuno a credere il falso. Questa, appunto, è la menzogna: far intendere il falso ma dicendo il vero. È così che, sempre dicendo la ‘verità’, si può indurre qualcuno a compiere gesti che hanno effetti del tutto contrari a quelli che costui si aspetta e desidera. Per esempio, se si aggiunge, a quanto detto a proposito di Giuda, l’ulteriore *verità* che Pietro ha tradito tre volte Gesù dopo che questi era stato catturato, il nostro ingenuo ascoltatore, essendo fermamente intenzionato a seguire l’insegnamento di Gesù, dovendo scegliere tra la Chiesa che ha come capo Pietro e quella che ha come capo Giuda non avrebbe dubbi a scegliere quest’ultima. Oppure, per fare un altro esempio, chi affermasse (con verità!) che con le sue ultime parole prima di morire Cesare ha chiamato “figlio mio!” Bruto, facilmente potrebbe convincere chi non sapesse altro dell’assassinio di Cesare a ritenere che scegliere Bruto come erede politico di Cesare significa esaudire la volontà del defunto.

Il punto è dunque che possiamo comunicare qualcosa di assolutamente falso (“Giuda è il più fedele discepolo di Gesù”, o “Cesare ha nominato Bruto come suo erede”) dicendo solo cose vere (“Giuda ha baciato Gesù”, o “Cesare in punto di morte si è rivolto a Bruto chiamandolo ‘figlio mio!’”). Nessuno può sostenere che quello che affermiamo è falso, perché tutto quello che abbiamo detto è vero; e proprio perché è vero potremmo anche addurre delle prove capaci di smentire in maniera ‘conclusiva’ chi sostenesse che il nostro discorso non è vero. Nessuno può dunque smentirci; eppure il messaggio che noi mandiamo (cioè le conclusioni che induciamo gli altri a trarre da quelle verità) è falso; e per questo il nostro dire (il nostro discorso/messaggio) è totalmente menzognero e ingannatore.

## **5. Oltre la logica ‘satanica’: la parresia filosofica**

Ma come si costituisce, più precisamente, questo inganno? Cioè, come si passa ‘razionalmente’ dal vero al falso? La logica ci dice che, se le premesse sono tutte vere e il ragionamento è corretto, allora anche la conclusione è vera. Nel nostro caso le premesse sono tutte vere e anche il ragionamento pare essere corretto, almeno nel senso che esso non presenta palesi scorrettezze. È per

questo che, quando ci troviamo di fronte a una menzogna, possiamo dire che siamo in presenza di una logica diabolica, appunto perché è una logica che appare del tutto corretta e che però ci trascina nell'inferno della falsità, mediante un'operazione che possiamo chiamare 'satanica' appunto perché utilizza proprio la logica per farci fare dei ragionamenti scorretti, e con ciò usa il discorso vero per determinare comportamenti che hanno effetti dannosi.

Da cosa è caratterizzata questa logica 'infernale' che consente di passare 'correttamente' dal vero al falso, cioè da premesse tutte vere a conclusioni false? Ebbene, dal fatto che il discorso al quale essa si applica è 'incompleto', cioè dal fatto che è sì vero che *tutte* le premesse *esplicitate* sono vere, ma queste non sono *tutte* le premesse *necessarie* al fine di giungere alla conclusione, cioè non sono tutte le premesse *rilevanti* rispetto all'argomento di cui si tratta.

Nel caso di Giuda, viene taciuta la verità che Giuda ha preso i trenta denari per segnalare ai soldati, mediante il bacio, chi fosse Gesù; e nel caso di Bruto resta nascosta la verità che la frase di Cesare era un'espressione di sorpresa e dispiacere nel riconoscere tra i cospiratori che lo stavano assassinando anche colui che egli considerava come un figlio. Se questi fatti venissero alla luce, le conclusioni sarebbero del tutto diverse o propriamente opposte: altro che discepolo fedele di Gesù, Giuda ne è il traditore! E altro che erede di Cesare, Bruto ne è il carnefice! È proprio il 'nascondimento' (l'assenza, la mancanza) di tali verità *rilevanti*, ciò che consente a chi ascolta di trarre conclusioni 'errate' da quelle premesse vere; se, infatti, tali verità venissero assunte ed esplicitate, la situazione cambierebbe completamente.

Un importante aspetto, in particolare, si palesa qui: il fatto che qualcuno baci qualcun altro non appare più condizione sufficiente a stabilire che il primo ami fedelmente il secondo, come il fatto che qualcuno chiami "figlio" un altro non è sufficiente a stabilire che egli lo consideri il proprio erede. Voglio dire che, se si riflette un po', ci si accorge che la premessa vera "Giuda ha baciato Gesù" non è *di per sé* sufficiente per trarre la conclusione "Giuda è il discepolo più fedele a Gesù"; come la premessa "Cesare in punto di morte ha chiamato 'figlio mio!' Bruto" non è *di per sé* sufficiente per trarre la conclusione "Cesare voleva che Bruto fosse il suo erede politico". Trarre tali conclusioni risulta corretto solo se si assumono, almeno *implicitamente*, anche altre premesse. Non solo, deve trattarsi di premesse costituite da proposizioni *di portata universale*; perché solo questa circostanza può rendere *irrilevante*, ai fini della conclusione, ogni ulteriore informazione (proposizione), consentendo quindi di affermare legittimamente che le premesse assunte (che sono tutte vere) costituiscono *tutte* le premesse *rilevanti*. Proposizioni universali di questo tipo sarebbero, nel nostro caso, *implicazioni* quali per esempio "Chi bacia qualcuno gli è fedele" (Giuda) e "Chi viene chiamato 'figlio' da qualcuno che è in punto di morte è considerato da costui il suo legittimo erede".

Insomma, il ragionamento è corretto solo se le premesse hanno una validità ‘universale’ nel senso che riguardano la totalità dei contenuti rilevanti ai fini della conclusione, e appunto per questo escludono che resti nascosto qualcosa di rilevante. Ciò vuol dire che la logica ‘satanica’ si basa sulla pretesa di ottenere conclusioni garantite come vere e non false anche se esse sono tratte da premesse che hanno un valore parziale o incompleto per quanto riguarda l’argomento in questione.

Vale la pena di osservare, a questo proposito, che una certa implicitezza (e quindi incompletezza dal punto di vista esplicito) è *costitutiva* (definitoria) dello scambio linguistico, perché se dovessimo esplicitare ogni volta tutte le premesse andremmo sempre all’infinito. L’incompletezza/implicitezza, dunque, non è di per sé ‘diabolica’ (affinché diventi tale è necessario che vi si aggiunga l’intenzione malefica di ingannare l’ascoltatore), e tuttavia ne costituisce la condizione della possibilità. Da un lato, dunque, quando (come in effetti praticamente sempre è) non è possibile esplicitare tutte le premesse rilevanti, il marchio del pensiero vero, cioè libero rispetto alla logica satanica, è la sincerità. Per converso, laddove la situazione è negativa, cioè marchiata da dinamiche di conflitto/potere, il segreto ‘ipocrita’ diventa praticamente inevitabile, e quindi in siffatto contesto ‘polemico’ la parzialità (implicitezza/incompletezza) delle premesse trasforma automaticamente lo scambio linguistico nel gioco satanico della menzogna e dell’inganno.

Si mostra qui in che senso sia legittimo dire che il linguaggio ha un carattere originariamente menzognero. Perché, nel normale uso *linguistico*, da un lato le proposizioni universali che esprimono le *implicazioni* che hanno valore completo sono di solito omesse, nel senso che vengono presupposte e quindi taciute; e dall’altro lato il normale scambio linguistico avviene normalmente in un contesto definito dal conflitto/potere e quindi da intenzioni malevole. Per questo il linguaggio è originariamente/definitivamente non solo esposto al rischio di presentarsi come il luogo della menzogna e dell’inganno, ma addirittura praticamente ‘necessitato’ a rivelarsi tale.

A questo si può ovviare solo mediante una logica ‘filosofica’, cioè mediante un atteggiamento rivolto originariamente al senso del tutto e proprio per questo mirante a s-velare (ἀ-ληθεύω) ogni cosa. Una prospettiva che, proprio per questo, potremmo definire come ispirata alla *parresia*, intendendo però questo termine in un senso che ne valorizza al massimo il significato etimologico (παρησιία), cioè il suo riferirsi a un discorso capace di dire (εἶπω) *tutto* (πᾶν) prima e piuttosto che di parlare *contro* qualcuno (paradigmaticamente contro i detentori del potere), secondo quella che è l’interpretazione più immediata e ricorrente di questo termine. Che poi, dicendo tutto, ci si tiri addosso l’ostilità del potere (dato che questo si fonda sul segreto), è praticamente necessario, ma ugualmente in sede filosofica resta importante evidenziare l’asimmetria tra l’atteggiamento contrappositivo e quello puramente differente/positivo, cioè capace di rapportarsi positivamente

persino rispetto al potere. Comunque, se si vuole evitare il rovesciamento ‘satanico’ del positivo in negativo, del bene in male, occorre che tutte le premesse rilevanti siano portate alla luce; d’altronde *alétheia*, il termine greco (ἀλήθεια) che noi facciamo corrispondere a “verità”, significa proprio “non-nascondimento”: la verità autentica richiede “che tutto sia svelato”.

Possiamo allora riassumere questo punto dicendo che il linguaggio è originariamente esposto al rischio diabolico/satanico della menzogna/inganno, e che anzi tale rischio diventa praticamente una necessità nella misura in cui sia impedita la *parresía* (intesa come “dire tutto”), sicché esso finisce per risultare inevitabile all’interno dell’orizzonte del potere, dal momento che questo è logicamente equivalente al segreto (l’uno implica l’altro). Laddove vi è linguaggio (quindi laddove vi è l’umano) e lo spirito è *impuro* (in particolare dove vi è conflitto/potere), si manifesta inevitabilmente lo spirito diabolico/satanico che rovescia il bene in male e il vero in falso.

Una circostanza, a questo proposito, merita particolare attenzione, quella che avere in vista il tutto significa portare alla luce anche quello che chiamiamo “inconscio”; operazione questa veramente delicata e al limite dell’impossibile, in particolare perché proprio il tentativo di portare limpidamente alla luce del conscio ciò che è inconscio rischia quasi inesorabilmente di snaturarne il contenuto, compromettendo così la verità stessa di cui eravamo in cerca. Il saggio di Severino di cui dicevo in apertura si conclude con questa solenne espressione: «[...] come togliimento della contraddizione del finito, l’infinito è ciò che il finito in verità è. L’infinito è la regione più profonda dell’inconscio»<sup>4</sup>. Il tema dell’inconscio entra dunque prepotentemente in gioco nel pensiero filosofico, e su questa tematica della relazione tra l’inconscio e la verità filosofica, anche proprio in relazione al pensiero di Severino, vale la pena di ascoltare quello che ha da dire Gabriele Pulli, quando egli mostra (ma quella che segue è semplicemente una mia riduzione ultrasintetica della sua posizione) che solo il pensiero che pone il nulla a livello dell’inconscio è in grado di risolvere davvero l’aporia del nulla, notoriamente fondamentale per il pensiero filosofico<sup>5</sup>.

## 6. Fare pace con il linguaggio

La situazione che emerge da quanto detto potrebbe essere compendiata in una frase annotata da Wittgenstein nel 1932: «Noi combattiamo contro il linguaggio. [/] Siamo in lotta contro il

---

<sup>4</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 241.

<sup>5</sup> Si veda in particolare G. PULLI, *L’inconscio e l’aporia del nulla*, Moretti&Vitali, Bergamo 2018; poi ID., *L’eternità*, in G. PULLI, C. CILLO, A. LUCIA (a cura di), *Il puro positivo e i suoi dintorni. Scritti sulla proposta filosofica di Luigi Vero Tarca*, Ledizioni, Milano 2022, in corso di stampa; e, sempre in corso di stampa, ID., *Inconscio del pensiero, inconscio del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

linguaggio»<sup>6</sup>. Essere in lotta contro il linguaggio vuol dire in qualche misura andare *oltre* il linguaggio. Occorre dunque un pensiero in grado di distaccarsi dalla totalità del linguaggio. Ma come può veramente l'umano prendere le distanze dal linguaggio? Attraverso la mistica? Certamente, almeno in un certo senso. Ma se la mistica è intesa come *negazione* del linguaggio, allora bisogna ammettere che questo ci aiuta poco a risolvere il problema di come affrancarci dalla signoria del linguaggio, dato che anche la negazione corre lo stesso rischio diabolico/satanico che corre il linguaggio guidato dallo spirito impuro. Perché anche la negazione, da un lato (nella misura in cui appartiene in qualche modo al linguaggio) si espone comunque al rischio legato alla 'finzione' e, dall'altro lato (proprio nella misura in cui si costituisce come un *rifiuto*, fosse anche di carattere extralinguistico, del linguaggio), si colloca all'interno di quella dimensione del conflitto che costituisce di per sé un negativo/necativo e quindi qualcosa che necessariamente viene a sua volta rifiutato.

Occorre allora trovare un pensiero in grado di distaccarsi dal linguaggio senza contrapporsi al linguaggio. Del resto lo stesso Wittgenstein scriverà, 11 anni dopo (1942), che la «meta agognata da chi filosofa» è la «pace nei pensieri»<sup>7</sup>. Dobbiamo dunque *metterci in pace con il linguaggio*: l'oltrepassamento del linguaggio deve avvenire in maniera pacifica, e deve quindi costituire un gesto di pace. Il dialogo, direbbe Raimon Panikkar, deve essere "dialogico", cioè attraversare il discorso (διά τον λόγον) per arrivare diritto al *cuore* di colui con cui si parla. Ma questo richiede che in qualche modo *si conosca* il cuore di colui a cui si sta parlando. Da questo punto di vista, la domanda che si impone come essenziale per un percorso davvero capace di andare "oltre il linguaggio" è allora quella che si chiede *chi* sia la soggettività – si badi bene: non il soggetto, ma la soggettività, o forse meglio la *soggettualità* (intendendo con questo termine la dimensione che certamente include l'esperienza *soggettiva* ma perché è quella dalla quale questa si genera) – che oggi costruisce e domina il linguaggio; perché chi costruisce il linguaggio costruisce l'anima dell'uomo, cioè la sua umanità e quindi alla fine l'uomo stesso. La domanda filosofica diventa allora: chi sta costruendo l'uomo? Chi è il soggetto sovra-umano che sta progettando la totalità del linguaggio e con ciò sta determinando il senso della vita umana (o forse, oggi, post-umana) destinata a ereditare il senso della sua esistenza?

Ma a questo tipo di domande, che si interrogano su quale sia *la verità* del linguaggio, risponde *in verità* solo il linguaggio capace di raccogliere (λέγειν), componendole in un quadro armonico, tutte le voci che concorrono alla vita del linguaggio, quindi tutte le forme di vita; perché solo così riusciamo davvero a *fare pace con il linguaggio*. Metterci d'accordo con il linguaggio, infatti, è

---

<sup>6</sup> L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi* [*Vermischte Bemerkungen* (1977)], ed. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 32.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 86.

possibile solo se il linguaggio ci serve per fare la pace, cioè per metterci d'accordo con la vita. Ma – volendo evocare la sapienza orientale testimoniata da Thich Nath Hanh in *Essere pace*<sup>8</sup> – parola capace di condurre davvero alla pacificazione del linguaggio è solo quella di chi è pace. Solo una parola che è essa stessa una voce di pace può dare vita a un discorso che parla di pace *con verità*, ed è proprio così facendo che tale voce dice anche *la verità del linguaggio*.

---

<sup>8</sup> THICH NATH HANH, *Being Peace*, 1987, ed. it. *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989.



## Capitolo terzo

**Marco Russo\***

### Identità qualsiasi

*Note su schematismo e forma della cosa*

Nessuno vuol capire che la più grande e unica operazione della natura e dell'arte è la formazione, e che nella forma c'è e permane la specificazione, affinché ciascuna cosa diventi alcunché di peculiarmente significativo  
J. W. GOETHE\*\*

Propongo delle annotazioni a partire da alcune pagine del saggio su *Linguaggio e destino* dove Severino richiama la dottrina dello schematismo di Kant. Lo schema kantiano è secondo Severino un esempio di universale particolarizzato che esprime l'unica maniera corretta di concepire l'universale (l'idea, la forma, l'essenza). A questa concezione di matrice aristotelica Severino lega la sua concezione del linguaggio come luogo dove appare, al tempo stesso, l'identità generica della cosa nominata e la sua differenza da ogni denominazione. Lo schematismo serve a Severino per esemplificare la nozione di identità *qualsiasi*, che coincide con il destino della necessità, cioè identità ed eternità degli enti. Gli serve poi per illustrare il rapporto tra parole e cose, necessario anch'esso affinché il linguaggio sia significante e la cosa sia rivelata nella sua determinatezza. In effetti, lo schematismo kantiano ha uno statuto intermedio tra universale e particolare, e consente così di studiare la relazione tra questi due poli. È proprio questa mediazione a destare di solito l'attenzione degli interpreti, ma ciò non sembra valere per Severino, che si serve del punto speculativo fondamentale – diciamo l'universale individuale – ma sorvola sull'apporto peculiare del medium schematico. In quel che segue proverò a ricordare l'importanza di questo apporto. Sullo sfondo del problema della sintesi tra opposti (sensibilità e intelletto), lo schematismo evoca le matrici non linguistiche del linguaggio e sottolinea le differenze specifiche delle forme fenomeniche. Prima richiamerò le pagine di Severino, poi la dottrina di Kant e infine alcune prospettive che derivano da questa dottrina.

---

\* Professore di Filosofia della conoscenza e di Metafisica presso l'Università di Salerno.

## 1. La forma della cosa

In *Il linguaggio e il destino* si sostiene che il linguaggio vive della relazione tra parola e cosa<sup>1</sup>. Oltre il linguaggio c'è l'essere; di questo essere parla il linguaggio. È una tesi essenzialmente realista, che negli anni in cui è stato scritto il saggio aveva un preciso ruolo critico verso certi esiti decostruttivi o nichilistici della svolta linguistica novecentesca, secondo cui oltre al linguaggio non c'è nulla, e le cose non sono distinguibili dalle parole, che a loro volta costituiscono un autonomo sistema di segni passibile di interpretazione infinita. Ma altre osservazioni modificano l'assunto realistico secondo cui le cose sono indipendenti dal linguaggio, che si basa su una corrispondenza più o meno riuscita con esse. Severino infatti afferma che le due sfere non sono separabili; non è separata la parola dalla cosa, né il significato come luogo del loro incontro. «La parola è la forma della cosa»<sup>2</sup>, la cosa appare in quanto è nominata. In quanto nominata essa diventa un significato; nel significato la cosa si determina e si mostra per come è. L'esempio di Severino è «vien notte». Questa parola indica l'oscurità, ma poi le stelle, il silenzio. «In quanto la parola è la forma della cosa, si può dire che la cosa parla»<sup>3</sup>. La cosa parla, cioè si manifesta; ma *parla*, si manifesta verbalmente: si costituisce attraverso un significato. «La parola è il modo in cui la parola è significante; il significato non appare separato dal modo in cui esso è significante»<sup>4</sup>. Quindi, con la parola appare sia la cosa sia il significato, appare la loro unione significante. Tale unione è l'identità di parola e cosa, necessaria perché la parola dà determinazione alla cosa (è la forma della cosa) e senza di essa le cose non apparirebbero, non avrebbero un profilo determinato. Ma l'unione è anche la differenza di parola e cosa, poiché il significato è presente come parola significante, cioè come *rinvio* alla cosa, segnandone la distanza. L'identità indica la coappartenenza di linguaggio e realtà; la differenza indica la molteplicità di modi con cui le parole parlano della stessa cosa. Se le cose cambiassero in accordo con la mutevolezza del linguaggio, ognuno parlerebbe da solo, il linguaggio non sarebbe comunicativo; inoltre, per negare che le cose siano le stesse bisognerebbe averle riconosciute come quella identità che esse sono e che però poi viene negata, cadendo in contraddizione. Per negare bisogna prima aver identificato ciò che si nega, quindi la negazione dell'identità conferma l'identità, come si dicesse “vedi, quella stessa cosa è sempre differente”.

---

\*\* «Kein Mensch will begreifen, dass die höchste und einzige Operation der Natur und Kunst die Gestaltung sei, und in der Gestalt die Spezifikation, damit jedes ein besonderes Bedeutendes werde, sei und bleibe» (Lettera a Zelter del 30.10.1808; Artemis-Ausgabe, DTV, München 1977, vol. XIX, p. 56).

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 213.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 215.

È del resto questa identità della cosa che consente di notare la differenza rispetto a un'altra cosa. Secondo l'esempio, l'identità della notte permette di distinguere la notte che si avvicina dal giorno che non è più e dal giorno che verrà; inoltre permette di notare la diversità delle occorrenze delle stesse parole (la ripetizione di «vien notte»). Il molteplice differenziarsi di ogni giorno e ogni notte appare e si rende distinguibile perché è sempre la stessa notte e lo stesso giorno che appare, proprio nelle mille sfumature dei giorni e delle notti che cambiano. Non c'è una povertà della parola rispetto alle molteplici cose, né c'è una autonoma proliferazione di cose creata da giochi linguistici. Non c'è povertà perché la parola è la forma della cosa; non c'è autonomia linguistica, perché i giochi linguistici possono variare solo a partire dall'identità della cosa a cui si riferiscono.

Nelle differenti parole pronunciate ogni volta appare l'identità, che si fa notare proprio in quanto permane; poiché permane essa rimarca la propria differenza dalle molteplici parole dette molteplici volte. Si potrebbe allora obiettare che tale identità è vuota, sfugge sempre. Ma la risposta è che l'identità della cosa è perfettamente determinata, essendo ciò che resta indifferente rispetto alle differenze delle molte parole. L'identità della cosa è una identità *qualsiasi*<sup>5</sup> perché resta indenne rispetto alle tante formulazioni linguistiche che la riguardano e la fanno apparire. Rispetto alle differenze linguistiche, l'identità si afferma anche come differente dalle differenze; anche qui, dunque, la differenza è *qualsiasi*, cioè indifferente alla varietà delle espressioni verbali. L'identità-differenza qualsiasi non se ne sta nascosta oltre le parole e oltre i fenomeni, ma vive nelle parole e nei fenomeni nominati: come differenziarsi interno delle espressioni (varietà dei linguaggi) grazie alla permanenza del loro riferimento; e come infinita differenza – «sporgenza»<sup>6</sup> – rispetto a ciascuna parola e ciascun fenomeno.

Per chiarire cosa intende, Severino dice: «La triangolarità si presenta sempre come un certo triangolo, cioè come una differenza; ma essa è la triangolarità, e non semplicemente un certo triangolo, in quanto tale differenza è una differenza qualsiasi dell'essere triangolo»<sup>7</sup>. Egli richiama così il dibattito moderno sulle idee generali, citando in particolare Berkeley, Kant e Husserl. Il primo aveva criticato l'esistenza di idee generali. Quando si fanno teoremi sulle proprietà dei triangoli, i teoremi valgono per triangoli retti, isosceli, scaleni, ma sono dimostrati a partire da un triangolo particolare (o retto o isoscele o scaleno). Non c'è modo di pensare un triangolo in generale. Sarà sempre un triangolo particolare ciò che pensiamo e descriviamo; quel determinato

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 230. La metafora della sporgenza evidenzia il momento non-linguistico del significare. Severino però tiene fermo che la cosa è sempre avvolta dalla parola. Una sorta di reticenza a parlare della forma non linguistica della cosa parrebbe confermata da *La cosa e il segno. Intervista ad Emanuele Severino su linguaggio, ontologia e Destino* di Davide Grossi, «Lo Sguardo», 15, 2014, pp. 55-81. Alle ripetute domande sul non-linguistico, il filosofo risponde: «non intendevamo senz'altro escludere la possibilità di situazioni il cui contenuto dell'apparire non sia avvolto dalla parola, [ma] possiamo lasciare da parte in questa sede questo problema perché ci porterebbe lontano» (*ibid.*, pp. 63-64).

<sup>7</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 233.

triangolo diventa il segno convenzionale di una classe di figure analoghe. Questa funzione nominalistica di rappresentanza dell'uno per molti è riletta in senso trascendentale da Kant nella dottrina dello schematismo. Lo schema, che media tra concetto e cosa, è un particolare che vale per una classe di cose in quanto ne individua i tratti comuni, l'identità che sta alla base di un certo genere di cose. Anche Husserl segue l'idea di rappresentanza, conferendogli valore ontologico, capace cioè di catturare l'identità di differenze reali. I tre filosofi rinnovano, dice Severino, la tradizione aristotelica secondo cui l'universale non esiste per sé ma solo individualmente. Severino si associa a questa tradizione che esprime «il senso autentico dell'universale»<sup>8</sup>, aggiungendo che l'universale è un particolare, ma un particolare *qualsiasi* che non semplicemente indica o rappresenta l'identità dei particolari, ma è questa loro identità. L'identità è la relazione che unisce una differenza qualsiasi a tutte le differenze di un certo insieme. Universale è *unum versus alia* l'unità che trasforma un gruppo di cose in una totalità<sup>9</sup>. Se si considerasse l'unità isolatamente, questa sarebbe anch'essa un particolare tra gli altri, una differenza specifica. Invece è una differenza qualsiasi, cioè una identità che individua e unifica un insieme, tracciandosi sempre daccapo attraverso quell'insieme. Tutti i particolari dell'insieme dicono il medesimo, un medesimo che resta tale (qualsiasi) rispetto alle innumerevoli particolarizzazioni.

## 2. Né cosa né parola. Il Terzo

Nella prima *Critica* Kant colloca la dottrina dello schematismo prima della trattazione dei principi dell'intelletto puro derivati dalla tavola delle categorie. Nella deduzione di tali categorie l'indagine si era svolta su di un piano analitico-formale per isolare le funzioni logiche costitutive e dimostrarne la correlazione strutturale con l'esperienza. Ora invece l'indagine passa al piano dell'uso reale, dove le categorie diventano fondamentali regole operative che forniscono il canone dell'effettiva sintesi del dato empirico. Il canone guida la facoltà di giudicare ovvero di sussumere il dato sotto l'adeguata categoria. Nell'uso reale il giudizio da tipologia logica diventa un fare, un esercizio di congiunzione tra il caso e la regola, il particolare e l'universale. Premessa di tale esercizio è la produzione di schemi che "preparano" le categorie all'uso, cioè a diventare principi esprimibili in proposizioni fondamentali: una gamma di giudizi sintetici a priori che fanno da

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 234.

modello trascendentale per la sintesi reale. Lo schema prepara l'applicazione categoriale perché le subordina alle condizioni della sensibilità; fuori da tale condizionamento, le categorie o restano funzioni logiche astratte o si prestano agli usi illegittimi di cui si occupa la dialettica delle idee di ragione. La condizione sensibile più generale è il tempo perché riguarda tutti i fenomeni, interni ed esterni; lo spazio riguarda invece solo i fenomeni esterni. Il tempo collega le rappresentazioni interne, quindi agisce immediatamente anche sulle categorie, che infatti si radicano nell'unità suprema dell'appercezione trascendentale, origine unitaria di ogni temporalità. Ma il tempo è altresì presente in tutti i dati empirici essendo, insieme allo spazio, forma intuitiva del molteplice sensibile. Il doppio aspetto interno ed esterno rende il tempo «omogeneo» (*gleichartig*) alla categoria intellettuale e alla materia sensibile, rendendolo fattore di mediazione. Tale mediazione si concretizza in schemi categoriali prodotti dall'immaginazione, che è sua volta una facoltà intermedia tra intelletto e sensibilità<sup>10</sup>. Il ruolo trascendentale dell'immaginazione non sta nel produrre immagini singole ma schemi per formare immagini, cioè regole guidate categorialmente per la determinazione dell'intuizione. Lo schema è quindi un metodo per produrre svariate ma coerenti rappresentazioni di un concetto, si tratti delle categorie stesse (concetti puri), dei concetti matematici (concetti sensibili puri) o di concetti empirici (cose materiali).

Qui compare l'esempio del triangolo, ripreso anche da Severino, in cui si dice che nessun'immagine di triangolo potrebbe mai essere adeguata all'universalità del concetto di triangolo in generale. Lo schema del triangolo costituisce allora «una regola della sintesi della facoltà dell'immaginazione riguardo alle figure pure nello spazio»<sup>11</sup>. E compare il celebre passo in cui si dice che lo schema dei concetti sensibili (le figure spaziali) è «per così dire un monogramma della facoltà pura dell'immaginazione mediante cui e secondo cui soltanto diventano possibili delle immagini»<sup>12</sup>. Kant precisa inoltre che alle categorie mai nessuna immagine potrà corrispondere; lo schema di una categoria fornisce piuttosto il procedimento per operare le sintesi sottostanti a tutte le rappresentazioni, secondo una regola di unità dettata appunto dalla categoria. Lo schematismo categoriale puro genera i principi che danno la forma primaria (schemi temporali della quantità, dell'esistenza, della permanenza, dell'ordine causale ecc.) a qualunque fenomeno. Su questa tessitura trascendentale si innesta lo schematismo più specifico dei concetti matematici ed empirici. In essi la forma deriva da una qualche corrispondenza con l'oggetto, sia esso costruito del tutto a priori nell'immaginazione oppure sulla base di dati recepiti dalla sensibilità. Lo schema del concetto puro sensibile di triangolo è un prototipo figurale costruito a priori nell'immaginazione, ma ciò non

---

<sup>10</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 2003, tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 267 (B 151).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 305 (B 180).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 307 (B 181).

implica che possa procedere per pura invenzione; esso deve pur sempre rispettare la conformazione con tre lati e tre angoli fissata dal concetto. Nell'eseguire la "scrittura" dell'oggetto matematico nell'immaginazione<sup>13</sup>, lo stesso concetto subirà assestamenti e precisazioni; presumibilmente, è proprio lo scambio reciproco tra forma-oggetto spazio-temporale e forma-regola concettuale che si realizza nello schematismo a rendere "sintetico", cioè informativo e generatore di conoscenza, un giudizio a priori. Nel caso di uno schema di concetto empirico, Kant fa l'esempio di un piatto e di un cane, lo schema genera un prototipo figurale che seleziona i tratti salienti della conformazione di un contenitore circolare e di un quadrupede.

La succinta trattazione kantiana fornisce una risposta al problema della realtà dell'universale ricca di implicazioni. L'universale epistemico deve restringere il suo campo di applicazione e sottostare alle intuizioni sensibili, che, essendo però particolari, richiedono un «terzo elemento» (*ein Drittes*), cioè una rappresentazione mediatrice (*vermittelnde Vorstellung*)<sup>14</sup>. Questo Terzo non è né concetto né percepito, né parola né cosa. La sua natura è ibrida, un po' sfuggente; la sua origine è nascosta, sta forse in una «radice comune» dei due tronchi, sensibilità e intelletto, in cui di fatto si divide la conoscenza umana<sup>15</sup>. La rappresentazione mediatrice è un prodotto dell'autonomia immaginativa del pensiero ma con una componente intuitiva, che dispone la forma successiva del tempo in varie grafie spaziali. L'innovazione principale sta nel fatto che uno schema non è una copia e quindi consente di estendere e dinamizzare la nozione di corrispondenza tra concetto e cosa. La configurazione avviene in diversi modi e a diversi livelli, a seconda del tipo di concetto (puro, empirico, sensibile puro), ma sempre prevale l'elemento compositivo, operativo e semiotico, su quello staticamente raffigurativo. Per questo stesso motivo lo schema non è indifferente, non è un medium neutro; piuttosto, esso incide su come pensiamo, rappresentiamo e percepiamo<sup>16</sup> il mondo. Kant sottolinea che solo gli schemi procurano «ai concetti un rapporto con gli oggetti, quindi un significato»<sup>17</sup>: senza un oggetto, i concetti «non potrebbero avere alcun significato»<sup>18</sup>, e poiché lo

---

<sup>13</sup> La prima sintesi di ogni oggetto è quella immaginativa (*ibid.*, p. 269; B 152), che pertanto è chiamata «sintesi figurata (*synthesis speciosa*)» per distinguerla da una congiunzione solo intellettuale (*ibid.*, p. 267, B 151). Data la definizione: "figura con tre linee", non c'è verso di rappresentarsi un oggetto solo collegando i concetti di linea, figura, tre (*ibid.*, p. 155; B 65). «Noi non possiamo pensare una linea senza tracciarla nel pensiero; non possiamo pensare un circolo senza descriverlo» (*ibid.*, p. 271; B 155) e non potremmo nemmeno rappresentarci il tempo tracciando una linea retta se non «nell'operazione [*Handlung*] di sintesi del molteplice con cui determiniamo successivamente il senso interno», operazione che è proprio «un movimento, inteso come descrizione di uno spazio, [cioè] un atto puro della sintesi del molteplice nell'intuizione esterna in generale» (*ibid.*, p. 273; B 155). La figurazione immaginativa sembra quindi l'atto di trascrizione del tempo (come forma della successione e dunque dell'unione regolata da concetti) in formazioni spaziali, matrici del dimensionamento e dell'oggettivazione, come si vede subito dalla definizione di spazio, l'esteriorità dove degli oggetti vengono determinati secondo «la loro figura [*Gestalt*], la loro grandezza e i loro reciproci rapporti» (*ibid.*, p. 117; B 37).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 301 (B 138).

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 307 (B 181); pp. 107-109 (B 109).

<sup>16</sup> Nessuno aveva mai pensato finora «che la facoltà di immaginazione fosse un ingrediente necessario della percezione stessa» (*ibid.*, p. 1233; A 120).

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 311 (B 185).

schema subordina i concetti – che potenzialmente hanno un uso combinatorio amplissimo – a determinate condizioni sensibili, ecco che esso «realizza l'intelletto nel mentre lo restringe»<sup>19</sup>. La restrizione dà determinatezza, identifica, ma in maniera tipologica. L'oggetto appare, ma non è rispecchiamento e neanche creazione arbitraria; il *questo* è una sintesi dell'eterogeneo che riadatta continuamente esperienza e concettualizzazione. Lo schema è il mezzo di questo riadattamento per far collimare universale e particolare; un mezzo ri-produttivo capace di generare nuova conoscenza: rivisitazioni, reinterpretazioni, ri-significazioni delle cose.

Va inoltre ricordato che lo schematismo si spinge anche nella sfera non oggettuale. Abbiamo da un lato lo schematismo senza concetto della sfera del gusto e dall'altro lo schematismo analogico delle idee di ragione. Nel caso del gusto, che è legato ai sentimenti di piacere e dispiacere, il giudizio non ha un concetto sotto cui sussumere l'oggetto del sentimento. Qui allora «l'immaginazione schematizza senza concetto»<sup>20</sup> e innesca un libero gioco tra le facoltà stesse di immaginare e pensare, con la guida del principio di finalità. Nell'ambito del piacere e dispiacere c'è l'oggetto ma non il concetto; nell'ambito delle idee di ragione c'è il concetto ma non l'oggetto. In entrambi i casi la schematizzazione istituisce un rapporto indiretto rispettivamente con concetti ed oggetti. Ciò amplifica la sua rilevanza; la funzione di mediazione assume anche un ruolo di supplenza e compensazione rispetto a un elemento deficitario della sintesi. Nell'ambito dei sentimenti di piacere e dispiacere l'immaginazione produce un intreccio di figurazioni che evocano un'armonizzazione della natura con l'intelletto; nell'ambito delle idee di ragione produce regole per dare configurazione sistematica a disparati concetti. Il gioco configurativo sembra del tutto aderente all'ambito estetico, intrinsecamente legato alle forme, alla dimensione percettiva, alle proiezioni ludico-progettuali di mondi possibili. Nondimeno anche un'idea epistemica della ragione si serve di schemi, anzi è di fatto «uno schema al quale non viene fornito direttamente alcun oggetto»<sup>21</sup>. Non potendo trovare oggetti adeguati, l'idea si “scarica” in una procedura schematica; essa si realizza come «un *analogon* di uno schema sensibile»<sup>22</sup>, che serve a rappresentare indirettamente altri oggetti sulla base della relazione suggerita dall'idea<sup>23</sup>. Questa schematizzazione indiretta o analogica può anche assumere una valenza simbolica. Ciò accade quando un'idea non si limita ad essere un metodo di unificazione sistematica, ma assume una identità concreta: le viene fornita una

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 303 (B 178).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 313 (B 186).

<sup>20</sup> I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2003, tr. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 1995, p. 375.

<sup>21</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 961 (B 698).

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 955 (B 693).

<sup>23</sup> Così, l'idea di io serve da unità per i fenomeni interni, quella di mondo per l'unità compiuta di tutti i fenomeni, quella di Dio per l'unità di tutta l'esperienza in generale (*ibid.*, pp. 963-965; B 700-701). A ciò si aggiungono i principi epistemologici di omogeneità, specificazione e continuità dei fenomeni e delle loro leggi (*ibid.*, p. 945; B 685).

rappresentazione per analogia con un oggetto schematizzato in modo standard<sup>24</sup>. L'oggetto diventa così simbolo dell'idea.

Dunque, sentimento e ideazione sono i campi opposti dove la sintesi conoscitiva non si compie adeguatamente, perché manca qualcosa; il concetto o l'oggetto restano indeterminati e la rappresentazione conoscitiva non raggiunge la soglia della piena oggettivazione. In questi casi lo schematismo assume un ruolo operativo ancora più marcato, grazie a un potere di supplenza, di correlazione indiretta, che consente una cognizione per riflessione su rapporti e forme che legano gli oggetti reali con gli oggetti solo presuntivi e indeterminati della ragione o del sentimento.

### 3. Gestaltung

Da questo sunto emergono diversi spunti che hanno suscitato l'interesse per lo schematismo<sup>25</sup>. In primo luogo, esso ostacola le interpretazioni idealistiche del trascendentale. L'unità logica resta vuota se non trova un riempimento sensibile, che peraltro non è inerte ma esercita un'azione su come si modula l'unificazione. La natura sintetica della conoscenza implica un momento costruttivo e applicativo, veicolato dallo schema; l'applicazione richiede giudizio, capire cioè come sussumere il particolare nel generale (giudizio determinante) oppure come reperire una regola di connessione in assenza di concetti adeguati al particolare (giudizio riflettente). Il fatto stesso che si debba giudicare comporta valutazione, confronto, misura, tutte operazioni che si valgono della mediazione

---

<sup>24</sup> Kant esemplifica: se retto da leggi popolari interne, uno stato monarchico viene rappresentato da un corpo animato; se retto da un despota viene rappresentato da una macchina (un mulino a braccia). Non c'è alcuna somiglianza tra monarchia popolare e organismo, come non c'è tra dispotismo e mulino a braccia, ma c'è una somiglianza di rapporti: l'analogia fornisce una regola per riflettere su entrambi (I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, cit., p. 545). Kant fa queste considerazioni parlando della «bellezza come simbolo della morale» e qui si aprirebbe l'ulteriore argomento dello schematismo del giudizio pratico. Basterà ricordare che esso è esplicitamente toccato nell'analitica della ragion pratica, allorché si parla delle categorie della libertà con cui pensare i concetti di bene e male. Applicare queste categorie richiederebbe delle opportune schematizzazioni, cosa impedita dalla cesura tra realtà fenomenica e realtà noumenica. Per giudicare moralmente occorre comunque una concretizzazione della libertà, un esempio di come essa possa fungere da regola di azione. Invece che di schematizzazione allora Kant parla di una «tipica del giudizio pratico», il cui paradigma è la forma di legge in analogia con le leggi di natura: «la forma della conformità alla legge in genere». Invero, l'intelletto opera continuamente con leggi di natura; sicché nel giudicare come agire «fa di quella legge naturale semplicemente il tipo di una legge della libertà, perché se non avesse sotto mano qualcosa capace di servirgli da esempio nel caso empirico, non potrebbe procurare alla legge di una ragione pura pratica l'uso nell'applicazione» (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Meiner, Hamburg 2003, tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1972, p. 87).

<sup>25</sup> Una panoramica bibliografica si trova in: L. GASPERONI, *Versinnlichung. Kants Transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 335-346; L. SCAGLIA, *Kant's Notion of a Transcendental Schema: The Constitution of Objective Cognition between Epistemology and Psychology*, Lang, Berlin et al. 2020, pp. 273-283.

schematica, intesa come *Gestaltung*<sup>26</sup>, formazione originaria di un fenomeno per dargli una qualche oggettivazione. Nella *Gestaltung* si rivela il potere dell'immaginazione; essa fenomenizza, ossia esibisce un *quid* come quella certa cosa, riconoscibile perché ha quelle note caratteristiche, quella matrice oggettuale basata sul nesso tra determinazione logica e conformazione percepibile.

È bene rimarcare che l'immaginazione è produttiva ma anche sempre riproduttiva; essa riprende e trasforma tracce sensibili, facendole retroagire sulla regola di costruzione. Se si costruisce una figura nell'immaginazione, l'atto di costruzione delle parti condiziona l'unità logica che consente lo svolgimento regolato della costruzione: concetto e figura si calibrano reciprocamente. Questo è il senso della posizione intermedia dell'immaginazione e della funzione "mediale" dello schema, che dunque non è un mero passaggio ma anzi il luogo reale della sintesi dell'eterogeneo, la quale mai è compiuta definitivamente. In questa incompiutezza scorgiamo anche le contaminazioni e i conflitti tra piani diversi dell'esperienza. Trasversale al dualismo sensibilità-intelletto e contiguo al puro essere della cosa in sé, che con la sua oltranza sovrasensibile destabilizza lo stesso ordine trascendentale, il Terzo immaginativo attesta che la mediazione non è una legge ontologica, ma lavoro umano oscillante tra strutture universali (condizioni di possibilità dell'esperienza) e loro attuazione (condizionamento reale, contingenza del rapporto possibilità-realtà).

Qui troviamo il secondo grande spunto teorico che emerge dallo schematismo: l'aspetto semiotico, che consente anche interpretazioni secondo cui il versante corporeo, pragmatico e tecnico è componente essenziale della conoscenza. Tali interpretazioni spesso includono un approccio genetico alla formazione dei concetti, dove genesi non vuol dire semplice ritorno all'empirismo, ma analisi della generazione stessa delle condizioni trascendentali attraverso la storia e le sue tracce. Le condizioni non nascono nel tempo e dalle cose, tuttavia solo nel tempo, nelle cose che vi accadono, si rendono riconoscibili. L'esperienza è testimone e archivio di ciò che non è esperibile, delle proprie condizioni meta-empiriche.

L'aspetto semiotico dello schematismo è contenuto nella sua natura procedurale e segnica. Una procedura dice come eseguire un'azione, garantendone lo svolgimento ordinato, la riconoscibilità e la reiterabilità. Un segno è una grafia percepibile che può avere diverse funzioni, dalla rappresentazione di qualcosa (immagine) alla segnalazione immediata (un grido di allarme). Le funzioni dipendono dal tipo di segno e dal tipo di procedura utilizzata per generarlo, riconoscerlo, interpretarlo. Nell'impianto kantiano il segno schematico non è puramente convenzionale ma ha

---

<sup>26</sup> Tradotto talora con "attività formatrice", è un termine chiave della tradizione goethiana, ripreso dal neokantismo e in particolare da Ernst Cassirer, che parla anche di *Prinzip der Gestaltung* (cfr. CASSIRER E., *Philosophie der symbolischen Formen: I Die Sprache* (1923), in *Gesammelte Werke*, XI-XIII, Meiner, Hamburg, 2001-2002, tr. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1996. I, p. 12).

una qualche «omogeneità» con ciò di cui è segno. Questa omogeneità può intendersi in vario modo, ma riguarda sempre la pertinenza tra segno e designato; poiché il segno viene realizzato secondo una regola concettuale, la pertinenza riguarda anche il concetto. Grazie a tale pertinenza le schematizzazioni assicurano una semantica alle operazioni concettuali; il concetto non va a vuoto se “va a segno” e realizza un significato, cioè il criterio di identificazione tipologica di un oggetto.

Tutti questi aspetti latamente semiotici hanno decretato l’interesse dello schematismo per la filosofia cognitiva e del linguaggio<sup>27</sup>. A entrambe lo schematismo ha fornito uno strumento per una visione non rappresentazionalista ma simbolico-operazionale della mente e del linguaggio. Quest’ultimo è stato considerato il più chiaro e pervasivo esempio di mediazione tra mente e mondo. A metà tra percezione e concetto, sistema formale di segni e rappresentazione, il linguaggio è il *mezzo* per eccellenza per indagare le trasformazioni del pensiero in segno e del segno in pensiero, dunque per indagare in che modo opera la logica e si realizzano i significati. Ma la dimensione semiotica permette inoltre di considerare le sinergie e le differenze tra segno linguistico e altri sistemi di segni (iconici e non iconici), nonché le loro matrici corporee, legate alla percezione e al movimento. Lo schematismo diventa qui un paradigma di *embodied cognition*, dove si considera la mente un organo incarnato non solo in un corpo ma in un ambiente e perfino nei manufatti tecnici visti come estensioni di azioni fisiche e mentali.<sup>28</sup>

#### 4. Modi significandi

L’aspetto semiotico dello schematismo può condurre a una fenomenologia dei diversi modi di significare. Abbiamo visto che in Kant c’è uno schematismo epistemico-oggettuale, uno schematismo espressivo e uno schematismo simbolico. Perché sono diversi? Perché altrimenti avremmo un intelletto archetipo<sup>29</sup>, che intuisce le cose in originale, quali specificazioni di un tutto che precede le parti. Noi conosciamo invece fenomeni e non cose in sé; l’intelletto è discorsivo (*intellectus ectypus*) perché procede in successioni e parti. Anche gli universali (i concetti) sono solo analitici, nomi di forme che possono apparire solo in presenza di dati esterni, generando *schemata* del mondo. Così, alle tre tipologie schematiche si associano tre tipi di esperienza, tre

---

<sup>27</sup> Un testo ormai classico è W. HOGREBE, *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Alber, Freiburg-München 1974. Più di recente L. FORGIONE, *L’io nella mente. Linguaggio e autocoscienza in Kant*, Bonanno, Acireale-Roma 2006; L. SCAGLIA, *Kant’s Notion of Transcendental Schema*, cit.

<sup>28</sup> Cfr. H. SVARE, *Body and practice in Kant*, Springer, Dordrecht 2006. L. GASPERONI, *Versinnlichung*, cit.

<sup>29</sup> I. KANT, *Critica della capacità di giudizio*, cit., pp. 683-685.

configurazioni fondamentali del mondo e tre facoltà dell'uomo. Alle facoltà di conoscere, di desiderare e di sentire piacere e dispiacere, corrispondono i tre regimi discorsivi di scienza, morale, arte<sup>30</sup>. Dal tronco universale delle forme epistemiche si diramano dunque le specificità di forme irriducibili ad esse, generando sia intrecci sia conflitti, tanto in filosofia quanto nella vita comune.

Pensiamo ora alla filosofia delle forme simboliche di Cassirer, che si presenta come una morfologia della cultura ovvero come una «grammatica della forma simbolica»<sup>31</sup>. Cassirer dichiara che «la critica della ragione kantiana va trasformata in critica della civiltà [*Kultur*]]»<sup>32</sup>, poiché al concetto di essere è subentrato quello di operare, e al concetto epistemico di ragione è subentrato quello di totalità concreta storicamente determinata. L'attività sintetica della ragione, l'unione di forma e contenuto, s'incarna in simboli, intesi come il prodotto di un duplice movimento per cui un contenuto sensibile diventa significante e un significato diventa sensibile, si concretizza in qualcosa. Il simbolo non è quindi un rivestimento accidentale, un veicolo che trasporta contenuti già pronti, bensì è proprio lo strumento in virtù del quale i contenuti si costituiscono. L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede insieme all'atto del suo fissarsi in alcuni simboli *caratteristici*<sup>33</sup>. Perfino al livello delle più immediate reazioni sensibili si viene articolando una tipica espressiva, un codice fonetico, mimico, gestuale. Dal capo opposto, nel campo delle matematiche, il pensiero si struttura in segni completamente astratti, che al limite rinviano solo alla propria logica interna di forme e formule.

La funzione del significare, cioè «la rappresentazione di un contenuto in altro e per mezzo di un altro»<sup>34</sup>, coincide con ciò che chiamiamo coscienza, ragione, spirito. Il rinvio di qualcosa a qualcos'altro descrive l'operazione per cui un elemento sensibile viene determinato *come* questo o quello, e perciò stesso assume un ruolo di rappresentanza che rinvia al di là dell'entità singola. Senza il rinvio, restano insignificanti sia la generalità concettuale, sia la pluralità sensibile. Il rinvio è la funzione simbolica, ma la funzione stessa è irriconoscibile senza gli atti e le cose in cui si concretizza, cioè le scritture simboliche con cui la realtà si fa presente: linee, figure, suoni, gesti, movimenti, disposti e decifrati in un certo modo. Nel momento in cui viene determinata, la cosa acquista una valenza semiotica, cioè una marca di riconoscimento che la colloca in un contesto, in un continuo di elementi affini e differenti, che si definiscono e distinguono reciprocamente. La simbolizzazione è il procedimento generale dell'unificare forma e contenuto; ma è una generalità che agisce entro un peculiare sistema di segni. I media simbolici hanno unità di misura diversi per

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>31</sup> E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., p. 21.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>33</sup> La logica delle cose non può essere separata dalla logica dei simboli «perché il simbolo non è un rivestimento accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. [...] L'atto della determinazione concettuale procede di pari passo con il suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico» (*ibid.*, p. 20).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 47.

ciascuna funzione. La verità dell'arte, della religione, del linguaggio, della scienza, è diversa; l'apporto di ciascuna di essa, singolarmente presa, può essere misurato con se stesso e non con i criteri e le esigenze di qualsiasi altra; solo successivamente ci si può chiedere cosa hanno in comune, «se esse, cioè, pur non riproducendo una sola e medesima 'cosa' sussistente in sé, si integrino per formare una totalità e una sistematica unitaria»<sup>35</sup>.

La costante differenziazione morfologica della cultura attesta l'irriducibile «pluridimensionalità del mondo spirituale»<sup>36</sup>. Essa svela i suoi segreti solo a patto di non omologarlo, di non ricondurlo ad un'unica logica di fondo, fosse pure quella della funzione simbolica. E infatti nel terzo volume dell'opera Cassirer parla certamente delle «forme originarie di sintesi del molteplice», cioè spazio, tempo e numero, che stanno alla base di tutto; e parla di una «pregnanza simbolica»<sup>37</sup> che inerisce a ogni contenuto percettivo, in una sorta di tonalità emotiva, una risonanza psicofisica che accompagna costantemente la sensibilità, dilatandone la localizzazione e la durata al di là del dato puntuale. E però poi distingue accuratamente una funzione espressiva, una funzione rappresentativa e una funzione significativa<sup>38</sup> cioè le tre grammatiche con cui l'originaria sintesi del molteplice si specifica, e che conosciamo come forma simbolica del mito (a cui vanno affiancate l'arte e la religione), del linguaggio e della conoscenza scientifica. A chi vuole sollevare il velo delle forme per tornare all'originario, sia esso ideale o empirico, Cassirer ricorda che «la conoscenza umana certo non può fare a meno di immagini e simboli, ma appunto per questo è caratterizzata come umana, cioè finita e limitata»<sup>39</sup>.

## 5. Conclusione. La stessa cosa e la cosa stessa

La filosofia delle forme simboliche non è lo sviluppo più fedele dello schematismo<sup>40</sup>, però è un noto e istruttivo esempio di allargamento della logica trascendentale per rendere conto della varietà fenomenologica dell'esperienza. Il punto non è solo mantenere e rendere conto della varietà, ma di cosa facciamo di essa, secondo quali grammatiche e operazioni. Ed è, parallelamente, trarre le

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>36</sup> E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1999, vol. III/1, p. 19.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>39</sup> *Ibid.*, I, cit. p. 57.

<sup>40</sup> L'infedeltà è data dal preponderante tratto idealistico che elude il problema della insopprimibile differenza tra intelletto e sensibilità, inducendo a semplificare lo stesso problema della sintesi, che in qualche modo è già sempre avvenuta: l'unità del simbolo precede o perlomeno sovrasta la differenza. Resta nondimeno intatto l'interesse teoretico e descrittivo delle ricerche cassireriane sulla peculiarità delle differenti simbolizzazioni.

conseguenze di questo rapporto mediato con la realtà, della natura composita delle cose. Le forme simboliche sono differenziate perché devono rendere conto del fatto che parlare, dipingere, fare musica, danzare, calcolare, costruire, non sono operazioni equivalenti. Non sono equivalenti le cose che fanno apparire né le idee che veicolano. Una retta geometrica non è una linea melodica né la linea di uno stelo; il tempo di un'equazione del moto non è quello di un quartetto o di una festa. Anche il più universale e flessibile mezzo di pensiero e comunicazione, cioè il linguaggio verbale, mostra la sua particolarità quando non trova le parole o le trova d'impaccio rispetto a quello che fa un quadro, una musica, una equazione. Certo, il linguaggio esprime anche l'ineffabile, dice quello che afferma di non riuscire a dire. Nulla di cui alla fine non parliamo. Però poi smettiamo e lasciamo parlare altre forme. Sono anch'esse linguaggi? Può darsi, ma sono linguaggi altri; anche se dicessero il medesimo in maniera diversa, non potremmo stabilirlo se non "traducendo". La loro alterità non-linguistica resta lì, mai superata o assorbita.

Lo schematismo kantiano riguarda sicuramente anche la parola, nella misura in cui esso realizza il significato dei concetti i quali a loro volta sono «predicati di giudizi possibili»<sup>41</sup>, ossia nomi. Del resto, i concetti puri categoriali sono individuati a partire dai tipi di giudizio che collegano tra loro i concetti. La logica è dunque legata indissolubilmente al linguaggio, che possiamo considerare, in quanto sistema di segni acustici e grafici, la prima fondamentale schematizzazione del pensiero. Abbiamo tuttavia visto che la schematizzazione ha una natura figurale, che è più ampia del segno linguistico e al tempo stesso lo delimita, lo costringe a stare entro i confini di una certa configurazione. È questa maggiore ampiezza, che al tempo stesso restringe in figure oggettuali il pensiero, a consentire di avere significati non linguistici, cioè quelli che riguardano le arti o la dimensione noumenica delle cose in sé, delle idee di ragione, della morale. Il noumenico è sovrasensibile, quindi per definizione fuori dal regime discorsivo. Questo non toglie che ne parliamo e che anzi possa essere proprio il frutto del potere combinatorio e ricorsivo degli atti linguistici. Un potere largamente basato su analogia e metafora, cioè sulla figurazione schematica, sulla sua plastica capacità di trasferimento e supplenza. Se poi consideriamo le arti, ci muoviamo nel regno dell'inconcettuale, o meglio di una concettualità *sui generis*, che opera per riflessione e gioco reciproco – anche qui via analogia – di forme, sentimenti, idee. In breve, nella prospettiva dello schematismo il linguaggio scopre tutta la sua *medietà*: mezzo che rivela gli estremi non verbali come propri limiti. Tali limiti della discorsività sono il sovrasensibile, da un lato, il sensibile, dall'altro. Entrambi sono nominati, detti, ma nella loro differenza dalla parola; perciò tale differenza non è puro ineffabile né, però, la cosa qualsiasi, ma è una cosa specificamente altra dalla parola perché articolata in forme non verbali. Proprio per il fatto

---

<sup>41</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 191 (B 94).

che queste forme ci sono il linguaggio ne parla, ne è attraversato e ne insegue la differenza. Un affabile ineffabile, insomma.

La parola è forma della cosa, dice Severino. Noi abbiamo spostato l'attenzione sulla "cosa" della forma e osservato che la forma non è solo linguistica, ma ha una gamma originariamente differenziata. Severino dice che la cosa è l'identità qualsiasi, l'universale individuale che, nel linguaggio, unisce e distingue parole e cose. Noi abbiamo considerato che se l'universale individuale ha più di una modalità tipologica con cui si manifesta, allora l'identità fa la differenza, essa si definisce obliquamente alle forme che la determinano, per scarto e contiguità tra esse. Quando si riesce a stabilire che una cosa è la stessa anche se si presenta diversamente, allora certamente parliamo della stessa cosa: ma non della cosa stessa. Questa, come la cosa in sé kantiana, è un concetto limite, la rappresentazione di come sarebbe la cosa senza le nostre forme. Tale rappresentazione è il limite della concettualizzazione e della parola, che come ogni limite definisce, precisa e mostra: è «il nome di qualcosa d'ignoto»<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 479 (B 312).

## Capitolo quarto

Federico Perelda\*

### Linguaggio, pensiero e identità

*Su alcune tesi di Emanuele Severino intorno al linguaggio*

#### Prologo storico-filosofico

Come conosciamo la realtà? Una risposta di lungo corso è stata: mediante il pensiero. Vale a dire: i pensieri sono quel *medium* che ha per contenuto le cose, rispecchiandole. Conoscere qualcosa è, cartesianamente, farsene un'idea, averne una rappresentazione. Quest'impostazione ha dovuto fronteggiare vari problemi. Anzitutto: posso pensare all'unicorno, o a me che vado a spasso mentre invece sono qui a scrivere al computer; ma a questi pensieri nulla corrisponde nella realtà, *in rerum natura*: gli unicorni non esistono, né io ora sia a spasso. Quindi, il rapporto tra pensiero e realtà non è così immediato. Un secondo problema è: che cos'è mai la realtà 'esterna' al pensiero? Non è forse vero che, proprio dicendo che la realtà trascende il pensiero, la si è concepita e dunque resa interna al pensiero? Sembra di sì; quindi forse quella realtà tanto esterna al pensiero non è. Chiunque conosca, anche solo a grandi linee, le vicende della filosofia moderna sa bene quanto questi problemi abbiano tenuto banco, per secoli.

Rispetto a tutto ciò, la filosofia del XX secolo ha compiuto un passo ulteriore, noto con lo slogan di *svolta linguistica*, per la quale il *medium* conoscitivo non è tanto o soltanto il pensiero, ma anche o anzitutto il *linguaggio*. A rispecchiare il mondo è il pensiero *per il tramite* del linguaggio, o forse semplicemente il linguaggio<sup>1</sup>. Immaginiamo di essere a un concerto un po' noioso e di metterci a pensare a che cosa sia successo durante la giornata. Lo facciamo silenziosamente, è ovvio; ma formuliamo i nostri pensieri tramite parole, enunciati, nella nostra lingua madre. Ammesso sia così, quale sarebbe mai il problema? L'interposizione del linguaggio tra pensiero e mondo non potrebbe essere soltanto un semplice passaggio in più, una complicazione tutto sommato innocua?

---

\* Università "Ca' Foscari" di Venezia.

<sup>1</sup> Sull'immagine della conoscenza come rispecchiamento, con riferimento alla svolta linguistica, cfr. R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano, 2003. La metafora del linguaggio come specchio del mondo è spesso riferita, e giustamente, al *Tractatus* di Wittgenstein, ma ha origine probabilmente negli Stoici.

Sembra che si debba rispondere negativamente, perché il linguaggio introdurrebbe nel processo del conoscere, inteso come rispecchiamento, un elemento opaco o in certo modo distorcente. Ma che cosa vuol dire qui 'opaco'? Per coloro che sostengono questa tesi, vuol dire, in estrema sintesi, il dover abbracciare una qualche forma di relativismo. Le ragioni di ciò sono varie: il determinismo linguistico, l'olismo semantico, ciò che è stato chiamato la *semiosi illimitata*, e forse altro ancora. Spiegherò in seguito di che cosa si tratta, a grandi linee. Ad ogni buon conto, è chiaro fin d'ora che il relativismo nega la possibilità di un pensiero definitivo, conclusivo, incontestabile. Invece, un filosofo come Emanuele Severino sostiene che l'incontestabile ci sia: è ciò che egli chiama il *destino della verità*<sup>2</sup>, la cui caratteristica è che ogni sua negazione si smentisce da sé. Ossia, l'incontestabile è tale perché la negazione di esso è auto-negazione. Severino affronta questi temi in *Oltre il linguaggio*. Ci si potrebbe aspettare che risolva la questione facendone una riduzione all'assurdo. Vale a dire: se il relativismo nega l'incontestabile, allora ad esser falsi saranno il relativismo e ciò da cui esso discende: la tesi della linguisticità del pensare. Sorprendentemente, questa non è la posizione di Severino. Egli infatti non nega la (presunta) premessa del relativismo, ossia la linguisticità del pensare, perché la considera come un dato di fatto – vale a dire, nel suo gergo, qualcosa che incontestabilmente *appare*. Quindi: da un lato ci sono la linguisticità del pensare, con le sue derive relativistiche; e dall'altro c'è il destino, l'innegabile. Si profila così un'aporia, ossia una contraddizione i cui lati sono entrambi affermati, e la cui soluzione sta per Severino da ultimo *oltre il linguaggio*.

Procederò al seguente modo. Dapprima vorrei i) delineare la svolta linguistica e la tesi della linguisticità del pensiero; quindi, ii) indicarne le conseguenze relativistiche, entro e fuori le argomentazioni di Severino; in seguito 3) considerare le tesi di Severino contro il relativismo, e la sua soluzione all'apparente paradosso. 4) Da ultimo spenderò qualche parola per illustrare che non è affatto scontato che dalla tesi della linguisticità del pensare derivi il relativismo linguistico. Se così è, Severino, avendo enfatizzato certe correnti filosofiche, ha sovrastimato la portata della 'svolta linguistica' della filosofia del XX secolo.

---

<sup>2</sup> Inizialmente Severino si era avvalso della tradizionale parola *episteme* per indicare l'innegabile; poi ha preferito impiegare la parola *destino*, lasciando che *episteme* designi l'immutabile della tradizione metafisica. Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.

## La 'svolta linguistica', determinismo e relativismo linguistici

Anzitutto una precisazione: *La svolta linguistica*, *The linguistic Turn*, è il titolo di un'antologia di scritti di vari autori apparsa nel 1967, curata da Richard Rorty con un importante saggio introduttivo<sup>3</sup>. L'espressione *svolta linguistica*, tuttavia, fu coniata dal filosofo austriaco Gustav Bergmann per indicare la *filosofia linguistica*, ossia quell'impostazione che si era proposta di sostituire il punto di vista del trascendentale kantiano con la teoria del significato<sup>4</sup>. In tal modo, i problemi filosofici possano essere considerati, come si è detto con uno slogan, problemi di linguaggio. Michael Dummett, per parte sua, ha sostenuto che la svolta linguistica caratterizza la nascita stessa della filosofia analitica, e che dunque va ricondotta a Gottlob Frege e al suo "convincimento che una spiegazione filosofica del pensiero sia conseguibile attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio"<sup>5</sup>. In verità – come osserva Diego Marconi<sup>6</sup>, richiamando altri scritti di Rorty – bisognerebbe distinguere tra (i) *filosofia linguistica*, ossia la riduzione dei problemi filosofici a problemi linguistici, (ii) *filosofia analitica*, che è caratterizzata anzitutto da un metodo e (iii) *filosofia del linguaggio*, ossia quella filosofia che ha reso il linguaggio il centro delle proprie riflessioni. Si tratta di orientamenti diversi, anche se in parte sovrapposti; e i filosofi analitici odierni non sono più filosofi linguistici di stretta osservanza; ossia non pensano che tutti i problemi filosofici siano dipendenti dalla logica del linguaggio e dal suo fraintendimento.

Queste precisazioni storiografiche, per quanto doverose, restringono però il dibattito<sup>7</sup> che invece per i presenti scopi va ampliato oltre la tradizione analitica, includendo orientamenti di quella continentale. Lo stesso Rorty chiamava in causa Wittgenstein e Heidegger.

Il relativismo linguistico è però un passo ulteriore, ed è opportuno fornire qualche indicazione storica e teorica, dal momento che Severino è parco nei riferimenti. All'origine sta l'interesse per la varietà delle lingue da parte alcuni pensatori tedeschi, tra Settecento e Ottocento, quali Johann G. Hamann, Johann G. Herder e Wilhelm von Humboldt. Quest'interesse è poi proseguito fin nel Novecento, in Germania e altrove, coltivato da figure alquanto diverse, come quella del filosofo Ernst Cassirer, del linguista Leo Weisgerber o del sociologo Peter. Winch. Tuttavia, il relativismo

---

<sup>3</sup> R. RORTY, (a cura di) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago University Press, Chicago, 1967.

<sup>4</sup> Cfr. R. RORTY, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 50.

<sup>5</sup> M. DUMMETT, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1993; tr. it. *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001, p. 13.

<sup>6</sup> D. MARCONI, *Introduzione. Dopo la svolta linguistica*, in R. RORTY, *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, Garzanti, Milano, 1994, pp. 7-21, p. 10.

<sup>7</sup> Per la nozione di 'svolta linguistica' in senso stretto, cfr. V. TRIPODI, *La svolta linguistica e le sue origini*, in *Aphex*, 1, 2010, pp. 89-110, <http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D0301220274032101727677>.

assume forma canonica (in ambito anglofono) con le figure di Edward Sapir (linguista e antropologo), e di Benjamin Lee Whorf (linguista, allievo del precedente), e la cosiddetta *ipotesi Sapir-Whorf*<sup>8</sup>, che ammonta alle seguenti riflessioni. Lo studio delle lingue aveva posto in luce le loro diversità, sintattiche e semantiche. Accanto a ciò era maturato il convincimento che le lingue plasmino il pensiero (tesi forte) o perlomeno lo influenzino (tesi debole) nel produrre l'immagine del mondo. Ne segue allora il relativismo linguistico della ipotesi Sapir-Whorf, per cui, a seconda della lingua che si parla, si ha una diversa immagine o, come dicevano i Romantici tedeschi, una diversa visione del mondo, *Weltanschauung*. Così Sapir afferma:

[I]l linguaggio [...] condiziona [...] il nostro modo di pensare [...]. Gli esseri umani non vivono solamente nel mondo oggettivo, né soltanto nel mondo dell'attività sociale normalmente intesa, ma sono molto alla mercé del particolare linguaggio diventato il mezzo di espressione per la loro società. È alquanto illusorio immaginare che ci si adatti alla realtà essenzialmente senza l'uso del linguaggio, e che il linguaggio sia solo un mezzo accessorio atto a risolvere problemi specifici [...]. Il punto [...] è che il "mondo reale" è in larga misura inconsapevolmente costruito sulla base delle abitudini linguistiche del gruppo. Non ci sono mai due lingue così simili da rappresentare la stessa realtà sociale. I mondi in cui vivono le diverse società sono mondi distinti, non semplicemente lo stesso mondo con appiccicate etichette diverse<sup>9</sup>.

Sapir altrove tempera queste posizioni, ed è probabile che egli sostenesse una forma debole di relativismo linguistico, per la quale il linguaggio influenza ma non determina strettamente la nostra visione del mondo. Più drastico sembra essere stato Whorf:

Analizziamo la natura secondo le linee stabilite dalle nostre lingue native. Le categorie e i tipi che isoliamo dal mondo dei fenomeni non li troviamo perché fissano ogni osservatore in faccia; al contrario, il mondo si presenta in un flusso caleidoscopico di impressioni che deve essere organizzato dalle nostre menti – e ciò significa, in gran parte, dal sistema linguistico nelle nostre menti. [...] Veniamo così introdotti a un nuovo principio di relativismo, che sostiene che tutti gli osservatori non sono guidati

---

<sup>8</sup> Sul tema, in italiano è stata pubblicata l'antologia E. SAPIR, B. WHORF, *Linguaggio e relatività*, tr. it. di M. Carassai, E. Crucianelli (tratta da *Language, Thought, and Reality*, Technology Press of Massachusetts, Cambridge, 1956), Castelvechi, Roma 2017. In generale, si possono vedere le voci di affidabili enciclopedie online, tra cui: *Whorfianism*, in B. SCHOLZ et al., *Philosophy of Linguistics, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/linguistics/>; *The Linguistic Relativity Hypothesis* in M. BAGHRAMIAN et al., *Relativism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/relativism/>.

<sup>9</sup> E. SAPIR, *The Status of Linguistics as a Science, Language*, vol. 5, nr. 4 (Dic., 1929), pp. 207-214, p. 209.

dalla stessa evidenza fisica alla stessa immagine dell'universo, a meno che i loro retroterra linguistici non siano simili, o possano in qualche modo essere calibrati<sup>10</sup>.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare. L'idea è che non esista un mondo lì fuori, oggettivo, indipendente delle nostre menti e dal linguaggio specifico in cui parliamo e pensiamo; oppure, che, se quel mondo anche esiste, è inattingibile. «Questo fatto è molto significativo per la scienza moderna, poiché significa che nessun individuo è libero di descrivere la natura con assoluta imparzialità [...]. La persona più vicina ad essere libera sotto questi aspetti sarebbe un linguista che avesse dimestichezza con moltissimi sistemi linguistici assai differenti. Finora nessun linguista si trova in una tale posizione»<sup>11</sup>.

Si tratta con tutt'evidenza di una forma di kantismo in cui il trascendentale (dell'estetica<sup>12</sup> e della logica) è sostituito dall'intelaiatura logico-grammaticale del linguaggio, con la considerazione aggiuntiva per cui non esiste *il* linguaggio, bensì una molteplicità di lingue assai differenti – donde la dissoluzione dell'oggettività in un prospettivismo in linea di principio senza limiti. In questo senso, Cassirer aveva affermato: «la distinzione qui date per scontata – l'analisi della realtà in termini di cose e processi, aspetti permanenti e transitori, oggetti e azioni – non sta a fondamento del linguaggio come un dato di fatto, ma è proprio questo linguaggio a introdurla e a svilupparla nel proprio ambito»<sup>13</sup>. Altri autori di tradizione europea, in particolare tedesca, hanno percorso questa via (da Nietzsche al già citato linguista tedesco Weisgerber), offrendo contributi anche per quanto riguarda, per es., la complessa questione della distinzione tra colori. Comunque, in questo ambito, la posizione della ipotesi Sapir-Whorf resta probabilmente la più nota.

## Severino e il linguaggio

Severino delinea un'arcata di posizioni del rapporto tra pensiero, realtà e linguaggio, che parte dalle tesi per le quali il pensiero attinge la realtà direttamente, a quelle per cui la mediazione

---

<sup>10</sup> B.L. WHORF, *Language, Thought and Reality*, MIT Press Cambridge, MA, 1956, pp. 213-4.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Attraverso un confronto con la lingua Hopi, Whorf trae delle conclusioni generali per le nozioni di tempo e materia, proprie della nostra esperienza: «i concetti di 'tempo' e 'materia' non sono dati [...] nella stessa forma dall'esperienza a tutti gli uomini, ma dipendono dalla natura del linguaggio o dei linguaggi attraverso il cui uso sono stati sviluppati. [...] Il nostro "tempo" differisce notevolmente dalla "durata" Hopi» (*ibid.*, p. 158).

<sup>13</sup> E. CASSIRER, *Sprache und Mythos*, Studien der Bibliothek Warburg, a cura di F. Saxl, Teubner, Leipzig-Berlin, 1925, p. 10 (tr. mia). Tr. it. *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dei*, Il Saggiatore, Milano, 1961.

linguistica è essenziale. Si inizia col Platone della *Lettera VII*<sup>14</sup>, per il quale i segni sensibili fanno riferimento da ultimo alle idee immutabili; si prosegue con l'Aristotele del *De Interpretatione*, per il quale i vari segni scritti sono simboli che stanno per i suoni, variabili a seconda delle lingue. I suoni a loro volta fanno riferimento alle affezioni dell'anima, che però sono le stesse per tutti, indipendentemente dalla lingua; e le affezioni stanno per le cose, del pari eguali per tutti. In Platone ed Aristotele, dunque, il linguaggio non intacca la medesimezza delle cose cui le parole si riferiscono; e non lo fa, in quanto il linguaggio si aggiunge al pensiero, ed è da ultimo ancorato a ciò che è immutabile (le essenze, le forme). Ancora il Wittgenstein del *Tractatus*, secondo le indicazioni di Severino, ha una posizione che diremmo in certo modo 'classica': i nomi stanno per le cose che sono la sostanza indistruttibile del mondo. Ma poi Wittgenstein, notoriamente, abbandona questa concezione del linguaggio, e in particolare l'idea che ci siano da una parte le cose e dall'altra le parole che stanno per esse – una concezione, questa, che Wittgenstein espone all'inizio delle *Ricerche filosofiche* citando un passo dalle *Confessioni* di Agostino. Quine dirà che una tale concezione è ispirata dal 'mito del museo': le parole si riferiscono alle cose alla stregua di targhette, come quelle apposte alle opere esposte in un museo. Inoltre, Wittgenstein si congeda dalla prospettiva che ci siano dei significati essenziali (di ascendenza platonica, ripresa da Frege), e propone la nota teoria dei giochi linguistici e del significato come uso. Sono temi ampiamente noti e trattati. Qui importa rilevare che per Severino «l'evoluzione del pensiero di Wittgenstein conduce dalla prospettiva in cui l'ente e il pensiero dell'ente [...] sono indipendenti dal linguaggio, a quella in cui essi ne dipendono. La determinazione di questa dipendenza è insieme, in Wittgenstein, l'accertamento che non esiste nulla di eterno e di immutabile»<sup>15</sup>. Il giudizio che l'immagine agostiniano-museale delle parole come 'segnaposto' o 'targhetta' sia fuorviante è condiviso da Heidegger, secondo quanto afferma Severino riferendosi anzitutto a *In cammino verso il linguaggio*.

L'interpretazione di Severino della svolta linguistica è l'idea che la realtà si manifesti attraverso il linguaggio, ossia che non esista un puro pensiero o puro apparire della realtà indipendente dal linguaggio. In certo modo, 'parliamo sempre', nel senso che anche in un soliloquio, in un dialogo interiore, usiamo parole, pensiamo linguisticamente. Non si danno pensieri puri o 'angelici', non linguisticamente formulati<sup>16</sup>. Il linguaggio è intrascendibile, e in questo senso Severino parla di *idealismo linguistico*:

---

<sup>14</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 137 ss., pp. 211 ss.

<sup>15</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992, p. 213.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 142-5 e *passim*.

queste considerazioni sono analoghe a quelle che l'idealismo rivolge alla teoria realistica della conoscenza. Per il realismo le cose sono separate del pensiero, si costituiscono nel loro significato e nella loro determinatezza indipendentemente dal pensiero. L'idealismo obietta che le cose, così separate, sono pur sempre qualcosa di pensato, e quindi sono esse stesse rappresentazioni del pensiero. Il pensiero è già là nelle cose dalle quali lo si vorrebbe tenere lontano; così come la parola è già là, nella cosa che vorrebbe presentare il proprio volto, diverso da quello della parola. Solo che, ora, è il pensiero a presentarsi, rispetto alla parola, nello stesso modo in cui, per l'idealismo, la cosa si presenta rispetto al pensiero (il pensiero essendo appunto la cosa che appare, la cosa pensata); nonostante il suo distinguersi dalla parola, il pensiero si presenta nella forma della parola<sup>17</sup>.

Sofferamoci sull'idealismo linguistico. Consideriamo delle espressioni come “questa è una lampada”, oppure “la notte che viene”. Che cosa significano? Si potrebbe dire che la risposta in parte dipende dalla specifica semantica che viene adottata, p. es. monista (come quella russelliana) o dualista (come quella fregeana, che distingue tra senso e significato); ad ogni buon conto, si vorrebbe dire che il loro significato è qualcosa che non è a sua volta linguistico. Ma, proprio come nella prospettiva idealistica non c'è qualcosa che stia oltre il pensiero, e di cui il pensiero sia il riflesso, allo stesso modo non c'è qualcosa che stia oltre il linguaggio. Ciò cui un'espressione linguistica rimanda, il suo significato, non può essere colto, indicato, espresso, attinto se non mediante un'altra espressione linguistica, di cui è il significato.

Severino imputa all'idealismo linguistico, ossia alla tesi della linguisticità del pensare, più di una deriva in senso relativistico. Le ragioni sono le due seguenti: (i) la storicità delle lingue – ed in questo si sta ribadendo, con altro gergo, il succo dell'ipotesi Sapir-Whorf; e (ii) l'imperfezione dei significati, ossia il fatto che questi si definiscano con una catena di rimandi che non può esser chiusa, data una volta per tutte. I significati sono aperti a diverse interpretazioni, accezioni. Questo secondo aspetto coinvolge, più specificamente, due tesi che nell'ambito delle riflessioni sul linguaggio sono note, rispettivamente, come *olismo linguistico* e *semiosi illimitata*. Si tratta di tesi distinte, i cui esiti tuttavia, nella riflessione di Severino, convergono nel dare origine a dei regressi. Per questo Severino le espone come un'unica tesi, o come due aspetti di un'unica posizione. Ma può essere utile trattarle distintamente.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 147.

## Olismo e semiosi illimitata

Consideriamo alcuni passi:

Dicendo: “Vien notte”, la parola non indica [...] un’espressione della lingua [...], ma indica l’oscurità [...]: la parola indica la cosa, la cosa in cui consiste la notte che viene [...]. [...] E tuttavia la notte che viene, proprio in quanto distinta dalla parola che la indica, è un significato che si costituisce a sua volta *come* parola, *attraverso* o *all’interno* di una parola. Le cose appaiono – appare il significato –; ma la forma della cosa è la parola. La parola è il modo in cui il significato è significante; il significato non appare separato dal modo in cui esso è significante<sup>18</sup>.

Da questo passo si desume l’intreccio delle due tesi summenzionate. Un’espressione linguistica ha un significato; questo significato, dice Severino, i) si costituisce a sua volta *come* parola, ossia è segno di altro; oppure (ma non in modo escludente) ii) si costituisce *attraverso* o *all’interno* di una parola. La prima opzione sembra configurare la posizione olistica; la seconda la semiosi illimitata. Che le due tesi siano aspetti di un’unica riflessione appare anche dal passo seguente, in cui ha spicco l’idea olistica del rinvio di ogni significato agli altri – onde viene fatta derivare una tesi relativistica:

[L]a cosa cambia [...] anche nel senso che il significato in cui essa consiste rinvia all’infinito ad altri significati, e a ogni rinvio il significato da cui si procede si trasforma. Non si tratta di un rinvio che avviene nella pura dimensione del significato; rinvio è il significato avvolto dalla parola; rinvio è la parola che avvolge il significato<sup>19</sup>.

Sofferamoci sull’olismo<sup>20</sup>. Si tratta di una veduta sostenuta (ma anche avversata) all’interno della filosofia analitica (e non), alla quale si è arrivati per gradi. Il punto di partenza è solitamente indicato nel *principio del contesto* enunciato da Frege nel 1884: «le parole significano qualcosa solo nel contesto di un enunciato»<sup>21</sup>. Ma poi il contesto è stato ampliato dall’enunciato a porzioni più

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>20</sup> Si vedano, per un’introduzione, Ch. PEACOCKE, *Holism*, in B. HALE, C. WRIGHT (a cura di), *A Companion to the Philosophy of Language*, parte 1, cap. 10, pp. 227-47, e H. ACKMAN, *Meaning Holism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/meaning-holism/>.

<sup>21</sup> G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Reclam, Stuttgart, 1987, § 63 (tr. mia). Il principio è ribadito anche ai §§ 60 e 106.

ampie della lingua: si tratta del cosiddetto *molecolarismo*. Per esempio c'è chi (in tempi recenti, tra gli altri, Robert Brandom<sup>22</sup>) sostiene che il significato di una parola non possa essere compreso da solo, bensì congiuntamente ad altri significati, legati al primo da nessi inferenziali. Per esempio, si capisce che cosa voglia dire 'verde' se si sa che cosa sia un colore, e dunque anche una superficie; si capisce che cosa significhi 'tonno' se si sa che cosa sia un pesce, e che i pesci nuotano nell'acqua, ecc. I significati, in altre parole, sono afferrati a gruppi, a grappoli (T. W. Adorno direbbe: a costellazioni<sup>23</sup>).

Ma l'olismo vero e proprio compare con la critica di Willard van O. Quine al Neopositivismo, per la quale un enunciato si confronta con l'esperienza non singolarmente («è fuorviante parlare del contenuto empirico di un singolo enunciato»<sup>24</sup>), bensì congiuntamente alla rete di credenze che costituiscono nel complesso la nostra conoscenza del mondo («l'unità della significanza empirica è la totalità della scienza»<sup>25</sup>). Anche Carl G. Hempel aveva condiviso quest'idea, poi ripresa ampiamente da Donald Davidson. Quest'ultimo ha espanso il principio fregeano del contesto all'intero linguaggio: «possiamo dare il significato di un qualsiasi enunciato (o parola) solo dando il significato di ogni enunciato (e parola) nel linguaggio. Frege disse che una parola ha significato solo nel contesto di un enunciato; con lo stesso spirito, potrebbe aver soggiunto che un enunciato (e pertanto una parola) ha significato solo nel contesto del linguaggio»<sup>26</sup>. Ovviamente, olismo e molecolarismo non sono specifici della tradizione analitica, ma si ritrovano nella tradizione dialettica, ermeneutica, e in generale nel pensiero post-moderno.

La seconda tesi, o il secondo aspetto dell'unica tesi, è la semiosi illimitata. Anche in questo caso, è utile considerare alcuni passi, in primis la conclusione dell'ultimo menzionato: «non si tratta di un rinvio che avviene nella pura dimensione del significato; rinvio è il significato avvolto dalla parola; rinvio è la parola che avvolge il significato». L'idea di questo rinvio sembra essere una conseguenza dell'idealismo linguistico. Ovvero, se ci si vuol riferire al significato di un segno, si deve impiegare un altro segno, che ha a sua volta un altro significato, e così via:

---

<sup>22</sup> R. BRANDOM, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard Univ. Press, Harvard, 1994.

<sup>23</sup> T. W. ADORNO, „ *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970; parte II, cap. 'Concetto e categorie'.

<sup>24</sup> W. V O. QUINE, *Two Dogmas of Empiricism*, in *From a logical Point of View*, QUINE W. V O., *Two Dogmas of Empiricism*, in *From a logical Point of View*, Harper & Row, New York, Hagerstown, San Francisco, London 1953, p. 43, tr. it. di P. Valore, *Da un punto di vista logico*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>26</sup> D. DAVIDSON, *Truth and meaning. Synthese*, 17 (1), 1967, pp. 304-323, p. 308.

il significato, *proprio in quanto (e nonostante il suo essere) distinto dal segno*, si costituisce esso stesso come segno, ossia è a sua volta il significato di un segno, di un segno diverso dal segno da cui il significato è distinto; proprio in quanto distinto dal segno è a sua volta significato *di una parola* (diversa dal segno da cui il significato è distinto) appartenente a una lingua storicamente determinata; proprio in quanto distinto dalla parola, si presenta a sua volta all'interno di una parola<sup>27</sup>.

Quello che Severino qui descrive, e su cui si era già richiamata l'attenzione in precedenza, sembra richiamare ciò che Umberto Eco, con riferimento a Charles S. Peirce (ma non solo) aveva chiamato *semiosi illimitata*: «per stabilire il significato di un significante (Peirce parla però di 'segno') è necessario nominare il primo significante attraverso un altro significante, che a sua volta ha un altro significante che può essere interpretato da un altro significante e così via. Abbiamo così un processo di SEMIOSI ILLIMITATA»<sup>28</sup>. A questo proposito torna istruttivo leggere uno dei passi di Peirce citati da Eco:

Il significato di una rappresentazione non può essere altro che una rappresentazione. Di fatto esso non è altro che la rappresentazione in sé, concepita come spogliata delle sue vesti meno rilevanti. Ma queste vesti non possono essere eliminate del tutto: sono solo sostituite da qualcosa di più diafano. Così si ha una infinita regressione. Infine, l'interpretante non è altro che un'altra rappresentazione a cui la torcia della verità viene affidata: e come rappresentazione ha a sua volta il proprio interpretante. Ed ecco così un'altra serie infinita<sup>29</sup>.

In questo passo Peirce usa la metafora delle vesti e del significato che si vorrebbe nudo, ossia puro, ma che tale non è mai. Il significato di un segno è, potremmo dire, distinto ma mai separato da esso; è inattingibile, a prescindere da un qualche altro rapporto semantico. Severino ribadisce questo punto in più luoghi:

Se “Questa è una lampada” è una parola [...] il significato di questa parola si presenta nuovamente proprio nel suo essere distinto da essa, come una parola, cioè all'interno di una parola [...]. Il segno, la parola, è segno e parola solo in quanto è in relazione al significato; ma il significato, proprio in quanto distinto da segno e dalla parola, appare esso stesso in un segno e in una parola appartenenti a una lingua determinata.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 146.

<sup>28</sup> U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975, p. 101.

<sup>29</sup> C.S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di Charles Hartshorne, Paul Weiss e Arthur W. Burks, 8 vol., Cambridge (Massachusetts), Belknap, 1931-1966, vol. I, p. 339, citato da U. Eco, op. cit., p. 102.

<sup>30</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 146.

Quando si vuol pensare che cosa c'è in una cosa, oltre l'espressione linguistica che la indica, la cosa appare all'interno di un'altra espressione linguistica.<sup>31</sup>

L'apparire all'interno di un'altra espressione, e poi di un'altra ancora, rende il significato, la cosa a cui ci si vuol riferire, qualcosa che si moltiplica all'infinito: «le identità [...] sono significati e parole che franano e nascono effimeri, [...] perché la parola, come forma dell'identità, rinvia e si perde in infinite altre parole. Di questo sono consapevoli [...] le filosofie della 'svolta linguistica'. L'identità delle parole si perde nel suo differenziarsi infinito»<sup>32</sup>.

## Relativizzare il relativismo

Severino fronteggia il relativismo linguistico da vari punti di vista. Ma, sorprendentemente, non lo nega; semmai lo ridimensiona. Chiaramente, il relativismo è incompatibile con il destino, e, più in generale, con qualsivoglia verità incontestabile. L'incontestabilità del destino non è data da una sua intuitività, evidenza o quant'altro; bensì dal fatto che è ciò la cui negazione è auto-negazione. Pertanto, si potrebbe dire, se la svolta linguistica comporta il relativismo e questo è negazione del destino, tanto peggio per la svolta linguistica! Ma questa, come avevo accennato, *non* è la posizione di Severino. Egli non liquida la svolta del pensiero contemporaneo come una tesi peregrina. Al contrario, riconosce che pensiero e linguaggio *di fatto* appaiono correlati – anche se non appare la *necessità* di questa correlazione, ossia non appare che sia necessario che si debba pensare linguisticamente. «Il significato appare; la parola appare come forma del significato. Ma se la parola appare come forma del significato, *non* appare la *necessità* che la parola sia la forma del significato»<sup>33</sup>. E del pari riconosce che la linguisticità del pensare comporta una qualche forma di relativismo – per Severino dovuta soprattutto all'olismo, all'infinita catena di rimandi dei significati, nonché alla varietà e storicità delle lingue. Ma c'è di più, come si evince da questo brano:

La parola storica rinvia infatti indefinitamente ad altre parole storiche che ne condizionano e modificano il significato, togliendogli quindi ogni stabilità. Se il significato in cui consiste il destino della verità appare nel linguaggio e come

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 216, cfr. anche p. 214 e p. 222.

linguaggio storico, anche il destino della verità può essere soltanto, sembra, una volontà di stare che presto o tardi verrà travolta dal linguaggio da essa parlato. Anche se la relazione tra cosa e parola è soltanto fattuale e non una necessità, è in questa fattualità che si trova il linguaggio che parla del destino della verità.<sup>34</sup>

La difficoltà che Severino fronteggia è non solo che il pensiero, di fatto, appare nella forma linguistica, e che essa è intrascendibile – donde il relativismo, che contraddice l'idea che ci sia qualcosa di incontrovertibile. La difficoltà è anche che lo stesso pensiero dell'incontrovertibile, del destino, si dà in forma linguistica, la quale, *eo ipso*, smentisce ogni incontrovertibilità. Il linguaggio testimonia il destino, come dice Severino, ma così lo relativizza. Si tratta di un'aporia, ossia di una difficoltà entrambi i lati della quale sembrano veri, e di cui non appare immediatamente la soluzione. E certamente la soluzione non è una banale *reductio ad absurdum* del relativismo e della linguisticità del pensare, sulla base del fatto che il destino è ciò la cui negazione (il relativismo, nella fattispecie) è auto-negazione.

Severino considera questa 'aporia', al seguito di altre che si producono entro la struttura originaria, l'innegabile. Ne richiama alcune<sup>35</sup>, ricordando che la loro forma è quella di una contraddizione dovuta al non-apparire di qualcosa, o al suo apparire in modo astratto. In generale, esse sono tolte con uno sviluppo concettuale, ossia con l'introduzione di alcuni concetti capaci di risolverle. Tuttavia, proprio questo schema di soluzione si rivela essere nel caso presente – dato che coinvolge ancora una volta il linguaggio – una più ampia aporia, «per la quale ciò che è necessariamente implicato dall'essenza della struttura originaria [*scil.* il destino] [...] è tuttavia introdotto dal linguaggio successivamente al momento originario in cui tale essenza pretende di valere come incontrovertibile»<sup>36</sup>. Con ciò Severino tratta del problema dello «sviluppo del linguaggio» e della discorsività del pensiero rispetto all'apparire del destino. Il destino deve apparire, perché è ciò senza di cui nulla può essere e tanto meno apparire; quindi il destino deve apparire 'perfetto', compiuto – non in parte o progressivamente (nel pensiero, nel linguaggio). Tralascio questo problema, al quale è dedicato un denso capitolo di *Oltre il linguaggio*, per tornare alla questione della contraddizione tra relativismo e destino.

La soluzione che Severino offre è un ridimensionamento della portata del relativismo. Quest'ultimo indica le differenze (storiche, culturali, di pensiero) di modo che l'identità di un significato è imperfetta, dispersa in una catena di rimandi e di contesti. La risposta di Severino è

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 217-8.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 178 ss.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 181.

una riproposizione dell'*élenchos*, ossia di un argomento trascendentale impiegato da Aristotele per difendere il principio di non contraddizione nel IV libro della *Metafisica*, e da Severino ulteriormente sviluppato. Va detto che lo status dell'*élenchos* e degli argomenti trascendentali in generale è una questione controversa<sup>37</sup>, su cui qui non entro. Mi limito a richiamare una distinzione: un conto è un argomento trascendentale qualsiasi (il cogito cartesiano, la confutazione kantiana dell'idealismo, l'argomento dei cervelli in una vasca di Hilary Putnam); un conto è lo specialissimo caso della difesa del principio di non contraddizione. Nei 'normali' argomenti trascendentali viene indicata una contraddizione (che ha una genesi particolare, in genere di tipo 'performativo') in una certa posizione scettica; quindi, si fa perno sul principio di non contraddizione per provare la tesi anti-scettica (es. che è indubitabile che io esista, che è indubitabile che il modo esterno esista, che il solipsismo è falso, ecc.). Nel caso della difesa del principio di non contraddizione, questo andamento non è possibile: mostrare che chi nega il principio di non contraddizione ha una posizione contraddittoria non prova nulla, proprio perché è il principio di non contraddizione a essere messo in discussione. Comunque, fatta questa precisazione, il punto fondamentale per il ragionamento di Severino è il rilievo che non si può negare ciò che è condizione di questo stesso negare. O, meglio: certo che lo si può negare, ma non lo si può fare con pretesa di verità. «Ciò che si può negare di una cosa non può appartenere a ciò che consente di negarla»<sup>38</sup>; questa affermazione esprime il nocciolo della questione. E traccia una via. Per esempio, va compreso che le varie aporie (di cui quella qui considerata tra linguaggio, relativismo e destino è una tra le varie)

non mostrano che la negazione dell'essenza dell'originario non è autonegazione, non mostrano che tale essenza non è l'incontrovertibile, ma mostrano che, nonostante la sua incontrovertibilità, essa è contraddetta da ceti plessi concettuali che appaiono a loro volta come incontrovertibili. Cioè l'aporia è tale – sbarra la strada – solo se si pensa che la contraddizione è uno sbarrare la strada. Solo in quanto si nega la contraddizione, il presentarsi della contraddizione sbarra la strada a tale negazione, cioè impedisce e nega tale negazione. L'aporia è tale solo in quanto presuppone la negazione della contraddizione<sup>39</sup>.

In altre parole: già solo rilevare che il relativismo è in contraddizione con un qualsivoglia contenuto ritenuto incontestabile presuppone che la contraddizione sia segno di falsità. E cioè presuppone il principio di non contraddizione. In questo senso, l'applicazione che Severino fa qui

---

<sup>37</sup> Cfr., anche per riferimenti alla letteratura sul tema, il mio *“Scacco al re. La sfida al principio di non-contraddizione, tra Aristotele, Severino e Priest”*, in C. TESTI (a cura di), *Ai confini della contraddizione. Tommaso d'Aquino, Florenskij e Severino*. Insedicesimo, Savona, 2021, pp. 27-99.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 181.

dell'*élenchos* è quella di una confutazione tradizionale 'tradizionale'; non di una che debba rispondere alla messa in questione del principio di non contraddizione stesso. Il punto è che se si dice: "il relativismo smentisce il destino perché ci sarebbe una contraddizione se entrambi fossero veri; ma il primo è vero, quindi il secondo è falso", *presuppone* il principio di non contraddizione che è proprio il contenuto del destino, la cui assolutezza viene negata. Infatti, il destino è per Severino una forma condensata dei principi di identità e di non contraddizione; egli lo definisce l'esser sé dell'essente, la cui caratteristica immediata è che è ciò la cui negazione è auto-negazione.

L'essenza della struttura originaria – in quanto è l'apparire dell'esser sé dell'essente e del suo non essere il proprio altro – è appunto la negazione della contraddizione. Questo significa che è impossibile togliere l'aporia (ossia togliere la contraddizione) negando l'essenza della struttura originaria [...], e che dunque è necessario che il plesso concettuale che contraddice tale essenza contenga esso una contraddizione<sup>40</sup>.

Si tratta di uno schema che indica che il destino non può essere smentito dalla considerazione che esso è in contraddizione col relativismo; non può esserlo, nella misura in cui questa stessa contraddizione è addotta come la ragione di falsità del destino. Quindi, casomai, sarà il relativismo a dover essere negato; ma esso è conseguenza della 'svolta linguistica' – e più determinatamente della linguisticità del pensare, del determinismo linguistico, della varietà e storicità dei linguaggi, dell'olismo, della semiosi illimitata ecc. Severino ne conclude che c'è, anzi, che ci *deve* essere un errore, nell'aver tratto eccessive conseguenze relativistiche. Allora, seguendo Severino, qual è concretamente la contraddizione insita nel relativismo, che deve indurre a ridimensionarlo? Egli indica il problema nella concezione della differenza e del differire. Riprendiamo questo concetto e vediamo come Severino lo affronta.

Le varie manifestazioni del relativismo indicano le differenze, negando l'identità conchiusa del significato. E tuttavia, argomenta Severino, per poter fare questo, occorre riconoscere alcune cose: (i) le varie differenze sono differenti (le une dalle altre), ossia sono identiche nel loro essere differenti. Quindi, già solo nell'indicare le differenze si presuppone l'identità (il genere *diverso*, direbbe Platone). Inoltre, non sono entità diverse e basta, ma sono l'esito della diversificazione (storica, contestuale) di un significato, de «l'infinito differenziarsi della cosa [...] nella parola»<sup>41</sup>. Ma, per potersi affermare questo, deve essere riconosciuto di qual significato si tratta; ossia, tutte le differenze vanno riferite a un qualcosa di identico che le sottende. Se ciò non è riconosciuto, allora

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 157.

le differenze non sono la diversificazione di qualcosa, non costituiscono le tappe di un progresso (all'infinito), ma stan ciascuna per sé, e ciò non è un diversificarsi.

la parola può riferirsi alla cosa, solo se la cosa appare, cioè solo se appare l'identità alla quale si riferiscono i differenti segni che la indicano. È necessario che appaia, sebbene non separata dalle differenze, la determinatezza semantica in cui consiste il significato – ad esempio: *lampada, identità* – che è l'identità alla quale si riferiscono i diversi modi di indicarlo<sup>42</sup>.

Se si afferma che il linguaggio è il puro differenziarsi dei segni e dei significati *senza alcuna identità* permanente, *si nega quello che si afferma, e cioè si afferma l'identità*, giacché, affermando l'esistenza delle differenze, si afferma il loro essere identiche nel loro essere, appunto, differenze (ogni differenza è appunto un essere differenza, e in quanto differenza è identica a ogni altra differenza)<sup>43</sup>.

*Se si nega l'identità*, se cioè si afferma che il linguaggio è il puro differenziarsi della parola, sì che esistono soltanto le differenze senza alcuna identità, *si afferma l'identità*, perché si afferma che le differenze sono identiche appunto nel loro essere differenze [...]. D'altra parte, se non esistesse l'identità *a cui* le differenze si riferiscono, non potrebbe esistere nemmeno l'identità *delle* differenze [...]. [S]e non esistesse alcuna identità *a cui* le differenze si riferiscono, esse non potrebbero essere un differente modo di parlare *di qualcosa*, appunto perché il qualcosa (l'essere, ciò di cui esse parlano, un qualcosa) è appunto l'identità *a cui* le cose si riferiscono [...]. Si può dire direttamente: se si nega ogni identità *a cui* le differenze si riferiscono parlando di qualcosa, si afferma questa identità<sup>44</sup>.

Severino articola a molti livelli il discorso sull'identità e sulla differenza, tra l'altro proponendo distinzioni che riecheggiano quella tra *token* e *type*, familiari al pensiero analitico. Non è possibile seguirlo qui nei dettagli. Ma c'è un punto su cui ci si deve soffermare, perché sembra che non si sia affatto usciti dal problema iniziale. La stessa identità dei differenti nel loro esser differenti, la stessa identità della cosa di cui i differenti sarebbero la diversificazione; ebbene, quelle stesse identità sono dei significati dei quali va riconosciuto che a loro volta appaiono in forma linguistica, e quindi nel modo delle differenze. Il problema del differenziarsi dell'identico ricompare ora, dopo che era stato applicato un argomento trascendentale che aveva postulato un'identità oltre le mere differenze. E non c'è da sorprendersene, perché Severino non si sbarazza della svolta linguistica e di ciò che ne

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 224.

consegue, facendone una facile riduzione all'assurdo. «Indubbiamente, *anche* l'identità in cui consiste la cosa [...] alla quale si riferiscono i diversi modi di parlarne è un significato che è determinato da un certo modo di parlare [...]. [L']identità che è identità delle differenze non è identità pura, separata dalle differenze, ma è identità avvolta da una differenza»<sup>45</sup>. «È necessario che l'identità, a cui si riferiscono le differenze, delle parole, sia e appaia. E tuttavia, stiamo dicendo, l'identità appare avvolta dalla differenza della parola»<sup>46</sup>.

Il problema del differenziarsi è posto ora relativamente ai contenuti identici sottesi alle differenze (intese come il differenziarsi), tra i quali vanno poste le stesse nozioni di identità, differenza, ecc. E qui si ripete un argomento trascendentale, per cui non si può negare ciò che è condizione di questo stesso negare. La tesi di Severino è che dall'insieme delle differenze 'sporga' un'identità come distinta da esse. Quella della sporgenza è una metafora; potremmo dire che l'identità trascende le differenze che pure l'avvolgono. Ma anche l'idea di trascendimento è sbagliata, se la si intende come uno stare a parte, o uno stare sopra – se la si intende come uno stare separati, *chorismós*. Severino per risolvere il problema, che sembrava essersi riproposto (e che altro non è che una configurazione del fatto che lo stesso destino è testimoniato linguisticamente), considera il prototipo del rapporto tra l'uno e i molti: il rapporto tra l'universale e l'individuo. Egli prende in considerazione la posizione di Berkeley sugli universali, critica nei confronti di Locke, ripresa poi da Kant e Husserl, mostrando che essa è una riproposizione «dell'antiplatonismo aristotelico, per il quale l'universale non è qualcosa di esistente per sé, separato dall'individuo»<sup>47</sup>. Un esempio può chiarire. Se si fa una dimostrazione valida per i triangoli in generale, la si fa forse basandosi sull'idea del triangolo in generale, come pensava Locke? E com'è il triangolo in generale? È scaleno? Equilatero? Isoscele? Rettangolo? È chiaro che di ogni triangolo è vera una di queste caratteristiche, escludendo le altre (a parte isoscele e rettangolo, che possono coesistere); ma il triangolo in generale non sembra essere nessuna di esse. Per Berkeley non si dà affatto l'idea del triangolo in generale; e la dimostrazione di cui si diceva si basa invece sull'idea di un *certo* triangolo di cui si possono trascurare delle caratteristiche peculiari, irrilevanti per il discorso. In ciò consiste la generalità. Lo stesso vale per l'identità, ai vari livelli a cui è stata posta. Le differenze presuppongono l'identità; ma questa si dà nelle differenze (essendo anch'essa linguisticamente concepita). E tuttavia essa *sporge* rispetto alle differenze, ma non come un'ulteriore determinazione accanto o sopra di esse (*chorismós*), ma come l'essere una differenza qualunque, un po' come per Berkeley si deve considerare un triangolo qualunque come rappresentativo degli altri. Severino cita

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 229-30.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 133.

Berkeley, ma sembra avere in mente la nozione idealista di universale concreto che unisce l'universale astratto (la triangolarità) e le sue individuazioni (i triangoli), senza ovviamente dar luogo al regresso del terzo uomo, perché l'universale concreto non è un altro universale.

[L']identità presente in un insieme di differenze è una differenza che, in quanto differenza *qualsiasi*, e non in quanto essa è la differenza che essa è, è ciò che vi è di identico nella totalità delle differenze di un certo tipo. (La triangolarità si presenta cioè sempre come un certo triangolo, cioè come una differenza; ma essa è la triangolarità, e non semplicemente un certo triangolo, in quanto tale differenza è una differenza qualsiasi dell'essere triangolo). L'identità è l'indifferenza di una differenza qualsiasi ad essere l'identità delle differenze<sup>48</sup>.

Severino elabora ulteriormente il modello berkeleiano; ma quanto detto sinora dovrebbe essere sufficiente. La figura dell'«essere una differenza qualsiasi» è la soluzione del problema, per Severino. L'impiego degli argomenti trascendentali (le condizioni di possibilità del differenziarsi) hanno condotto a pensare l'unità del molteplice, l'identità, sotto forma dell'universale concreto, e con questo Severino ha ridimensionato la portata del relativismo linguistico, della «svolta linguistica»; non l'ha cancellata, perché essa è un dato di fatto, innegabile. Ma ne ha ridotto la portata, e questa è una *prima* risposta di Severino alle derive della svolta linguistica. Severino poi prosegue, ritenendo che le altre difficoltà richiedano di postulare l'apparire dei significati in modo puro, al di là della forma linguistica: oltre il linguaggio, come recita il titolo del libro. Le ragioni di ciò esulano dalle presenti considerazioni, e possono essere tralasciate.

## **Contro il relativismo, dall'interno della filosofia della svolta linguistica**

Severino ha dispiegato un notevole repertorio di argomenti contro le derive relativistiche della svolta linguistica, ma vien da pensare che egli abbia concesso troppo ad essa e ad alcuni suoi propositori. Al relativismo linguistico, infatti, sono state mosse molte critiche all'interno della stessa «svolta linguistica», ed è dubbio, o quanto meno discutibile, che esso rappresenti la posizione dominante nel panorama filosofico contemporaneo, perlomeno entro la filosofia analitica del linguaggio. Per es. contro l'ipotesi Sapir-Whorf sono state avanzate varie obiezioni, su aspetti

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 233-4.

specifici e generali. Non si tratta di negare le differenze tra lingue, che sono evidenti; bensì di negare (i) o che tali differenze siano poi così radicali, o (ii) che portino a visioni del mondo differenti, mutualmente intraducibili. Per il primo aspetto va ricordato lo sviluppo della tradizione linguistica cosiddetta generativo-trasformazionale, capeggiata da Noam Chomsky, per la quale la differenza tra lingue è in certo modo superficiale e comunque limitata, dal momento che tutte le lingue condividono una struttura sintattica profonda. Questa è innata, e solo diversamente realizzata nei vari linguaggi. La prospettiva innatista di Chomsky non ripristina il trascendentale kantiano, ma certamente unifica la varietà linguistica in un'unità naturalisticamente concepita (ossia: in come l'evoluzione ha configurato la nostra mente).

Sul secondo aspetto si può dire quanto segue. L'ipotesi Sapir-Whorf si basa sull'assunzione tutta da dimostrare che le differenze nella lessicalizzazione delle lingue comportino differenze culturali nella visione del mondo. Ciò è stato ampiamente smentito. Avere lessemi specifici per descrivere certi stati del mondo non significa avere una maggiore o più profonda cognizione di esso. Sarebbe come dire che il sanscrito che è ricco di morfemi temporali, aspettuali o di modo, coglie meglio di altre lingue le differenze di tempo o aspettuali; ma ciò è palesemente falso. Supponiamo che una certa lingua abbia la possibilità di dire che un certo evento è avvenuto esattamente due volte, e che per farlo usi un tratto di morfologia verbale, esattamente come *v* è un morfema di imperfettività nell'imperfetto italiano; es: 'face-*v*-o'. Ora, l'italiano non ha il morfema che esprime dualità nel tempo, ma può benissimo ricorrere alla locuzione avverbiale "due volte". Forse l'italiano è morfologicamente più povero rispetto alla lingua immaginata; ma non per questo è incapace di esprimere esattamente quello stesso stato di cose, ricorrendo ad altre risorse espressive oltre a quella morfologica<sup>49</sup>.

Per quanto riguarda l'olismo semantico ha i suoi sostenitori e i suoi detrattori; ma di per sé non implica il relativismo (linguistico) nel senso che una descrizione del mondo vale l'altra. Quine notoriamente si era spinto sino al relativismo ontologico; ma non era uno scettico. Si può esser relativisti (linguistici o in generale) senza essere olisti, e viceversa. Lo stesso vale per il molecolarismo.

Per quanto riguarda la linguisticità del pensare, poi, va ricordata anche l'*ipotesi del linguaggio del pensiero*<sup>50</sup>, propugnata da Jerry Fodor, secondo cui la rappresentazione mentale ha una struttura linguistica – ossia il pensiero si formula entro un linguaggio mentale, qualche volta chiamato il

---

<sup>49</sup> Ringrazio il prof. Andrea Padovan per avermi indicato questo ed altri esempi.

<sup>50</sup> Si tratta della prospettiva inaugurata da J. Fodor con il suo fondamentale *The Language of Thought*, Harvard University Press, Harvard, 1975 che ha dato via a un ampio dibattito.

*mentalese* –, con una sua sintassi combinatoria (si possono combinare frasi insieme) e una semantica compositiva (i significati dei complessi dipendono dai significati delle parti). I pensieri sono ‘frasi nella testa’, vien detto; anche se queste frasi sono in mentalese che non è accessibile per introspezione e che si realizza ulteriormente nelle lingue naturali o nei linguaggi simbolici. Si tratta di tesi importanti e complesse, che qui non è possibile approfondire. Ma il quesito è: da esse deriva qualche forma di relativismo? No, non necessariamente. Di per sé l’ipotesi del linguaggio del pensiero non implica il relativismo culturale o linguistico o altro ancora; anzi, essa piuttosto, come la prospettiva chomskyana, sposa l’innatismo, in una prospettiva naturalistica.

## **Conclusioni**

Severino ha considerato i presunti esiti relativistici della ‘svolta linguistica’ della filosofia del Novecento e, impiegando degli argomenti trascendentali, ha replicato che vanno ampiamente ridimensionati. Poiché la critica di Severino al relativismo linguistico è indipendente dalla sua posizione ontologica secondo cui tutto è eterno, essa riveste un interesse autonomo e può essere considerata come un contributo a sé stante nel dibattito filosofico contemporaneo. Tuttavia, Severino sembra concedere che il relativismo sia un portato naturale della ‘svolta linguistica’; il che invece, per molte ragioni, non sembra risultare vero. Se così è, Severino, pur producendo interessanti argomenti contro il relativismo, ha forse sovrastimato la portata della ‘svolta linguistica’.



## Capitolo quinto

**Roberto Caracci\***

### Le reti dei linguaggi che non pescano l'essere

1. Più volte Emanuele Severino ripete che il destino, come totalità delle determinazioni dell'originario, trascende il linguaggio. Che è poi lo stesso linguaggio che le dice. Il linguaggio dice qualcosa in cui è inserito, è compreso, e lo trascende. Non è il linguaggio che trascende l'essere, ma il contrario. Il linguaggio, nel momento in cui dice l'essere, è già un trasceso, dunque un compreso.

Ci si potrebbe allora già chiedere come può il linguaggio umano comprendere qualcosa, come il destino, in cui è già compreso. Il *comprensibile*, ovviamente, fa balenare dinanzi alla capacità di dire dell'uomo l'*incomprensibile*, in particolare il non dicibile. Semplificando, sembra che il linguaggio ritagli, nell'orizzonte dell'apparire empirico e storicamente determinato, una parte della totalità e del cosiddetto Incontrovertibile, non l'intera totalità e l'intero Incontrovertibile.

Uno dei possibili fraintendimenti di questo discorso riguarda la nota dialettica fenomenologica "Apparire-Apparenza" e il ritorno del Mistico: da una parte il linguaggio sarebbe il velo che copre l'*alétheia* della verità, l'apparenza che allude all'essere nascondendolo; dall'altra per cogliere il Destino della Necessità e l'intera totalità delle determinazioni dell'essere, il linguaggio come ponte e trampolino dovrebbe andare oltre se stesso, tacere, eclissarsi come nella nota affermazione di Wittgenstein sulle conseguenze dell'impossibilità del dire cose indicibili: l'alternativa al parlare senza dire un qualcosa, sarebbe il tacere, dove ogni tuffo mistico diventerebbe lecito.

No, nulla di tutto questo. Il linguaggio non è apparenza e non è nemmeno l'impotenza del dire, il velo che alluderebbe all'indicibile con un oltre. O almeno non sembra questo che voglia dire Severino.

Severino sembra invece qui insistere sulla sua frequente immagine della Parte e del Tutto. Il linguaggio, storico ed empirico, è il tutto che si dà sotto forma di parte. È la *terra isolata*, per dirla a suo modo. È l'isola di un arcipelago che non si rappresenta nell'uomo come arcipelago. Non è né l'arcipelago dell'essere, né qualcosa di distinto. Quello che qui viene obliato, insomma, è l'immagine della totalità da cui la parte proviene. Così come la terra nella sua essenza non è né

---

\* Scrittore e saggista.

cosmo né distinta dal cosmo. È l'apparire del cosmo sotto forma di terra, per usare una metafora più astronomica che ontologica.

2. Molto più audace e feconda, in Severino, è l'affermazione dell'appartenenza dei linguaggi empirici e storici a un linguaggio *originario*, non storico. Ogni linguaggio deve riconoscere questo debito, per dire così, nei confronti nel linguaggio originario della terra isolata, da cui proviene non nella sua dimensione contingente e aleatoria, ma nella sua essenza incontrovertibile. Fatto salvo che con il linguaggio originario della terra isolata non siamo ancora all'autentica origine, che invece si dà nell'indecifrabile linguaggio del destino. Qui la tripartizione "linguaggio storico" - "linguaggio originario" - "linguaggio del destino", sembra chiara, come ne è chiara la genealogia e la mancanza di fratture qualitative e di soluzioni di continuità. Non c'è iato fra una dimensione e l'altra. E comunque anche il linguaggio, come articolazione di una sintassi empirica e storica, appartiene alla *non-storia* del destino, alla necessità dell'incontrovertibile. Dove di questa necessità fa parte anche l'apparire -e non l'apparenza- delle lingue storiche.

Ed è significativo l'insistere di Severino sul termine *sopraggiungere*. Il linguaggio, ogni linguaggio, sopraggiunge, dunque *e-viene*. Questo accade solo se, in un momento di contiguità con il codice heideggeriano, il linguaggio è interpretato come *Evento*. Ma se il linguaggio sopraggiunge, lo fa a partire da un'origine. Il linguaggio non ha nulla di originario, e forse neanche di originale, scaturisce da una origine, è *un originato*: un legame ombelicale collega quel sopraggiungere a questa origine, l'evento linguistico al destino. Se è vero che, come ogni forma nel tempo, il linguaggio sopraggiunge entrando nel cerchio dell'apparire, esso appare e scompare, ma ovviamente – coerentemente con l'intero discorso filosofico di Severino – ciò non vuol dire che il sopraggiungente vada nel nulla dopo essere apparso dal nulla: la struttura originaria non muta, è intramontabile, ciò da cui il linguaggio sopraggiunge non è mai sopraggiunto e mai sopraggiungerà.

Ma ciò cosa vuoi dire, ancora una volta, se non che lo spazio che il linguaggio circonda nel mondo del dicibile affonda nella totalità inaudita del non dicibile, dunque del silenzio? Il linguaggio come emanazione. dell'incontrovertibile evoca il non linguaggio, provando sempre a dirlo e forse perdendosi in quell'errore come cammino della verità di cui il filosofo ha sempre parlato. L'infinità del destino, nel non dicibile, rimane sempre fuori dalle contraddizioni del linguaggio. Già è contraddittorio voler dare nome alle cose a cui il nome non appartiene, già è contraddittorio secondo il filosofo *volere*, in questo caso una volontà di modificare la cosa con un nome, traendola dall'indicibile. Qualunque cosa sopraggiunga nel cerchio dell'apparire, compresa la nostra volontà di dare nome alle cose e di dire l'indicibile, è già da sempre un passato – osserva Severino – rispetto alla totalità della configurazione destinale e (usando un termine aristotelico) *attuale* delle cose. Il

sopraggiungere, che non nasce dal niente e non va nel niente, non è mai indipendente da ciò da cui sopraggiunge, e le stesse forme dei linguaggi, anche quando si illudono di emanciparsi da ciò da cui dipendono, dunque dalla totalità delle condizioni storiche di base, e dall'origine attuale e necessaria, partecipano dell'eternità della configurazione originaria del destino.

3. Ciò che Severino ha sempre affermato della folle visione del divenire in Occidente, come passaggio dell'ente dal non essere all'essere e viceversa, viene ampliato alla dimensione del linguaggio nella cosiddetta svolta linguistica moderna. Il linguaggio è qualcosa di mutevole e diveniente, che partecipa dell'instabilità del divenire. In quanto spinto dalla annientante volontà di travolgere ogni struttura stabile e ogni forma di *episteme*, non c'è ente davanti al linguaggio che possa permanere nella sua stabilità. E quando la parola indica l'ente, lo indica come diveniente e in qualche modo già superato dalla parola che lo dice. È come se l'ente fosse trascinato nella stessa onda delle parole, l'onda diveniente del passaggio dall'essere al nulla. Alla fine nel dire la cosa il linguaggio, almeno intenzionalmente, non consente alla cosa di durare nella sua permanenza, il dire la avvolge nella sua bolla e la cosa rifluisce nel divenire annientante del linguaggio. Il tramonto degli immutabili e di quell'immutabile epistemico che è l'onto-teologia, trova nel linguaggio – nella visione nichilistica della svolta linguistica – il suo battesimo e la sua conferma.

Il percorso genealogico di volontà di distruzione degli immutabili e infine della stessa struttura dell'essere come destino, dello stesso stare al di là dello *stare* degli immutabili, viene descritto da Severino in modo molto chiaro: dapprima l'Essere nella filosofia occidentale diventa *logos*, pensiero diveniente, dunque si fonde col suo stesso essere pensato; poi il pensiero diventa *linguaggio*, diventa il suo stesso essere detto, parlato o scritto. Pensiero diveniente, poi Linguaggio diveniente. L'ente stesso è l'ente pensato, poi l'ente sciolto nella mutevolezza del linguaggio. Questa mutevolezza è storica, perché di linguaggi non ce n'è uno solo, ma ve ne sono tanti, e sono i differenti modi di indicare la cosa, e la sua identità di ente, che rimane quello e non altro. Nello sguardo del destino, osserva Severino con una lunga disamina sulla identità e la differenza, ogni ente conserva la sua identità pur nella differenza delle parole che lo dicono, di quelle mille forme di rappresentazione dell'essere che sono le parole. È assurdo ritenere, come fa certa filosofia linguistica della differenza, che le prospettive attraverso le quali l'apparire della cose emerge nelle parole siano non soltanto i mille modi in cui si differenzia la cosa ma lo smarrimento della sua reale identità, che si perde in una totalità senza fine di differenze. E la filosofia dei rimandi e dei rinvii, della parola che chiama altra parola, dei linguaggi che chiamano altri linguaggi, laddove nel referente, della identità della cosa, della sua permanenza e della sua stessa eternità non ne è più nulla.

È un fraintendimento parallelo a quello dell'intrascendibilità dell'interpretazione, dove ogni cosa si perderebbe a partire da Nietzsche nella sua interpretazione, ogni esperienza, ogni fatto storico, e dunque anche ogni immutabile, per non parlare del destino della verità. Ogni interpretazione ha in fondo bisogno dell'interpretato, come ogni differenza ha bisogno dell'identità, e soprattutto ogni significante ha bisogno di un significato attorno a cui ruotare, fossero pure una serie infinita di significanti.

4. Si potrebbe argomentare che quello che Severino contesta alla svolta linguistica moderna sia il primato del Significante sul Significato, o anche del Segno sul Referente, dunque della Sintassi e della Semiologia sulla Semantica, o delle regole del gioco sul senso stesso del gioco. L'ontologia così naufraga nella Semiologia. E, banalizzando, la luna rischia di naufragare nel dito che la indica.

Invece l'oggetto indicato dal dire, come dal segno, precede sia il dire che il segno, e conserva una sua autonomia che il primato del significante non riconosce. Una semplice frase-enunciato come "Viene la notte", non solo non può prescindere dal venire della notte, ma ne dipende. Il sopraggiungere della notte appare come forma della notte che viene. È la notte che viene a presentarsi nella forma della parola, non viceversa. La parola non crea la notte che viene, ne segnala l'apparire. In altri termini il linguaggio non crea, non può creare la realtà dal nulla. Al limite, come *poieîn* la produce, sotto forma di immagine e di traccia, o nella mimesi la *ri-produce*, ma non la crea *ex nihilo*, come niente può essere creato dal nulla. Certo si potrebbe obiettare che i grandi poeti, da Rilke a Ungaretti, hanno cantato l'ente che sorge dalla parola, che *fiorisce* nel linguaggio. Ma qui di cosa parliamo, dell'apparire dell'ente che sorge dalla parola, o dell'ente stesso? L'ente non può fiorire dal nulla, neanche nella parola: la parola è solo la forma del suo apparire. E le forme, belle o sublimi, fanno parte dell'apparire, del sopraggiungere, non della stabilità del destino che sta oltre lo stare voluto e imposto al supposto divenire dall'uomo, l'episteme.

Lungi dall'ipnosi di una frase dannunziana come "Il linguaggio è tutto", oppure l'heideggeriano *nulla fuori dal linguaggio*, Severino sembra convinto che la realtà non sia linguaggio e che l'origine nel linguaggio non stia nel linguaggio stesso, ma in un *fuori* del linguaggio, in un *oltre* del linguaggio che poi come linguaggio *appare*, come parola o come traccia o come forma, a partire da un silenzio originario che si manifesta nella parola e la nutre, senza esaurirvisi. Non siamo lontani dall'incapacità della nota formula montaliana di dire tutto il dicibile: Non chiederci la parola che mondi possa aprirti... Con la differenza, in Severino, che il dicibile una volta detto apre al silenzio eterno dell'indicibile, o non ancora dicibile perché non apparso, non sopraggiunto nel cerchio dell'apparire.

5. Vi è una sorta di volontà di potenza nel linguaggio, quando la cosa detta viene fagocitata nel dire, trascinata nel movimento del divenire, e mortificata nella sua permanenza di ente sussistente e in fondo eterno. Quasi una presunzione, una *ybris*. È il ritenere, ancora una volta, che ogni ente -e questa volta Ion quanto partecipante del divenire del linguaggio- entri nella parola e esca con la parola, ma non come apparizione bensì *ontologicamente*, dove l'apparire sarebbe quello che soltanto resta dell'essere, il suo *niente*. Una concezione nichilistica del linguaggio che passa attraverso la sua assimilazione al movimento del divenire.

L'imputato numero uno della svolta linguistica del Novecento, per Severino, è ovviamente Wittgenstein, che passa dall'idea del *Tractatus* secondo cui la parola non ha significato se ad essa non corrisponde qualcosa, e qualcosa di indistruttibile (idea paradossalmente in linea con quelle del nostro filosofo) alla clamorosa svolta delle *Ricerche* di una proclamata dipendenza di ogni ente, dal linguaggio, davanti a cui non possono dunque sussistere cose né stabili né tanto meno eterne. Nella follia del pensiero occidentale, quella linguistica di una distruzione degli immutabili nell'iper-regno del significante ne è l'ultima manifestazione. È come se il linguaggio camminasse sulle acque, come Cristo, anzi sul nulla. Il linguaggio si rende fatalmente partecipe della dissoluzione nichilistica dell'origine da cui lui stesso dipende, al di fuori del divenire e della storia.

Se nella dialettica del significante e significato, il significante può fare a meno della cosa come significato, vuol dire che il primo ingloba il secondo diventando esso stesso un significato: ovviamente un significato senza cosa significata.

6. La parola parla della cosa, dice Severino. E parla dentro una forma, che identifica una relazione tra parola e cosa. Questa relazione appare. Come appare evidentemente (ed eternamente) la relazione tra la frase 'viene la notte' e il venire effettivo della notte. La notte diveniente detta la forma alla parola che la esprime. La volontà di dire la notte che sopraggiunge, sembra argomentare Severino, è meno importante, anzi è fuorviante, rispetto alla notte che appare indipendentemente dalla volontà umana nella forma della parola. Se io separo la frase che indica il sopraggiungere della notte dallo stesso sopraggiungere della notte, faccio del linguaggio una volontà di dire che si sovrappone e si isola dalla sua origine: e il linguaggio continua la sua tela sintattica e semiologica per conto suo, senza alcuna radice ontologica, volando sopra gli enti e la loro eternità. Si potrebbe dire che l'idea severiniana di andare oltre il linguaggio tende a rovesciare uno stato di cose, nella filosofia del linguaggio moderna, che propone esattamente il contrario: non uscire dai confini del linguaggio (tutto è linguaggio) e continuare a ad andare oltre il reale, in un telaio infinito di parole, fatte di regole autoreferenziali e di indefinitezza aperta al sedicente divenire.

7. Da sempre Severino ha distinto due tipi di stabilità. La stabilità originaria e fondatrice del destino, quella che sussiste al di là (oltre) il pensiero e il linguaggio, ed essenzialmente ‘*sta*’. E quella imposta dalla volontà dell’uomo alla instabilità delle cose, che nella concezione *folle* del divenire in occidente oscillano fra l’essere e il nulla. Ovviamente il linguaggio si colloca dalla parte di quella instabilità che tende a superare, e a travolgere nel suo divenire, ogni immutabile. Nella separazione fra parola e cosa, la parola nell’indicare la cosa fa della cosa un detto e dunque un già superato, un già sorpassato, soggetta al nichilismo del divenire così come è concepito. In questo senso non solo il linguaggio rischia di essere una dimensione che nel dire la cosa fa a meno della cosa, ma svolge anche un ruolo annientante, e finisce col far parte di quel clima nichilistico di cui l’intero pensiero occidentale è preda nel considerare l’ente un nulla. La relazione fra parola e cosa diventa fattuale, contingente, non necessaria. Non appare essa stessa come un *eterno*.

Il reale significato, osserva Severino, non appare all’interno della parola, perché la parola come significante ha una natura diveniente, instabile, storica. Il significato, ancora una volta, oltrepassa il significante che prova a significarlo. Anche perché, aggiungerei, il significante delimita e circoscrive, laddove la vera parola del destino- se apparisse- apparirebbe nella sua totalità. La contraddizione apparente è che pur calandosi nella forma della parola il destino non sta lì, o non sta tutto lì: è al tempo significato e non significato dalla parola. Ma con la già citata conseguenza che nel momento in cui la parola instabile diventa segno del destino che sta, traducendolo e tradendolo, essa apre e allude nel suo scacco anche al grande universo del non detto, dell’indicibile, dell’eterno silenzio delle cose. In questo senso, e ciò è determinante, il significato diventa accadimento ed evento, non è uno stare ma un diventare nel senso del sorgere e tramontare, nel senso della Storia, del *Geschick*. Ma da sempre per Severino il destino non è rappresentato dalla storia. E la filosofia moderna del linguaggio finisce col fare della parola un fatto, una contingenza, un pezzo di divenire, provando a trascinare in questo presunto divenire anche le cose, gli enti, l’essere.

8. In fondo anche il linguaggio, in questo tipo di prospettiva, fa parte del cosiddetto *isolamento della terra* e vive la sua schizofrenica scissione dal destino. Se per Heidegger e i suoi seguaci lo stesso essere non è concepibile al di fuori del sistema delle lingue storiche in cui è calato e da cui è espresso, qui si dimentica con Severino il ruolo della volontà interpretante, ossia di quella fede che trasforma idee ipotetiche, valutazioni, possibilità, in oggettività, certezza, sistema. Anche questo radicamento dell’essere nei linguaggi come esperienze storiche è un voluto, un interpretato. Un *voluto*, in quanto la volontà – che poi è essa stessa un essere voluta – non lascia che le cose oltre il linguaggio ‘stiano’, ma impone e sovrappone se stessa come fede, fede che le cose stiano così e non altrimenti. Un *interpretato*, in quanto la verità del destino viene sottoposta a verifica, laddove

lo stesso parlare della verità – osserva radicalmente Severino – *non appartiene alla verità*.

Il parlare della verità non appartiene alla verità perché essa viene prima di conferire un nome e un significato alle cose. La verità dell'essere prescinde dalla volontà interpretante e significante dell'uomo. Certo, le cose appaiono avvolte nella parola. Ma la parola non decide il loro essere o non essere, ha solo a che fare con la forma nella quale esse si manifestano. E queste forme cambiano non soltanto all'interno di un singolo sistema linguistico, come quello italiano o greco ad esempio, ma anche tra i vari sistemi linguistici del mondo e della sua storia. Essendo il linguaggio sempre storicamente determinato, nel suo articolarsi e svilupparsi, il linguaggio partecipa del divenire, è esso stesso fluido e diveniente. Il problema per i pensatori della cosiddetta svolta linguistica è, come già accennato, conferire a ciò che è, il destino della verità, la stessa natura mobile e diveniente della parola, dentro una lingua e dentro varie lingue. La cosa finisce con l'essere trascinata nella bolla della parola che la dice. La parola, spinta dalla volontà nichilistica di riduzione ad altro e di manipolazione dell'ente, ingloba e annienta nelle intenzioni la stessa essenza della cosa. L'identità si perde nel suo differenziarsi infinito, la parola non rinvia alla cosa ma a se stessa e ad altre parole, e i significati avvolti nella forma delle parole crollano nei significanti: tutto è parola che dice la parola, la catena infinita dei rimandi tra significanti può proseguire senza soluzione di continuità e senza mai toccare le cose, gli enti, né tanto meno la verità come destino della necessità.

9. Il torrente delle parole, scrive Severino, non smuove mai il greto dell'identità. Le differenze, nel linguaggio, non solo non smentiscono la necessità dell'identità, ma la presuppongono, almeno nel senso che ogni differenza condivide l'identità del differire. Identità che è poi essa stessa la differenza stabile, per così dire, a cui tutte le differenze si riferiscono. Lo stesso linguaggio non può essere differenza originata dalla differenza, differenza pura, eterno rinvio da significante a significante, da significato a significato. Il significato, anche se significato da una moltitudine di significanti, non può identificarsi e perdersi in essi. Il *significato puro*, osserva radicalmente Severino, da sempre oltrepassa la parola. L'enunciato di cui prima si parlava, 'Viene la notte, resta comunque al di qua della mille forme linguistiche in cui può venire espresso, e dunque è necessario che davvero una notte viene, non avvolta dalla frase 'Viene la notte, e soprattutto non dipendente da quella. Lo stesso destino non può che essere l'ultimo ad apparire, fondamento e totalità di ogni apparire, dove la parola deve cedere alla cosa, la catena dei significanti deve cedere al significato puro. Ecco perché parlare o tentare di parlare del destino della verità è contraddizione, fa parte dell'esperienza dell'isolamento della terra, volontà che sovrappone il nome e l'interpretazione alla cosa. È assurdo non presupporre che oltre il linguaggio non vi sia ciò che non si fa avvolgere dal significante, dalla parola, nel suo eterno significato. Ma anche ogni notte sopraggiungente resiste al

suo essere detta, alle mille forme verbali in cui può essere enunciata. E ancora una volta bisogna ricordare qui non si sta parlando di una scelta mistica, ossia della constatazione di una ineffabilità del mondo che ci impedisce di dire alcunché sulla verità. Il linguaggio, ogni linguaggio, è una straordinaria ricchezza per l'uomo, per i filosofi, per i poeti, ma anch'esso, anzi soprattutto esso, è parte di quell'apparire del destino che non si esaurisce in lui. Come nessun reale contenuto si esaurisce nel proprio contenitore, nessun significato si esaurisca nel proprio significante, e nessuna totalità dell'apparire si esaurisce nelle forme concrete dell'apparire.

E per concludere, poiché ricordiamo che Wittgenstein rimane il punto di partenza e l'obiettivo polemico di tutto il complesso discorso severiniano sul rapporto tra linguaggio e destino, se il destino non appartiene al linguaggio, se non si frantuma nei molteplici linguaggi del mondo e della storia, non può avere nulla a che fare neanche con i *giochi linguistici*. Il destino non è un gioco, non si cala nel gioco, è altro dal gioco, semplicemente perché ogni regola di un gioco è stabilita, decisa e voluta da chi fabbrica il gioco. E anche in queste regole, direbbe Severino, si nasconde la violenza della volontà del mortale, la sua volontà di potenza nella manipolazione del destino. Il destino è fuori dai giochi linguistici. In caso contrario, al di fuori dello sguardo dell'eterno, saremmo tutti in balia di una enorme rete gettata sull'abisso. E nessun figlio di Dio, nessuna pesca miracolosa riuscirebbe a impedirci il fallimento, il fatale smarrimento dell'essere da parte della parola.

## Capitolo sesto

Nazareno Pastorino \*

### Le cose avvolte dalle parole

*Limiti e ricchezza del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*

«La nuvola è competente in pioggia e il lupo in agnelli senza bisogno di dirselo. E così pure il gallo è competente in galline. Se ne intende, senza bisogno di dire “gallina”. Se poi volete supporre che la competenza di Dio sia del medesimo ordine, allora non avrebbe senso chiedergli di spiegarci il perché dell’universo, cioè di renderne conto a parole (se ci si guarda intorno, è difficile evitare il sospetto che la cosa vada proprio così...). In che senso possiamo pensare che noi, che continuamente ci sforziamo di spiegare l’universo e tutti i suoi fatti con parole, avremmo una competenza almeno idealmente superiore alla supposta competenza di un Dio che faccia accadere i fatti ma non parla?» (C. SINI, *Il gioco del silenzio*, Mimesis, Milano-Udine, 2013).

Il pensiero di Emanuele Severino si presenta in se stesso, sin dalla sua prima unitaria esposizione (*La struttura originaria*, 1958), come *problematico e rivoluzionario*. Questa definizione, tuttavia, non troverebbe d’accordo lo stesso filosofo bresciano se per problematico e rivoluzionario si volesse concepire un pensiero teso a godere del favore dell’astratta oscurità del concetto, separando la sua efficacia dai fatti, dal vero, da ciò che linearmente si mostra secondo logica e ragione.

La verità che tale pensiero cerca di sostenere non va imposta, cioè, con *spirito di battaglia* né attraverso alcuna *battaglia dello Spirito*. Tale verità si attesta nel suo essere incontrovertibilmente luminosa, tanto da non dover nemmeno esser dimostrata. Essa, per Severino, va, in ragione della sua razionale evidenza, soltanto *indicata* o *mostrata*. Sarebbe dunque anche respinto l’epiteto di ‘rivoluzionario’ poiché ciò che si mostra come forte ed evidente, indubitabile, incontrovertibile, non accetta nulla al di fuori di sé medesimo. In quanto pensiero avvolgente e totale, esso non solo respinge la rivoluzione, (perché i colori, le ombre, i profumi e ogni senso intimo e manifesto di

---

\* Dottore di ricerca in Filosofia dell’età antica, medievale e umanistica presso l’Università di Salerno.

qualsiasi ente non possono essere altro rispetto a ciò che sono), ma non riesce nemmeno a scorgere *rispetto a cosa* si dovrebbe fare la rivoluzione.

Tuttavia continuo ad insistere nel sostenere che sotto un rispetto assai più profondo e significativo, invece, il pensiero di Severino è *costretto* ad essere tanto problematico quanto rivoluzionario. La rivoluzione ha luogo perché l'impossibile, nell'inconscio dell'Occidente<sup>1</sup>, è divenuto possibile e ciò che è, invece, necessario quale destino incontrovertibile, è divenuto sogno o follia. Come Ulisse, re legittimo di Itaca, necessita di combattere i Proci al fine di riconquistare il suo trono, così l'obliata saggezza parmenidea, che si esprimeva in estremo sunto nella laconica sentenza: «l'essere è mentre il nulla non è», ha bisogno della rivoluzione per ristabilire la struttura originaria del destino e della verità.

Questo saggio intende mostrare come, anche nella assoluta continuità logica del percorso severiniano, anche cioè mantenuta per ferma la severità filosofica di tale ferrea, inscalfibile e logicissima struttura, si verifica proprio all'interno di essa (direi al suo cuore!) un'aporia causata dall'elemento più enigmatico di tutti: il linguaggio.

La verità dell'essere resta *ontologicamente destinata* all'eterna vittoria poiché essa, per natura, non può essere confutata. Se infatti si tentasse di confutare la verità, affermando che non è la verità, si rafforzerebbe l'assoluta indubitabilità della verità stessa, poiché si vorrebbe affermare che *in verità*, la verità non è vera. Detto altrimenti: per sconfessare la struttura originaria della verità, bisognerebbe affermare l'assoluta fiacchezza dei suoi argomenti logici, del suo apparire fenomenico, del suo essere al di là del tempo, in forza, però, proprio di quella verità che si sta tentando di delegittimare. Si dovrebbe sostenere dunque che «è vero che non è vero che il vero è vero». L'attacco alla verità sarebbe possibile, in sostanza, solo grazie alla verità. È in forza di ciò che Severino può affermare quanto segue:

la posizione del fondamento implica essenzialmente il togliimento della negazione del fondamento; o che questo si realizza come apertura originaria della verità solo in quanto è in grado di togliere la sua negazione, e quindi solo in quanto stare in relazione con questa. Sicché il fondamento è posto solo in quanto la sua negazione è posta (come tolta)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Severino intende l'espressione "inconscio dell'Occidente" in due modi: in *Oltre il linguaggio* (cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., Adelphi, Milano 1992, p. 244), si esprime, attraverso di essa, il senso profondo del finito e dunque di ogni ente (ossia ciò che esso è in verità: l'infinito che non appare mai); ne *La struttura originaria* e in *Essenza del nichilismo* si esprime, invece, l'errata convinzione che conduce al nichilismo e alla "malattia mortale" secondo cui ogni cosa che esiste sia, paradossalmente, nulla (cfr. ID., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981<sup>2</sup>, I edizione, La Scuola, Brescia 1958, p. 15; cfr. ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 [I edizione 1972], p. 76).

<sup>2</sup> ID., *La struttura originaria*, cit., p. 111.

Sicché la struttura originaria si dimostra così stabile che essa va considerata assolutamente anapodittica, ovvero come preferisce specificare l'autore: «ἀρχή τῆς γνώσεως – e cioè lo strutturarsi della principialità»<sup>3</sup>. L'attestarsi come anapodittica ovvero ciò che trae la forza dall'evidenza originaria e che si decide grazie ad una inequivocabile separazione da ciò che invece è confuso (appunto: ἀπο-δείκνυμι, nel senso dell'essere evidente in ragione di una non-mescolanza, di una separazione) si attesta altresì come assoluto inizio, «il luogo già da sempre aperto della Necessità e del senso originario della Necessità. [...] [quel luogo ove si mostra] innanzitutto l'apertura di senso, concretamente determinata, che non può essere negata da uomini o da dèi, in alcun tempo, in alcuna circostanza, in alcun universo»<sup>4</sup>.

Poste tali premesse, è possibile introdurre ed esaminare la posizione del linguaggio mostrando, sin da subito, perché quest'ultimo si conferma come fulcro aporetico, ossia, ora come pietra angolare della struttura originaria, ora terreno argilloso ed inaffidabile, capace addirittura di farla sprofondare. «Come unità di sé (ossia dell'apparire della totalità dell'essente) – afferma Severino – e della negazione della propria autonegantesi negazione, il destino è l'unità di una molteplicità di determinazioni. È una struttura. È anzi, la struttura *originaria*, perché è l'incontrovertibile che non viene affermato in base ad altro»<sup>5</sup>. Il *destino* è secondo Severino una struttura, anzi è la struttura originaria<sup>6</sup>, ove si rende chiaro, per logica, ciò che l'Occidente crederebbe invece solo in sogno e cioè che «questo foglio, questa penna, questa stanza, questi colori, suoni e sfumature e ombre delle cose e dell'animo sono eterni»<sup>7</sup>. Ciò significa che nulla può svanire nel nulla o mutare in altro. Ciò significa che è addirittura impossibile anche solo pensare che la legna ardente nel camino possa cedere parte del suo significato alla cenere che la sostituirà. Per poter affermare ciò, secondo Severino, occorrerebbe ammettere due presupposti a dir poco irrazionali: 1) la legna (A) bruciando diviene altro sé (la cenere – B –) contravvenendo al principio di non-contraddizione (infatti non ci sarebbe altro modo per dire che A diviene B se non si è disposti ad ammettere che in A è presente già, in qualche modo B), oppure, cosa ancora più assurda, 2) la legna (A) bruciando diviene nulla (X) e poi dal nulla nascerebbe la cenere (B). Secondo Severino a tali assurde conclusioni si giunge perché l'Occidente ha fatto del linguaggio uno dei suoi peggior nemici, rifiutandosi di mostrare

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 13-16.

<sup>5</sup> *Id.*, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 173; il corsivo è di Severino.

<sup>6</sup> Appare oggettivamente impossibile esaurire in poche parole il profondo senso che Severino attribuisce alla struttura originaria. Purtroppo è possibile avvicinarsi ad una valida definizione se, oltre alle già citate parole di Severino che la inquadrano come «ἀρχή τῆς γνώσεως», si tengono debitamente in considerazione anche quelle di Nicoletta Cusano presenti nel suo glossario dei termini severiniani in appendice a *Emanuele Severino. Oltre Il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 526. (cfr.: “struttura originaria”).

<sup>7</sup> *Id.*, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 28.

quella profonda verità per cui «l'ente è se stesso, altro dal proprio altro e quindi dal proprio altro che è il niente»<sup>8</sup>.

Il linguaggio dell'Occidente si è asservito all'ἐπιστήμη credendo che in essa possa rivelarsi il senso intero della verità dell'essere e degli enti. Tuttavia, «l'ἐπιστήμη intende essere innanzitutto l'affermazione incontrovertibile del divenire dell'ente ossia del suo provenire dal niente. Ma questa affermazione è essenzialmente inconciliabile con l'apertura che vuole progettare e anticipare in modo incontrovertibile il senso della totalità dell'ente»<sup>9</sup>. Più specificamente:

L'ἐπιστήμη unisce in sé due tratti contrastanti, uno dei quali finisce, nella storia del nichilismo, con sopprimere l'altro. Da un lato essa pensa l'ente come oscillazione tra essere e niente; dall'altro lato si propone come manifestazione incontrovertibile del senso *determinato* dell'ente [...]. L'ἐπιστήμη vuole stabilire in modo incontrovertibile la struttura fondamentale del contenuto oscillante, intende cioè aprire il “vero” senso della totalità dell'ente [...]. Ogni storia, ogni tempo, ogni divenire e ogni libertà non potranno che adeguarsi al senso incontrovertibile del tutto. In questo modo, tutto ciò che ancora non è uscito dal niente è anticipato e precontenuto, quanto a ciò che esso in verità è, nel sapere incontrovertibile. Questo significa, per un verso, che ciò che l'ente è veramente non esce dal niente; e, per altro verso, che ciò che dell'ente esce dal niente non potrà mai smentire il contenuto dell'ἐπιστήμη (e tantomeno potrà appartenere a fondamento dell'incontrovertibilità di quel contenuto)<sup>10</sup>.

L'ἐπιστήμη ha nel suo animo due desideri inconciliabili: porsi come struttura incontrovertibile del reale, come struttura stabile in grado di normare secondo la necessità dell'eterno ogni ente e quello di preservare il suo passaggio al totalmente altro, in qualsiasi forma voglia mutare, attraverso quell'atteso impreveduto che viene a chiamarsi ‘divenire’. In questo modo l'ἐπιστήμη giustifica profondamente il suo senso etimologico in quanto si conferma saldamente come ciò che “si pone sopra” per dominare l'ente nonostante la sua precaria condizione. Se «il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio» sono la stessa cosa, perché «queste cose, infatti, tramutandosi son quelle e quelle, di nuovo tramutandosi, son queste»<sup>11</sup>, occorre trovare almeno, attraverso il linguaggio e la testimonianza, il nome delle cose. Nominare le cose significa prenderne possesso, ponendosi, appunto, al di sopra di esse<sup>12</sup> (ecco che ritorna senso del significato

<sup>8</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 168.

<sup>9</sup> ID., *Destino della necessità*, cit., p. 47.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 46; il corsivo è di Severino.

<sup>11</sup> HERACLIT. 22B88 DK.

<sup>12</sup> È da rilevare l'assonanza tra i due termini latini “*nomen*” e “*numen*”, visto che tale accostamento, anche in vista delle considerazioni di Severino circa il numinoso, il dominare e la violenza ai danni dell'originario, trova vigore e sostanza. (Cfr. E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 48 e ss. e *ibid.*, p. 137; su questo tema cfr. anche il mio *Destino ed eternità*, Inschibboleth, Roma 2020, pp. 91-106).

etimologico di “ἐπιστήμη”). Dire l’instabilità del tutto significa, in qualche modo, dire la stabilità dell’instabilità del tutto.

Per questo il linguaggio diventa strumento cieco dell’ἐπιστήμη, ronzio vivo della confusione imperante, suono muto della verità. Si badi bene, però, che nell’errore di voler dominare il senso dell’essere delle cose, accettando il loro ἐπαμφοτερίζειν, si rivela un problema ancor più grave: l’ἐπιστήμη riconosce come veri soltanto quei contenuti che essa ha stabilito come veri, dimenticandosi dell’originario.

Ciò getta un’ombra sul significato proprio del termine *verificare* il quale non rimanderebbe al “farsi vero” che brilla nella cosa quale rimando necessario all’originario, quale segno, cioè, della struttura primigenia, ma, al contrario, rimanderebbe al “farsi vero” come ciò che si è *voluta come vero*. In altre parole: il riferimento al *verum facere* non attiene al senso di “fare le parti del vero”, “testimoniare la traccia del vero” ma significa, piuttosto: “costruire il vero” e, per questo, lasciarne perire il segno, lasciarne morire la traccia<sup>13</sup>.

Ma la questione diventa più complessa se si pensa che essa non riesce a raccogliersi intorno a un perfetto scontro ove si mostra palesemente una compiuta simmetria tra linguaggio dell’isolamento e linguaggio del destino, poiché a ben vedere, il linguaggio in sé si rivela sempre come uno *sviluppo*. Esso implica, proprio, in quanto linguaggio, l’andirivieni dei significati che vi appaiono<sup>14</sup>. Più precisamente: «il linguaggio è il principio di quella forma della finitezza, *restando all’interno della quale* l’incontrovertibile non può essere tale perché si *contraddice*»<sup>15</sup>.

Severino stesso non riesce, a mio giudizio, a eliminare ogni possibile dubbio circa l’inadeguatezza del linguaggio, ossia circa la testimonianza della struttura originaria. Dire: «la lampada-accesa appare accesa» permette certamente di superare il problema ontologico e meta-ontologico circa l’identità degli enti, strappando gli enti dall’errore mortale di una predicazione che li vede alla mercé del divenire e del nulla<sup>16</sup>, ma non permette di superare il problema logico-

---

<sup>13</sup> Si tenga anche presente che al di sotto del problema mostrato esiste, radicato nel profondo, un altro e, forse, ben più minaccioso problema: l’Occidente, oltre la forzatura e la violenza operata dal linguaggio tende a non figurarsi la contraddizione, tende cioè a non avvertire il problema del linguaggio distorto, falso e sovrapposto al linguaggio originario dell’originario. Quale risultato di questa incresciosa non consapevolezza risulta impossibile all’Occidente stesso qualsiasi testimonianza, dunque non solo della struttura originaria, ma addirittura, anche della struttura invocata e voluta dall’ἐπιστήμη al fine di gestire concettualmente la realtà. Perciò, in definitiva ed in sostanza, ciò che è stato sovrapposto per gestire diventa ingestibile, rimandando a qualcosa che si rivela totalmente fuori controllo, tanto che lo stesso linguaggio semplificato e non originario riesce malamente ad affiorare nella propria lingua (cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 15).

<sup>14</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 189.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>16</sup> Occorre specificare che Severino distingue due tipi differenti di divenire: «c’è (= F-immediato) un divenire, che è propria dell’essere che è F-immediatamente conosciuto (si consideri ad es. il corpo x che è si sposta dal luogo l<sub>1</sub> al luogo l<sub>2</sub> – dove ciò che diviene è appunto x); e c’è un divenire, che è proprio della conoscenza o della presenza dell’essere, ossia che è proprio dell’apparire nell’essere, e non dell’essere dell’apparire. Questo secondo tipo di divenire non implica necessariamente il primo: e quindi, in relazione al prodursi di questo secondo tipo di divenire, non è immediatamente

linguistico, poiché accade che ogni testimonianza del linguaggio – sia pure la testimonianza della verità *innegabile*<sup>17</sup> – richiede di essere uno *sviluppo*, una costruzione nonché una estrinsecazione del concetto.

Attraverso la ricerca di questa estrinsecazione del significato, il linguaggio cerca di rivelare le cose, di farne apparire il contenuto intelligibile e trasparente. Ma ciò apre a due inevitabili problemi in base ai quali, secondo la logica della struttura originaria: 1) far apparire un significato non equivale assolutamente ad esaurirne la sua estensione semantica; 2) l'apparire di qualcosa deve aprire *al non apparire più* o al *non apparire ancora* del medesimo significato, ossia all'oltrepassamento continuo di quel medesimo significato mostrando così che l'apparire non aggiunge nulla alla totalità e alla completezza di ciò che non appare. In base a quanto detto, il linguaggio, in quanto forma determinata e parziale della totalità, non può *spiegare*<sup>18</sup> nulla della totalità. In altri termini: il vero sciogliersi concettuale dell'eterno viluppo della totalità delle determinazioni semantiche della struttura originaria è, paradossalmente il loro continuo intrecciarsi, resistendo al disintreccio quale radice insospettabile dell'isolamento.

Secondo tali assunti che “esprimono”<sup>19</sup> quella contraddizione necessaria affinché ogni contraddizione sia continuamente tolta (“contraddizione C” o “forma C” della contraddizione), ogni determinarsi attraverso l'estrinsecazione di un apparire *deve* essere parziale. Ci si trova, così, di fronte ad un fastidioso intoppo: il linguaggio – ciò che deve estrinsecare e spiegare il significato nella sua totalità (spiegarne solo una parte infatti sarebbe non spiegare nulla e quindi tradirne la testimonianza) – proprio apparendo quale forma della totalità che si trae fuori per essere testimonianza dell'intero – *non deve* dirsi. Proprio non dicendo il contenuto totale della struttura

---

contraddittorio *supporre* (progettare) che non sussista un sopraggiungere o un annullarsi dell'essere presente, ma soltanto un suo apparire o scomparire» (ID., *La struttura originaria*, cit., pp. 547-548).

<sup>17</sup> Si intenda con questo termine ciò a cui fa riferimento Luigi Vero Tarca e cioè a quella verità che prende forza anche e addirittura dalla sua negazione: «Il discorso di Emanuele Severino ha il peculiare pregio di esprimere un pensiero che si rivolge all'assolutamente innegabile. Ciò che consente il rinnovamento radicale di una delle principali questioni filosofiche, quella della testimonianza della verità inconfutabile, cioè vincente nei confronti di qualsiasi obiezione [...]. L'unico modo per rivolgere un'obiezione a tale filosofia è quello di mostrare che essa è autocontraddittoria, e per questo, è *essa stessa* a muovere l'obiezione contro se medesima» (L.V. TARCA, *Chi di negazione ferisce... – L'unico argomento possibile per una confutazione della verità inconfutabile*, in ID., *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, Cafoscarina, Venezia 2016, pp. 16-17).

<sup>18</sup> Si intenda questo termine nel senso di “disintrecciare”, “interrompere le connessioni reticolari tra significati eterni”.

<sup>19</sup> Ho deciso di mettere tra virgolette questo termine proprio perché anche gli assunti che mostrano le regole della struttura originaria, la verità della verità, in relazione a quanto da me indicato poche righe più sopra, in realtà, non *esprimono quello che esprimono*, confermando la distanza tra l'immediatezza fenomenologica, l'immediatezza logica e la loro espressione linguistica. A proposito di ciò bisogna tenere presente che, secondo l'ottica di Severino, espressa principalmente ne *La struttura originaria*, esiste un immediato intreccio tra logica e fenomenologia (L-immediatezza/F-immediatezza). Esso, però, si ritrova in discussione quando entra in gioco la questione del linguaggio e della testimonianza poiché, seppur resta fondato l'immediato apparire della logica come tratto immediatamente per sé evidente (l'apparire immediatamente inconfutabile dell'inconfutabile), non appare immediato il *testimoniare* l'immediata inconfutabilità dell'inconfutabile. Con ciò voglio indicare che se esiste senza dubbio una logica dell'immediatezza legata ad una logica della manifestazione, non è parimenti indubitabile (e con ciò intendo proprio: “non immediatamente indubitabile”) che esista un'immediatezza logico-fenomenologica del dire l'intreccio immediato tra l'apparire e la sua stringente logicità (L-immediatezza e F-immediatezza).

originaria (in ossequio alla contraddizione C), dunque, lo dice ma, d'altra parte, non dicendolo effettivamente *non lo dice*.

Per la prospettiva ontologico-metafisica il fatto che l'apparire del dire sia apparire parziale della totalità permette di preservare una fedeltà alla testimonianza (la quale prevede che l'apparire parziale della totalità indichi e sia traccia della totalità e di ciò che non appare), dal punto di vista del linguaggio, il porsi parziale della testimonianza (non potrebbe essere altrimenti, pena l'apparire totale del significato della struttura originaria) *non* preserva la fedeltà della testimonianza. Se così fosse dovremmo ipotizzare l'assurdo: l'assoluta parzialità di tutti i significati custoditi della struttura originaria. In maniera precisa e lapidaria, proprio sul finire de *La struttura originaria* Severino afferma: «la totalità dell'essere F-immediato sta "oltre" l'intero immutabile, come un positivo che non aggiunge nulla all'eterno cerchio dell'essere»<sup>20</sup>.

Il nocciolo della questione a cui si è giunti si rivela essere un nodo profondamente aporetico poiché, come lo stesso filosofo bresciano afferma, tutte le aporie ipotizzabili all'interno della struttura originaria sono, per natura, tolte in ragione del non svolgimento degli stessi concetti afferenti all'eterno e alla struttura originaria, e purtuttavia, sorprendentemente, «solo nello sviluppo del linguaggio viene mostrato questo loro essere originariamente tolte»<sup>21</sup>. Detto altrimenti ma con pari efficacia: «l'essenza linguistica della struttura originaria si contraddice – e tuttavia è incontrovertibile»<sup>22</sup>.

Dunque, il linguaggio, nel suo tentativo di testimoniare ciò che non vuole «essere detto e ridetto», deve trovare una forma di testimonianza che non sia una *traduzione* del contenuto incontraddittorio della struttura suddetta. Dire infatti che qualcosa è vero in maniera incontrovertibile non equivale al fatto che quel dire sia ugualmente incontrovertibile. Prego altresì di riflettere anche che a questa mia affermazione non può essere opposta l'immediata compenetrazione tra L-immediatezza ed F-immediatezza poiché, tenuto pur fermo tale intreccio immediato, non si rende ugualmente salva *la testimonianza* di tale compenetrazione.

Ciò indica drammaticamente che della struttura originaria non può darsi alcuna testimonianza poiché non può darsi alcuna immediatezza logica al di fuori dal medesimo dirsi già presente nel suo mero manifestarsi. D'altro canto, proprio tale particolarissimo dirsi vale quale testimonianza che, attraverso la negazione di ogni sua testimonianza, dà spazio all'unica testimonianza possibile. Infatti, l'effettiva ed inalienabile compenetrazione tra L-immediatezza ed F-immediatezza indica che esiste già una testimonianza logica dell'apparire (e dunque della struttura originaria di cui l'apparire è parte). Eppure, d'altra parte, poc'anzi, contrariamente a tale possibilità, si è anche detto

---

<sup>20</sup> E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 549.

<sup>21</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 180

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 189.

che testimoniare la compenetrazione tra immediatezza logica e immediatezza fenomenologica non equivale al loro effettivo essere inscindibili di fatto poiché l'immediatezza logica espressa dall'immediato apparire di un cielo azzurro non significa l'immediata *testimonianza* dell'apparire di quel cielo azzurro. Detto in altri termini: l'intrinseco testimoniarsi logico della struttura originaria (L-immediatezza) da un lato non permette un'altra testimonianza (pena il crearsi di una testimonianza esterna alla testimonianza originaria, testimonianza altra e diversa da ciò che occorre, dunque, testimoniare), dall'altro non permette l'autosufficienza del suo auto-testimoniarsi, altrimenti l'apparire che le è inscindibilmente connesso esaurirebbe tutta la testimonianza (e ciò sappiamo non esser possibile per via della contraddizione C).

Da ciò consegue che ogni cosa è avvolta dal silenzio necessario della parola. Di essa non ci resta se non l'apparire fenomenologico legato al suo apparire logico che, però, non potendo essere detto – o meglio ridetto – rimane muto<sup>23</sup>.

Tuttavia nell'ottica severiniana ogni cosa come significato eterno della struttura originaria può e deve essere testimoniata, il linguaggio può confermare che «le piante, i monti, le stelle, gli animali ma anche le emozioni, gli impulsi, i pensieri, le sapienze, le immagini, i mondi che i mortali innalzano sopra di sé»<sup>24</sup> si dicono reciprocamente e senza contraddizione, nella verità di ciò che non può perire, perché recano, gli uni *degli* altri, gli uni *con* gli altri e *per* gli altri, le tracce del loro più profondo ed eterno significare. In tale ottica ogni cosa testimonia ogni altra senza contravvenire alla logica della struttura originaria perché, in questo caso (e solo in questo caso) è proprio la struttura originaria a testimoniarsi, senza uscire fuori da sé, respingendo così ogni sviluppo.

Ogni significato, ogni parola dunque si accinge a testimoniare l'identità della cosa. Inoltre, ora, può darsi anche la testimonianza della differenza e dell'alterità poiché, nell'ottica mostrata da Severino: «ogni essente è in relazione a ogni altro essente [...] [ed] essere in relazione a ogni altro essente è includerlo come altro»<sup>25</sup>. L'alterità è ora permessa poiché è inclusa nell'ottica non menzognera del medesimo. «Nell'apparire di questo rumore di pioggia appare la traccia del sole, del cielo, delle galassie, delle opere e degli impulsi dei mortali»<sup>26</sup> afferma Severino e ciò può e deve essere testimoniato in quanto ogni elemento, conservando l'altro, lo conferma costituendo, così, un linguaggio naturale persintattico in cui il viluppo adeguatamente non svolto pur si esprime.

---

<sup>23</sup> Secondo tale prospettiva, la cosa, piuttosto che essere avvolta dal silenzio a causa della notte, dal buio o della confusione derivata dal suo oscillare (*ἐπαμφοτερίζειν*) tra essere e nulla, resta avvolta da una afasia ugualmente 'preoccupante, ascrivibile al chiarore ineffabile della sua eternità.

<sup>24</sup> E. SEVERINO, *Oltrepassare*, cit., p. 172.

<sup>25</sup> ID., *La gloria*, Adelphi, Milano 2021, p. 221

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 224.

Perciò, ogni cosa, in quanto significato eternamente oltrepassato e conservato, si riscopre avvolta dalle parole, ma ora ammantata da una infinita ricchezza che la designa quale significato eterno ed infinito che si apre inevitabilmente alla Gloria.

In chiusura, avanza comunque una legittima domanda stimolata dalle stesse parole di Severino: se è pur vero che solo in questo modo – soltanto cioè aprendo al denso significare del reticolato dei sensi che ogni cosa lascia in ogni altra – si può dire la struttura originaria, *chi* è in grado veramente di decifrare tutte queste tracce multi-senso? Chi accede *immediatamente* al significato univoco-multivoco dell'univoco? Pur conoscendo in via teorica lo strutturarsi dei significati nascosti nei nessi che si formano tra ente ed ente, chi può veramente comunicare la struttura originaria della verità? Chi potrebbe essere effettivamente certo di poter raccogliere, in tutto e per tutto, la sfida titanica di un essere che ci invita ad una testimonianza possibile solamente a costo di tracciare ogni segno visibile e invisibile dell'*infiniment grand* nell'*infiniment petit*<sup>27</sup> (e viceversa)?

---

<sup>27</sup> Cfr. B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, tr. it. di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1997<sup>4</sup>, nn. 84-91, pp. 425-437.



# Capitolo settimo

Marco Vasile\*

## Essere-significato ed essere *un* significato *Severino e la grammatica del significare*

### 1. Introduzione. «Il significato puro»

A volte il linguaggio ordinario attribuisce un significare direttamente alle cose stesse (“che cosa significa questa cosa?”) e non solamente alle entità linguistiche. Ciò però non implica un suo impegno a concepire le cose stesse come *dei* significati. Le cose sono le cose e *in più* posseggono un significato, senza per questo risolversi in esso. Anche se il rapporto tra la significanza *delle* cose e il loro *essere significate* rimane ambiguo, l’affermazione del loro *essere un* significato è essenzialmente estranea alla grammatica del linguaggio ordinario. E venendo alle teorie filosofiche, lo stesso uso da parte di Gottlob Frege della parola *Bedeutung* (in genere tradotta con “significato”) per indicare il referente oggettuale delle espressioni linguistiche non implica che le cose siano dei significati ma, in una lettura inversa, che i “significati” delle espressioni linguistiche sono gli oggetti per cui esse stanno. E anche la concezione fregeana in base alla quale i “sensi” (*Sinn*) non consistono in significati linguistici ma in entità oggettive, afferrabili mediante atti di pensiero, non espande affatto la nozione di “senso” alla *totalità* delle cose<sup>1</sup>.

Questa espansione della nozione di significato è invece proprio la tesi radicale sostenuta da Severino: ‘l’essente, cioè ogni cosa, è *un significato*’ (che indichiamo con S), che va intesa come affermazione dell’identità tra essente e significato<sup>2</sup>. Nella struttura originaria *tutto* è un essente e

---

\* Ricercatore indipendente laureato in filosofia.

<sup>1</sup> Per la problematica del senso/significato in Frege si veda, anche per i successivi riferimenti, M. DUMMETT, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1993, tr. it. di E. Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001, pp. 99-126.

<sup>2</sup> «L’essente (o un essente) non “ha” un significato: è un significato [...]» (E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 366). In altre occorrenze la frase suona così: ‘l’essente è il significato’. A dispetto della differenza

dunque ogni cosa è *un* significato. S costituisce lo sfondo e il punto di arrivo delle considerazioni svolte in *Oltre il linguaggio*, dove Severino indaga la contraddizione nichilistica in cui consisterebbe il linguaggio in quanto volontà di “significazione” che vuole far essere le cose altre da ciò che esse sono<sup>3</sup>. Oltre la contraddizione del linguaggio, si dà «il significato puro, che già da sempre oltrepassa, eterno, la parola»<sup>4</sup>. Come vedremo, per Severino i significati da ultimo *ci sono* non in dipendenza dalla *segnicità* (la condizione dell’essere segno di qualcos’altro, da cui dipende l’esserci del linguaggio), ma in forza di una semanticità originaria degli essenti, che coincide con la necessità della loro auto-identità: dire che le cose sono se stesse ha per Severino lo stesso significato di dire che esse *significano* se stesse. L’auto-significazione è un tratto essenziale della grammatica “originaria” del significare.

In questo scritto mi occuperò di esplicitare la “grammatica logica” del significare che sta alla base della espansione “totale” della nozione di ‘significato’ prodotta da S. Essa è complessivamente articolata da tre uguaglianze, espressamente affermate da Severino: ‘essente=significato’ (S); ‘è identico a=significa’; ‘è=significa’. Indagherò i problemi principali riguardanti S, intrecciati tra loro: 1) il suo senso; 2) il suo fondamento e il suo ruolo, a mio avviso decisivo, nella struttura originaria; 3) le sue conseguenze.

1) Il concetto severiniano di «significato puro» costituisce una generalizzazione della nozione di “significato” a *tutte* le cose. S ammette una doppia lettura (essente=significato; significato=essente), che implica l’equivalenza tra il piano oggettuale-ontologico e quello semantico. La nozione di “significato” viene così tolta dal campo delle opposizioni (ad esempio quella tra “significato” e “oggetto”) su cui si fondava il suo senso ordinario. Poiché in base a S *tutto* è un significato, è evidente che per Severino ad opporsi all’essere *un* significato non rimane che l’essere (un) nulla<sup>5</sup>. Questa generalizzazione non si riduce alla decisione di rendere interscambiabili i termini ‘essente’ e ‘significato’. Infatti è solamente perché nella struttura originaria le “cose” posseggono uno status *semantico*, che Severino può dire che *esse*, e non i loro “rappresentanti” linguistici, sono originariamente incluse in strutture logico-semantiche quali quella dell’autoidentità e della differenza dall’altro da sé.

---

grammaticale, in base alla quale si potrebbe sospettare che alle due frasi competa rispettivamente un senso estensionale e uno intensionale, si tratta, come vedremo, di due espressioni equivalenti.

<sup>3</sup> Ma S era già operante nel lavoro fondamentale del 1958 (E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981<sup>2</sup>), dove la struttura originaria è concepita come «apertura originaria del significato» (p. 129) e l’essente è posto come una sintesi semantica tra l’‘è’ e «i significati costituiti dalle determinazioni che appunto sono» (p. 144).

<sup>4</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 242.

<sup>5</sup> Qui si sta sfruttando il senso per cui (solo) il nulla è escluso dal tutto. Che ‘il nulla’ stesso sia un significato, è ovviamente parte dell’«aporia del nulla» per come viene formulata da Severino. Le critiche analitiche della formulazione e della soluzione severiniane dell’aporia non sembrano tenere presente il ruolo di S. Cfr. F. COSTANTINI, *Nothing Really Matters To Me. A critique of Emanuele Severino’s Resolution of the Aporia of Nothingness*, «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», 2021, IV, pp. 51-80.

La differenza grammaticale tra essere-significato ed essere *un* significato coinvolge anche la cruciale connessione tra significato e non-contraddizione. Com'è noto Severino ha trasformato la dimostrazione confutatoria (ἔλεγχος) del principio di non contraddizione elaborata da Aristotele in *Metaph., Gamma* nella figura della necessità dell'«esser sé dell'essente»: «ciò la cui negazione è autonegazione». Farò vedere che il senso del «significare qualcosa [σημαίνειν τι] sia per sé stesso che per un altro» mediante cui Aristotele confuta l'avversario del principio di non contraddizione (che deve concedere di «significare qualcosa» perché si dia discorso) è essenzialmente estraneo alla concezione severiniana per cui l'essente è *un* significato. All'interno dell'ἔλεγχος aristotelico la “cosa” (πράγμα) è significata, cioè è “oggetto” di un significare, *senza* per questo essere *un* significato<sup>6</sup>.

2) Nei testi di Severino la *ragione* della generalizzazione della nozione di significato a tutti gli essenti, cioè il *fondamento* di S, pare non esplicita. Ciò non la rende però infondata. Mostrerò infatti che la fondazione della identità tra l'essente e il significato è contenuta nell'essenza stessa della struttura originaria, cioè nella opposizione dell'essente al nulla: *poiché* Severino definisce il nulla come l'«assoluta assenza di significato», allora per lui l'essente è il significato. L'opposizione dell'essente al nulla non lo semantizza cioè solamente come il/un non nulla, ma *anche* come il/un significato – dove la doppia lettura (il/un) indica che per Severino la concezione ontologica della struttura originaria è perfettamente compatibile con la pluralità dell'essere. Due semantizzazioni dell'essente, di segno opposto: l'una *negativa* (‘l'essente è il/un non-nulla’), sulla quale si fonda la tesi neo-parmenidea della «eternità dell'essente»; l'altra *positiva* (‘l'essente è il/un significato’), nella quale è il nulla ad essere caratterizzato originariamente come il “negativo” (del significato).

Non è semplice ricostruire analiticamente l'influenza dell'uguaglianza ‘essente=significato’, cioè della proposizione S, all'interno del discorso teoretico di Severino. Due cose mi sembrano certe. La prima è che la struttura originaria può perseguire la propria “missione”, cioè la negazione dell'isolamento dell'essente (ovvero di tutte le cose) dall'identità con se stesso, solamente sulla base di S: è perché l'essente, cioè la cosa, è assunto come (un) *significato*, che la cosa può essere *originariamente* inclusa all'interno della struttura predicativa, cioè di un *dire*, che ne afferma l'auto-identità. Si tratta perciò di una inclusione *semantica*. Per Severino «in quanto isolato dall'identità con se stesso (e cioè dal suo non esser l'altro da sé) l'essente non è se stesso [...]. È un nulla»<sup>7</sup>, ma in quanto non così isolato, cioè non anteposto alla «dimensione dianoetica», l'essente non può essere che un *significato*, cioè “qualcosa” la cui natura ultima è co-originaria al piano delle

<sup>6</sup> Anche i due passi del poema di Parmenide in cui sembra comparire un riferimento alle relazioni linguistico-semantiche (la parola σήματ[α], B8.2 DK; e l'affermazione τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται [oppure ὀνόμασται], B8.38 DK) non conducono alla concezione di τὸ ἓν come *un* significato.

<sup>7</sup> E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995, p. 105.

connessioni predicative, comunque queste ultime siano concepite. Servirsi qui di espressioni quali ‘contenuto di pensiero’ o ‘concetto’ per chiarire lo status “semantico” dell’essente nella struttura originaria equivarrebbe ad alterare i termini della questione.

In più, l’influenza di S sembra davvero decisiva rispetto a due radicali teorie, dalle quali dipende il destino del linguaggio nella struttura originaria: la teoria tautologica della predicazione, secondo cui l’‘è’ esprime *sempre* l’identità (‘è=è identico a’), anche nei contesti della predicazione accidentale; e la teoria della contraddizione del linguaggio in quanto «fede di esser capace di far diventare qualcosa segno, e qualcos’altro designato»<sup>8</sup>.

Proverò ad argomentare che in ultima analisi a guidare Severino è, in entrambi i casi, proprio la “grammatica” dell’essere come significare. È perché per Severino l’‘è’ afferma una relazione tra *significati*, che l’‘è’ deve esprimere in qualunque occorrenza una identità (tra significati); e la ragione ultima per cui la segnicità implica una contraddizione è che nella struttura originaria ciascun essente è il significato di *se stesso* (cioè, significa se stesso).

3) In conclusione indagherò quella che sembra essere l’implicazione più problematica di S. La negazione dell’essere, il ‘non è’, può esprimere, oltre ad un senso verbale, anche un senso nominale: quello per cui il ‘non è’, in quanto istanza di ‘non x’ per x=è, indica il *differente* dall’‘è’. In questa valenza nominale del ‘non è’, l’‘è’ è un simbolo che *designa* il significato della copula. Ma se *tutto* è un significato, l’apertura della differenza tra il senso verbale e quello nominale della negazione dell’essere sembra divenire impossibile. Questo imporrebbe un ripensamento della concezione che sorregge la semanticità originaria dell’essente, cioè, secondo la mia ricostruzione, un ripensamento dell’assunzione che l’opposizione al nulla sia capace di semantizzare l’essente come il/un significato.

## 2. Che cosa (non) significa che l’essente è un significato?

Per comprendere l’affermazione S che «l’essente è un significato» è necessario liberarla da due equivoci. Il primo (1) consiste nella esclusiva applicazione dell’essere un significato a ciò che ordinariamente viene chiamato “concetto”. Il secondo (2) è prodotto dalla mancata considerazione del valore *nominale* del predicato: ‘è un significato’ non equivale a ‘è significato’. Vediamo tutto questo in dettaglio.

(1) ‘questa lampada è un significato’ è una delle istanze di S. Ma in base a S ad essere un significato non è solamente il concetto ‘questa lampada’ ma proprio *questa lampada* in carne e ossa,

---

<sup>8</sup> ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 231.

cui ascriviamo quel tipo di predicati ('è accesa', 'è sul tavolo' etc.) che *non* ascriveremmo mai a ciò che ordinariamente chiamiamo "significato" ma solamente alle cose che abitano il mondo fisico. Il significato di 'significato' contenuto in una qualunque istanza di S scavalca gli ordinari confini categoriali: «[...] "significare" non ha il significato ristretto per il quale, ad esempio, si parla del "significato di una parola" e si distingue il significare della parola dalla cosa, o essente. Tutto è un significare [...]»<sup>9</sup>.

Un esempio fatto da Russell permette di chiarire il punto. La proposizione 'I met a man' ('incontrai un uomo'), dice Russell, non verte sul concetto 'un uomo', ma sulla cosa *denotata* da tale concetto: «'un uomo': questo è un concetto che non va a passeggio per le strade, ma vive nel chimerico limbo dei libri di logica»<sup>10</sup>. Ovviamente ciò che Severino intende sostenere non è l'assurdità secondo cui la proposizione di Russell, trasferita nella struttura originaria, asserisce o implica che i significati vanno a passeggio: ad essere un significato per Severino è lo "stato di cose" stesso, ciascuna parte del quale è a sua volta un significato.

Tuttavia ciò non diminuisce lo sconcerto. La conseguenza di S è che le parti delle cose ordinariamente classificate come oggetti concreti sono esse stesse parti di un significato complesso: «questa lampada, ad esempio, è un significato complesso. Significati che compongono questo significato sono il lume, la base e il fusto di bronzo, il paralume etc. (che sono a loro volta significati complessi)»<sup>11</sup>. E ad essere un significato sono in base a S quegli stessi elementi che nella significazione linguistica si differenziano dal "significato", per esempio il significante e il portatore del nome: l'immagine acustica associata nel segno ai significati<sup>12</sup>, il signor N.N. e la spada Nothung<sup>13</sup>. Oggetti fisici, significanti, portatori del nome, persino il *suono* stesso delle parole, e anche la musica, nella quale il Severino all'esordio della comunicazione filosofica aveva individuato l'«antifilosofia»<sup>14</sup>: in base a S, *tutto* è un significato.

(2) S *non* dice che l'essente è-significato, ma che è *un* significato. Qui l'articolo indeterminativo marca una decisiva differenza grammaticale: quella tra un predicato verbale (essere-significato, che scriveremo con il trattino per evitare confusioni) e un predicato nominale (essere *un* significato). È solamente affermando, di qualcosa, che 'è *un* significato', che si determina

<sup>9</sup> ID., *Oltrepassare*, cit., p. 366.

<sup>10</sup> B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, George Allen & Unwin Ltd., Kimble & Bradford, London 1903, §56, tr. it. di L. Geymonat, *I Principi della Matematica*, Longanesi, Milano 1988.

<sup>11</sup> E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 119. Il corsivo con cui nel testo originale è scritta l'espressione 'questa lampada' si riferisce alla cosa reale e non a una entità linguistico-concettuale.

<sup>12</sup> Per de Saussure il segno linguistico è l'unione di un significante, costituito dall'immagine acustica, col concetto o "significato".

<sup>13</sup> «Se il signor N.N. muore si dice che è morto il portatore del nome, non il significato del nome» (L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1953, tr. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1971, §40). In §39 l'esempio riguarda 'Nothung', il nome della spada di Sigfrido.

<sup>14</sup> «L'antifilosofia è apparsa a noi che camminiamo per cercarla ..... la musica, la musica sarà il nostro rifugio; di noi assetati di irrazionale» (E. SEVERINO, *La coscienza. Pensieri per un'anti filosofia*, cit., p. 22).

la sua essenza mediante il concetto di ‘significato’; l’espressione ‘è-significato’, si limita a dire, del qualcosa cui è applicata, che è oggetto di una “significazione” – dove il senso di tale essere oggetto dipenderà da quello del verbo ‘significare’. La differenza in questione non interessa solamente la superficie del linguaggio e non è dunque eliminabile attraverso parafrasi. Esprime invece l’opposizione irriducibile tra due differenti “grammatiche” del significare: quella *linguistica*, in base alla quale l’esserci dei significati dipende in ultima analisi dal fatto che le cose sono-significate dal linguaggio; e quella di Severino, per la quale le cose sono originariamente, e dunque *in se stesse*, dei significati.

### 3. “L’essente è il significare dell’essente”. L’autosignificazione dell’essente

Dire che l’essente è *un* significato non equivale a dire che esso è-significato. Eppure affinché qualcosa possa essere *un* significato è necessario che ci sia un *significare*, rispetto al quale il qualcosa varrà inevitabilmente come una cosa-significata. Se qualcosa è *un* significato allora in qualche senso è vero anche che è-significato. Il «significato puro» non può essere puro fino al punto da respingere qualunque compromissione con l’essere-significato. Ma essere-significato *da cosa?* La “grammatica” linguistica del significare ammette in ultima analisi un’unica risposta: da un “significante” che *differisce* dal “significato”. Qualunque sia il senso assunto da questi due termini in funzione della teoria del linguaggio adottata, essere-significato equivarrà ad essere-significato *da altro*, finché ciò-che-significa è differente da ciò-che-è-significato. Il linguaggio si fonda precisamente su questa differenza. Ma vale anche il contrario: se si dà la differenza tra ciò-che-significa e ciò-che-è-significato allora si dà linguaggio.

Ora, per Severino il linguaggio appartiene all’essenza del nichilismo. Dunque<sup>15</sup> l’essere-significato nella struttura originaria non può fondarsi sulla essenza della significazione linguistica, cioè sul “rimando ad altro” da parte di un significante. Non resta che un modo per esprimere l’essere-significato di un qualunque *x* *all’interno* della struttura originaria: *x* è-significato *da se stesso*. E infatti per Severino il significare non si fonda sulla «alterità di *significare* (o significazione) e *significato*»<sup>16</sup> ma «il significato investe [...] originariamente, unicamente sé medesimo; onde [...] il significato è per sé significante: autosignificazione»<sup>17</sup>. «l’essente è il

---

<sup>15</sup> Su questo ‘dunque’ tornerò nel paragrafo finale del presente scritto.

<sup>16</sup> E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 130.

<sup>17</sup> *Ibid.*

significare dell'essente»<sup>18</sup>, senza che ciò implichi che l'essente sia il segno di se stesso. L'essente significa qualcosa *ma* ciò che l'essente significa, cioè il significato, è l'essente stesso. La “purezza” del «significato puro» consiste nella esclusione dell'alterità dalla significazione: «l'“essente” significa [...] il “significante”»<sup>19</sup>.

È chiaro che la sinonimia tra 'è' e 'significa' è dietro l'angolo. Infatti:

(1) il “riscontrare” se stesso da parte dell'essente all'interno del rapporto di autosignificazione ('x significa x' [cioè se stesso]) non può essere altro che la sua *auto-identità*, ossia l'«esser sé e non l'altro da sé»: «l'essere sé stesso, da parte dell'essente, è il significare sé stesso da parte del significare»<sup>20</sup>. Dunque 'x è x' *significa* 'x significa x', qualunque sia x. L'autoidentità è autosignificazione.

(2) Com'è noto, Severino sostiene, nella scia di Hegel, una teoria della predicazione radicalmente tautologica. Per lui l'*identità* è il significato inevitabile dell'è: «se 'essere' – se l'è' di 'A è B' – fosse un significato che esclude l'identità, 'essere' significherebbe 'differire', sì che pensando che A è B, si penserebbe che A differisce da B, cioè che A non è B»<sup>21</sup>. Qualunque giudizio non identico, cioè non tautologico, è una contraddizione. Ma se l'essente *significa* se stesso e se questa auto-significazione dell'essente è la sua auto-identità allora la teoria predicativa tautologica per cui «'essere' significa [...] 'essere identico a...' e dunque 'essere identico a se stesso', 'essere se stesso'»<sup>22</sup> viene ad affermare la *sinonimia di* essere e significare: «'è' oltre che 'è identico a', 'si identifica a', 'eguaglia' – significa anche 'significa'»<sup>23</sup>. Per Severino il dire originario, cioè l'unico dire non contraddicentesi, dicendo l'è' (qualcosa è qualcosa) afferma sempre, in ogni contesto, «l'identità tra il qualcosa detto e il qualcosa di cui esso è detto»<sup>24</sup>, cioè che il predicato è identico al soggetto. Ma questa identità è una identità *semantica*, perché vale sempre è=significa: 'essere' e 'significare' sono sinonimi.

#### 4. Perché l'è' significa sempre l'identità?

L'uguaglianza 'è'='è identico a'='eguaglia'='significa' è il prodotto della lunga lotta combattuta da Severino per esprimere nel linguaggio il senso dell'essere come «esser sé». Severino

---

<sup>18</sup> ID., *Oltrepassare*, cit., p. 367.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>21</sup> ID., *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995, pp. 139-40.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>23</sup> ID., *Oltrepassare*, cit., p. 324.

<sup>24</sup> ID., *La struttura originaria*, cit., p. 24.

ritiene che le distinzioni tra i termini delle singole uguaglianze «sussistono solo nella forma esterna del linguaggio»<sup>25</sup>. Eppure la fondazione delle prime due uguaglianze *non* può essere estesa transitivamente alla terza. La stella della sera è identica alla stella del mattino, ma finché permane la differenza tra “significato” (o “senso”) e “oggetto” tale identità non potrà voler dire che la prima *significa* la seconda. Lo possiamo capire richiamando la concezione referenzialista di Frege. Le *espressioni* ‘la stella della sera’ e ‘la stella del mattino’ significano la stessa cosa (il pianeta Venere), cioè il “significato” (*Bedeutung*) dell’una è identico a quello dell’altra. Ma tale identità tra “significati” *non* implica che ciascuna delle due espressioni *significa* l’altra, perché in questa occorrenza ‘significare’ riprende quel significato che Frege ha collocato dalla parte del “senso” (*Sinn*), dove si manifesta non più l’identità ma la *differenza* (tra i “sensi” delle due espressioni). Perciò solamente se la “cosa” stessa è originariamente concepita come un significato, indipendentemente dal gioco referenziale del linguaggio, l’identità tra le “cose” viene ad esprimere l’uguaglianza tra significati, cioè il *significare* la stessa cosa. Per Frege, invece, non avrebbe alcun senso dire che due *cose*, essendo identiche, *significano* la stessa cosa: a *essere* i “significati” (delle espressioni linguistiche) sono gli oggetti; a *significare* (gli oggetti) sono le espressioni linguistiche.

La fondazione dell’uguaglianza ‘è=significa’ poggia dunque sulla concezione dell’essente, cioè di ogni cosa, come (un) significato, ossia sull’affermazione S. Ma *in generale* l’impressione suscitata complessivamente dal discorso di Severino è che tale concezione agisca, non sempre in modo esplicito, come la ragione fondamentale per cui nella struttura originaria l’‘è’ *deve* significare dappertutto l’identità (‘è’=‘è identico a’=‘eguaglia’) pena la contraddizione. Questo è un punto di cruciale importanza, perché la struttura originaria intende essere «*predicazione*, cioè una relazione in cui qualcosa è detto di qualcos’altro»<sup>26</sup>.

Riconsideriamo la teoria tautologica della predicazione. Per Severino «se “essere” non significasse l’identificazione [...] dicendo che Socrate è bianco si affermerebbe la differenza tra Socrate e bianco, e cioè si direbbe che Socrate non è bianco»<sup>27</sup>. Qui Severino sembra presupporre la necessità che l’‘è’ significhi l’identità e dunque muoversi in un circolo vizioso. Ma questa obiezione non coglie nel segno. Ciò che qui Severino realmente presuppone non è il valore tautologico dell’‘è’ ma la condizione sotto cui tale valore è inevitabile: la generalizzazione della nozione di ‘significato’ a tutte le cose. Infatti finché la differenza tra Socrate e bianco equivale alla differenza tra Socrate e il *significato* ‘bianco’ dire che Socrate differisce da bianco equivale a dire *non* che Socrate non è bianco *ma* che Socrate non è ‘bianco’, cioè *non è identico a* ‘bianco’, ovvero è non-‘bianco’.

---

<sup>25</sup> ID., *Oltrepassare*, cit., p. 323.

<sup>26</sup> ID., *La struttura originaria*, cit., p. 24.

<sup>27</sup> ID., *Tautotes*, cit., p. 100.

Perciò *solamente* se cade la differenza tra bianco e ‘bianco’, la differenza tra Socrate e bianco implica il *non essere* bianco di Socrate. Ma ciò equivale a pensare ‘Socrate è bianco’ come una relazione che *si riferisce* a *significati*, in cui è affermata «l’identità tra il qualcosa detto è il qualcosa di cui esso è detto»<sup>28</sup>. È la concezione dell’essente, cioè di ciascuna cosa, come (un) significato, a imporre a Severino di negare l’«isolamento» tra soggetto e predicato e dunque di ricercare le condizioni logiche sotto cui ogni proposizione possa affermare un’identità. Così l’esser-bianco, cioè ciò che viene detto dalla proposizione, deve essere incluso in Socrate. Ma questa relazione di inclusione non può essere che quella della appartenenza dell’esser-bianco al *significare* di Socrate: «una parte del significato del soggetto è *identica* al predicato»<sup>29</sup>.

## 5. Perché l’essente è *un* significato?

*Perché* nella struttura originaria qualunque cosa è un significato? In apparenza nei testi di Severino non è rintracciabile una vera e propria argomentazione formale che dimostri S. Una risposta potrebbe essere che S è una conseguenza dell’idealismo di Severino. In fondo, si potrebbe dire, il compito principale della struttura originaria è la negazione dell’isolamento delle cose dalla dimensione logica, cioè quella “dianoetica” del “pensiero”. Ora, l’idealismo è certamente nel “programma genetico” della struttura originaria. Ma le radici di S sono nel senso stesso che l’essente possiede all’interno della struttura originaria: quello della *opposizione al niente*, in base alla quale l’essente è originariamente il/un non-niente.

La semanticità originaria dell’essente, il suo originario valere come *un* significato, è cioè fondata sul senso del niente *come* assoluta in-significanza: *poiché* l’essente si oppone al niente, e *visto che* il niente è l’«assoluta assenza di significato», *allora* l’essente è un significato. Non è un caso che Severino porti allo scoperto questa fondazione della semanticità dell’essente per mostrare che gli elementi che il pensiero logico-linguistico ha differenziato dal “significato” sono in realtà interni alla forma trascendentale del significare: «La distinzione tra “portatore del nome” e “significante” è interna al significato, indica due modi del significato, cioè del non essere un niente. Il significato è l’essente, la cosa»<sup>30</sup>. E ancora: «[...] “significato” e “senso” hanno in comune quel più ampio senso del significare che si oppone all’assoluta assenza del significato o di senso, cioè al

---

<sup>28</sup> ID., *La struttura originaria*, cit. p. 24.

<sup>29</sup> ID., *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2000, p. 198.

<sup>30</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 223.

niente, al nihil absolutum»<sup>31</sup>.

La ragione alla base della semanticità originaria dell'essente è dunque un vero e proprio "argomento trascendentale", formalmente identico a quello con il quale Severino è solito mostrare l'impossibilità di un termine intermedio tra l'ente e il nulla assoluto: «L'“avente” un significato o è a sua volta un significato o sta al di fuori del significare e allora ne sta al di fuori anche l'“avere un significato”»<sup>32</sup>. In breve, il non significare è sinonimo del non essere.

## 6. L'ἔλεγχος e il “significare [qualcosa]”

In *Metaph., Gamma* Aristotele dimostra in modo confutatorio (ἐλεγκτικῶς) il principio di non contraddizione (pdnc). Tale confutazione (ἔλεγχος) è essenzialmente connessa alla questione del significare, perché consiste nel mostrare che il pdnc è la condizione “trascendentale” di significanza. Il verbo σημαίνειν ricorre in differenti costrutti. Ma, come mostrerò schematicamente, in nessuno di essi può realizzarsi il senso severiniano del “significare” come autosignificazione dell'essente. La centralità del “significare qualcosa” nell'ἔλεγχος aristotelico non conduce alla concezione dell'essente come (un) significato.

La confutazione si svolge in due mosse. Prima si pretende che l'avversario conceda di «significare qualcosa [σημαίνειν τι] sia per se stesso che per un altro»<sup>33</sup>; senza tale concessione, non vi potrebbe essere alcun discorso (λόγος): «questo è infatti necessario, se è vero che dice qualcosa»<sup>34</sup>. Poi si mostra che “significare qualcosa” equivale ad ammettere la non-contraddizione, cioè il pdnc. Poiché all'avversario la concessione del «significare qualcosa» sembra<sup>35</sup> differente da quella della non-contraddizione, cioè della impossibilità che una cosa sia e non sia una stessa cosa, le parti si rovesciano: la petizione di principio viene scaricata sull'avversario del pdnc e avviene la confutazione.

Severino ha fatto dell'ἔλεγχος il modello della innegabilità dell'esser sé dell'essente. Ma la “grammatica” severiniana dell'autosignificazione dell'essente non è in alcun modo sovrapponibile al senso del “significare qualcosa” operante in Aristotele. Per comprenderlo basta considerare il primo argomento confutativo contro l'avversario del pdnc, che ha come premessa la concessione

<sup>31</sup> ID., *Oltrepassare*, cit., p. 319. Qui 'significato' e 'senso' non si riferiscono ai concetti di 'Bedeutung' e 'Sinn' di Frege ma alla differenza heideggeriana tra 'ontico' e 'ontologico'.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>33</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* 1006a 21-2, tr. it. di E. Berti, *Metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2017.

<sup>34</sup> *Ibid.* 1006a 22.

<sup>35</sup> «ma che non sembri essere il medesimo» (*Metaph.* 1062a 9, tr. it. cit., *Metafisica*, cit.).

del significato di ‘uomo’. Lo possiamo ricostruire così<sup>36</sup>: animale bipede è ciò che ‘uomo’ (τὸ ἄνθρωπος) significa; ma allora necessariamente se qualcosa è un uomo è un animale bipede; dunque è impossibile che qualcosa che è un uomo non sia animale bipede; dunque è impossibile che qualcosa che è uomo non sia uomo; dunque è impossibile che qualcosa sia e non sia un uomo.

Il “significare qualcosa [di determinato]” non è quello per cui l’uomo stesso, cioè ὁ ἄνθρωπος, consiste in *un significato*, ma quello per cui τὸ ἄνθρωπος (dove τὸ è l’articolo determinativo *neutro*, di cui Aristotele si serve come dispositivo citazionale), cioè il *nome* ‘uomo’, ha un significato determinato, ossia significa una cosa sola (‘animale bipede’). È la *corrispondenza* tra ‘uomo’ e la *cosa significata* a far sì che in seguito alla concessione del “significare qualcosa” «vi sarà qualcosa di determinato»<sup>37</sup>. Si può discutere se la stipulazione iniziale sul significato di τὸ ἄνθρωπος abbia il senso di una definizione reale oppure di una nominale e quale sia l’esatta valenza (denotativa o meno) del σημαίνειν che interviene nell’ἔλεγχος aristotelico. Ma è indubbio che l’esserci del significato per Aristotele dipende da un significare che *non* è quello per cui una determinata cosa x significa se stessa, ma quello per cui a “significare” x è una entità τὸ x che differisce da x. La “grammatica” del σημαίνειν τι è cioè quella della significazione linguistica, senza che ciò impedisca al pdnc di essere un principio *dell’essere*. Il significato è la cosa-significata dal “nome”.

Della coincidenza, estranea<sup>38</sup> all’orizzonte logico dell’ἔλεγχος aristotelico, tra il piano della significanza e quello della cosalità c’è invece qualche traccia proprio nella traduzione commentata di una scelta di brani di *Metaph.*, *Gamma* pubblicata da Severino nel 1959. Un esempio è *Metaph.* 1007a 26-7: «significare la sostanza è [significare] che per qualcosa l’essere non è qualcos’altro», che Severino ha tradotto con «ma lo stare a significare la sostanza è appunto questo: che il significato non è altro da ciò che è»<sup>39</sup>, trasferendo ai significati la proprietà dell’essente di non essere altro da ciò che esso è. Evidentemente la traduzione era sottoposta alla doppia pressione concettuale della equivalenza “originaria” di essere e significare, e del ruolo decisivo dell’ἔλεγχος nella struttura originaria. La concezione dell’essente come (un) significare è parte essenziale della reinterpretazione severiniana dell’ἔλεγχος aristotelico.

---

<sup>36</sup> *Ibid.* 1006b 28-34. In realtà tra le proposizioni “‘uomo’ significa animale bipede” e “animale bipede è ciò che ‘uomo’ significa” vi è una differenza: la seconda e non la prima esprime la determinatezza del significato, cioè il significare una cosa sola. Cfr. R.M. DANCY, *Sense and contradiction*, Reidel, Dordstedt-Boston 1975, pp. 32-34.

<sup>37</sup> *Metaph.* 1006a 24-5.

<sup>38</sup> Severino è ben consapevole della differenza tra «l’apparire della innegabilità dell’esser sé» e l’ἔλεγχος aristotelico, che invece «si presenta come rapporto linguistico tra coscienze diverse» (*La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988, p. 104). Le mie considerazioni si riferiscono alla concezione del significato.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione*, a cura di E. Severino, Morcelliana, Brescia 2021<sup>13</sup>, p. 45.

## 7. Il 'non è': il problema dell'essere un significato

Quali sono le *conseguenze* della teoria dell'essente come (un) significato? Il problema<sup>40</sup> che considererò è se all'interno di una dimensione, quale la struttura originaria, in cui *tutto* è un significato e 'è'='significa' sia possibile dominare un'ambiguità riguardante un concetto centrale nel pensiero di Severino: la negazione dell'essere.

Consideriamo il 'non è', cioè la negazione dell'è'<sup>41</sup>. Essa mostra due sensi. Il primo è quello per cui il 'non è' significa la negazione verbale con cui, quando l'occorrenza dell'è' è completa, viene negata l'esistenza ('Socrate non è') oppure, quando l'è' si completa sintatticamente connettendosi a un "nome", l'attribuzione di un predicato ('Socrate non è bianco') o l'identità ('Socrate non è Platone'). Ma la negazione dell'è' può "guardare" al termine da negare anche in un altro modo, rispetto al quale l'unico suo interesse è di indicare ciò che *differisce* dal significato negato. 'non è' in questo caso significa tutto ciò che *non* significa 'è', cioè il suo complemento all'interno dell'intero semantico: l'altro-dall'è'. In questo senso chiaramente *nominale*, la negazione è puramente interessata a significare l'"altra parte" dell'intero semantico: anche 'lampada' realizza una negazione nominale di 'è', semplicemente perché significa una "cosa" *differente*. Lo stesso 'non è' verbale è solo uno dei significati che, differendo dall'è', ne realizzano la negazione nominale.

La logica può dominare l'ambiguità del 'non è' attraverso la distinzione uso/menzione. La negazione nominale dell'è' può essere rappresentata utilizzando un dispositivo citazionale (per esempio gli apici): non-è'. Il negato è *menzionato* in funzione del suo costituire un certo significato, del quale la negazione deve dire il differente, cioè ciò che significa differentemente. È quanto fa lo stesso Severino nel suo commento a *Metaph.* 1005b 27, illustrando il concetto aristotelico di contraddittorio: «il contraddittorio di 'bianco' è il 'non bianco', ossia tutto ciò che non è 'bianco'. Si badi: non "tutto ciò che non è bianco" (ma è verde, rosso, ecc.) ma "tutto ciò che non è 'bianco'" (come, ad es., casa, numero primo, rosso, molecola)»<sup>42</sup>. Socrate, essendo ateniese, è non-'bianco', per cui può essere nello stesso tempo *bianco*. Nella negazione verbale dell'è',

---

<sup>40</sup> Per un'analisi del problema del 'non è' rimando a M. VASILE, *The problem of negation in the primal structure*, in «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», 2020, III, pp. 120-34.

<sup>41</sup> Un problema analogo si produce in relazione alla negazione di una qualunque proposizione p ('non p') e di un qualunque predicato F ('non F'). Non è possibile qui indagare i rapporti con la questione del 'non è' nel *Sofista*, specialmente 257 b9-c3.

<sup>42</sup> ARISTOTELE, *Il principio di non contraddizione*, a cura di E. Severino, cit., p. 33.

invece, l'«è» è *usato*, ovviamente non nel senso che sia affermato<sup>43</sup> dalla negazione ma nel senso che è usato *in* ciò che viene negato.

Ma questa strategia di dominio dell'ambiguità del senso della negazione dell'«è» non può essere importata nella struttura originaria, dove, come si è visto, l'intero fenomeno della segnicità appare come una negazione dell'«esser sé». La distinzione uso/menzione e l'applicazione di dispositivi citazionali si fondano da ultimo sull'ammissione di una “gerarchia” di livelli logici, in forza della quale i simboli del discorso possono essere a loro volta *designati* da simboli di livello logico superiore. Invece nella struttura originaria opera un'unica variabile, che spazia sulla totalità dei significati senza alcuna restrizione categoriale: *tutto* è un essente o significato e, poiché tutto è auto-significante, *nulla* è significato da altro. Tutto si trova, per così dire, sullo *stesso* piano, quello ontologico=semantico, e non si vede come il ‘non è’ (negazione verbale) possa distinguersi dal ‘non-è’ (negazione nominale), cioè dal differente dall'«è». Così all'interno della struttura originaria non sembra rappresentabile il fatto che il senso verbale del ‘non è’ non è realizzabile da parte dell'istanza di ‘non x’ per x=è: infatti tale istanza consiste proprio nel differente dall'«è», cioè in tutto ciò che significa altro dal negato. Mi limito qui di seguito a una ulteriore riconsiderazione del problema.

È immediato riconoscere nel ‘non è’ due significati distinti: ‘il non’ e l'«è». Poiché ciascuno di essi non è l'altro è necessario affermare: ‘non non è è’. Si tratta di una proposizione legittima non solo nella struttura originaria<sup>44</sup> ma anche dal punto di vista della logica formale<sup>45</sup>. La logica può facilmente dissolvere l'ambiguità distinguendo i tipi di occorrenze, così: ‘non<sub>1</sub> non<sub>2</sub> è<sub>2</sub> è<sub>1</sub>’; cioè: ‘non’ *non* è ‘è’. Le occorrenze di tipo 1 sono quelle nominali: esse consistono in *designazioni* dei rispettivi simboli e dunque, rispettivamente, né negano né affermano l'essere di alcunché. Tali occorrenze realizzano perciò un significato differente da quello che si realizza nelle altre occorrenze.

Nella struttura originaria le cose funzionano in modo essenzialmente differente: il ‘non è’ è una *sintesi semantica* di due significati, il ‘non’ e l'«è»; la connessione tra negazione e negato non dipende da alcun fenomeno di completamento della negazione in quanto significato insaturo, come invece in Frege. Come tutti i significati, *anche* il ‘non’ e l'«è» si determinano, cioè sono(=significano) se stessi, *solamente* attraverso quelle proposizioni che li oppongono

---

<sup>43</sup> Ciò ridurrebbe a una contraddizione ogni proposizione negativa. Wittgenstein: «The assertion of the negative proposition contains the proposition which is negated, but not the assertion of it» (*Philosophische Untersuchungen*, cit., §447).

<sup>44</sup> E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 242-3; ID., *Intorno al senso del nulla*, cit., pp. 121-2.

<sup>45</sup> Aristotele: «in se stessi, dunque, e detti per sé i verbi sono nomi e significano qualcosa [σημαίνει τι]» (*De Int.* 16b 19-20; tr. it. di M. Zanatta, *Della Interpretazione*, Rizzoli, Milano 1992). Russell: «ogni costituente di ogni proposizione deve, sotto pena di contraddizione, essere suscettibile di diventare un soggetto logico» (*The Principles of Mathematics*, cit., §95).

originariamente alla totalità del proprio altro: ‘non non è tutto ciò che non è non’<sup>46</sup> e ‘è non è tutto ciò che non è è’. Distinguendo con gli indici numerici i tipi logici di occorrenza: ‘non<sub>1</sub> non<sub>2</sub> è<sub>2</sub> tutto ciò che non<sub>2</sub> è<sub>2</sub> non<sub>1</sub>’ e ‘è<sub>1</sub> non<sub>2</sub> è<sub>2</sub> tutto ciò che non<sub>2</sub> è<sub>2</sub> è<sub>1</sub>’. In ciascuna di queste due proposizioni la posizione dell’‘è’ e del ‘non’ nei campi 1 di tipo nominale *non* deve determinare alcuna differenza di significato rispetto alle occorrenze non nominali: non<sub>1</sub>=non<sub>2</sub>, e<sub>1</sub>=e<sub>2</sub> – dove queste uguaglianze esprimono l’identità dei significati, cioè la sinonimia. Infatti *solo* occupando i campi nominali *senza* modificare il loro significato, il ‘non’ e l’‘è’, come qualsiasi altro essente, possono determinarsi. La russelliana «suscettibilità di diventare un soggetto logico» è per Severino la necessità ontologico-semanticamente della determinazione dell’essente. Il senso nominale e quello verbale della negazione dell’essere sembrano così rimanere privi di distinzione nella struttura originaria<sup>47</sup>.

## 8. Conclusioni. L’«assoluta insignificanza»

Il problema della differenza tra il senso nominale e quello verbale del ‘non è’ nella struttura originaria spinge a ripensare più a fondo la ragione essenziale per cui per Severino l’essente, cioè ogni cosa, non solamente è-significato ma è *identico* a il/ un significato. Questa ragione, si è detto, sembra in sostanza la seguente: *poiché* il nulla è sinonimo dell’«assoluta insignificanza», cioè dell’assoluta assenza di significato, *allora* l’essente, in quanto opposto al nulla, è il significato. In questo modo il nulla disvela l’equivalenza tra essere e significare.

Eppure sembra possibile una spiegazione *linguistica* della «assoluta insignificanza» del nulla, che non implica l’affermazione della semanticità originaria dell’essente. *Il*<sup>48</sup> nulla (n) è definibile come ciò che non è eguagliato da nessun ente: *il n* tale che non esiste qualcosa x per cui x=n. In questo modo (“non c’è nulla che eguagli il nulla”) il pensiero si riferisce al nulla come all’assoluta assenza dell’*ente*, cioè di un qualsiasi ente. Ma allora perché il valere del nulla come l’«assoluta insignificanza» non dovrebbe essere spiegato con il concetto dell’assenza di un essente significato dal linguaggio, cioè di qualcosa che è-significato da “altro”? Se e poiché non c’è *nulla* (nemmeno i “segni” del linguaggio), nulla può *essere-significato* del nulla, ma ciò non implica che il contrario

<sup>46</sup> Dunque *la* negazione stessa, il ‘non’, è *una* negazione, cioè, in termini logici, cade sotto il concetto di ‘negazione’.

<sup>47</sup> Una conseguenza di questa indistinzione è che poiché per Severino il ‘non è’ è identico a, cioè *significa*, il nulla, allora il differente dall’‘è’ viene a coincidere con il nulla e dunque l’unico modo per qualcosa per non essere il nulla sarebbe di essere, cioè significare, l’‘è’: la struttura originaria precipiterebbe nel monismo numerico. Su questo vedi M. VASILE, *op. cit.*, p. 127-8.

<sup>48</sup> L’articolo determinativo produce un sintagma nominale (‘il nulla’), cioè una espressione che designa una realtà individuale.

del nulla, l'essente, sia *un* significato. Così l'opposizione tra l'essente e il nulla non sarebbe più in grado, attraverso la sinonimia tra il nulla e l'«assoluta insignificanza», di esprimere la semanticità originaria dell'essente, cioè il suo essere *un* significato.

Al senso *linguistico* della assoluta insignificanza del nulla potrebbe essere obiettata l'affermazione di Severino secondo cui l'essenza del linguaggio implica la negazione dell'esser sé dell'essente, cioè il nichilismo. Ciò costituirebbe la ragione per escludere la fondazione linguistica della «assoluta insignificanza» del nulla. L'affermazione della essenza nichilistica del linguaggio dipende però a sua volta dalla equivalenza tra essere e significare. Infatti è in base a un senso dell'«è» determinato dall'uguaglianza «è»=«significa», che Severino può mostrare concretamente che la segnicità nega l'identità. Ma allora il nichilismo del linguaggio non può costituirsi come una ragione indipendente per respingere la spiegazione linguistica dell'«assoluta insignificanza» del nulla.

Con ciò l'ideale di un oltrepassamento *semantico* della linguisticità, che mostri l'originaria libertà del significare dall'operare del segno, rivela tutta la sua radicale problematicità. «Io amo le parole che ho scritto perché mi dicono quello che vivo»<sup>49</sup>: la prima proposizione filosofica pubblicata da Severino continua a interrogare, dal suo inizio, l'intero pensiero del filosofo.

---

<sup>49</sup> E. SEVERINO, *La coscienza*, cit., p. 7.

Parte seconda:

Confronti

## Capitolo primo

**Michele Abbate\***

### L'essere dell'eón e la negazione della differenza in Parmenide *Alcune considerazioni in margine a Oltre il linguaggio di Emanuele Severino*

Nell'ultimo capitolo della terza parte del volume dal titolo *Oltre il linguaggio*, Emanuele Severino scrive:

l'essente, ciò che è impossibile che non sia, è innanzitutto l'essente che appare, e l'essente che appare è il rapporto tra parola e cosa, e quindi è l'infinita ripetizione e l'infinito differenziarsi della cosa (oltre che in se stessa, cioè come cosa) nella parola<sup>1</sup>.

Prendendo le mosse dal brano appena citato, è possibile mostrare in che senso la prospettiva ontologica di Severino, al di là dell'assunto dell'innegabilità dell'*essere* di ciò che è, non sia in alcun modo compatibile con quella di Parmenide o anche solo a essa assimilabile, il che peraltro è stato ribadito a più riprese da Severino stesso. A tal fine occorre prendere brevemente in esame quelli che si possono considerare come alcuni dei presupposti e caposaldi fondamentali che caratterizzano la concezione ontologica dell'Eleate. L'aspetto essenziale che contraddistingue il pensiero di quest'ultimo rispetto a quello di Severino è la negazione radicale della nozione stessa di "differenza". Per forza di cose, come vedremo, da ciò consegue che anche gli esiti e le implicazioni della prospettiva filosofica di Severino rispetto a quella di Parmenide risultano necessariamente incompatibili tra loro per quanto riguarda sia la concezione dell'essere, sia quella inerente alla natura del linguaggio.

---

\* Professore di Storia della filosofia antica presso l'Università di Salerno

<sup>1</sup> Cfr. E SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 157.

1. La prospettiva ontologica parmenidea risulta interamente incentrata sulla nozione pura di *eón*, ovvero di “ciò che è”, ovvero di “essere”: come si evince in particolare dal fr. 2 DK<sup>2</sup>, l'*eón* è ciò che costitutivamente implica, proprio in quanto *eón*, la necessità del suo essere. È proprio nella nozione pura di essere che l'*eón* si manifesta al pensiero come *ciò che è e non può non essere*, in quanto è la sua stessa nozione a implicare in sé l'essere: è quella che si può definire come l'autoevidenza indubitabile e incontrovertibile dell'essere dell'essere. In questo senso la necessità che l'essere sia e la conseguente impossibilità del suo non-essere risultano evidenti e indubitabili per il pensiero; entro la medesima prospettiva, il non-essere risulta conseguentemente impensabile in quanto il suo essere, la sua realtà sono costitutivamente negati nel momento stesso in cui si analizza concettualmente il carattere paradossale e ossimorico dell'espressione “non-essere”. La concezione parmenidea, come ho cercato di mostrare altrove<sup>3</sup>, risulta, in effetti, fondata su un'adamantina concettualizzazione logico-razionale che per la sua autoevidenza è per il pensiero incontrovertibile. La *hodós*, la via, che conduce il filosofo verso la verità è indicata da ciò che appare implicito ed evidente nella nozione pura di essere: l'incontrovertibile auto-identità dell'*eón*, che è implicita nella sua stessa natura. Secondo Parmenide, l'essere ha in sé la sua propria verità, la quale è di fatto l'auto-identità assoluta dell'essere; l'auto-identità appare, per così dire, come l'essenza stessa costitutiva dell'*eón*: l'essere è essere e nient'altro. Ciò implica la negazione dell'esistenza e della verità del suo contrario, il non-essere, che si delinea, di conseguenza, come una nozione assurda e autocontraddittoria. L'essere è solo se stesso, proprio in quanto nel concetto puro di essere sono originariamente compresenti il senso ontico/ontologico e quello (auto-) predicativo. L'enunciato “l'essere è” risulta così assolutamente vero e innegabile.

Al contempo, entro la logica ferrea che permea la prospettiva ontologica di Parmenide tutto ciò che è altro dall'essere è necessariamente escluso dalla nozione pura di essere. Come potrebbe, in effetti, *essere* qualcosa che non è *essere*, in quanto è altro dall'essere? La realtà di questo “altro”, proprio in quanto diverso da ciò che è, comporterebbe che *sia* qualcosa che non è *essere*, appunto perché diverso dall'essere. Con ciò l'ontologia parmenidea si configura come una forma di monismo ontologico assoluto, perché solo l'essere è e null'altro al di fuori dell'essere può essere<sup>4</sup>. Di conseguenza per Parmenide i limiti della pensabilità in senso autentico coincidono con i limiti della nozione pura di essere. Tutto ciò che oltrepassa questi limiti necessari e vincolanti appartiene all'ambito della *dóxa*. Quest'ultima si configura come il regno dell'opinione inconsistente e della mera apparenza illusoria. Ciò che si manifesta come auto-evidente al pensiero comporta in

---

<sup>2</sup> Su ciò cfr. PARMENIDE, fr. 2 DK v. 3.

<sup>3</sup> Cfr. M. ABBATE, *Ferrea razionalità e logica ineludibile nel monismo ontologico assoluto di Parmenide*, «Anuario Filosófico» 46/1 (2013), pp. 79-119.

<sup>4</sup> Su ciò cfr. PARMENIDE, fr. 8 DK vv.36-37: οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, vale a dire: «infatti null'altro v'è o vi sarà al di fuori dell'essere».

Parmenide l'inconsistenza e l'illusorietà del mero apparire, che nella sua stessa natura si caratterizza come altro dalla verità assoluta che si manifesta nella nozione pura di essere: l'essere si disvela al pensiero come il "saldo cuore della ben rotonda verità"<sup>5</sup> che non ammette altro al di fuori di sé.

Di conseguenza, l'identità di pensare ed essere, esplicitamente formulata nel fr. 3 DK, va intesa come l'effettiva piena e totale corrispondenza, senza distinzione, fra ciò che è e il pensiero. In quale altro ambito, infatti, potrebbe manifestarsi la nozione pura e innegabile di essere se non proprio nel pensiero, la cui effettiva natura viene a coincidere in Parmenide con la pienezza priva di distinzioni e assolutamente integra dell'essere che, in quanto tale, è null'altro che essere, non ammettendo in sé alcuna forma di differenza? Ecco perché per Parmenide tutto ciò che è riconducibile all'ambito inconsistente della *dóxa*, in cui il non-essere è considerato reale e, dunque, per un verso ricondotto all'essere, mentre per un altro, in quanto altro dall'essere, distinto da quest'ultimo, va considerato "mero nome". Nozioni come quelle di "divenire" e "molteplicità", che implicano l'attribuzione del carattere dell'*essere* a ciò che non è *essere*, si configurano come meri e vuoti nomi, che i *brotói*, i mortali – definiti da Parmenide *dikranoí*, ossia "a due teste"<sup>6</sup>, in quanto non si rendono conto della paradossale contraddizione in cui credono – hanno stabilito e posto come segno distintivo<sup>7</sup>, ma che in realtà non corrispondono ad alcunché di vero e reale nell'ambito del pensiero autentico.

2. Occorre tornare, a questo punto, nuovamente al passo di Severino precedentemente citato e in modo specifico al concetto di "apparire", nel quale, come vedremo, si possono cogliere alcune delle essenziali differenze fra il pensiero di Severino e la prospettiva ontologica parmenidea. Severino considera l'essente che è impossibile che non sia come «l'essente che appare». Qual è il senso effettivo di questo apparire? Che cosa è questo apparire? In quale dimensione appare l'essente? Se per apparire si intende il manifestarsi di qualcosa, ci si deve chiedere dove avviene o si verifica questo apparire. In Severino l'apparire dell'essere non sembra che si possa considerare come equivalente a ciò che in Parmenide si manifesta come auto-evidente nell'ambito del puro pensiero: nell'ottica parmenidea, la necessità vincolante che l'essere sia si rende manifesta nell'identità di essere e pensiero, in base alla quale, come detto, i limiti dell'autentica pensabilità coincidono con i limiti dell'essere e viceversa. Per questo in Parmenide pensare ed essere sono necessariamente la medesima cosa.

---

<sup>5</sup> Per questa espressione cfr. PARMENIDE, fr. 1 DK v. 29.

<sup>6</sup> Cfr. PARMENIDE, fr. 6 DK v. 5.

<sup>7</sup> Su ciò cfr. PARMENIDE, fr. 19 DK v. 3.

Mentre in Parmenide, dunque, la differenza è originariamente negata in quanto implica necessariamente che vi sia altro rispetto al puro essere, nell'ottica di Severino, invece, la differenza e con essa il molteplice sono qualcosa che "innegabilmente appare". Nella prospettiva parmenidea, la differenza e, quindi, con essa anche il molteplice includono necessariamente in sé qualcosa che è altro o ulteriore rispetto alla nozione pura di essere. Questo è il motivo per cui Parmenide nega la realtà della differenza e del molteplice nell'ambito del pensiero autentico, ovvero di quel pensiero che coincide con la nozione pura di essere nella sua assoluta auto-identità. In Parmenide non v'è spazio per la molteplicità degli enti, in quanto ciò implicherebbe che *sia* qualcosa che è diverso dall'essere, ossia la differenza stessa. Unitamente alla nozione di "differenza" in Parmenide viene necessariamente negata anche quella di "divenire", la quale precomprende in sé la nozione di "differenza", implicando il passaggio di per se stesso impossibile e paradossale dall'essere al non-essere.

In modo sostanzialmente simile a Parmenide, anche Severino, dal canto suo, nega il divenire inteso come il venir meno di ciò che è; tuttavia, secondo una prospettiva di fatto opposta a quella dell'Eleate, egli ammette la molteplicità degli essenti, che in quanto tali, ossia nella misura in cui *sono*, vengono definiti da Severino come "eterni", poiché non può essere che ciò che è finisca nel nulla. Ogni essente, dunque, nell'ottica severiniana deve essere immutabilmente identico a sé, ma al contempo la differenza tra gli essenti viene considerata come innegabile. Si tratta di una nozione di "differenza" che per certi versi appare molto simile a quella elaborata da Platone nel *Sofista* sulla base del concetto di non-essere in senso relativo e non assoluto, ovvero appunto come differenza e non come nulla; tuttavia, come di fatto riconosce anche Platone, la differenza non può coincidere con l'essere, in quanto implica in sé una forma di non-essere, anche se relativo. Si potrebbe dire che per Parmenide, accettare la nozione di "differenza" e con essa quella di "molteplicità" implicherebbe che accanto all'essere *sia* anche qualcosa d'altro rispetto all'essere. Al contrario, per Severino l'essere è la totalità degli essenti e l'apparire dell'essente è l'apparire, in senso trascendentale, della totalità degli enti<sup>8</sup>. Ne consegue che l'essere nel suo stesso apparire è per Severino intrinsecamente connotato dalla molteplicità. L'essere, quindi, comprende in sé l'identità e la differenza degli enti. L'identità eterna di ogni ente viene così ricondotta al fatto che ogni ente non è possibile che divenga altro da sé e quindi finisca nel nulla: per questo ogni singolo essente è e appare per Severino necessariamente eterno. D'altra parte, questo apparire, cioè l'apparire dell'identità eterna e immutabile dell'essente, in quale altro orizzonte si può di fatto dare se non nel pensiero? Dunque, si dovrebbe concludere che anche nella prospettiva di Severino il pensiero e l'essere, o anche l'essente, non possono in alcun modo venire separati tra loro.

---

<sup>8</sup> Sulla questione cfr. E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 78.

Occorre altresì sottolineare che secondo Severino la verità è «l'apparire dell'esser sé dell'essente in quanto tale (ossia di ogni essente)»<sup>9</sup>. In effetti, anche per Parmenide l'*alétheia* è l'auto-evidenza innegabile dell'essere dell'essere, la quale, come si è detto, si manifesta solo nel pensiero e nella sua identità con l'essere. D'altronde, proprio questa stessa auto-evidenza che si dà nel pensiero implica necessariamente per Parmenide anche che non vi possa essere null'altro al di fuori dell'*eón*, ossia dell'essere stesso: con ciò viene necessariamente negata la differenza nell'essere, la quale porta con sé come innegabile la conseguenza che vi sia comunque qualcosa d'altro oltre all'essere, ossia quel *quid* che, rendendo l'essere altro da sé, consentirebbe di ammettere il molteplice. In effetti, ciò emerge, come detto, anche nel *Sofista* di Platone, ove nel tentativo di superare l'assoluto monismo ontologico parmenideo la differenza o alterità (*heterótes*) viene di fatto ricondotta alla nozione di "non-essere relativo". Nella logica ferrea di Parmenide, invece, non vi può essere alcuno spazio per ciò che, comunque, in quanto altro dall'essere, non può essere *essere*.

3. Alla luce di quanto si è sin qui detto si deve dunque sottolineare come in Parmenide l'illusorietà del divenire si accompagni necessariamente, al contrario di quanto sostiene Severino, all'illusorietà del molteplice e della differenza. Quindi nell'ottica parmenidea solo l'assoluta identità dell'essere è realmente tale: ogni altra forma di identità, quindi, è necessariamente solo illusoria. Di conseguenza, risulta evidente come nella prospettiva dell'Eleate l'essere non potrebbe in alcun modo venire ricondotto alla nozione di "struttura", la quale implica in sé la relazionalità unitaria fra elementi diversi fra loro, anche se determinati dalla loro specifica e singola identità, che a sua volta va messa in relazione alla differenza fra le diverse identità dei singoli elementi che compongono l'insieme complessivo della struttura. Si può in effetti dire che in Parmenide l'identità va intesa come assoluta e non relazionale, poiché v'è solo l'essere, che è appunto essere, e null'altro. Ecco perché l'insieme d'identità e differenze che costituiscono una qualunque forma di struttura in Parmenide non può non assumere il carattere dell'illusorietà. Di conseguenza, il linguaggio doxastico e ingannevole dei mortali a due teste risulta costituito, come s'è in precedenza accennato, da vuoti nomi, come i termini "non-essere", "nascere" e "perire", "mutamento" e "divenire", ai quali si devono aggiungere, per le ragioni dette, anche "molteplicità" e "differenza". Tutti questi termini sono in realtà vuote parole che non corrispondono ad alcuna realtà autentica. Essi riflettono una concezione del reale illusoria e inautentica, proprio perché contravvengono al carattere di assoluta

---

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*

unità, identità e immutabilità della verità dell'*eón*, la cui autentica natura si desume dalla nozione pura di essere.

Quindi, tornando al passo di Severino precedentemente citato, occorre sottolineare un'ulteriore fondamentale e decisiva differenza fra la sua prospettiva e quella di Parmenide per quanto concerne la natura e il ruolo attribuito al linguaggio. Per Severino, «l'essente che appare è il rapporto tra parola e cosa, e quindi è l'infinita ripetizione e l'infinito differenziarsi della cosa (oltre che in se stessa, cioè come cosa) nella parola». In Parmenide, invece, la riflessione sulla natura dell'essere implica di per se stessa l'oltrepassamento della *differenza* fra parola e cosa. In effetti, quelli che esprimono la natura dell'essere nel fr. 8 DK non sono “nomi”, bensì “segni” nel senso anche di “indicazioni” (*sémata*) che conducono immediatamente alla verità dell'essere e che si desumono in modo diretto dalla nozione pura di essere: l'identità, l'eternità e l'unità dell'*eón* non sono *altro* dalla nozione pura di essere, bensì si tratta sempre della stessa unica e identica natura dell'essere che è linguisticamente espressa con indicazioni che solo apparentemente sono diverse, ma che di fatto, si identificano in modo unitario e senza distinzioni con il carattere unico, unitario e auto-identico dell'essere. Nella misura in cui il linguaggio implica in sé la relazione fra elementi distinti, come quella fondamentale fra parola e cosa, si deve concludere che in Parmenide questa relazione strutturale implica necessariamente la propria negazione, perché nell'*alètheia* dell'essere non vi può essere differenza alcuna e nient'altro che non sia *essere*. In considerazione di ciò, si comprende come nella prospettiva ontologica dell'Eleate *ciò che è* non può in nessun modo venire inteso come il rapporto fra parola e cosa, in quanto non esiste distinzione alcuna, ma v'è solo l'essere che, nella sua (auto-)identità con il pensiero, si manifesta immediatamente al pensiero come ciò che è e non può essere diversamente da com'è: identità pura senza distinzione. Da questa nozione si ricavano quelli che si delineano come *sémata* della verità dell'essere, ma che di fatto finiscono per identificarsi completamente con la natura stessa dell'essere. Se infatti, come del resto afferma anche Severino, «è necessario che l'identità appaia»<sup>10</sup>, occorre osservare che in Parmenide l'identità è tutt'uno con il pensiero e, di conseguenza, con l'essere, il che significa, in ultima istanza, con l'*alètheia* stessa. In qualche modo, la prospettiva parmenidea sembra implicare in se stessa la necessità di un effettivo, anche se intrinsecamente problematico, oltrepassamento del linguaggio o, per lo meno, di quella che è la sua dimensione costitutivamente strutturale, la quale, implicando la relazione fra identità e differenza, è nell'ottica parmenidea inevitabilmente inautentica e illusoria.

---

<sup>10</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 155.

4. Severino attribuisce anche al linguaggio il carattere dell'eternità che appartiene a ogni essente, in quanto «l'eternità di ogni essente è l'eternità di ogni parola»; a sua volta «il divenire della parola è il suo entrare e uscire, eterna, dal cerchio eterno dell'apparire»<sup>11</sup>. L'espressione “cerchio eterno dell'apparire” rinvia a ciò che, com'è noto, Severino denomina “destino”, concetto che, a sua volta, risulta inscindibilmente legato alla nozione di “verità”. Come infatti egli scrive in *Destino della necessità*: «La verità del Tutto, eterno, appare. Abita eternamente nel cerchio eterno dell'apparire. Anche l'apparire, come ogni ente, è destinato all'essere e quindi è eterno»<sup>12</sup>.

Di conseguenza, nell'ottica di Severino, il linguaggio stesso, nella misura in cui, si potrebbe dire, il suo apparire è innegabile, va considerato un essente e allo stesso modo le parole sono essenti eterni, poiché anche il linguaggio e le parole rientrano nel cerchio dell'apparire e ne fanno parte, al punto che perfino il carattere storico che contraddistingue necessariamente la dimensione del linguaggio rientra in tale orizzonte. Addirittura, il divenire stesso si configura per Severino come «il sopraggiungere dell'eterno»<sup>13</sup>, in quanto il divenire – che va inteso in un senso molto vicino a quello di “accadere” e “apparire”, ma non ovviamente in quello di passaggio dall'essere al nulla – deve risultare esso stesso, così come ogni altro essente, un eterno che appare nel cerchio eterno dell'apparire<sup>14</sup>. L'immagine dell'“entrare e uscire dal cerchio dell'apparire” di ogni essente è il modo in cui Severino riconduce il concetto di divenire non al passaggio dall'essere al nulla, bensì all'eternità del cerchio dell'apparire. Rimane ancora una volta da esplicitare l'ambito nel quale ogni essente appare nella sua eternità: dove si può dare effettivamente l'apparire dell'identico che rimane immutabilmente ed eternamente tale se non nel pensiero? Quindi si tratta di un apparire che non può non rinviare a sua volta nuovamente al pensiero, all'interno del quale si manifesta, in ultima istanza, anche l'impossibilità che l'ente diventi nulla o che venga dal nulla e al contempo che l'ente sia identico al nulla. Solo riconoscendo al pensiero questa centralità, si può concludere che, come afferma Severino nel brano citato all'inizio, «l'essente che appare è il rapporto tra parola e cosa, e quindi è l'infinita ripetizione e l'infinito differenziarsi della cosa (oltre che in se stessa, cioè come cosa) nella parola». La parola e con essa il linguaggio implica un rinvio alla dimensione del pensiero e della pensabilità. D'altra parte, in base alla prospettiva di Severino, deve potersi configurare, anche solo nei termini di una possibilità, una dimensione originaria e autentica del linguaggio nella quale la parola è la parola che parla del destino e nella quale la parola non risulterebbe più segno di qualcosa di altro, ma rinvio diretto al destino, o meglio, a quella che Severino chiama la “struttura del destino”, nella quale appare l'eternità di ogni essente e alla quale è

---

<sup>11</sup> Su ciò cfr. *ibid.*, p. 160.

<sup>12</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεῶν*, Adelphi, Milano 1980, p. 126.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, p. 196.

<sup>14</sup> A tale proposito cfr., ad esempio, E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 160: «l'eternità di ogni essente è l'eternità di ogni parola»; *ibidem*: «il destino dell'essere e della verità dice che ogni parola – cioè ogni cosa – è eterna».

riconducibile anche l'immagine del "cerchio eterno dell'apparire". Questo linguaggio che parla del destino si deve spingere e porre oltre il linguaggio stesso, in quanto nel linguaggio che parla del destino il riferimento alla struttura del destino non è più segno di qualcosa, ma sembra venire a coincidere con la struttura stessa del destino. L'"oltre il linguaggio", quindi, si potrebbe forse intendere come un più diretto riferimento alla verità intesa, a sua volta, come destino, il che dovrebbe al contempo implicare l'oltrepassamento del concetto stesso di "segno", in quanto il destino, nella prospettiva severiniana, non può rinviare ad altro, ma solo a se stesso. Di conseguenza, nel linguaggio che parla autenticamente del destino, la connessione fra parola e cosa dovrebbe essere diretta e immediata. Si tratterebbe comunque sempre di un linguaggio che dovrebbe in qualche modo collocarsi oltre la propria dimensione referenziale: in esso la parola finisce per porsi oltre il linguaggio stesso. Tuttavia, in ogni caso, lo scarto fra parola e cosa, nella misura in cui esse sono distinte l'una dall'altra, appare imprescindibile, a meno di non tornare a una concezione arcaica del linguaggio, nella quale il nome finisce per coincidere con la cosa stessa, in una prospettiva molto simile a quella sostenuta dal Cratilo dell'omonimo dialogo di Platone. Ma come proprio in tale dialogo mostra Platone non è possibile svincolare il nome, la parola, dalla sua funzione di strumento referenziale rispetto alla cosa e, quindi, mediato e non diretto. Del resto, come anche Severino afferma esplicitamente, «la parola non è la cosa»<sup>15</sup>. Al contempo, però, altrove Severino afferma anche che «il destino della verità appare nel linguaggio»<sup>16</sup>. In questo orizzonte concettuale, rimane dunque problematica la natura del linguaggio e con esso della parola. D'altra parte, se il destino è struttura, implicante in sé oltre all'identità anche la differenza, non sembra imprescindibilmente necessaria nell'orizzonte teoretico di Severino la postulazione di un "oltre" rispetto al linguaggio o di un oltrepassamento del linguaggio, poiché il linguaggio in se stesso è struttura, che si tratti di una lingua storicamente determinata, e per questo comunque vincolata al divenire, o anche di una lingua artificiale. D'altra parte, la parola stessa nell'ottica di Severino deve venire intesa come un essente eterno. Ciò che si delinea come un aspetto intrinsecamente problematico è il fatto che nella natura stessa della parola appare insito il suo divenire, al punto che, occorre sottolineare, financo il senso delle parole e dunque la loro referenzialità è soggetta a mutamento. Quello che si mantiene identico sembra invece essere il carattere intrinsecamente strutturale di ogni lingua e linguaggio. Ma questo carattere strutturale, nuovamente, dove si manifesta se non nel pensiero che coglie la struttura che è propria di ogni lingua e di ogni linguaggio? D'altro canto, gli elementi di questa struttura possono variare nel tempo e modificarsi in quanto si modificano e variano le loro relazioni reciproche: anche il senso

---

<sup>15</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 177.

<sup>16</sup> Cfr. ID, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 235.

stesso delle parole può cambiare, come già anticamente, in particolare, Tucidide e Platone riconoscono in modo esplicito<sup>17</sup>. Forse è proprio la natura del linguaggio e con esso della parola a rendere in qualche modo problematica la concezione di Severino dell'eternità e immutabilità degli essenti. Se si ammette la realtà concettuale della differenza si deve ammettere che vi siano enti, che, come le parole, possono essere intrinsecamente soggetti a mutamento: è sufficiente che un qualunque ente possa diventare altro rispetto a ciò che è, perché venga meno la necessità dell'eternità dell'essere inteso come la totalità degli enti. Quello che potrebbe rimanere immutato non sono i singoli elementi che costituiscono la struttura, ma è la natura strutturale stessa del Tutto (che per Severino va inteso come infinito<sup>18</sup>) o, per usare un'espressione platonica, della *symploké*, cioè dell'intreccio complessivo costituente la natura del Tutto, comprendente in sé la totalità delle identità e delle differenze. Tuttavia, se un qualunque elemento della struttura risulta soggetto a mutamento e quindi a divenire altro da ciò che in modo immutabile ed eterno dovrebbe essere, bisognerebbe comunque concludere che un aspetto o una parte dell'essere risulta soggetto al divenire e al mutamento, contravvenendo al principio della immutabilità ed eternità degli essenti. Ammettendo la differenza, in qualunque sua forma, non pare possibile sottrarsi a quello che Platone nel *Politico*, con un'espressione di grande efficacia, chiama "mare illimitato della dissomiglianza"<sup>19</sup>.

5. Come si è più volte ribadito, nella prospettiva parmenidea, al contrario rispetto a quella di Severino<sup>20</sup>, non vi può essere alcuno spazio concettuale per la molteplicità e la differenza. In Parmenide, ciò che si rivela al pensiero come autentico e indubitabile, ossia che l'essere è e non può non essere, coincide con il pensiero stesso. Se solo l'essere è e null'altro è oltre all'essere, nessuna forma di differenza può sussistere.

Sono in molti, anche in età antica, ad aver obbiettato a Parmenide che il divenire e la differenza sono manifesti e pertanto innegabili. Platone, dal canto suo, nel *Sofista* ha inteso mostrare la necessità della differenza come imprescindibile presupposto del *lógos* e del necessario intreccio fra essere e non-essere, inteso, come detto, in senso relativo. Occorre comunque tener presente che

---

<sup>17</sup> Sulla questione e sulle sue implicazioni rinvio a M. ABBATE, *Oltre la stasis delle parole: tra 'Cratilo' e 'Repubblica', la funzione del linguaggio nella prospettiva platonica*, in «Rivista Italiana di Linguistica e di Dialettologia» V (2003), pp. 71-83.

<sup>18</sup> Su ciò cfr. in particolare E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 192.

<sup>19</sup> Per questa espressione cfr. PLATONE, *Politico* 273d6-e1: [...] τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον [...].

<sup>20</sup> Occorre comunque tener sempre presente che in Severino permane fondamentale il presupposto parmenideo della necessità che l'essere sia e, quindi, della sua immodificabile identità: su ciò cfr. in particolare E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 517. Tuttavia, Severino non si spinge così in là come Parmenide, il quale, in linea con la sua logica ferrea, nega la possibilità stessa della differenza.

nell'ottica monistica e nella logica ferrea parmenidee – che di fatto non sono fra loro distinguibili, essendo entrambe incentrate sul concetto puro di essere – ammettere la differenza significa con ciò stesso ammettere come *eón* qualcosa che non è *eón*: ma come può *essere* qualcosa che non è *essere*? In Parmenide, in effetti, *ciò che è* può solo essere se stesso e nient'altro, dal momento che la nozione pura di *ciò che è* ammette necessariamente solo se stessa e nient'altro al di fuori di se stessa. Al contrario, attribuire *essere* a ciò che è diverso dall'essere implica, come s'è più volte ribadito, che sia *ciò che non è*: se è altro, non è *essere*.

Se vero e reale è solo ciò che risulta implicito nella nozione pura di “essere” e se non si possono oltrepassare in alcun modo i suoi limiti, si deve al contempo concludere che logicamente, ontologicamente e anche predicativamente l'essere non è dicibile in molteplici modi, ma esso è necessariamente solo se stesso e solo una predicazione che affermi immodificabilmente questa identità può risultare, in tale ottica, autentica e vera. Tutto ciò che non è riconducibile all'identità assoluta dell'essere deve venire ricondotto per Parmenide all'ambito dell'opinione e della mera apparenza.

Per il pensiero autentico la *dóxa*, di per sé ingannevole, viene così a coincidere con la dimensione del divenire, nella quale essere e non-essere sono intesi come inscindibilmente connessi tra loro, al punto da confondersi, paradossalmente, l'uno con l'altro. In considerazione di ciò, nell'ottica parmenidea, tutto ciò che risulta riconducibile alla dimensione doxastica è mero e vuoto nome. Il linguaggio, entro questa prospettiva, è uno degli ambiti in cui si manifesta originariamente l'errore dei mortali a due teste che considerano l'essere e il non-essere la stessa cosa e al contempo non la stessa cosa<sup>21</sup>, in quanto li considerano entrambi esistenti e reali, ma anche fra loro distinti, perché il divenire implica che l'essere diventi altro da sé e, dunque, non-essere. Quella dei mortali a due teste è, come la denomina Parmenide, una “stirpe incapace di giudizio e discernimento” (*ákrita phýla*), in quanto non è in grado di liberarsi con la riflessione e il ragionamento dalla propria confusione e incertezza<sup>22</sup>.

Che il divenire, in quanto passaggio dal nascere al perire, dall'essere al non-essere, sia assurdo per il pensiero autentico, è provato anche dal fatto che, secondo l'erronea prospettiva dei mortali che nulla sanno, per tutte le cose dovrebbe esistere una via che riconduce al punto di partenza, ovvero che sia reversibile<sup>23</sup>, altrimenti il Tutto finirebbe per risolversi e dissolversi definitivamente nel non-essere. Di conseguenza, nell'ottica parmenidea, la dimensione fenomenica, vale a dire l'apparenza doxastica, non può venire considerata come oggetto di una reale conoscenza: essa è solo mero inganno e inconsistente illusione. Le concezioni concernenti tale dimensione hanno solo

---

<sup>21</sup> Cfr. PARMENIDE, fr. 6 DK, vv. 8-9: οἷς [scil. dai mortali] τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νενόμισται κού ταύτων.

<sup>22</sup> Su ciò cfr. *ibid.* vv. 6-7.

<sup>23</sup> Cfr. *ibid.* v. 9.

una plausibilità apparente e una coerenza meramente formale, dalle quali non ci si deve fare ingannare.

All'interno dei confini della nozione pura di *eón*, con cui pensiero e verità coincidono, e nello stesso tempo alla luce di tale nozione, tutto ciò che non è essere si rivela inautentico: vero e autentico è solo l'essere nella sua identità con il pensiero. All'opposto il mondo fenomenico è una dimensione di per se stessa illusoria e ingannevole di cui i mortali sono prigionieri, ma che, in realtà, sono proprio i mortali ad aver plasmato. Questa dimensione è solo apparentemente coerente e plausibile, ma se la si considera alla luce del pensiero autentico, essa si rivela intrinsecamente impossibile e paradossale. Per questo, nella parte conclusiva del fr. 8 DK<sup>24</sup> – il più esteso fra quelli che ci sono pervenuti – viene sottolineata la necessità di conoscere la natura delle opinioni dei mortali: questo è il solo modo per non lasciarsi ingannare e irretire da esse. Nel loro insieme, infatti, le *dóxai* sembrano verosimili e plausibili, in quanto sembrano presentare un ordine (*kósmos*) in apparenza coerente, ma in realtà solo illusorio e ingannevole (*apathelós*). Parmenide, in effetti, mostra che l'apparente plausibilità delle opinioni dei mortali deriva in realtà da un'ingannevole coerenza, prodotta dalle parole e non dalla verità. Le *dóxai*, dal canto loro, descrivono un mondo che non è conciliabile con la ferrea logica dell'assoluta e inaggirabile necessità che rivela come l'essere sia solo essere e nient'altro che essere. Entro tale prospettiva, la verità finisce per rivelarsi necessariamente ulteriore rispetto al linguaggio inteso come struttura e, quindi, costituito dalla relazione fra identità e differenze. In Parmenide la verità dell'essere si manifesta soltanto e direttamente nel pensiero: non ci può essere alcuno scarto effettivo fra ciò che è essere e ciò che il pensiero afferma, poiché il pensiero puro e autentico dell'essere implica l'identità di pensiero ed essere. Tuttavia, la formulazione di questa identità può essere espressa anche nella forma dell'enunciato fondamentale "l'essere è", implicante che l'essere, in base alla sua nozione pura, non può non essere. Da questo concetto fondamentale, che è la pura nozione di essere, si desume l'assoluta auto-identità dell'essere, cui va ricondotta al contempo anche la sua identità con il pensiero, e il fatto che nulla d'altro è al di fuori dell'essere. Queste in Parmenide non si configurano come nozioni ulteriori e diverse rispetto all'enunciato fondamentale, ma sono tutt'uno con esso; anzi, è in sostanza sempre lo stesso enunciato che si ripete identico nel pensiero: nulla di ulteriore o di diverso viene aggiunto alla nozione pura di essere.

**6.** Alla luce di queste considerazioni occorre in conclusione affrontare una questione che, proprio per la sua problematicità, appare fondamentale e che è da sempre al centro del dibattito sulla

---

<sup>24</sup> Su ciò cfr. PARMENIDE, fr. 8 DK vv. 51-52 e vv. 60-61.

concezione parmenidea dell'essere e sulle sue implicazioni: qual è la natura della *dóxa* e con essa dell'apparire della dimensione fenomenica rispetto alla incontrovertibilità della nozione pura di essere? Credo che a tale domanda, anche al fine di salvaguardare la logica ferrea e inaggirabile che caratterizza la prospettiva dell'Eleate, si possa rispondere solo in un modo. È proprio il carattere illusorio attribuito da Parmenide alla *dóxa* a rivelare che in essa non è possibile rinvenire alcuna dottrina positiva concernente l'universo dell'apparire e dell'apparenza dei fenomeni: il tentativo di rendere ragione del divenire e della molteplicità insiti nella dimensione doxastica è di per se stesso condizionato dall'errore e dall'illusione. Solo ciò che appare come auto-evidente entro il confine del pensiero autentico e al contempo della nozione pura di essere è vero e reale; tutto ciò che oltrepassa tale confine, sulla base dell'erroneo convincimento che vi sia altro oltre all'essere, non può venire considerato vero e autentico, bensì solo illusorio e ingannevole. Il linguaggio stesso, entro questa prospettiva, cela in se stesso il carattere dell'errore e dell'intrinseca illusorietà. Come infatti si evince in particolare dalla conclusione del fr. 8 e dal fr. 9 DK<sup>25</sup>, l'intero mondo della *dóxa* poggia su un ingannevole ed erroneo fondamento dualistico, costituito dall'opposizione di due principi contrari, dei quali l'uno rappresenta la mera negazione dell'altro (così come il non-essere rispetto all'essere). Sulla base di questo falso ed erroneo dualismo originario, i mortali non si rendono conto di cadere nell'impossibile e di per sé assurda convinzione dell'essere del non-essere. Il mondo della *dóxa*, di conseguenza, si rivela al pensiero autentico come una struttura fatta di astratto convenzionalismo e di vuoto nominalismo: meri nomi, che in sé non indicano nulla di reale e che acquisiscono un significato e un valore, comunque solo apparenti, solo nel loro differenziarsi e distinguersi reciprocamente. Pertanto, tutto ciò che risulta vero, incontrovertibile, manifesto e auto-evidente per il pensiero autentico è radicalmente incompatibile con l'illusorio e ingannevole manifestarsi dell'universo fenomenico, intrinsecamente connotato dalla compresenza di essere e non-essere, implicita nelle nozioni di "divenire", "nascere" e "perire": parole che in Parmenide non corrispondono ad alcunché di reale, così come gli illusori concetti che ad esse dovrebbero corrispondere. Negando la realtà della differenza, il pensiero autentico e la verità a esso identica mettono in luce l'inconsistenza ontologica di tutto ciò che non è compatibile con la nozione pura di essere. Ciò significa, in ultima istanza, che all'assoluta e innegabile auto-evidenza per il pensiero autentico della verità dell'*eón* si contrappone la contraddittorietà insita nell'illusorio universo dell'apparire e dell'apparenza. La dimensione della *dóxa*, quindi, va intesa come radicalmente incompatibile e inconciliabile con la verità dell'essere e con il pensiero puro e autentico che a tale verità è identico. Con Parmenide, pertanto, quella che separa il pensiero puro e con esso la nozione

---

<sup>25</sup> Per una dettagliata discussione del significato degli ultimi versi del fr. 8 e del fr. 9 nel suo insieme rinvio a M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 42-50.

stessa di “verità” dalla dimensione dell’apparenza fenomenica della molteplicità e della differenza è una frattura che non solo non sembra in alcun modo ricomponibile, ma che, vista dalla corretta prospettiva, non può non rivelarsi una voragine abissale.



## Capitolo secondo

Mauro Serra\*

### Oltre il linguaggio? Ritornare a Gorgia

#### 0. Introduzione

Nella vasta produzione di Emanuele Severino il volume edito da Adelphi nel 1992 si rivela sin dal titolo, *Oltre il linguaggio*, quello che in maniera più esplicita si confronta con natura e funzione del linguaggio e soprattutto con le conseguenze che una loro corretta interpretazione è destinata a svolgere nel quadro complessivo del suo impianto filosofico. In particolare, nell'ultimo dei saggi contenuti nel volume, *Linguaggio e destino*, attraverso un dialogo serrato con le filosofie della cosiddetta 'svolta linguistica', viene fatta emergere una serie di snodi problematici intorno ai quali svolgerò nelle pagine seguenti alcune brevi riflessioni critiche. Per sintetizzare, sin d'ora, l'esito di queste riflessioni, dirò che, pur essendo lucidamente consapevole delle obiezioni che da un punto di vista filosofico-linguistico possono essere avanzate alla sua posizione, non mi pare che ad esse Severino fornisca una risposta convincente. Per mostrarlo, procederò in questo modo: nel primo paragrafo cercherò di delineare in forma molto schematica la posizione di Severino e le questioni teoriche che essa solleva quando considerata dal punto di vista del linguaggio, o, se si preferisce, della filosofia del linguaggio. Nel secondo, sulla falsariga di quanto fatto nel suo intero percorso filosofico dallo stesso Severino, riporterò tali questioni all'origine della tradizione filosofica occidentale, cercando di mostrare come esse siano in larga parte anticipate e rese comprensibili dalla contrapposizione tra Parmenide e Gorgia. Nel terzo ed ultimo paragrafo, infine, proverò a domandarmi quali conseguenze possano essere derivate da questa contrapposizione sul piano dell'agire umano.

---

\* Professore di Filosofia del linguaggio presso l'Università di Salerno.

## 1. Parola e cosa

Per quanto complessa possa essere la relazione che si viene ad istituire tra linguaggio e mondo, il linguaggio consiste essenzialmente, secondo Severino, nella relazione che dalla parola rimanda alla cosa. È in questa relazione di riferimento o di rinvio a ciò che si caratterizza per la sua eterogeneità rispetto al linguaggio che il linguaggio stesso trova la sua ragion d'essere: «Se esistesse soltanto la parola, e non ciò di cui la parola parla, il linguaggio non esisterebbe»<sup>1</sup>. Come giustamente osservato da Marco Russo (in questo volume) c'è, tuttavia, una tensione nel modo in cui questa relazione essenziale viene messa a tema. Da una parte, infatti, essa sembra rispecchiare una tesi sostanzialmente realista «che negli anni in cui è stato scritto il saggio aveva un preciso ruolo critico verso certi esiti decostruttivi o nichilistici della svolta linguistica novecentesca, secondo cui oltre al linguaggio non c'è nulla, e le cose non sono distinguibili dalle parole, che a loro volta costituiscono un autonomo sistema di segni passibile di interpretazione infinita»<sup>2</sup>. Dall'altra, tuttavia, nello stesso saggio, si afferma ripetutamente che la parola è la forma della cosa e che la cosa intanto appare in quanto nominata ed è solo nel significato, inteso come la determinazione della parola, che la cosa a sua volta si determina e si mostra per quella che è. In quest'ottica può allora essere ripresa e sottoscritta l'affermazione di Heidegger (e Wittgenstein), secondo cui non si può intendere il rapporto tra la parola e la cosa come la relazione fra una cosa da una parte e la parola dall'altra, cosicché «la parola stessa è il rapporto che via via incorpora e trattiene in sé la cosa». Che cosa questo significhi in concreto sul piano degli usi linguistici, Severino prova ad esplicitarlo prendendo in considerazione l'espressione «vien notte». Di essa si può dire, infatti, da un lato che si tratta di un'espressione mediante la quale si manifesta il fatto che la parola è significante, poiché il significato non può apparire separato dal modo in cui esso è significante. Ciò che equivale appunto a dire che la parola è la forma della cosa. Dall'altro, però, va osservato che la parola indica la cosa in cui consiste il venire della notte e per questo motivo non si esaurisce nell'essere un'espressione della lingua italiana. Di conseguenza la forma della cosa può manifestarsi in modi differenti tanto all'interno della stessa lingua, «la notte che viene» ad esempio, quanto all'interno di una lingua diversa, come il latino, dove troveremmo espressioni quali «nox adest» o «nox appetens» per indicare con una forma costituita da una parola di una lingua determinata quella cosa in cui consiste la notte che viene (e che comprende in sé tante altre cose).

---

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 214.

<sup>2</sup> M. RUSSO, *Identità qualsiasi. Note su schematismo e forma della cosa, supra*, pp. 69-82. Più avanti, facendo riferimento alla metafora della sporgenza che sembra rimandare al momento non linguistico del significare, Russo parla di una sorta di reticenza da parte di Severino a parlare della forma linguistica della cosa, confermata anche da quanto affermato dal filosofo bresciano in una intervista del 2014. Come spero di mostrare, più che di reticenza, si tratta dell'emergere di una tensione rivelatrice alla quale in ultima analisi non si riesce a dare una risposta convincente.

Ora, da un punto di vista prettamente filosofico-linguistico, si potrebbe sostenere che una tesi del genere rischia di risultare persino ‘ingenua’. Senza scomodare i filosofi della svolta linguistica né le derive in cui spesso sono incorsi, è quanto meno dalla pubblicazione del *Cours* ginevrino di Ferdinand de Saussure che siamo messi in guardia dal ritenere che all’interno di una qualsiasi lingua storico-naturale sia accessibile un significato ‘nucleare’ delle parole la cui funzione si limiterebbe al solo e ‘trasparente’ rinvio alla cosa significata. Ciò, come è noto, dipende dalla natura sistemica delle lingue stesse ed ha come inevitabile conseguenza la necessità di mettere radicalmente in discussione la possibilità che nel passaggio da una lingua all’altra ci si trovi semplicemente di fronte ad una variabilità della forma delle parole al di là della quale sarebbe rinvenibile l’identità della cosa significata. D’altra parte, da una posizione del genere non consegue, come pure spesso si sostiene erroneamente, una negazione dell’esistenza della realtà a cui il linguaggio fa riferimento. Ciò che è in gioco, infatti, non è l’esistenza della realtà ma la sua accessibilità, che nel caso degli esseri umani non può prescindere dalla mediazione messa in opera tramite il linguaggio. Per dirla in maniera sintetica, riprendendo il titolo di un recente ed importante libro di Guy Deutscher, ‘la lingua colora il mondo’, di cui peraltro nessuno si arrischierebbe a mettere in dubbio l’esistenza<sup>3</sup>. Un’obiezione del genere sarebbe, tuttavia, chiaramente mal indirizzata, poiché l’argomentazione svolta da Severino si colloca su un piano differente e può essere schematicamente così riassunta. Anche ammesso, saussurianamente, che la lingua non sia altro che un sistema di differenze, bisognerà pur ammettere che ciascuna differenza per essere tale deve ‘essere’ una differenza, ciò che comporta innanzitutto la comparsa dell’identità nel cuore stesso della differenza. Ma da ciò derivano due ulteriori, e decisive, conseguenze: la prima è che ciascuna differenza non solo è identica a sé stessa ma, in quanto differenza, è identica ad ogni altra differenza, cosicché «*se si nega l’identità, se cioè si afferma che il linguaggio è il puro differenziarsi della parola sì che esistono soltanto differenze senza alcuna identità, si afferma l’identità, perché si afferma che le differenze sono identiche appunto nel loro essere differenze*»<sup>4</sup>. La seconda, invece, è la seguente: sebbene l’identità a cui si fa riferimento sia l’identità delle differenze e non l’identità di ciò a cui esse si riferiscono è però inevitabile applicare lo stesso tipo di considerazioni anche sul piano del rapporto tra la parola e la cosa: delle differenze, infatti, possiamo dire che sono tali perché ogni differenza è identica ad ogni altra nel suo essere un modo differente di parlare di qualcosa, ma se non esistesse l’identità di questo qualcosa non potrebbe nemmeno darsi l’identità delle differenze in quanto identità di differenti modi di riferirsi a questo qualcosa, cosicché «*se si nega ogni identità a cui le differenze si riferiscono parlando di qualcosa, si afferma*

---

<sup>3</sup> G. DEUTSCHER, *La lingua colora il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>4</sup> E. SEVERINO, *op. cit.*, p. 225.

questa identità, perché questa identità è appunto il qualcosa di cui si riconosce che esse parlano»<sup>5</sup>. Spostata su un piano diverso, la tesi sostenuta da Severino diventa assai più cogente e si presta ad almeno due ordini di considerazioni. Da un lato, infatti, si può asserire, come fa ancora Marco Russo, che:

L'identità della cosa è una identità *qualsiasi* perché resta indenne rispetto alle tante formulazioni linguistiche che la riguardano e la fanno apparire. Rispetto alle differenze linguistiche, l'identità si afferma anche come differente dalle differenze; anche qui, dunque, la differenza è *qualsiasi*, cioè indifferente alla varietà delle espressioni verbali. L'identità-differenza qualsiasi non se ne sta nascosta oltre le parole e oltre i fenomeni, ma vive nelle parole e nei fenomeni nominati: come differenziarsi interno delle espressioni (varietà dei linguaggi) grazie alla permanenza del loro riferimento; e come infinita differenza – «sporgenza» – rispetto a ciascuna parola e ciascun fenomeno<sup>6</sup>.

Dall'altro, tuttavia, bisognerà riconoscere che, proprio perché si tratta di una identità *qualsiasi*, si tratta di una identità vuota che, se va necessariamente presupposta, pure non si rende accessibile se non nella varietà delle sue manifestazioni verbali ovvero attraverso la differenza tra le varie forme della cosa. Per riformulare in termini kantiani la questione, si potrebbe dire allora che tale identità, sempre presupposta ma mai afferrata, funge da limite senza il quale la conoscenza non sarebbe in alcun modo concepibile. Ci approssimiamo in questo modo allo snodo problematico di maggior rilievo, poiché dalla necessità di collocare l'identità nel cuore stesso della differenza, può essere fatta derivare, secondo Severino, la tesi fondamentale di tutto il suo impianto filosofico ovvero l'eternità di tutti gli enti la cui caratteristica fondamentale andrà ravvisata nell'apparire e scomparire, sia pur provvisoriamente, da quel cerchio eterno dell'apparire in cui consiste il destino della necessità, che, in quanto tale, «differisce abissalmente da ogni onto-teologia compiuta all'interno della fede fondamentale dell'Occidente. Poiché ogni ente è eterno, è eterna anche ogni relazione, e quindi anche la relazione tra parola e cosa, quale si presenta nell'apparire»<sup>7</sup>. A tale asserzione, si può, infatti, come lo stesso Severino lucidamente riconosce, muovere la seguente obiezione: una volta ammesso che la parola è la forma della cosa e che il significato appare all'interno della parola ovvero, per dirla in altri termini, una volta ammessa la storicità della parola, come si potrà asserire la capacità di questa parola di dire quell'eterno in cui consiste il destino della necessità? Se, infatti, il destino è il significato che sta e, dunque, rappresenta quello stare che l'onto-

---

<sup>5</sup> E. SEVERINO, *op. cit.*, p. 226.

<sup>6</sup> M. RUSSO, *op. cit.*, *supra*, p. 71.

<sup>7</sup> E. SEVERINO, *op. cit.*, p. 217.

teologia che ha segnato la tradizione occidentale non è riuscita ad essere, come potrà essere detto da una parola a cui, in ragione della sua storicità, manca, sotto ogni profilo, la caratteristica della stabilità? Ora, sebbene il filosofo bresciano affermi di voler proporre una risposta articolata a questa obiezione<sup>8</sup>, di tale risposta non vi è una formulazione esplicita nel prosieguo del saggio e quello che può invece essere implicitamente ricavato risulta, almeno a mio parere, non del tutto convincente.

## 2. La scena originaria: Gorgia lettore di Parmenide

Piuttosto che impegnarmi in un corpo a corpo teorico con la riflessione svolta da Severino in merito a questa cruciale aporia, proverò, tuttavia, a ricollocarla alle origini della tradizione occidentale, per mostrare come in questo esordio si possano ritrovare le ragioni stesse di questa aporia.

Come è noto, una delle formule che sinteticamente meglio riassume il percorso severiniano è rappresentata dalla necessità di ‘ritornare a Parmenide’, come recita il titolo del saggio apparso nel 1964 in cui la filosofia di Severino trova la sua prima compiuta espressione. L’allontanamento da Parmenide e dalla sua intuizione originaria circa l’eternità dell’essere ha infatti segnato, secondo il filosofo bresciano, tutta la parabola del pensiero occidentale, che si è così venuta progressivamente configurando nella forma di un nichilismo le cui radici affondano nell’erronea convinzione dell’esistenza del divenire. Quello che originariamente si presentava come un ritorno a Parmenide si è poi trasformato nella necessità di un suo oltrepassamento o, se si vuole, in una radicalizzazione del suo pensiero. Mentre, infatti, nel pensiero del filosofo di Elea l’eternità rimaneva una caratteristica del solo essere, di cui erano invece sprovvisti gli enti finiti del mondo sublunare, per Severino, invece, «ogni cosa è già da sempre salva dal nulla ed è dunque eterna: la totalità dell’essere è oltre il tempo in una vita infinita»<sup>9</sup>. Sulla falsariga dell’operazione compiuta da Severino, mi propongo adesso di ritornare non a Parmenide, ma al primo, e più radicale, dei suoi lettori, Gorgia. Considerato a lungo alla stregua di uno scherzo, o, tutt’al più, di una feroce parodia, sono in pochi oggi a dubitare della serietà teorica del trattato *Sul non essere* del sofista siciliano,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 218. Si tratta, in verità, di una riproposizione di quanto già esposto nel capitolo precedente del volume (parr. 3 sgg.), ma sebbene Severino sia lì forse più esplicito, le conclusioni rimangono insoddisfacenti.

<sup>9</sup> L. CANDIOTTO - S. SANGIORGIO, *Emanuele Severino: la verità di ogni cosa*, in L. CANDIOTTO, L. V. TARCA (a cura di), *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 343.

così come sono in pochi a dubitare che uno, anche se non l'unico, obiettivo del testo sia una 'critica' della filosofia parmenidea. Sarebbe, tuttavia, un errore collocare il testo gorgiano nella nutrita schiera dei testi dei cosiddetti presocratici che in un modo o nell'altro dovettero confrontarsi con la radicalità della posizione parmenidea e che siamo abituati a leggere secondo le abituali griglie concettuali di monismo vs pluralismo, essere vs divenire, etc. L'operazione compiuta da Gorgia si colloca, infatti, su un piano completamente diverso, che potremmo definire metalinguistico, dal momento che si interroga sulle condizioni stesse che rendono possibile, per mezzo del *logos*, la formulazione di una ontologia. Per ragioni di spazio mi soffermerò solo sulla prima parte del trattato, dedicata alla dimostrazione che nulla è, ed in particolare a quella che nel resoconto dell'Anonimo viene definita la 'dimostrazione originale'. Qui, Gorgia si limita a trarre le conseguenze, letteralmente 'catastrofiche'<sup>10</sup>, che derivano dall'applicazione della logica interna alla filosofia di Parmenide. A suo fondamento, c'è, infatti, la distinzione operata dalla dea tra due vie, una che dice 'che è' e l'altra 'che non è', e l'ingiunzione solenne di evitare la seconda. Tuttavia, per evitare la seconda di queste vie bisogna, innanzitutto, reperirla in quanto tale e per fare ciò è indispensabile compiere quell'operazione di identificazione tramite l'essere che sembra riservata alla sola prima via:

se, infatti, il non essere è in quanto non essere, ciò che non è non sarebbe niente di meno rispetto a ciò che è. Infatti, ciò che non è esiste in quanto non esistente, ciò che è esiste in quanto esistente. Cosicché le 'cose' sono per nulla più di quanto non siano  
(*De Melisso, Xenophane et Gorgia*, 979a23-25)

Le conseguenze che ne derivano sono però devastanti perché una volta ammesso che l'esistenza del non essere si pone allo stesso livello di quella dell'essere ne derivano due conclusioni ugualmente inaccettabili. In un caso partendo dalla opposizione tra non essere ed essere, bisognerà attribuire a quest'ultimo la non esistenza, ciò che è palesemente assurdo. D'altra parte, se anche si volesse sostenere che essere e non essere sono identici (*tauto*) si finirebbe per giungere alla stessa conclusione che nulla esiste poiché anche l'essere assumerebbe su di sé la non esistenza propria del non essere. Il punto essenziale, tuttavia, non è per il sofista rappresentato dalla presunta conclusione nichilistica del suo ragionamento. Una interpretazione del genere rischierebbe, infatti, di fraintendere completamente l'obiettivo teorico perseguito. Al contrario, è proprio la critica mossa dall'autore anonimo del riassunto alla posizione gorgiana a rivelarne, meglio di ogni

---

<sup>10</sup> Riprendo il termine da Barbara Cassin (cfr. nota successiva).

interpretazione, la reale portata. Secondo l'Anonimo sarebbe, infatti, possibile capovolgere la posizione gorgiana e giungere, partendo dalle sue stesse premesse, alla conclusione che tutto esiste:

come infatti afferma lo stesso Gorgia, posta identità tra essere e non essere, non esiste né ciò che è né ciò che non è, sicché nulla esiste: capovolgendo l'argomentazione si può dire egualmente che tutto esiste: ciò che non è esiste così come ciò che è, sicché tutto esiste (*De Melisso, Xenophane et Gorgia*, 979b13-16)

Ciò, tuttavia, proprio perché la prospettiva gorgiana non è una prospettiva schiettamente ontologica, non fa altro che confermare, per un verso, la natura deliberatamente aporetica delle argomentazioni svolte dal sofista siciliano, per un altro, l'inevitabile conclusione che la stessa ontologia parmenidea, come qualunque altra ontologia, si potrebbe aggiungere, è intrinsecamente debitrice del *logos* che ne permette la formulazione. Come scrive Barbara Cassin:

L'effetto-limite prodotto da Gorgia, con questa prima tesi del *Trattato sul non essere*, è quello di dimostrare che se il testo dell'ontologia è rigoroso, cioè se non costituisce esso stesso un'eccezione rispetto alla regola che lo instaura, allora questo testo è un testo sofistico [...] perché l'essere stesso [...] è *de facto* prodotto come un effetto del linguaggio, e di quel linguaggio che è all'opera nel poema: l'essere dell'ontologia non è mai altro che un effetto del dire<sup>11</sup>.

Conclusione che appare del resto confermata da un'affermazione apparentemente enigmatica contenuta nel testo dell'Anonimo prima di passare allo svolgimento della seconda tesi. L'affermazione che sembra riassumere in maniera piuttosto lapidaria le conclusioni cui Gorgia era giunto è la seguente (980a9): εἰ μὲν οὖν οὐδέν, τὰς ἀποδείξεις λέγειν ἅπαντα. Il testo conservato nei manoscritti è purtroppo incerto, ma è possibile una lettura del passo che ne restituisca in maniera soddisfacente il suo contenuto teorico<sup>12</sup>. Nella sua edizione commentata del 1980<sup>13</sup>, Barbara Cassin ha tentato una lunga ed argomentata, ma non del tutto convincente, difesa del testo tradito come ci è restituito dai manoscritti. Secondo questa lettura, ad una prima parte fortemente marcata dall'ellissi del verbo 'essere', ne segue una seconda interpretata come una proposizione oggettiva retta da un

<sup>11</sup> B. CASSIN, *L'effetto sofistico*, Jaca Book, Milano 2002, p. 37.

<sup>12</sup> Una sintesi delle varie proposte interpretative si trova in R. IOLI (a cura di), *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Roma, Carocci 2013, p.176, con la scelta di una soluzione (l'integrazione di *einai agnōsta*) che, apparentemente più ovvia, rischia però di indebolire notevolmente la portata teorica dell'affermazione.

<sup>13</sup> B. CASSIN, *Si Parménide. Le Traité anonyme De Melisso, Xenophane, Gorgia. Edition critique et commentaire*, Presses Universitaires de Lille, Lille-Paris 1980.

sottinteso verbo dire. La traduzione sarebbe, dunque, la seguente: «Se nulla è, (dice Gorgia), le dimostrazioni dicono tutto». Nel 1897, invece, il Gehrke aveva proposto un'integrazione assai economica del testo leggendo, al posto di *apanta, apatan* che è del resto termine chiave del lessico gorgiano. La traduzione conseguente sarebbe allora: «Se nulla è, (dice Gorgia), le dimostrazioni ingannano». In entrambi i casi la conclusione sembrerebbe stranamente incongruente rispetto alla conclusione cui si giunge alla fine della prima parte del *Trattato* ossia che nulla esiste. O almeno tale è sembrata a coloro che insistono a vedere nella prima sezione del testo la formulazione di una tesi nichilista. In realtà, l'argomentazione svolta da Gorgia mira a sottolineare l'impossibilità di una distinzione chiara ed univoca e, conseguentemente, di una *krísis* sicura tra essere e non essere. Le dimostrazioni ingannano nella misura in cui da esse si pretende la fondazione certa di un piano ontologico di cui possano fungere da semplice rispecchiamento. Diviene così chiaro perché la stessa lettura proposta dalla Cassin giunga ad esiti non molto differenti. L'affermazione che le dimostrazioni dicono tutto non è, infatti, una prova della loro potenza ma piuttosto dello scacco a cui esse conducono. La possibilità di dire tutto non è che il rovescio della medaglia della constatata impossibilità di distinguere e trovare al tempo stesso una connessione certa tra il dato ontologico e la sua espressione linguistica. D'altra parte, a ben vedere, l'intuizione gorgiana, seppure spesso considerata un precorritore delle filosofie della svolta linguistica, trova il suo compimento in un testo che ha segnato in maniera completamente diversa la filosofia linguistica del '900, vale a dire il *Tractatus* di Wittgenstein. È qui, infatti, che nella maniera più rigorosa viene argomentata la necessaria coestensione di logica e mondo cosicché i limiti del mio linguaggio non possono che coincidere con i limiti del mio mondo (prop. 5.6). Come il filosofo austriaco scrive in maniera lapidaria nella sezione 3.031 del *Tractatus*: «Si diceva una volta: Dio può creare tutto, ma nulla che sia contro le leggi logiche. – Infatti, di un mondo “illogico” noi non potremmo *dire* quale aspetto esso avrebbe». Non è allora un caso, per ritornare alla tesi di Severino, che l'esito, a mio avviso inevitabile, a cui conduce il tentativo di superare l'aporia a cui abbiamo fatto riferimento sia rappresentato da una 'uscita' dal linguaggio, ovvero da un suo oltrepassamento che del resto appare già evocato dal titolo del volume. Un paio di citazioni basteranno a rendere conto degli esiti del ragionamento di Severino che, proprio a conclusione del testo, scrive in maniera fortemente evocativa: «L'infinito è la regione più profonda dell'“inconscio”<sup>14</sup>. Oltrepassa la forma finita del destino. Oltrepassa la parola e non è mai oltrepassato da essa. E a differenza della forma finita del destino, che oltrepassa la parola, ma ne è anche raggiunta, la forma infinita del destino, come pura

---

<sup>14</sup> Non posso qui per soffermarmi, per ragioni di spazio, sull'uso estremamente significativo che, in questi contesti, Severino fa della parola 'inconscio'.

luce del significato, *lascia eternamente dietro di sé la parola*»<sup>15</sup>. Conclusione riecheggiata da molte altre disseminate nelle pagine precedenti, come ad esempio, la seguente: «L'essenza linguistica della struttura originaria si contraddice – e tuttavia è l'incontrovertibile. Essa è l'incontrovertibile non per il suo significato esplicito, ma per il suo significato implicito, ossia per la totalità delle determinazioni della struttura originaria che sono originariamente e necessariamente implicate dal significato esplicito, ma che appaiono originariamente, *già prima di mostrarsi nello sviluppo del linguaggio (cioè nello sviluppo dell'esplicito) – già prima del loro andirivieni nel linguaggio*»<sup>16</sup>. Detto in altri termini, e sempre parafrasando quanto argomentato da Severino, i tratti della struttura originaria (la forma infinita del destino) sono incontrovertibili in quanto originariamente uniti a quel "sottinteso" con cui ricompongono la totalità dell'essere, cosicché il linguaggio che ne dà testimonianza è contraddizione non per ciò che afferma, ma soltanto perché non mostra la totalità della sintassi e delle implicazioni alle quali ciò che esso afferma è necessariamente unito. Si tratta, in ogni caso, di presupporre attraverso il linguaggio qualcosa che oltrepassa il linguaggio stesso e la cui pensabilità, per dirla in termini wittgensteiniani, risulta a dir poco problematica.

### 3. I dilemmi dell'agire

Per concludere queste mie brevi considerazioni, vorrei adesso spostarmi su un piano completamente diverso, partendo dalla seguente constatazione: se le osservazioni svolte sinora colgono almeno in parte nel segno, mi pare si possa affermare che la filosofia di Severino finisca per approssimarsi 'pericolosamente' a quella definizione di fede che egli stesso ricava dalla *Lettera agli Ebrei* di Paolo e che la identifica come *argumentum non apparentium*, ovvero come la giustificazione o la fondazione di ciò che non appare. Come è noto, per Severino stesso, tale definizione può essere riferita non solo alla religione in senso stretto ma a tutto ciò che si presenta come un voluto che l'intelletto umano assume come esistente oggettivamente, trasformando il controvertibile in incontrovertibile, il dubitabile in indubitabile etc. Per questo motivo, ogni fede, sia essa religiosa, politica o scientifica, che si proponga di salvare l'uomo finisce per essere caratterizzata da quella stessa violenza che pure cerca di combattere. Se ora assumiamo, sia pure provvisoriamente, che anche quella professata da Severino possa essere considerata, almeno per certi aspetti, una fede nel senso specificato, può essere interessante andare a valutare le

---

<sup>15</sup> E. SEVERINO, *op. cit.*, p. 244, corsivo mio.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 189, corsivo mio.

conseguenze, che da essa derivano sul piano dell'agire umano e che risultano significativamente opposte a quelle riconducibili alla 'fede' gorgiana. Cominciamo appunto da Gorgia, smentendo quello che è un vero e proprio luogo comune interpretativo e che identifica gli esiti 'decostruttivi' delle tesi avanzate nel *Trattato* con l'invenzione della retorica, a sua volta intesa come la più radicale affermazione del fatto che non ci sia nulla al di fuori del linguaggio. Come ho cercato di mostrare più estesamente altrove<sup>17</sup>, una conclusione del genere appare strettamente, ma erroneamente, legata ad una interpretazione che fa di Gorgia l'ingenuo cantore del potere del *logos*. Al contrario, la descrizione del funzionamento del *logos*, che ha il suo fondamento nella messa in discussione dell'ontologia parmenidea, ruota intorno ad un'intuizione fondamentale: l'impossibilità di separare la pratica linguistica dall'esercizio di una forma di violenza, seppure trasposta su un piano simbolico. Questo non significa, naturalmente, negare che esista una sostanziale differenza tra il ricorso alla forza fisica e l'impiego del linguaggio. Né, d'altra parte, da questa intuizione viene fatto scaturire un abbandono alla pura irrazionalità delle decisioni da assumere. Uno dei meriti della posizione gorgiana consiste, infatti, nel delineare i contorni di una 'ragione tragica' ovvero di un modello che, ponendo l'accento sulla natura conflittuale della deliberazione e dell'agire ad essa connesso, cerca di tenere adeguatamente conto dei rapporti di forza che si determinano nei contesti comunicativi senza per questo rinunciare completamente all'esercizio della ragione. L'attività persuasiva che Gorgia pone al centro della sua riflessione, annullando provocatoriamente la sua abituale distinzione dalla forza e dalla violenza, non rimanda mai ad un rapporto trasparente ed indolore e se è vero che essa costituisce l'unico modo per impedire la manifestazione di una violenza materiale, nondimeno non neutralizza completamente il conflitto, ma lo traspone su un piano diverso, sebbene non meno pericoloso. In una prospettiva nella quale è sottolineata la sostanziale impossibilità per l'uomo di approdare ad una certezza conoscitiva e di andare al di là di un sapere congetturale, la credenza (in greco *dóxa*, ma anche *pístis*), mentre rimane l'orizzonte cognitivo al quale non possiamo sottrarci, ci rende estremamente vulnerabili. Per dirla in termini severiniani, la posizione riconducibile, almeno a mio parere, alla riflessione gorgiana si rivela così una posizione che prendendo atto della violenza e del conflitto caratteristici dell'esistenza umana non propone alcuna soluzione salvifica che si pretenda in grado di neutralizzare definitivamente un tale stato di cose. È su questo sfondo che va compreso il ruolo attribuito da Gorgia alla *téchnē* retorica e, dunque, a quella capacità che nell'*Encomio* dovrebbe trovare un esempio paradigmatico. Da un lato, infatti, il *logos* appare, come poi sottolineerà Aristotele, il tratto specifico dell'essere umano, e dunque ciò che accomuna ogni singolo individuo ai suoi simili, dall'altro, invece, il suo

---

<sup>17</sup> M. SERRA, *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Aracne, Milano 2017, pp. 17-89.

potenziamento attraverso la tecnica introduce una variabile destinata ad alterare la situazione originaria. Dietro la rassicurante convinzione che sia proprio il *logos* ad unirci come uomini e a consentirci di coesistere pacificamente all'interno di una comunità, si profila così l'ombra minacciosa di una violenza che affonda le sue radici in quello stesso *logos* e nella sua capacità di agire in profondità sull'animo umano. Una posizione questa che ben rispecchia quella filosofia della tragedia che è stata di recente così definita in un acuto libro di Simon Critchley: «La filosofia della tragedia prende le mosse dall'irriducibile "effettività" della violenza e dalla fragile cogenza dell'argomentare in un mondo dominato dalla forza del conflitto, un mondo politeistico che continua a concepirsi come monoteistico»<sup>18</sup>.

Non è difficile constatare come dall'impianto filosofico severiniano derivino, sul piano della prassi, conseguenze radicalmente differenti. Da un lato, infatti, la negatività dell'esistenza che coincide, tra l'altro, con la violenza ed il conflitto che permeano la realtà umana, è riscattata e resa illusoria nella prospettiva di una eternità dell'essere e degli enti rispetto alla quale non c'è nulla da salvare, perché ogni cosa è da sempre libera dal nulla. Dall'altro, tuttavia, e conseguentemente, l'agire stesso, qualunque forma di agire, non può essere concepito che come una forma di alienazione. Secondo Severino, infatti, anche quando l'individuo ama e persegue la verità si trova comunque nell'errore che consiste nella suprema delle illusioni, vale a dire la convinzione di poter modificare la realtà, credendosi capaci di far diventare altro le cose attraverso una volontà che coincide essenzialmente con la tecnica:

Propriamente, l'individuo dell'antropologia dominante non esiste. Esiste la convinzione di essere degli 'individui'. È l'individuo in quanto contenuto di tale convinzione (un sogno, dunque) a non poter essere rischiarato dalla verità. Ma noi non siamo semplicemente degli individui. Cioè la semplice convinzione di esserlo. Siamo innanzitutto la luce, l'apparire della verità<sup>19</sup>.

Così, se in un primo momento l'esigenza di 'ritornare a Parmenide' si veniva configurando come il tentativo di salvare l'Occidente dall'errore e dalla deriva nichilistica che lo aveva caratterizzato sin dalle origini della sua tradizione filosofica, progressivamente è sempre meglio venuto in chiaro come il fatto che tutti gli enti siano da sempre salvi significhi, di converso, che ciascun aspetto della realtà ha una sua necessità intrinseca che lo porta a manifestarsi all'interno del

---

<sup>18</sup> S. CRITCHLEY, *A lezione dagli antichi. Comprendere il mondo in cui viviamo attraverso la tragedia greca*, Mondadori, Milano 2020, p. 30. Non a caso, Gorgia è uno (se non il maggiore) degli 'eroi' del libro di Critchley (p.8).

<sup>19</sup> Citato in L. CANDIOTTO, *L'eternità dell'essere: una soteriologia?*, in, M. CAPANNA - M. DONÀ - L.V. TARCA, *Cháris. Omaggio degli allievi a Emanuele Severino*, Inschibboleth, Milano 2019, p. 28.

cerchio eterno dell'apparire. In questa prospettiva anche l'errare che ha dominato il pensiero dell'Occidente, quello che Severino definisce l'isolamento della terra, ha una sua inevitabilità, così come il suo compimento che peraltro, ugualmente, non può in alcun modo dipendere dall'agire degli individui:

Tuttavia, affinché l'isolamento della terra tramonti, è necessario che il suo permanere nel cerchio dell'apparire giunga al proprio compimento e che quindi l'Occidente continui a decidere sino al compimento del decidere. [...] Nessuna «azione razionale», nessuna azione o iniziativa del mortale possono condurre alla salvezza della verità, ma se la salvezza della verità è destinata ad accadere, allora essa accade solo in quanto l'alienazione della verità (la decisione originaria) è accaduta ed è giunta al proprio compimento.<sup>20</sup>

L'individuo si trova, così, irrimediabilmente collocato al centro di una radicale dissociazione, poiché come scrive altrove il filosofo bresciano, «si è costretti a fare, ma si è altro dal fare»<sup>21</sup>. Quelli che a me paiono i limiti di una posizione del genere emergono in maniera ancora più chiara, se, per esempio, si prendono in considerazione i tentativi esperiti da coloro i quali, pur rimanendo saldamente all'interno del paradigma severiniano, cercano di venire a capo di questa tensione, provando a «pensare un'etica veritativa, cioè una teoria dell'azione che si ponga il problema filosofico del proprio fondamento»<sup>22</sup>. Adottando questa prospettiva, vengono così individuate alcune pratiche che dovrebbero costituire i fondamenti di un agire veritativo e che, nel rispecchiare gli assunti di fondo del pensiero di Severino, rappresentano «l'esercizio stesso del filosofare, cioè il modo in cui si determinano i momenti della struttura originaria, nella loro relazione essenziale all'errore»<sup>23</sup>. Non sorprende che, in tale prospettiva e per fare un unico esempio, la prima di queste pratiche sia quella della contemplazione finalizzata a percepire lo spettacolo di ciò che appare ai nostri sensi senza sovrapporgli schemi interpretativi, nella convinzione che, in quella che viene indicata come la figura dell'ascolto, si pongano le condizioni: «per il ritorno all'integrità dell'apparire degli enti, che si trova costitutivamente “oltre il linguaggio” e può essere attinta solo nel silenzio di sé»<sup>24</sup>. Ora, al di là del fatto che collocare la contemplazione a fondamento dell'azione non è privo di una sua intrinseca difficoltà, a me pare, come ho già cercato di argomentare, che il

---

<sup>20</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 408.

<sup>21</sup> ID., *La follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia* (a cura di Ines Testoni), Rizzoli, Milano, 1997, p. 55.

<sup>22</sup> L. CANDIOTTO - S. SANGIORGIO, *op. cit.*, p. 352. Sulle difficoltà di delineare un'etica ispirata dalla filosofia di Severino, cfr. C. CHIURCO, *Is an Ethics inspired by the Philosophy of Severino Possible?*, in, «Eternity & Conytradiction. Journal of Fundamental Ontology», 1,1, 2019, pp. 78-93.

<sup>23</sup> L. CANDIOTTO - S. SANGIORGIO, *op. cit.*, p. 353.

<sup>24</sup> *Ibid.*

rimando ad esiti del genere, speculativi o pratici poco importa, sostanzialmente caratterizzati dall'utilizzo, inevitabile, del linguaggio per rimandare ad una condizione che si colloca oltre ed al di fuori di esso e che perciò stesso, nonostante tutti gli sforzi, si ha difficoltà finanche a concepire con contorni nitidi sia gravata da una contraddizione insanabile. Né, d'altra parte, esiti del genere sono così isolati, come pure si potrebbe pensare. Per concludere queste mie riflessioni, vorrei perciò proporre brevemente un'analogia tra quanto appena evidenziato e le conclusioni a cui giunge in un libro recente<sup>25</sup>, pur in una prospettiva radicalmente differente che potrebbe essere definita come una 'filosofia dell'immanenza', uno dei maggiori filosofi del linguaggio italiani, Felice Cimatti. Il punto di partenza del suo ragionamento è la constatazione che il processo di individuazione che ci rende umani e che ci consente di dire 'io' produce delle particolari entità, i soggetti umani, che sono sostanzialmente incapaci di stare al mondo con altri soggetti e di andare d'accordo:

C'è molto ottimismo, che per certi versi è anche giustificato (pure da un punto di vista neurologico, si pensi a quello che ha significato la scoperta dei "neuroni specchio" per la conferma di una originaria empatia fra i corpi umani), sulla intersoggettività dell'uomo, ma è appunto una storia molto ottimistica, quella che vuole che i diversi "io" possano andare d'accordo. Di fatto un soggetto, quando dice "io" traccia un confine, qui e ora ci sono "io", appunto, là ci sei tu. Lo scopo antropologico del soggetto è limitare le possibilità degli altri soggetti che, come lui, vogliono poter dire a loro volta "io". Il conflitto, lo sfruttamento, l'esclusione, la segregazione sono impliciti nel gesto antropogenico fondamentale, quel dire "io" che rende possibile la nascita della soggettività umana<sup>26</sup>.

Di fronte a questa situazione, la strada che viene prospettata consiste nell'immaginare un'individualità umana che non si identifichi con l'io e che perciò si collochi, va da sé, oltre il linguaggio, nella condizione di un'animalità non da ritrovare, come radice comune condivisa con le altre specie viventi, bensì da costruire, e che, dunque, non si trova alle nostre spalle, ma davanti a noi.

L'animalità dell'uomo si colloca in uno spazio, di fatto *impensabile* (ché non sappiamo che sia un pensiero privo di un "io" che lo pensi), *oltre il linguaggio*. È importante questo 'oltre': l'umanità dell'uomo si basa sul fatto che parla, e quindi l'animalità di *Homo sapiens* non la troveremo mai in quella degli altri animali, che invece non si costruiscono a partire dal linguaggio. In questo senso

---

<sup>25</sup> F. CIMATTI, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. VI.

*Filosofia dell'animalità* è anche un libro che prova ad esplorare *quella che potrebbe essere una umanità non basata sul linguaggio*<sup>27</sup>.

Quale forma possa assumere questa umanità che si colloca oltre il linguaggio viene spiegato in particolare nell'ultimo dei capitoli di cui si compone il volume, dedicato alle figure dell'animalità. Tra di esse spiccano, e ciò non costituisce probabilmente una sorpresa, quelle del santo e dell'artista. Ma, al di là della evidente difficoltà di provare a delineare concretamente una filosofia della prassi che abbia come riferimenti paradigmatici tali figure del limite, quello che colpisce sono gli accenti con cui gli esiti di una tale condizione sono descritti, accenti che sono curiosamente consonanti – seppure è giusto ribadirlo in un'ottica completamente differente – con gli esiti di quell'oltrepassamento a cui allude la filosofia severiniana. Ecco, tra i tanti possibili esempi, quello rappresentato dalle parole con cui si chiude in maniera assai suggestiva il volume<sup>28</sup>:

Il massimo di individualità coincide così con una sorta di *eternità*, perché se muore solo il vivente individuato da un nome [...], allora l'artista che ha un nome che in realtà non è un nome di fatto non muore; è come se la traccia unica della singolarità si aggiungesse alle altre tracce che il tempo lascia sulla terra. L'artista non ha alcun "io" da difendere, per questo non muore, e per questa stessa ragione ha la durata – allo stesso tempo infinita e finita – che ha la vita di un animale, di una pietra, di una nuvola.

Per dirla ancora una volta in termini wittgeinstiniani, siamo in entrambi i casi di fronte a manifestazioni di quella tendenza tipicamente umana ad avventarsi contro i limiti del linguaggio. Che da ciò possano scaturire indicazioni utili per immaginare forme di agire all'altezza delle sfide che i nostri tempi ci propongono a me pare assai dubbio. Forse, dopo tutto, guardare in altra direzione, al crudo realismo di marca gorgiana potrebbe non essere una cattiva idea.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. VI-VII.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 189-190, corsivi miei. In realtà a questa citazione segue poi come vera e propria conclusione la seguente citazione altrettanto evocativa (tratta da *Millepiani* di Deleuze e Guattari): «essere all'ora del mondo. Ecco il legame fra impercettibile, indiscernibile, impersonale, le tre virtù. Ridursi a una linea astratta, un tratto, per trovare la propria zona di indiscernibilità con altri tratti ed entrare così nell'ecceità come nell'impersonalità del creatore. Allora, siamo come l'erba: abbiamo fatto della gente, di tutta la gente, un divenire, poiché abbiamo costruito un mondo di comunicazione inevitabile, perché abbiamo soppresso in noi tutto quel che ci impediva di scivolare tra le cose, di crescere nel mezzo delle cose. Abbiamo combinato il "tutto", l'articolo indefinito, l'infinito-divenire, e il nome proprio al quale ci si riduce. Saturare, eliminare, mettere tutto».

## Capitolo terzo

**Carmen Cillo\***

### Il senso del tramonto dell'onto-teologia nel pensiero di Severino

1. Nell'ultimo capitolo di *Oltre il linguaggio*, Emanuele Severino chiama «onto-teologia»<sup>1</sup> il pensiero caratterizzante la filosofia occidentale. Si riferisce al culminare dell'ontologia nella teologia: l'ontologia tradizionale mira alla verità dell'essere, ma l'esperienza le pone dinanzi il divenire dell'ente, imperfetto poiché mutevole, che «sporge dal proprio nulla e vi ritorna»<sup>2</sup>. L'ontologia allora, credendo al divenire dell'ente, ne postula uno non soggetto a mutamento: si evolve così in un'onto-teologia, in virtù del suo assumere un atteggiamento che è prettamente teologico, per il quale situa «sopra l'Immutabile; sotto il mutevole»<sup>3</sup>.

Ponendo uno iato tra un ente mutevole, oscillante tra essere e nulla, da un lato e un Immutabile dall'altro, l'ontoteologia è l'esito della fede nel divenire: solo nella misura in cui l'ente è creduto provenire dal nulla e destinato a tornarvi, l'ontologia, non riuscendo a fondare razionalmente tale dato di fede, deve avvalersi del meccanismo teologico e porre un Immutabile eterno. Per queste ragioni, l'ontoteologia è l'anima volitiva della filosofia occidentale, nel senso che la fede nel divenire è un voluto<sup>4</sup>.

Severino sostiene l'eternità di ogni essente, solo apparentemente in antitesi alla fede nel divenire propria del pensiero occidentale, perché a ben vedere essa non è negata ma considerata in quanto tale, ovvero come una volontà, destinata a venir meno, per la mancanza di quella stabilità epistemica propria invece della necessità. Questo accade perché la verità della necessità è

---

\* Laureata in Filosofia presso l'Università di Salerno.

<sup>1</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il Linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 207-241. 'ontoteologia' è un termine coniato da Kant (*Critica della ragion pura*, B 660-A 632) e poi stabilizzato nel lessico filosofico da Heidegger, soprattutto a partire dalla conferenza *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik* [La costituzione onto-teo-logica della metafisica], in *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, tr. it. di F. Volpi, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, pp. 53-98.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>4</sup> L'associazione di fede e volontà è da intendersi come l'esito dell'associazione di destino e necessità: il filosofo bresciano, in tutta la sua produzione, costruisce questa sorta di uguaglianza tra due rapporti, una proposizione per cui da un lato la fede è volontà, dall'altro il destino è necessità. Fede e volontà sono due concetti non considerati nella loro veste psicologica, cognitiva, o patica, bensì ontologica. La fede come voluto, per Severino, è la fede nel divenire dell'ontologia occidentale.

omnicomprensiva, tanto da tenere in sé anche la volontà, la fede erronea nel divenire dell'ente, senza negarla in alcun modo, perché questa si nega da sé<sup>5</sup>.

L'onto-teologia fa dell'Immutabile il fondamento del mutevole e, posto ciò, Severino spiega come, con l'irrompere della «svolta linguistica»<sup>6</sup> nella filosofia contemporanea, tutto si complichì: considerare il pensiero indipendente dal linguaggio diviene una pretenziosa difficoltà, perché la svolta linguistica insiste sull'essere onnipervasivo del linguaggio. L'Occidente eredita prima la identità parmenidea di essere e pensiero<sup>7</sup>, poi, con la svolta linguistica, tiene ferma l'identità di pensiero e linguaggio: «Prima, ci si rende conto dell'impossibilità di separare l'essere dal pensiero; poi, dell'impossibilità di separare il pensiero dal linguaggio»<sup>8</sup>.

Linguaggio e pensiero si scoprono congruenti. Il primo non è più strumento del secondo. L'Occidente, considerando il pensiero oscillante tra essere e nulla, con la svolta linguistica concepisce anche il linguaggio allo stesso modo. Ogni sensata parola è tale in virtù del suo riferirsi ad un ente, ma ogni ente è considerato oscillante tra essere e nulla, cosicché pure la relazione parola-ente cade preda dell'instabilità derivante da tale oscillazione. Questa instabilità rende impossibile innalzare un Immutabile: l'avvento della svolta linguistica segna il tramonto dell'onto-teologia.

2. Severino dimostra, prendendo ad esempio il pensiero di Ludwig Wittgenstein, questo processo per cui all'accertata interdipendenza di pensiero e linguaggio segue che «non esiste nulla di eterno e di immutabile»<sup>9</sup>. Si fa implicitamente riferimento alla teoria della raffigurazione del *Tractatus Logico-philosophicus*, per cui la proposizione linguistica è immagine di un fatto possibile. Comprendere una proposizione significa comprendere che cosa accadrebbe se si rivelasse sussistente il fatto da essa descritto<sup>10</sup>. Ciò è possibile grazie alla corrispondenza tra gli elementi della proposizione e quelli della realtà.

---

<sup>5</sup> Nella suddetta verità onnicomprensiva, trova addirittura spazio il nulla, perché Severino ne risolve l'aporetica, proprio assumendo nell'eternità dell'essere il suo non essere. Cfr. ID., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 215.

<sup>6</sup> Con «svolta linguistica» ci si riferisce al fenomeno convenzionalmente iniziato con l'uscita dell'antologia *The linguistic turn. Essays in Philosophical Method*, University of Chicago Press, Chicago 1967 curata da Richard M. Rorty, con cui il linguaggio conquista nuovi spazi nella riflessione filosofica. Come scrive Diego Marconi, nella prefazione all'edizione italiana dell'opera, la svolta linguistica è: «insieme di posizioni per un certo periodo dominanti nella filosofia di lingua inglese, accomunate dal riconoscimento di un rapporto privilegiato tra linguaggio e filosofia». *The linguistic turn. Essays in Philosophical Method*, a cura di R.M. Rorty, University of Chicago Press, Chicago 1967; tr. it. di S. Velotti, *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, Garzanti, Milano 1994, p. 7.

<sup>7</sup> «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι» H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente des Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1951-1952<sup>6</sup>, (DK 28 B3), tr. it. di A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 2019, p. 276.

<sup>8</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 208.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>10</sup> La comprensione di un'immagine avviene senza bisogno di ulteriori spiegazioni, posta la conoscenza delle convenzioni che reggono la funzione raffigurativa espletata da quell'immagine: «Comprendere una proposizione vuol dire saper che accade se essa è vera. (La si può dunque comprendere senza saper se essa è vera.) La si comprende se se

Affinché la corrispondenza funzioni, è richiesto un *atomismo logico*<sup>11</sup>: gli elementi che compongono il complesso sono come atomi non scomponibili ulteriormente. Nel caso del linguaggio sono i nomi, nel caso della realtà sono gli oggetti semplici. Tra nomi della proposizione e gli oggetti semplici della realtà s'instaura un rapporto biunivoco<sup>12</sup>.

Severino menziona gli *oggetti semplici* a proposito della loro indistruttibilità ed eternità: della prima si parla in virtù dell'atomismo logico, mentre della seconda perché gli oggetti semplici sono logici, immutabili «rispetto alla variazione logica»<sup>13</sup>. Dunque sono eterni, nel senso di atemporalità: Wittgenstein fa sempre riferimento alla realtà come spazio logico, totalità di fatti possibili, realtà *sub specie aeternitatis*, fuori dal divenire storico. I fatti sono contingenti, come le correlazioni di elementi semplici, per cui le parti costitutive di infinite correlazioni esistono a prescindere da queste. L'esistenza di questi elementi semplici, ai quali si rivolge il linguaggio, è necessaria<sup>14</sup>, mentre la loro correlazione è contingente.

Severino individua la traccia della fede nel divenire, nella contingenza dei fatti: riconoscere che un fatto possa sussistere o meno, significa ritenerlo oscillante tra essere e nulla, quindi considerarne l'essere mai necessario, perché ogni stato di cose sussistente avrebbe potuto anche essere altrimenti. La contingenza accomuna i fatti e le proposizioni che ne sono immagini, perché i fatti sono correlazioni possibili di oggetti semplici e le proposizioni correlazioni possibili di nomi, che rimandano proprio a quegli oggetti semplici: per Severino, questa contingenza procura alla connessione nome-oggetto, quindi linguaggio-realtà, la caratteristica di essere mutevole. Pertanto, incalza: «Per quanto complessa possa risultare la relazione tra la parola e la cosa, il linguaggio è questa relazione – riferimento, rinvio – della parola alla cosa»<sup>15</sup>.

Dal credere che una parola sia tale in virtù del suo rimandare ad un ente, ma che ogni ente possa svanire, segue la necessità di porre gli immutabili a cui il linguaggio può riferirsi, considerando gli oggetti semplici, nel senso del *Tractatus*, *sub specie aeternitatis*. Questa eternità è un'atemporalità logica, per cui, osserva Severino: «La permanenza del significato delle parole che si riferiscono a ciò che non c'è più, resta provvisoria; sì che tutt'al più si potrebbe dire che devono

---

ne comprendono le parti costitutive» (L. WITTGENSTEIN, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», Reinhold Berger for Verlag Unesma G.m.b.H., Leipzig 1921, XIV 3/4, pp.185-262; poi *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London 1922, proposizione 4.024, tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1989, p. 47).

<sup>11</sup> Cfr. P. FRASCOLLA, *Il Tractatus logico-philosophicus di Ludwig Wittgenstein*, Carocci, Roma 2006, pp. 87-131.

<sup>12</sup> L'esempio di Wittgenstein è la ricostruzione nella forma di plastico, nel tribunale di Parigi, di un incidente: come quest'ultimo rappresenta un modello in miniatura e fa appello a delle convenzioni per restituire la realtà, così funziona il linguaggio. Cfr. D. MARCONI, *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Bari 1997, p. 19.

<sup>13</sup> P. FRASCOLLA, *op. cit.*, p. 107.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, p. 106.

<sup>15</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 211.

esistere degli oggetti semplici *sino a che* la descrizione non è distrutta»<sup>16</sup>. La fede del divenire implica che correlazioni di enti siano destinate al nulla, o addirittura che siano, *ab origine*, nulla.

Severino scorge nel *Tractatus* questo meccanismo: la logica restituisce una realtà *sub specie aeternitatis*, funzionando come una sorta di macchina fotografica, che non rende eterno quanto fotografato, ma al contrario, catturandone un istante, ne afferma il divenire. La fotografia stessa, proprio come la proposizione-immagine di Wittgenstein, è essa stessa un fatto contingente: è in questo senso che Severino intende la svolta linguistica come il modo in cui la filosofia contemporanea nega l'Immutabile, causando il tramonto dell'onto-teologia. La fede nel divenire fa della parola una realtà ontologicamente instabile. La parola può svanire come l'ente che nomina e la relazione che la lega ad esso.

3. Severino scrive: «Il principio che *la parola non approda mai alla cosa* è uno dei modi più decisivi in cui l'Occidente distrugge gli immutabili»<sup>17</sup>. Propongo una lettura di questo passaggio parallela al VII libro della *Repubblica* di Platone. Nel mito della caverna, vi è un termine decisivo in una domanda di Socrate. Si tratta del verbo νομίζειν, “ritenere”. Socrate vuol conoscere il parere di Glaucone, circa i prigionieri che osservano, proiettate sulla parete della caverna che hanno dinanzi, le ombre: le riterrebbero oggetti reali?<sup>18</sup>. Accanto alla lezione con il solo νομίζειν è accolta anche quella di J. Adam con il costrutto νομίζειν ὀνομάζειν<sup>19</sup>, “ritenere di nominare”. In sostanza i prigionieri *riterebbero* le ombre enti reali, dal momento che le *nominerebbero*. La nominazione è il loro modo di conoscere le ombre, essendo quelli inconsapevoli del rimandare delle ombre ad oggetti trasportati da persone, le quali sfilano dietro ad un muretto. Costoro, trasportando gli oggetti, ne fanno anche sfilare le ombre: l'immagine rende a pieno l'illusione del divenire fenomenico. I prigionieri, nominando un'ombra, possono identificarla ed indovinarne l'ordine di successione<sup>20</sup>.

L'associazione parola-cosa che, a partire da questo richiamo platonico, è propriamente parola-ombra, fonda il linguaggio come una relazione, ma evidenziandone un limite: *la parola non approda mai alla cosa*, ma solo alla mera ombra di questa. Proprio come gli oggetti, anche le ombre che si succedono sono in divenire e dunque non v'è alcun ente eterno. Sarà necessaria l'uscita dalla caverna, per comprendere l'inautenticità delle ombre e della loro successione. Per il prigioniero

---

<sup>16</sup> *Ibid.*; il corsivo è dell'Autore.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 160; corsivo mio.

<sup>18</sup> PLATONE, *Repubblica*, VII, 515b 4-5, tr. it. di M. Vegetti, BUR, Milano 2006; d'ora in avanti il numero di pagina si riferisce a questa traduzione.

<sup>19</sup> οὐ ταῦτα ἡγεῖ ἂν τὰ παριόντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν ἅπερ ὀρῶεν; (J. ADAM, *The Republic of Plato: Books VI-X and indexes*, Cambridge University Press, Cambridge 1902).

<sup>20</sup> *Ibid.*, 516c.

evaso, la liberazione ipotizzata da Socrate significa l'incontro con l'intelligibile. Ne consegue che a costui non interesserà più nominare le ombre e indovinarne la successione: l'uscita dalla caverna è anche il superamento del linguaggio inautentico che nominava le ombre.

Nel suo percorso di educazione alla contemplazione dell'intelligibile, il prigioniero incontra, in primo luogo, le realtà matematiche. In relazione a questo, la tradizione neokantiana elabora un sistema di pensiero che legge la dottrina platonica delle idee come genesi del pensiero matematico: il numero che rimanda ad una realtà eidetica è l'intelligibile che prescinde dalla datità sensibile<sup>21</sup>. Il linguaggio che nomina le ombre nella caverna e da queste non può prescindere viene abbandonato in virtù di uno autonomo. La nuova parola è il numero, che ordina, definisce, senza riferirsi ad un ente in divenire, avendo in sé intelligibile stabilità. Tale linguaggio matematico pone gli immutabili di cui conosce l'eternità: il numero, la legge; li pone, tuttavia sempre come esito della fede nell'instabilità del fenomenico.

L'ontologia adotta strategie teologiche, innalza l'Immutabile: che sia la logica di Wittgenstein, o la matematica di Cohen interprete di Platone, il meccanismo sarebbe il medesimo secondo Severino, il quale indica la fede nel divenire come suo innesco. Il linguaggio della matematica, in conclusione, non sarebbe diverso da quello della logica, nel suo riferirsi agli immutabili.

Severino afferma, come si è detto, che il pensiero occidentale, ponendoli, poi li distrugga. Quelli a cui fa riferimento Platone sono le realtà eidetiche e, da ultimo, l'idea del Bene. Nell'esegesi neoplatonica, l'Immutabile in assoluto è l'Uno, soprattutto per Plotino, Principio originario dell'identità assoluta, differente da ogni altra essenza, ma la cui ineffabilità condanna all'inadeguatezza ogni linguaggio che voglia esprimerla<sup>22</sup>. Già nel Neoplatonismo, dunque, vi sarebbero, in accordo con tale *excursus* necessariamente sintetico, tracce del processo delineato da Severino, per cui la parola diviene incapace di dire l'Immutabile, sprofondando nell'insignificanza, nel silenzio mistico.

4. L'errare dell'Occidente non riguarda solo il pensiero, ma anche il linguaggio. L'identità di linguaggio e pensiero si pone a partire dalla relazione: di conseguenza il linguaggio è relazione di ente e parola, ma se vi fosse solo parola senza ente, verrebbe meno tanto il linguaggio, quanto il pensiero (perché non v'è pensiero che non abbia per oggetto la relazione ente-parola). Il pensiero pone nel linguaggio – e non tramite esso – questa relazione.

---

<sup>21</sup> Cfr. G. P. CAMMAROTA, *Esperienza morale e conoscenza. Per una critica dell'esperienza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, p. 59- 73.

<sup>22</sup> Cfr. W. BAIERWALTES, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Westdeutscher, Düsseldorf 1977, tr. it. di S. Saini, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 53-66. Sul tema dell'Uno in Plotino, Cfr. R. CHIARADONNA, *Plotino*, Carocci, Roma 2019, pp. 117-138.

Severino distingue la relazione parola-ente da quella di parola-significato e pone questa differenza, dal momento che la parola dice un ente (ma ciò che significa va ben al di là dell'ente). Il significato eccede la relazione parola-significante, mentre il significante si attesta soltanto come uno dei molteplici modi d'essere del significato. Circa la relazione identitaria di parola-ente, Severino si pronuncia anche in *Tautótēs*: «Il linguaggio continua a dire che A è B; ma dice l'impossibile. Dice l'impossibile anche se A=B è pensato come (A=B)=(B=A). Solo se *al di sotto* della forma linguistica "A è B" si pensa l'essere insieme a B da parte di A, si può continuare a dire che (A=B)=(B=A). *La formula adeguata* e: [A=(essere insieme a B)]=[essere insieme a B)=A]»<sup>23</sup>.

Quindi, Severino non nega la relazione parola-ente, bensì insiste sull'inefficacia della formula A=B, per poter esprimere al meglio l'identità, dato che la formula riferisce solo dell'appiattimento dell'identità di un termine in rapporto all'altro. Il filosofo suggerisce *la formula adeguata* per la quale l'essere insieme a B è esso stesso parte del significato di A. Affinché nell'identità di A e B vi si possa intravedere l'essere insieme a B di A e viceversa, c'è bisogno che l'identità non escluda la differenza e che fondi la relazione. Nel linguaggio, ciò non appare immediatamente, ma vi è sotteso.

Il linguaggio della tradizione che, parlando dell'essere, concepisce il principio di non contraddizione esprime l'identità come polo opposto alla differenza. Quest'ultima diviene un non-essere da bandire dall'identità che l'essere ha con se stesso. Severino allora sentenzia: «Il 'principio di non contraddizione' diventa la forma peggiore di contraddizione: proprio perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere»<sup>24</sup>.

Il filosofo ragiona nella prospettiva per cui la verità comprende l'autonegarsi della contraddizione che, essendo sempre contraddizione di se medesima, si dà come già tolta. La verità del destino (A) si presenta sicuramente in relazione alla volontà che vuol testimoniarla (B).

L'errare della volontà si dà già come qualcosa da superarsi, per cui A e B sono insieme e differenti: resta sempre la differenza tra verità come destino della necessità, da un lato, e volontà in sé instabile, dall'altro. Nello stesso tempo si dà anche l'identità di A e B, perché anche l'autonegarsi della volontà è una necessità. La volontà è quella sua stessa necessità, per cui anche il suo errore è verità. L'identità come espulsione della differenza porta alla vera contraddizione, perché ciò che si tenta di espellere torna sempre. L'identità invece, che si tiene insieme alla differenza, vince ogni contraddizione, perché si riscopre incontrovertibile<sup>25</sup>. L'errore della tradizione precedente è di non considerare lo scarto tra la parola in quanto forma della cosa da un lato, e il

---

<sup>23</sup> E. SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, p. 152; corsivo mio.

<sup>24</sup> ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 22.

<sup>25</sup> Per tali ragioni, non deve stupire che il filosofo bresciano consideri la riflessione sul linguaggio in parallelo a quella sull'identità e la differenza. Cfr. ID., *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 138-160.

significato che la parola stessa è dall'altro. Così facendo, tiene salda solo l'identità che la parola ha con il suo significato. La fede nel divenire, come la condizione per cui gli enti si trovano per contingenza, ora uniti ai loro significati, ora da questi divisi, riporta in scena la differenza che si cercava di espellere.

Severino, allora, riflette sulla necessità e non contingenza di ogni nesso parola-ente, perché eterni sono gli enti ed anche le loro relazioni con le parole che li designano, in quanto queste sono modi d'essere degli enti stessi e in se stessi, dunque, eterni. L'eternità della parola in sé non rende contraddittoria l'eternità dell'ente indipendentemente dalla parola che lo designa: l'eternità riguarda tanto l'identità, quanto la differenza, che vanno sempre tenute insieme, per cui ciò che riguarda la prima, interessa la seconda; la parola è eterna in sé, come relazione all'ente che designa e come significato che eccede quella relazione. Essa mantiene la differenza con l'ente, ma è eterna, necessaria allo stesso modo dell'ente. Severino chiama necessaria l'unione, che appare, di cosa e parola<sup>26</sup>. Può parlare dell'eternità di questa, laddove la fede nel divenire dell'Occidente non può farlo, finendo solo con il ragionare circa la contingenza, sia di tale unione, sia degli elementi che di essa partecipano.

Se si postula la possibilità del venir meno della cosa, automaticamente si postula anche quella del venir meno della parola e della relazione parola-cosa. Ammettere l'eternità di tutti gli enti implica il considerare eterne tanto le parole, quanto le relazioni che le parole hanno con gli enti. La coerenza logica di tale ragionamento appartiene anche all'ipotesi opposta: se si ammettesse che ogni ente sia destinato al nulla, allora sarebbe logicamente corretto pensare che ogni parola correlata ad un ente, così come ogni relazione ente-parola, sia a sua volta destinata al totale dissolvimento.

Si prenda ad esempio un castello di carte: di certo la costruzione è interamente destinata a crollare, se vengono mosse le carte al primo piano, mentre, se sono mosse solo quelle sulla sommità, v'è qualche probabilità che ne resti qualcosa. La coerenza logica della struttura filosofica severiniana è tale che non vi sia alcuna probabilità: se si nega l'eternità di una parte degli enti, che nella metafora sono tutte le carte del castello, tutta la struttura è destinata a venir meno.

Ammettendo il cadere nel nulla di un ente, questo trascinerà giù con sé tutti gli altri, immediatamente prossimi o lontani che siano. Allo stesso modo, l'eternità deve riguardare necessariamente tutti gli enti, per cui se una carta sta in piedi e la struttura si regge perfettamente, lo si deve allo stare in piedi di tutte le carte. Ognuna di esse avrà la stabilità che è propria del destino,

---

<sup>26</sup> ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 22.

per cui Severino ribadisce: «Il destino è il significato che sta»<sup>27</sup>. Il destino è verità, perché è stabile: «Una verità che non sappia tenersi ferma, non è una verità»<sup>28</sup>.

Malgrado sia necessaria ed eterna – essendo tutto eterno – la necessità che il significato sia differente rispetto al suo essere significante, essa non appare manifesta. Severino afferma: «la parola può essere parola della cosa, solo se la cosa è il destino della verità e dell'essere – solo se la fede dell'Occidente tramonta»<sup>29</sup>. Il solo significato in sé stabile è il destino, eppure nella parola ne appare solo il significante storico ed instabile. Nell'instabilità, allora, si nasconde la traccia dell'eterna necessità. Nella contingenza e storicità del linguaggio, si cela (nel senso che non appare) la stabilità del destino. Inoltre, l'instabilità del linguaggio è la testimone necessaria del significato stabile del destino. Si rifletta attentamente: «La volontà di parlare della verità non appartiene alla verità»<sup>30</sup>, per cui il linguaggio che indica il destino, sebbene per un verso sia compreso nella verità che testimonia, in quanto la verità è onnicomprensiva, per un altro non appartiene strettamente a questa verità che testimonia.

5. La testimonianza che apre alla verità in qualche modo è già verità, sebbene contemporaneamente sia necessario il suo non esserlo ancora: la testimonianza del destino è differente rispetto a quanto testimonia, malgrado sia da questo compresa.

Per comprendere al meglio questa caratteristica fondamentale del linguaggio testimoniante il destino, propongo di continuare la parallela lettura del mito platonico della caverna. Il linguaggio in Severino, svolgerebbe lo stesso ruolo decisivo della luce che indica l'uscita dalla caverna. Tale luce è già un rinvio a quella esterna, è un raggio di quel sole che platonicamente simboleggia l'idea del Bene. La luce in questione è discesa fin nell'antro sotterraneo, nelle tenebre, ad indicare la ripida salita da affrontare per uscirne. Nel mito non è esplicitamente affermata la presenza di tale luce, ma vi sono degli elementi che permettono di supporla. Alle spalle dei prigionieri, intanto, v'è un fuoco<sup>31</sup>. Ma al contempo anche la luce del sole penetra, in certo modo, nella caverna: Platone

---

<sup>27</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 125.

<sup>28</sup> ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 40-41.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>31</sup> PLATONE, cit., VII, 514b. Il tema della luce in Platone e del rapporto luce-verità è oggetto dell'esegesi neoplatonica. Anche Plotino distingue tanto una luce-verità originaria e pura, corrispondente all'Uno-Bene, quanto una luce originata, quale luce della natura dell'Intellegibile: «Nell'ottica plotiniana la luce pura è quella che appartiene al Bene-Uno, pura luce con la quale esso in ultima istanza può essere identificato. Dal canto suo l'Intelletto, in quanto risulta nella sua essenza illuminato, non è pura e semplice luce, pur possedendo in se stesso una sua propria luce. Ciò significa che la luminosità – la quale in base alla analogia solare sembra doversi identificare con l'essere vero e con la verità – effettiva dell'Intelletto dipende da ciò che si delinea come pura ed autentica luce, ovvero luce in se stessa, in quanto, potremmo aggiungere, fonte originaria della luce stessa» (M. ABBATE, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, p. 140). Sulla diffusione della luce da parte dell'Uno cfr. *ibid.*, p. 144; inoltre sulla plotiniana combinazione dell'analogia solare e l'immagine del cerchio, si veda anche *ibid.*, p. 148. Per quanto riguarda la più sistematica posizione di Proclo riguardo alla metafora solare, si veda *ibid.*, pp. 190-195. L'autore

descrive l'antro sotterraneo aperto verso la luce<sup>32</sup>. Si tratta della luce esterna che discende fin lì dentro, luce che è sicuramente più in alto del fuoco, sia perché proviene dal sole, sia perché l'entrata della caverna è posta in alto, infatti chi ne uscirà dovrà superare una salita<sup>33</sup>.

La luce è collegamento tra l'interno e l'esterno della caverna. Il sole è causa del fenomenico, perché senza questo non vi sarebbe neppure il fuoco nella caverna: esso è origine di ogni luce<sup>34</sup>.

Nel mito ha poi inizio per il prigioniero la *περιαγωγή* (lett. "conversione"), condizione per la conoscenza dell'intelligibile<sup>35</sup>. In Severino, la presa di consapevolezza dell'errare è, allo stesso modo, un mutamento di prospettiva. Tuttavia, egli osserva: «L'uomo non ha certo la facoltà di liberarsi dalla volontà, da cui egli è *voluto*»<sup>36</sup>. Anche il prigioniero platonico, essendo trascinato fuori dalla caverna, non può prescindere dalla luce che lo ha condotto all'esterno: è necessaria la sua liberazione, egli è *voluto* – nel senso di reclamato – dalla luce che rivela l'altro di cui è indizio, al di là di sé. Quella luce, direbbe Severino, non è ancora *il sole del destino*<sup>37</sup>: come la luce testimonia ai prigionieri la presenza di un sole esterno, nel cui risplendere è compresa, non è essa stessa il sole, ma ne è testimonianza. Essa è destinata ad essere oltrepassata, motivo che giustifica la scelta, da me in questo saggio operata, di considerarla immagine efficace del linguaggio che testimonia il destino: esso è allo stesso modo da oltrepassarsi, dice del suo superamento quale suo eminente destino.

Come il dito che indica e a cui non deve fermarsi lo sguardo che vuol scorgere il volto della luna<sup>38</sup>, allo stesso modo, in ogni «Vien notte»<sup>39</sup>, non c'è solo la notte che verrà, ma anche l'indizio del necessario futuro tramonto della volontà. Scrive il filosofo bresciano: «Proprio perché, nel cerchio dell'apparire, la cosa è sempre (di fatto) avvolta dalla parola, al di fuori del destino della verità, ogni cosa è una parola smentibile»<sup>40</sup>. Ancora una volta, identità e differenza condividono il

---

neoplatonico Damascio invece, muovendo dall'analogia solare, problematizza la possibilità conoscitiva dell'Uno-Bene: «Se dunque avviene in virtù dell'irraggiamento della luce/verità, come può l'Uno essere oggetto di conoscenza, visto che la luce/verità proviene da esso stesso?» *ibid.*, p. 244. È evidente che il pensiero neoplatonico, a partire appunto dall'esegesi del testo di Platone, non solo identifica la luce con la verità, ma distingue una luce originaria da una secondaria derivata dalla prima.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*: «ἐπάνω ὁδόν».

<sup>34</sup> Questo perché, nell'ottica platonica, il sole è il Bene: è la famosa metafora solare. V'è una correlazione, dunque, tra la garanzia della visibilità che è il sole esterno e il fuoco interno, surrogato di tale visibilità. Cfr. PLATONE, cit., VII, 514a-517d.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>36</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 221; corsivo mio.

<sup>37</sup> Cfr. E. SEVERINO, *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 2016, pp. 103-104.

<sup>38</sup> La metafora fa riferimento al titolo del libro *Il dito e la luna. Riflessioni su filosofia, fede e politica*, RCS, Milano 2021.

<sup>39</sup> Questa è l'espressione che Severino adotta nell'ultimo capitolo di *Oltre il linguaggio*, per introdurre la trattazione circa la parola quale forma della cosa: «La notte che viene, proprio in quanto distinta dalla parola che la indica, è un significato che si costituisce a sua volta *come* parola, *attraverso* o *all'interno* di una parola» (E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 213; il corsivo è di Severino).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 234.

medesimo spazio, nel quale se si muove l'una, avanza anche l'altra: il dito che indica la luna, nel dire con il suo essere l'identità di quella, contemporaneamente la nega, per cui è necessario poi che neghi a sua volta anche se medesimo.

La luce che discende nella caverna, testimone del sole che è fuori, nell'atto stesso della testimonianza si differenzia dal sole da cui proviene. Essa invita il prigioniero a sostare in essa, al fine di venir educato alla contemplazione ed essere pronto a quel destino di cui la stessa luce è indizio: prepara all'oltrepassamento. Il linguaggio che è volontà testimoniante il destino dice di quella necessità che riguarda anche sé: il prigioniero della caverna platonica non contemplerà mai soltanto la luce, quale evidente rimando ad un sole esterno ancora più splendente e ciò, si badi bene, non accadrà per sua scelta, ma secondo la logica della necessità.

Quest'ultima è espressa con inequivocabile forza nel mito della caverna, quando il Socrate platonico spiega a Glaucone che all'inizio, se il prigioniero davvero potesse, si volgerebbe via per fuggire verso la parete della caverna, alla vista della luce<sup>41</sup>. Nonostante non sia di pari intensità del sole, la luce generata dal fuoco all'interno della caverna gli provocherebbe comunque dolore, rendendo difficile la salita<sup>42</sup>. Quando nella volontà si scorge la traccia della necessità, la tentazione è sempre quella di fuggirne l'ineluttabile volto.

Il prigioniero non sceglie: egli è da sempre incatenato a guardare le ombre e non può opporsi in alcun modo quando, d'improvviso, la volontà lo reclama alla conversione. Più l'errare è caparbio, più profonda è la caverna – per restare nei termini del mito – e più dura è la salita. Ad una mancata consapevolezza dell'errare, rimedia allora la chiamata della volontà che testimonia il destino, a ricordare che da sempre si è nell'eternità. Il destino non consente altro che se stesso ma non per questo è coercizione: le cose, essendo conformi al destino, sono se stesse. Invece il linguaggio che testimonia il destino sa che la sua chiamata è inevitabilmente, in quanto volontà, proprio quella costrizione che il destino non può essere. Perciò gli è appropriato il modo in cui Severino caratterizza la verità cui si rivolge la filosofia a partire da Platone, e che raggiunge anche le cose che sono ancora un niente per imporre loro la sua legge: «Togliendo i sigilli del niente alle orecchie di ciò che ancora è un niente, la verità gli parla così: “Anche tu, sterminata estensione di ciò che ancora è niente, sei già nel mio dominio, pur non esistendo ancora”»<sup>43</sup>.

In questo accostamento l'uscita dal niente può assumere il significato della liberazione dal senso nichilistico dell'essere. Compare due volte l'avverbio *ancora*, che così viene a significare l'inevitabile avverarsi della fuoriuscita dall'errore. Il passo preso in esame continua: «Perché quando uscirai dal niente non potrai andartene dove vuoi, ma dovrai essere sottoposta alle leggi *del*

---

<sup>41</sup> PLATONE, cit., VII, 515e.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 516a.

<sup>43</sup> E. SEVERINO, *Il dito e la luna*, cit., p. 44.

*mio regno*, che reggono tutto e alle quali non si può sfuggire»<sup>44</sup>. In questa reinterpretazione, ciò conferma quanto si spiegava precedentemente: la prima volta che, celata nell'appello della volontà che vuol testimoniare, la voce del destino chiama l'uomo, egli non può sottrarsi. Non è necessario un secondo appello: s'escie solo una volta dal niente, scoprendo che vi si doveva comunque uscire (e pertanto s'era già fuori), proprio come accade al prigioniero del mito platonico, il quale si libera *per natura*<sup>45</sup>. Severino parla esplicitamente della verità affermata dalla tradizione filosofica come un *regno* alle cui leggi non si può sfuggire. Anche il linguaggio che testimonia la verità del destino, nel dire ciò a cui nessuna cosa può sfuggire, *reclama* l'ascolto dell'uomo. E anche in Platone la liberazione è descritta con il «linguaggio della coercizione»<sup>46</sup>.

L'appello della verità platonica per Severino costringe ciò che è ancora niente all'ascolto: «Prima ancora di uscire dal niente, ciò che ancora è niente sente dunque l'appello alla verità. Uditore e suddito della verità, il niente si comporta come un essente. La voce della verità è così alta che non consente di dormire a ciò che ancora è niente. Non gli consente di rimanere nel niente»<sup>47</sup>. È il linguaggio della coercizione. Il filosofo continua: «Quando le cose, cui la verità non consente di dormire nel niente, usciranno dal niente, esse faranno finta di svegliarsi. Erano già *tenute sveglie* da sempre»<sup>48</sup>. La dimensione dell'apparire fa capolino, è dichiarato finto il divenire, e si svela contraddizione: il divenire è tradito, reso impossibile dalla verità platonica che da un lato ammette la sua esistenza ma dall'altro la nega, perché per poter essere universalmente valida deve raggiungere anche ciò che è *ancora* niente. Questa contraddizione impedisce alla verità platonica di essere il destino: il castello di carte, a cui si faceva riferimento in precedenza, che non può mai davvero crollare, perché ogni carta ne ha la stabilità e dunque non v'è carta che non ne dia conto. Pertanto: «Il destino della verità appare nel linguaggio»<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*; corsivo mio.

<sup>45</sup> L'espressione traduce φύσει (VII 115c) in cui Mario Vegetti suggerisce di leggere la normatività che s'opponesse all'innaturale condizione dei prigionieri, nella quale sono impossibilitati al raggiungimento di quel livello di perfettibilità a cui sono destinati. Cfr. PLATONE, cit., p. 842.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 18. In Platone v'è tematizzata l'uscita dalla caverna e la necessità del farvi ritorno. Anche quella è una forma di costrizione, ma in questo caso, dei filosofi (che sono quei prigionieri liberati) alle leggi della caverna, cui non potranno sottrarsi, malgrado l'insofferenza provata al riguardo. Il filosofo-politico si forma nell'ostile ambiente della città storica ed è chiamato ad operarvi. L'esplorazione della sfera dell'intelligibile è per lui la possibilità di comprendere davvero anche la sfera sensibile. Il buon governo è da esercitare in questa seconda sfera, mirando alla prima: «Città e filosofia, insomma, si salvano insieme o insieme periscono» (*ibid.*, p. 187). La liberazione dalla caverna rappresenta l'incontro con la filosofia; essa chiede una conversione che, seppur gnoseologica, mantiene un'impronta soteriologica: in Platone v'è il sogno di una filosofia che si prenda cura della città, salvandola dalla rovina. In Severino v'è un'altra modalità d'intendere la relazione terra isolata-destino della verità. Le due "dimensioni", se così le si può definire, non sono relazionate in vista di una salvezza. In Platone al discorso etico-politico è sotteso un meccanismo teologico, nel postulare una dimensione ulteriore che fondi e salvi il sensibile. In Severino, il destino non salva la terra isolata: la soteriologia è assente, perché ogni ente è eterno e già salvo dal niente.

<sup>47</sup> E. SEVERINO, *Il dito e la luna*, cit., p. 44.

<sup>48</sup> *Ibid.*; corsivo mio.

<sup>49</sup> ID., *Testimoniando il destino*, cit., p. 235.

6. Nel cerchio dell'apparire, il significato di una parola non può apparire, se non sempre avvolto da questa parola. Malgrado ciò, il destino, quale significato ultimo di ogni ente che è, oltrepassa la parola che lo testimonia. Si comporta analogamente alla luce del sole che, discendendo nella caverna platonica, è avvolta dalle tenebre di questa, ma testimonia la presenza di un sole che la supera in magnificenza, così come supera per splendore ogni ente illuminato. È necessario che il sole, come il destino, appaia da ultimo, con il tramontare della volontà che lo testimonia. Pur apparendo da ultimo, esso è la verità originaria, per cui può essere presente già nel volto di ogni essente; del resto, ciò che è indicato, testimoniato, sebbene sia l'esito della testimonianza stessa e sia concettualmente successivo a quest'ultima, deve ontologicamente essere originario, in quanto condizione del testimoniare.

Il prigioniero, fuori dalla caverna platonica, isolata dimensione dell'errare, incontra l'autenticità del destino che, come scrive Severino, è «pura luce del significato»<sup>50</sup> che «lascia eternamente dietro di sé la parola»<sup>51</sup>, che si lascia dietro quella luce non pura, discesa nelle tenebre e che avvolta da esse è volontà testimoniante la verità: tutto il linguaggio. Pertanto il linguaggio non appartiene alla verità, ma alla volontà che isola la terra dal destino della verità<sup>52</sup>.

Per Severino, la *Repubblica* di Platone custodisce il volto più vero del platonismo, per evidenze e meriti addirittura ulteriori a quelli che tutta la storiografia occidentale gli ha da sempre riconosciuto. Severino vi indica fondata l'anima del profondo senso dell'esser-cosa delle cose, per cui l'Occidente è civiltà della tecnica, quale «modo in cui oggi domina il senso greco della cosa»<sup>53</sup>. Vi è a monte di tale affermazione l'idea per cui un'epoca storica pone il senso del suo agire a partire da quello che ha dell'esser-cosa da parte delle cose.

Un'epoca che vede il niente come il senso dell'esser-cosa delle cose – chiede indirettamente Severino – cosa può produrre di degno? L'epoca contemporanea è un castello di carte distrutto dalla fede nella contingenza della sua struttura, di per sé instabile, della quale ogni carta può venire meno, può precipitare nel nulla. È un'epoca che getta in pasto al nulla una parola, quando il suo referente oggettivo non c'è. Nella terra isolata dal destino, la parola è una luce avvolta dall'ombra: «Le parole 'essere' e 'niente' esistono già nella lingua greca, prima della filosofia. Ed anche nelle lingue più antiche dell'Oriente. Ma il loro senso è avvolto da ombre»<sup>54</sup>.

Nel mito platonico, le ombre sono tutto ciò che i prigionieri, in catene da sempre, conoscono: finanche di loro stessi non hanno visto altro che ombre. Non possono, pertanto riflettere

---

<sup>50</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 241.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>53</sup> ID., *Il dito e la luna*, cit., p. 38.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 42.

consapevolmente sull'esser-cosa delle cose, perché per essi ogni ombra è cosa. Severino direbbe che sono bloccati dalle catene del nichilismo, intorpiditi dalla fede nel divenire delle ombre.

Considerare ogni ombra una cosa non è lo stesso del considerare ogni cosa un'ombra, proprio come ritenere un niente ciò che è si differenzia dal considerare ogni ente un niente. Severino mostra come i due atteggiamenti non siano solo diversi, ma, sulla falsariga del mito, costituiscano due separati momenti, seppur relazionati in un rapporto di causa-effetto. I prigionieri non sono capaci di conoscenza autentica perché, avendo sempre fatto di ogni ombra una cosa, assuefatti da questa abitudine, farebbero poi di ogni cosa un'ombra. In Severino, il nichilismo fa di ogni ente un niente, perché ha anche sempre ritenuto il niente un ente, senza esserne consapevole.

In tal senso, nella *Repubblica*, compare l'aporia del nulla, risolta poi da Severino, per cui solo considerando il nulla in quanto tale e non in quanto ente, si arriva alla consapevolezza per cui ogni ente è ed è eterno: «L'aporia dell'essere del nulla è risolta col rilevare che il principio di non contraddizione non afferma la non esistenza del significato auto-contraddittorio [ossia la contraddizione in cui consiste il significato nulla] ma afferma che “nulla” non significa “essere” [...]. Il non essere, che nella formulazione del principio di non contraddizione compare come negazione dell'essere, è appunto il non essere che vale come momento del non essere, inteso come significato autocontraddittorio»<sup>55</sup>. Nel mito, solo a quel prigioniero che prende consapevolezza dell'esser ombra dell'ombra, si dischiude la libertà autentica, come cura dalla conoscenza inautentica. Le catene del prigioniero si spezzano davvero, se a spezzarsi è la relazione identitaria tra l'ombra e l'oggetto a cui l'ombra appartiene. Il nichilismo, che fa di ogni ente l'ombra del nulla, è incapace di distinguere l'esser-ente della parola dalla relazione che questa ha con l'ente.

7. È nella postilla *Apologia del linguaggio che testimonia il destino* di *Testimoniando il destino*, che Severino riflette su cosa accada quando il linguaggio parla della verità. Essendo comunque compreso nella verità, è sì un errare, ma un errare che fa riferimento al destino. L'esser dell'essente non sarebbe tale, se fosse del tutto isolato rispetto al destino. Le terre isolate da quest'ultimo appaiono nella costellazione dei cerchi del destino, per cui la verità è in relazione a tutte quante le terre e agli enti – che ne sono tutti testimonianza. Il linguaggio non è da meno: testimoniare il destino è la verità del suo errare.

Si può affermare che, in quanto volontà, il linguaggio voglia, ma in quanto relazionato alla verità, necessariamente esso non possa non volerla testimoniare: «In quanto appartiene a questa

---

<sup>55</sup> ID., *La struttura originaria*, cit., p. 215.

relazione, il destino appartiene alla terra isolata e in quanto le appartiene e appare in essa è impossibile che esso sia il destino: è la testimonianza del destino»<sup>56</sup>.

Si badi bene, ciò accade indipendentemente dal fatto che l'errare sia conscio o meno di testimoniare la verità. La terra isolata che non sa del suo isolamento è comunque in relazione alla verità, ma quando il linguaggio, testimoniando il destino, con esso testimonia l'alienazione della terra isolata «porta in sé ed in qualche modo lascia apparire anche il rifiuto dell'alienazione»<sup>57</sup>.

Il linguaggio è volontà testimoniante la totalità che la oltrepassa: laddove appare solo quella finita, il linguaggio dice dell'infinita forma del destino, che è «la regione più profonda dell'inconscio»<sup>58</sup>. Ne segue che il linguaggio mostra l'isolamento del finito rispetto all'infinito, analogo all'isolamento della sfera conscia, rispetto alla dimensione inconscia, più profonda e misteriosa. La sfera conscia è comunque in relazione con quest'altra dimensione: riesce a coglierne qualcosa, ma filtrandola tramite le caratteristiche della sfera conscia non fa che alterarne l'essenza<sup>59</sup>. Allo stesso modo, il finito è in relazione alla totalità, all'infinita forma del destino. Malgrado l'infinito sia l'autentica verità del finito, questa resta nascosta<sup>60</sup>.

Nella sua finitezza, ogni parola è indizio dell'infinito regno del destino, per cui è importante considerare il carattere anagogico del linguaggio, che lo spinge oltre i suoi stessi limiti. A tal proposito, è opportuno riportare questi versi di Montale:

Sotto l'azzurro fitto  
del cielo qualche uccello di mare se ne va;  
né sosta mai: perché tutte le immagini portano scritto:  
“più in là!”<sup>61</sup>

La parola è come un uccello di mare, il cui volo non sosta mai: la parola non può fermarsi a se medesima. Eternamente *se ne va*, ma in essa, come in tutte le immagini, sta scritto *‘più in là’*. Montale si propone di dare voce al suo isolamento<sup>62</sup>, proprio come Severino dà conto all'isolamento della terra dalla verità. Con queste parole, il critico letterario Nicola Sapegno descrive il linguaggio – ed il pensiero – del poeta: «Montale, muovendo da un distacco altrettanto assoluto da quella materia e quasi da un rassegnato rifiuto del dato sentimentale, tende ai modi di una contemplazione

---

<sup>56</sup> ID., *Testimoniando il destino*, cit., p. 238.

<sup>57</sup> ID., *Tecnica ed architettura*, Cortina, Milano 2003, p. 102.

<sup>58</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, p. 241.

<sup>59</sup> Cfr. G. PULLI, *L'inconscio ed il tempo*, Liguori, Napoli 2019, p. 20.

<sup>60</sup> Circa la relazione finito-infinito e la contraddizione C, cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., pp. 348-349.

<sup>61</sup> E. MONTALE, *Maestrale*, in *Ossi di seppia*, Piero Gobetti, Torino 1925; ora in ID., *Tutte le poesie*, a cura di G. Zampa, Mondadori, Milano 2018, p.73. Il poeta Umberto Saba aveva scritto in una lettera a Montale che gli *Ossi* raccoglievano molte poesie in una (*ibid.*, p. 896). Il suo giudizio è costruito sulla relazione uno-tutto, finito-infinito: *Maestrale*, in *Ossi di seppia*, non è un *unicum*, resta inseparabile dal suo contesto. In questo, è coerente con il suo ultimo verso. La poesia è un finito che porta in sé traccia della totalità infinita.

<sup>62</sup> N. SAPEGNO, *Disegno storico della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Firenze 1948, p. 768.

oggettiva, in cui come in uno specchio si rifletta e si consumi la sua immobile disperazione». Il senso dell'isolamento è reso con l'immagine dello specchio, che evoca la riflessività del linguaggio. È sottolineato il ruolo della contemplazione oggettiva, strettamente correlata al distacco del poeta dalla materia: non rifiuto del sensibile, ma consapevolezza che tutte le cose sono da oltrepassare in virtù di una verità ulteriore. *Maestrale* è il luogo celeberrimo del linguaggio che canta il suo oltrepassamento.

In conclusione fare filosofia nell'epoca contemporanea, in cui imperversa il dominio tecnico-scientifico, significa vivere a pieno la problematicità dell'esito del pensiero dell'Occidente, tratteggiarne la critica. Solo quello che testimonia consapevolmente la verità del destino – sembra lasciar intendere Severino –, è degnamente un linguaggio filosofico: «la verità *non* è la potenza che con maggiore o minore intensità domina il divenire delle cose. La cosa – ogni cosa – sta al di là di ogni potenza e di ogni divenire»<sup>63</sup>. Per l'Occidente, la parola *verità* quindi trova l'espressione piena del suo significato nella relazione che l'identifica come la potenza in grado di dominare il divenire degli enti. L'Occidente ha eletto acriticamente la scienza a potenza veritativa che domina il divenire delle cose, senza interrogarsi profondamente né sul senso autentico dell'esser-cosa delle cose, né sul grado di convenienza, o giustizia, sia etica che gnoseologica, di tale scellerato esito del suo errare.

Il filosofo, una volta svegliato dal destino, non potrà mai più dormire davvero: così il prigioniero nel mito platonico, disceso nuovamente nella caverna, non vorrà più gareggiare ad indovinare il passaggio delle ombre e guadagnare premi o riconoscimenti: chi è consapevole d'essere re nella luce autentica non ha bisogno di sentirsi re delle ombre.

---

<sup>63</sup> E. SEVERINO, *Il dito e la luna*, cit., p. 207; il corsivo è di Severino.

## Capitolo quarto

Chiara Sessa\*

### La volontà di testimoniare il destino (e il linguaggio)

L'isolamento degli essenti dal «destino della verità» – cioè dal destino di eternità che compete a ogni essente in quanto essente: cose, persone ma anche ogni grande evento della storia del mondo come scienza, arte e filosofia – si fonda sulla terra non isolata.

«Se la terra *non* isolata non fosse, l'isolamento non isolerebbe alcunché, non sarebbe isolamento»<sup>1</sup>. Il che implica che a ogni tratto della terra isolata corrisponde un tratto della terra non isolata: «ciò significa che la pura terra [la terra non isolata dal destino della verità] lascia le proprie tracce nella terra isolata e questa in quella. Nella terra isolata le tracce della pura terra appaiono, ma contrastate dall'isolamento»<sup>2</sup>.

L'intero contenuto della terra isolata è fede e non verità. Tuttavia Severino afferma una relazione di corrispondenza: la fede e la non verità sono sì, in quanto tali, negazione della verità, ma non una semplice alterità dalla verità, cioè qualcosa che sia semplicemente diverso da essa: alla fede e alla non verità «corrisponde ciò che nella pura terra è più simile ad esse»<sup>3</sup>. La follia, la convinzione che il divenire del mondo consista nell'evidenza del diventare una cosa identica a ciò che è *altro* da essa, non pensa il “tutt'altro” rispetto al contenuto della verità ma è una alterazione, uno stravolgimento dei *suoi* tratti essenziali. Efficace la metafora utilizzata da Severino: ciò che risulta dalla alterazione della verità da parte della non verità è «l'immagine del bastone che quando si mette nell'acqua si vede spezzato»<sup>4</sup>.

A ogni tratto della terra isolata dal destino della verità corrisponde una dimensione della terra pura, libera dall'isolamento dalla verità del destino, giacché senza questa corrispondenza da un lato non potrebbe esistere quell'isolamento che invece per Severino è necessario affermare e, dall'altro, negando la verità della terra isolata, il destino non potrebbe negare la negazione di quella *stessa*

---

\* Borsista di formazione presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2018, p. 318.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 541.

<sup>4</sup> E. SEVERINO, *Identità della follia*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 285.

*cosa* di cui esso è affermazione: la terra isolata sfuggirebbe al destino, che non potrebbe esserne la negazione.

«Il destino e la terra isolata cantano, con le stesse note, gli opposti canti della verità e dell'errore. Nel canto dell'errore affiora quindi, ma rovesciato, il canto della verità»<sup>5</sup>. È chiaro che ogni sapienza isolata, nella sua pretesa di universalità, stravolge il destino della verità secondo una certa prospettiva in cui è valorizzato un certo tratto del destino, restando però fermo che la volontà di totalità che ogni sapienza presume di essere coinvolge indirettamente e corrispondentemente il destino per intero. Come a dire che in tutte le forme di sapienza isolata (illuminismo, idealismo, etc.) è presente il destino in totalità: la totalità della sapienza pura.

Per Severino anche la volontà che l'ente sia niente appartiene al destino della verità. Non nel senso che la volontà che l'ente sia niente esprima la verità dell'essere – in essa come sappiamo è racchiusa la più totale alienazione – ma nel senso che anche la volontà che l'ente sia niente è un ente e in quanto ente è eterna è immutabile. Tuttavia la volontà che l'ente sia niente appartiene al destino della verità anche in un altro senso: tale volontà appare e dunque, per Severino, questo suo apparire è necessario. Per Severino il destino dell'ente – l'esser sé e non altro da sé di ogni essente – è anche il destino della necessità. Anche l'errore, dunque, è necessario: non nel senso che una volta apparso non potrà più tramontare, ma nel senso che il suo apparire è iscritto nel dispiegamento necessario degli accadimenti.

In un solo punto credo che Aristotele sarebbe d'accordo con Severino, non nell'asserzione che ciò che è non può non essere, ma nell'affermazione che Severino non compie ma che è implicita nel suo discorso: ciò che è stato non può non essere stato. Questo non significa che tutto ciò che è stato fosse necessario, cioè non potesse non essere, anzi per Aristotele il determinismo universale è la conseguenza di cui egli si serve per ridurre all'assurdo la negazione dell'accidente, cioè del caso<sup>6</sup>. Per Aristotele è evidente che non tutto è necessario, non solo nel senso che vi sono cose che possono non essere, cioè sono corruttibili, ma nel senso che vi sono cose che potranno esserci e potranno anche non esserci, i «contingenti futuri», come la famosa battaglia navale del *De Interpretazione*<sup>7</sup>. Tuttavia se una cosa è stata, allora essa non può più essere cancellata da quella che potremmo definire la storia dell'essere. Ciò naturalmente vale anche per il futuro, non nel senso che qualcosa debba necessariamente accadere ma nel senso che, se accadrà, nulla potrà far sì che essa non sia accaduta. Sotto questo aspetto l'essere si configura come un destino perché la sua storia costituita di passato, presente e futuro non è modificabile. Il carattere necessario della storia dell'essere non è altro che il bisogno espresso dal principio di non contraddizione, il quale non dice

---

<sup>5</sup> E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 374.

<sup>6</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* 1027a 30-2, tr. it di G. Reale, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000.

<sup>7</sup> ID., *De Int.* 19a 29 ss., tr. it. di M. Zanatta, *Della Intepretazione*, BUR, Milano 2020.

che ciò che è non può non essere, ma dice che ciò che è non può contemporaneamente non essere quello che è.

«Tutto ciò che accade è destinato ad accadere [...]. Il fatto è il destino, cioè la necessità nella verità del suo senso»<sup>8</sup>. Se dunque l'apparire di ogni ente è *esso stesso* un ente (differente, per Severino, dall'ente di cui è apparire), pensare che un ente sarebbe potuto non apparire o sarebbe potuto apparire in un modo diverso da quello in cui appare significa pensare che l'ente in cui consiste tale apparire sarebbe potuto rimanere un niente<sup>9</sup>. Ci troviamo così di fronte alla negazione della verità dell'essere, per la quale l'essere è e non può non essere: la negazione che è destinata ad autotogliersi perché si fonda su ciò che vorrebbe negare<sup>10</sup>. Agli occhi di Severino il «destino della necessità» non indica l'impossibilità da parte dell'uomo di assumersi una qualche responsabilità nei confronti di ciò che accade, ma stabilisce la suprema responsabilità della quale ogni uomo è investito nei confronti di tutto ciò che accade. È vero, il destino della necessità nega il libero arbitrio, e il libero arbitrio è il fondamento della morale<sup>11</sup>. C'è costrizione quando c'è resistenza, quando qualcosa si impone su una certa natura limitandola. Ma la conformità dell'ente al destino non implica alcuna costrizione o violenza, poiché il destino non è altro che l'esser se stesso dell'ente. Si può confermare che, nel pensiero di Severino, il destino dell'ente è la dimensione originaria nella quale libertà e necessità non si escludono ma coincidono<sup>12</sup>. Dire che l'essere è la vocazione originaria dell'ente significa dire che tutto ciò che l'ente vuole davvero è il destino<sup>13</sup>.

Secondo Severino solo nel destino la volontà può essere vera volontà e solo nel destino può ottenere ciò che davvero vuole. Poiché il destino vuole anche quell'ente specifico che è la volontà, allora solo nel destino la volontà è autenticamente volontà: «per Aristotele la volontà non può volere il necessario e l'eterno, ma solo ciò che può essere e non essere. Nello sguardo del destino la volontà può volere soltanto il necessario e l'eterno. Ma “può volere” significa la possibilità che è contenuta nella necessità di volere»<sup>14</sup>.

---

<sup>8</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 443.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, p. 97.

<sup>10</sup> È l'innegabilità manifestata dall'*élenchos*. Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», n. 2, 1964, pp. 137-175; ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61.

<sup>11</sup> Fin da Aristotele l'etica si occupa delle cose che possono essere diverse da come sono, non di quelle necessarie. L'etica si occupa quindi dell'*epamphoterizein* platonico (*Resp.* 479c 3); cfr. *Destino della necessità*, cit., pp. 19-30.

<sup>12</sup> Anche per Hegel è così: «La libertà si mostra come la verità della necessità» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; Erster Teil: *Die objektive Logik*, Zweites Buch: *Die Lehre vom Wesen*; Zweiter Teil: *Die subjektive Logik*, in *Werke*, Band 6, a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, p. 246; *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni (riveduta da C. Cesa), Laterza, Roma-Bari 2004, vol. II., p. 652. E ancora: «La libertà è il contrario del caso» (Cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, von Dunder und Humblot, Berlin 1833, tr. it. di V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto* a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006. Certo per Hegel la necessità investe le categorie e non ogni semplice determinazione ontica. Ma si può dire che in Hegel la vera libertà coincide con la necessità.

<sup>13</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 451.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 582. Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, 1112 b; 1113 a, tr. it. di C. Natali, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 2010.

La volontà che l'ente sia niente non ha alcuna forza sulla verità originaria, perché questa volontà si fonda sulla stessa verità originaria rispetto alla quale ogni negazione è autonegazione. Proprio questa volontà è per Severino il tratto dominante della nostra civiltà, in quanto essa può apparire come quel pensiero dominante che regola ogni dire e ogni fare<sup>15</sup>.

Questo pensiero dominante, che la civiltà occidentale testimonia in tutte le sue opere e nel linguaggio, è ciò che Severino chiama «la solitudine della terra», ossia il mondo che abitiamo, la terra isolata dalla verità originaria, la dimensione in cui l'accadimento è interpretato secondo la categoria della contingenza. Il mondo in cui viviamo è guidato dalla volontà interpretante la quale vuole che l'ente sia niente e, volendo questo, vuole se stessa<sup>16</sup>. Nel mondo così interpretato, l'accadere di una certa configurazione di eventi non obbedisce a una necessità incontrovertibile, e ad ogni evento non segue necessariamente l'evento che gli succede: il prima e il poi non appaiono legati dal genere di necessità al quale Severino allude con la parola destino.

Il futuro rimane inconoscibile perché, per quante volte una determinata successione di eventi si presenti all'esperienza, è impossibile escludere che al prima non segua un poi completamente diverso da quello che ci si aspettava<sup>17</sup>.

Anche per Severino il futuro appare problematico ma ha un senso più definito. «Se il *contenuto determinato* della soluzione rimane un problema è proprio il *senso*, l'orientamento della soluzione, a non rimanere un problema. Il senso dell'accadimento futuro della terra è dato dalla struttura della contesa tra il destino della verità e l'isolamento della terra. La contesa è l'*attesa* del tramonto dell'isolamento della terra»<sup>18</sup>. Con queste parole Severino ci fa capire che l'isolamento della terra, la persuasione nichilistica, è ciò che è in conflitto con il destino della verità e che questo conflitto è l'attesa che l'isolamento tramonti. Il destino è il tramonto della solitudine della terra atteso dall'uomo. L'isolamento della terra dal destino è l'isolamento delle identità che entrano ed escono da quel tratto del destino che è il cerchio dell'apparire: «I mortali e l'Occidente “non sanno” – lasciano cioè al di fuori del linguaggio mortale – di essere l'attesa del proprio tramonto, cioè l'attendere al proprio tramonto è il loro inconscio più inesplorabile»<sup>19</sup>. Dunque ciò che i mortali vogliono davvero non è che l'ente sia niente, ma il tramonto di questa solitudine.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 467. La negazione della verità appartiene come negata all'essenza della verità e quindi l'apparire della verità implica necessariamente l'apparire della negazione della verità come negazione negata.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 576: «La convinzione che la terra sia il terreno sicuro è convinta di ottenere la sicurezza della terra non per mezzo di altro, ma per sé stessa: è convinta che la terra è il terreno sicuro per il proprio essere convinta che la terra è il terreno sicuro e non per altro».

<sup>17</sup> Tra i primi filosofi a mettere in discussione la veridicità del principio di causalità e il valore del metodo induttivo fu David Hume.

<sup>18</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 461.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 461-2.

L'attesa del tramonto dell'isolamento della terra non è il contenuto di un'etica che venga proposta ai mortali affinché essi lo mettano in pratica e così, realizzandolo, si mettano in salvo. L'attesa è destino che sta nell'inconscio più profondo e più inespresso del mortale.

Le domande alle quali Severino tenta di rispondere sono le seguenti: che cosa è destinato necessariamente ad accadere? ciò che è destinato ad apparire è il permanere dell'alienazione più profonda, o l'inoltrarsi della terra nel cerchio della verità? sarebbe possibile formulare questo preciso interrogativo se l'isolamento della terra non fosse già, in qualche senso, tramontato?

Il linguaggio che qui ora testimonia la struttura del destino della verità può rendere questa testimonianza solo in quanto la persuasione isolante è tramontata, passata. Ma questo tramonto non è il tramonto delle opere e degli eventi che la persuasione isolante ha evocato e nemmeno del decidere determinato che solo l'apertura della decisione originaria ha reso possibile: nello stesso modo in cui «la morte del fondatore di una città non è la morte della città da lui fondata, così le case, e le case, le strade, la gente continuano la loro vita»<sup>20</sup>.

La vita dei mortali è precisamente il tempo del contrasto, è il tempo dell'esistenza lacerata tra la persuasione nichilistica che l'ente sia niente e il presentimento di una verità che ancora non appare interamente. Gli uomini non sono qualcosa di diverso rispetto al tutto infinito: il destino che appare nell'apparire finito non è qualcosa di diverso dal destino nel quale consiste l'apparire infinito del tutto. Severino manifesta che il destino, il tutto infinito concreto e determinato, è esattamente ciò che nella verità il mortale è. Questo sapere è un sapere che il mortale custodisce da sempre dentro di sé, giacché è il suo inconscio più taciuto e profondo.

Riprendendo l'argomento del linguaggio, per restare sul terreno della nostra analisi, è giusto osservare che il condizionamento del linguaggio dà luogo esso stesso a un significato: ogni significato appare nel linguaggio, dunque anche il significato in cui consiste il destino è presente nel linguaggio<sup>21</sup>. Abbiamo visto che il destino appare laddove qualcosa appare. Nella sua forma originaria il linguaggio, in ogni modalità, è «volontà di far diventare e far essere altro da ciò che sono le cose della terra»<sup>22</sup>. La volontà interpretante vuole che certe cose siano parole di altre: che

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>21</sup> È uno dei temi principali sviluppati nella parte terza, cap. III, di *Oltre il linguaggio (op. cit.)*. Il linguaggio si trova di fronte alla struttura originaria del destino, ma non può che indicarlo via via. Se rappresentiamo questa struttura come un cerchio pieno, il linguaggio va via via indicando le parti e allora è necessario che il linguaggio che parla del destino sia controverso, sia messo in questione, perché porta alla luce solo alcune parti che, in quanto isolate dalla struttura originaria, risultano negabili. L'intenzione del linguaggio è di dire la struttura originaria della verità, ma il via vai delle parole non riesce a restituire quella concretezza dell'originario che è *essa* cioè la cui negazione è autonegazione. Quindi il linguaggio stesso invita ad andare oltre il linguaggio.

<sup>22</sup> E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 469; cfr. ID., *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, p. 157. Il linguaggio è un modo per far diventare altre da sé le cose, perché da un lato vuole che un certo essente che ha già un proprio contenuto sia il segno di qualcos'altro, dall'altro vuole che un certo altro essente, che a sua volta ha già un proprio contenuto, sia il designato da quel segno: in entrambi i casi il linguaggio implica una alterazione. Si

siano attività dell'uomo, che ne esprimano l'interiorità e che consentano a ogni individuo umano di comunicare con gli altri individui. E come una cosa non è parola ma è voluta come parola, così la parola non è ma è voluta come interpretazione. Il suo essere interpretazione è il suo stesso rinviare a un sistema di parole e ai sistemi che la circondano<sup>23</sup>.

«Un evento ha ed è un certo significato che, come tale, non è il segno di qualcos'altro. Il mortale impone a tutte le cose della terra – venti, nubi, lampi, pioggia, luci, tenebre, voli di uccelli – di essere segno di altre cose. La parola e la scrittura sono solo un aspetto, sebbene il più complesso e potente, di tale imposizione. [...] Questa volontà, d'altra parte non è intenzionale: è necessità che l'isolamento della terra accada e che in esso il mortale voglia dar segni alle cose»<sup>24</sup>. Dunque il destino della verità appare nel linguaggio. A sua volta la volontà interpretante, che si configura come scienza che ha come oggetto certi sistemi di segni, ascrive il linguaggio della testimonianza del destino all'area delle lingue dell'Occidente<sup>25</sup>.

Anche il linguaggio che parla del destino, cioè la testimonianza del destino, appartiene essenzialmente alla follia. Il che non significa però che la malattia che lo affligge riguarda anche ciò che vien detto. Infatti se la volontà di testimoniare il destino è a sua volta una forma dell'errare, non per questo è un errare anche la cosa, cioè il destino, che viene designata: «Che la testimonianza del destino sia un linguaggio mortale, non ha nulla a che vedere con una situazione in cui l'apparire del destino della verità sia alterato e velato dal linguaggio che ne parla. Il senso non è il segno, e la malattia del segno non è la malattia del senso *in quanto senso*»<sup>26</sup>. Anche il linguaggio che testimonia il destino è volontà di potenza e dunque *nemmeno* questo linguaggio può avere i tratti del destino: in quanto designato dal linguaggio che lo testimonia il destino è altro da ciò che esso in verità è e perciò la testimonianza del destino, pur mettendo in questione i linguaggi che testimoniano *soltanto* la terra isolata, non riesce ad essere l'apparire del destino. Ciò però non toglie che il linguaggio che testimonia il destino, pur imponendone al volto quella alterazione consistente nella designazione, «non lo altera fino al punto di non lasciar apparire che la negazione del destino è autonegazione»<sup>27</sup>.

Anche il linguaggio che testimonia il destino è volontà, e lo è nel senso che è fede di esserlo. La parola implica tale fede: un eterno che appare avvolto dalla fede eterna di essere un voluto. Forse che infatti il sopraggiungere del linguaggio non è un eterno che incomincia ad apparire?

---

aggiunga che, nonostante l'apparente casualità del suo variare, nemmeno la volontà del linguaggio è libera ma, come tutto ciò che sopraggiunge, segue un cammino necessario.

<sup>23</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 238.

<sup>24</sup> ID., *La Gloria*, cit., pp. 460-70.

<sup>25</sup> Cfr. ID. *Oltre il linguaggio*, cit., p. 238.

<sup>26</sup> ID., *Destino della necessità*, cit., p. 549.

<sup>27</sup> ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 133.

Certamente, ma appare come un eterno voler parlare. Il linguaggio è volontà perché si presenta all'interno della fede che è volontà di esser volontà.

Severino dedica in particolare le pagine di *Oltre il linguaggio* al problema in questione. «Anche il destino della verità e dell'essere si presenta all'interno del linguaggio e della storicità del linguaggio; ma il destino *sta* e non si lascia travolgere dal divenire della parola, perché in esso l'identità che si manifesta nelle differenze storiche del linguaggio è l'innegabile»<sup>28</sup>.

Questo concetto decisivo ricompare in un passo de *La Gloria*, pertinente alla differenza fra l'apparire del destino e il linguaggio: «L'affermazione che nel linguaggio della testimonianza del destino il destino non possa apparire *non* mostra che, nel linguaggio, quella negazione del destino *non* sia autonegazione, ma mostra che, *nonostante l'autonegazione della negazione del destino*, [...] è impossibile che un contenuto del linguaggio [...] riesca ad essere il destino della verità»<sup>29</sup>.

Nella misura in cui il destino è l'incontrovertibile – non in quanto è designato dal linguaggio che lo testimonia –, appare nel suo essere distinto dal proprio essere designato e dunque: «il destino, in quanto tale, è *l'indicibile*. Indicibile è l'apparire del destino, a cui il linguaggio si riferisce. Il destino è l'incontrovertibile in quanto è l'indicibile: nel senso che non si esaurisce nel linguaggio che lo testimonia, non coincide col proprio esser designato, ma trascende il linguaggio, trascende il proprio esser designato ed è l'apparire dell'immenso spettacolo della verità degli essenti»<sup>30</sup>. Questa stessa indicibilità del destino «appare nella sua trascendenza rispetto al linguaggio che la testimonia»<sup>31</sup>.

Nel tempo del contrasto tra il destino e l'isolamento della terra, il linguaggio della testimonianza del destino è l'affermazione incontrovertibile dei tratti del destino: è vero che essa

---

<sup>28</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 160. L'incontrovertibile non è cioè tale in quanto detto dal linguaggio, ma nonostante il suo esser detto è quel significare eminente che, unico, implica l'autonegazione della propria negazione.

<sup>29</sup> ID., *La Gloria*, cit., p. 475; cr. E. SEVERINO, *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 175. Il destino non appare perché è detto, ma può essere detto perché è ed appare.

<sup>30</sup> ID., *La morte e la terra*, cit., p. 126.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 129. Come infatti si mostra in *Oltre il linguaggio* (Parte Terza, II), il linguaggio che intende designare il destino è un concetto astratto dell'astratto; nel senso che presenta quella che è la totalità infinita dello sfondo di ogni cerchio (infinita anzitutto perché sono in esso presenti le tracce del Tutto infinito) secondo una successione di determinazioni che appaiono così via via, le une senza le altre. In tal senso la parte (l'astratto) appare astrattamente. Onde il significato esplicito che di volta in volta è nominato è incontrovertibile non in quanto tale, ma «in virtù del significato implicito a cui l'esplicito è necessariamente e originariamente unito e che è il sottinteso essenziale dell'esplicito» (ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 196). L'essenza linguistica del destino, cioè il significato incontrovertibile reso via via esplicito nello sviluppo del linguaggio, altera e nega il destino, e dunque si contraddice: non però nel senso che essa si costituisca come una negazione dell'esser sé dell'ente, ma nel senso che patisce quel tipo di contraddizione, che Severino chiama «contraddizione C», dovuta all'apparire di una parte del tutto senza che il tutto appaia nella sua concretezza. La stessa struttura originaria, in quanto appare nella finitezza, è tale contraddizione C, cioè una contraddizione superata non dalla negazione del suo contenuto ma dalla sua concreta posizione, e dunque dal suo apparire nella totalità infinita degli essenti: l'«apparire infinito» che da sempre oltrepassa la totalità delle contraddizioni del finito. «La testimonianza linguistica del destino è questo incessante oltrepassamento, che ritorna continuamente sui propri passi [...]. [Essa] non è d'altra parte un percorso infinito, perché la terra isolata è destinata al tramonto, e perciò destinata al tramonto è ogni volontà del mortale e pertanto anche la volontà del linguaggio e della testimonianza del destino» (ID., *Testimoniando il destino*, cit., p. 235).

non riesce a dire la totalità del destino, e dunque si contraddice, ma il contenuto essenziale espresso, cioè l'esser sé dell'essente, è ciò che non può essere smentito. Ma con il tramonto della terra isolata, e quindi della volontà-fede che guida il linguaggio, tramonta anche l'affermazione linguistica del destino, «che pertanto continua ad apparire non più contrastato come puro significato»<sup>32</sup>.

L'avvento della terra che salva, cioè di quell'evento che conduce al tramonto l'isolamento della terra, coincide con il tramonto della volontà del linguaggio, e porta con sé l'assoluta trasparenza del significare e perciò la fine di ogni equivoco dialogico. Ogni dialogo fra mortali è infatti essenzialmente un equivoco e cioè un credere di capirsi o di non capirsi (che è pur sempre un credere di capire-di non essere capiti). Ma quando tramonta l'isolamento e il destino non appare più contrastato dalla terra isolata, tramonta anche la totalità degli equivoci e delle incomprensioni fondate su quel modo del volere che è il linguaggio.

Severino descrive la struttura dell'evento che libera il destino dalla contraddizione in cui consiste l'isolamento della terra e tutto ciò che su di esso si fonda (linguaggio incluso) mediante una terminologia cristiana: il «venerdì santo» e la «Pasqua» della terra che salva, che aprono alla «Gioia»<sup>33</sup>. Con il tramonto dell'isolamento i cerchi del destino, che oltre la mortalità costituiscono l'essenza dell'esser uomo, «non hanno bisogno di capirsi e di comunicare perché sono totalmente trasparenti gli uni agli altri»<sup>34</sup>.

Che c'è di più simile a tale condizione, sia pure all'interno di ciò che per Severino è la follia del diventare/essere nulla, del paradiso cristiano, in cui in linea di principio non c'è più bisogno delle parole delle lingue storiche, giacché ogni beato è limpido, diafano e puro?

Il linguaggio, inevitabilmente il linguaggio storico, che testimonia per la prima volta il destino a dispetto dei limiti che lo caratterizzano e lo differenziano dal destino, merita un'apologia:

Quando il linguaggio incomincia a testimoniare il destino, non per questo la terra isolata, cioè la volontà, giunge a compimento o scompare; tuttavia appare la

---

<sup>32</sup> ID., *La morte e la terra*, cit., p. 70. Il tramonto della volontà-fede è il tramonto stesso del tempo del contrasto tra destino e isolamento della terra.

<sup>33</sup> Cfr. ID., *La Gloria*, cit., p. 543-549. Il «venerdì santo» è l'apparire, in ciascuno dei cerchi finiti dell'apparire, della totalità della terra isolata che era apparsa in ciascuno di essi. Chiama «Pasqua» della liberazione dalla solitudine della terra, l'apparire di quel tratto della terra – la terra che salva – la cui assenza determina l'isolamento. Il «venerdì santo» può apparire solo nella «Pasqua», ossia nell'evento stesso che oltrepassa la totalità delle terre isolate. Per «Gioia» Severino intende l'apparire infinito del tutto in quanto oltrepassamento già da sempre compiuto della totalità delle contraddizioni: esso non può concretamente manifestarsi nel finito dove però, con il tramonto dell'isolamento della terra, la Gioia comincia a dispiegarsi all'interno di ciascun cerchio dell'apparire.

<sup>34</sup> ID., *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 179. Cfr. PLOTINO, *Enn.*, V. 8.4, 4-11 : «lassù tutto è trasparente, nulla è tenebroso e impenetrabile, ognuno è manifesto ad ogni altro nel suo intimo e in ogni dove, poiché la luce è manifesta alla luce. E infatti ognuno porta in sé tutto e in ogni altro vede tutto: perciò ogni cosa è dappertutto, ogni cosa è tutto e ciascuno è tutto e lo splendore è infinito. Ciascuno di quegli esseri è grande, poiché lassù anche il piccolo è grande; lassù il sole è tutti gli astri, e ogni stella è tutti gli astri insieme. Eppure, ogni singolo essere è diverso e, nello stesso tempo, tutte le cose appaiono in esso. Lassù è puro anche il movimento» (tr. it. di G. Faggini, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, p. 911).

testimonianza che la terra è, appunto, isolata, ossia l'*alienazione* della verità del destino e quel culmine dell'*alienazione* che è il nichilismo. La terra isolata non se ne avvede e tuttavia, con la testimonianza del destino, incomincia ad apparire la relazione tra la dimensione vivente che non sa della propria alienazione e tale dimensione in quanto saputa come alienazione. Non solo, quando il linguaggio incomincia a testimoniare il destino, l'*intera* dimensione dell'*alienazione* vivente, pur non sapendo di esser tale, incomincia a mostrare nel proprio sguardo (nello sguardo stesso della terra isolata) un volto *diverso*<sup>35</sup>.

«Il Tutto non è semplicemente altro dal contenuto del cerchio finito dell'apparire, ma è ciò che in verità questo contenuto è»<sup>36</sup>. Questa è la vera ragione per la quale Severino afferma che il destino è il solo veramente voluto dal mortale: perché, secondo Severino, il destino, cioè il tutto infinito, è esattamente ciò che nella verità il mortale è. E questo sapere, secondo cui il mortale è il tutto infinito, è un sapere che il mortale custodisce da sempre dentro di sé: esso è per Severino il suo inconscio più taciuto e profondo.

Al fondo di ogni uomo non si addensano solo tenebre ma brilla anche una luce che Severino chiama «la Gioia»<sup>37</sup>. La Gioia è il tutto in quanto oltrepassamento della totalità delle contraddizioni del finito e, nel pensiero di Severino, essa non è tanto un vuoto, un'assenza – la promessa di un bene al quale da sempre tendiamo –, quanto ciò che determina in maniera costitutiva la nostra essenza: «Come oltrepassamento della totalità della contraddizione del finito, la Gioia è l'inconscio più profondo del mortale. L'apparire della necessità che il cerchio dell'apparire del destino sia l'apparire infinito del Tutto, è la volontà del destino che eternamente vuole ed eternamente ottiene la Gioia. Questa necessità è infatti un tratto del destino che sta nel cerchio dell'apparire. Ma il cerchio dell'apparire del destino vuole ed ottiene la Gioia nell'ombra del proprio inconscio»<sup>38</sup>.

L'indicazione della Gioia come dimensione infinita alla quale appartiene originariamente l'essenza dell'uomo costituisce il compimento della volontà di testimoniare il destino nel linguaggio.

«Nella Gioia il mortale è già da sempre un passato»<sup>39</sup>. Per Severino è nella Gioia che l'avvenire umano è destinato a compiersi: in una Gioia che ancora non appare, ma che illumina, nascosta, ogni nostro piccolo passo.

---

<sup>35</sup> E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, cit., p. 338.

<sup>36</sup> ID., *Destino della necessità*, cit., p. 590. «In quanto ogni parte è sé stessa [...] ogni parte è lo stesso, ossia è il Tutto come luogo che comprende ogni parte» (*Ibid.*).

<sup>37</sup> Vedi n. 32.

<sup>38</sup> ID., *Destino della necessità*, cit., p. 595. La Gioia contiene anche il sentiero lungo il quale la terra s'inoltra nel cerchio dell'apparire.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 597.

## Capitolo quinto

**Michela Salsano\***

### Un'analisi logico-linguistica sul concetto del nulla *tra Emanuele Severino e Fredegiso di Tours*

Onto-teologia. Questa espressione indica per Heidegger il rapporto che nel pensiero tradizionale unisce la riflessione sull'ente in quanto ente all'affermazione dell'Ente supremo. È un'espressione pertinente, perché l'ontologia tradizionale non coincide formalmente con la teologia e tuttavia si sviluppa e culmina nella teologia. L'ente in quanto ente non è l'Ente supremo, perché anche gli enti inferiori sono enti, e tuttavia la riflessione sull'ente in quanto ente richiede - per il pensiero tradizionale - che l'ente si disponga in un ordine gerarchico, dove Dio produce e domina il mondo. Dio è l'Ente supremo, perché è l'Ente eterno che contiene immutabilmente e indefettibilmente la totalità delle perfezioni dell'ente - venga essa a configurarsi come «pensiero del pensiero», o come «eminenza», o come circolo dialettico dell'Idea. Sopra, l'Immutabile; sotto, il mutevole<sup>1</sup>.

È attraverso questo esordio che Emanuele Severino traccia le coordinate per la riflessione situata in *Oltre il linguaggio*. Nella fattispecie si tratta del terzo capitolo della parte terza dedicato al rapporto tra linguaggio e destino. Attraverso questo lavoro, l'autore ricrea le coordinate di una mappa linguistica che riguarda le dinamiche di quel che lega ciò che è originario con il linguaggio che dell'originario parla e dice qualcosa. Con particolare riguardo al rapporto tra l'originario e le forme della civiltà occidentale, il legame con il linguaggio, in quanto sistema simbolico di riferimento, è considerato all'interno di un più fitto dialogo con la struttura originaria, in cui l'originario stesso viene definito come il chiarore in cui tutto si illumina. Nel terzo capitolo della parte terza ritroviamo tutti i termini di una equazione linguistico-grammaticale condotta, tanto per via semiotica quanto per via logico-semantica. Grazie a questo approccio di analisi gli è possibile mostrare gli elementi che concorrono al tentativo di dire e pensare - in una qualche misura - il *nulla* come tale, ovvero nella sua assoluta differenza dall'essere.

---

\* Dottoressa di ricerca in Filosofia dell'età antica, medievale e umanistica presso l'Università di Salerno.

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p.209.

I termini del problema che da subito vengono presentati riguardano, rispettivamente, diversi ambiti. Primo tra tutti è l'ente in quanto tale, che richiama a sé la questione onto-teologica. A questo nodo tematico si somma la problematica legata all'argomento ontologico che, a sua volta, incorre nel tentativo di spiegare il rapporto tra linguaggio e destino, proponendo il destino stesso come un elemento non estraneo al linguaggio. Anzi, diviene questo un elemento che opera una certa esperienza del linguaggio, essendo uno strumento incontrovertibile utilizzato per dire il *nulla*, che a sua volta per estensione, si rifà al destino.

Per chiarire il collegamento tra questi elementi è sufficiente prendere in considerazione la questione del rapporto tra *l'ente in quanto ente* e *l'affermazione dell'ente supremo*, tenendo ben presente che l'ente eterno che contiene immutabilmente e indefettibilmente la totalità delle perfezioni dell'ente risiede, per posizione logica, sopra l'immutabile e sotto il mutevole. L'analisi del pensiero di Severino pone diversi elementi, come individuato, ai quali potrebbe essere agevole rispondere facendo riferimento a una posizione filosofica da esso storicamente distante ma molto vicina dal punto di vista speculativo. Alla luce di queste premesse risulta pertinente, a mio avviso, un riferimento al pensiero di Fredegiso di Tours, nella fattispecie, all'epistola *De Nihilo et tenebris*<sup>2</sup>.

Dall'argomento confutatorio, dalla metodologia logico-grammaticale, dalle due filosofie linguistiche individuate, dalla cornice storica medioevale e carolingia, emerge il tema del *nulla*, che secondo Fredegiso può essere affrontato attraverso un'analisi testuale svolta per mezzo di antifrasi ed *élenchos*. Il successo di cui gode questa epistola dichiara una forte attenzione critica da parte degli studiosi, i quali hanno prestato la loro penna per diverse e controverse interpretazioni del testo. Da una lettura logico-metafisica, ermeneutica o esegetica, che è stata condotta lungo il cammino storico del pensiero filosofico, quella su cui ci soffermeremo ai fini di individuare un legame con il pensiero di Severino è, senza dubbio, quella che concerne il problema logico-linguistico<sup>3</sup>. Infatti, quel che emerge da subito è il problema legato alla sintassi logico-linguistica circa il termine *nulla*, che l'autore esprime, prima di tutto, come impossibilità di negazione del *nulla* in quanto tale. Quel che si può intravedere, ancor prima di esplicitare con più chiarezza l'analisi che propongo, è una trinomina logica in comune tra i paradigmi speculativi di Severino e Fredegiso. Si possono identificare, infatti, tre termini comuni e tre questioni logico-linguistiche, che per quanto

---

<sup>2</sup> Data la molteplicità di edizioni dell'epistola *De Nihilo et tenebris* (d'ora in avanti *De nihilo*) segnalo la versione consultata per la scrittura del presente elaborato. Pertanto, si veda: JACQUES-PAUL MIGNE, *Patrologiae cursus completus ...series latina*, 221 vols., (Paris: J, -P Migne, 1844-64), vol.105, cols.751-756. Per un'ulteriore riferimento importante si veda anche: F.CORVINO, *Il De nihilo et tenebris di Fredegiso di Tours*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 1956, XI, pp.273-286. Oltre che la più recente: C. GENNARO, *Fredugiso di Tours e il De substantia nihili et tenebrarum. Edizione critica e studio introduttivo*, CEDAM, Padova 1963).

<sup>3</sup> In riferimento alle letture che di Fredegiso possono darsi, si veda: L. VALENTE, *Dire il nulla: l'epistola De nihilo et tenebris di Fredegiso di Tours*, in *Discussioni sul nulla tra medioevo e l'età moderna*, a cura di M. Lenzi e A. Maierù, Olschki, Firenze 2009; si veda inoltre: M. MIGNUCCI, *Tradizioni logiche e grammaticali in Fredegiso di Tours*, in *Actas del V Congreso Internacional de filosofía medieval*, Nacional, Madrid 1979, vol. II, pp. 1005-1015.

giungano a conclusioni opposte, saranno svolte lungo argomentazioni simili. Si tratta infatti delle seguenti: 1) la possibilità che il nulla esista; 2) la formulazione della dicibilità del nulla; 3) la dimostrazione circa la vero-falsità del concetto del nulla.

Non avendo l'ambizione di esaurire un'analisi così complessa, in questa sede, sarà mio obiettivo porre l'accento su alcuni passaggi fondamentali che emergono a un primo sguardo di esame, con l'intento di identificare i punti che, tra loro, riescono a soddisfare il nucleo tematico proposto. Per farlo, è necessario fissare un argomento iniziale della nostra indagine attraverso il concetto onto-teologico – e il dualismo che ne deriva – tra l'*ente in quanto ente* (mutevole) e l'*ente supremo* (immutabile). Questo poiché tale individuazione rimanderebbe alla domanda che precede le questioni logiche legate al *nulla*, ovvero: la negazione di un immutabile è possibile? Tenendo conto della svolta linguistica, Severino procede proponendo un'osservazione esemplare circa l'*ente mutevole* che oscilla tra l'*essere* e il nulla, considerando anche che l'espressione del *mutevole* richiederebbe l'inesistenza dell'espressione dell'*immutabile*<sup>4</sup>. Nel riprendere Aristotele e Platone, afferma che nell'ente assolutamente stabile, culmina la sequenza intenzionale che conduce alla conoscenza epistemica, dalla parola alla cosa<sup>5</sup>. In questa sequenza esso è il conosciuto e il vero, infatti il linguaggio parla dell'eterno. Ma perché il linguaggio parla dell'eterno? E soprattutto, com'è possibile che lo faccia? Attraverso cosa?

La risposta plausibile sarebbe appunto quella proposta anche da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*, ove la parola è tanto definitiva quanto indistruttibile, poiché ciò che è indicato dalla parola *eterno* esprime una forza ancora maggiore della parola stessa<sup>6</sup>. Per indistruttibile si intende la parola come definizione nominale più giusta e di conseguenza l'eterno indistruttibile, ovvero ciò che non può venir distrutto, dunque che rimane uguale attraverso tutti i mutamenti, proprio perché gli indistruttibili corrispondono agli elementi e oggetti semplici che, per contro, appartengono alla realtà. Di conseguenza, la parola in sé non assumerebbe nessun significato se ad essa non corrispondesse nulla<sup>7</sup>. Sempre servendosi del *Tractatus*, Severino pone un ulteriore termine del problema: qualora la parola si riferisse al *nulla*, se fosse parola di nulla, allora non avrebbe significato, anche se la parola continuasse ad avere significato quando ciò a cui essa si

---

<sup>4</sup> Va considerato che Severino aveva ben presente il valore speculativo apportato a tali problematiche logico-filosofiche, senza tralasciare l'importanza di quella che attualmente è definita dagli studiosi come 'svolta linguistica'. Pertanto, alcuni aspetti vanno sicuramente letti all'interno di quel quadro speculativo composto da Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, George Edward Moore, Bertrand Russell, et al.

<sup>5</sup> In questo contesto, Severino riprende questioni già affrontate da Aristotele e Platone, in merito alla questione secondo cui le lettere scritte sono simboli (σύμβολα) dei suoni della voce, che a loro volta sono segni (σημεῖα) delle affezioni dell'anima, le quali, infine sono immagini (ὁμοιώματα) delle cose (πράγματα). Si veda: ARISTOTELE, *De interpretazione*, 16a- 3-8.; PLATONE, *Lettera VII*, 341a sgg.

<sup>6</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, New York 1922.

<sup>7</sup> Per un'analisi accurata della disanima linguistica in Aristotele e Platone: Cfr. F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio, cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 42-50.

riferisce è stato distrutto e non c'è più<sup>8</sup>. Dunque, in un certo qual senso resterebbe necessario che il distinguibile fosse costituito da elementi indistruttibili che sono appunto la condizione per la quale la parola continua ad avere significato anche quando ciò a cui essa si riferisce è andato distrutto: «Ciò che i nomi del linguaggio designano deve essere indistruttibile: infatti si deve poter descrivere anche la situazione in cui tutto ciò che è distruttibile è distrutto. E in questa descrizione ci saranno parole; e ciò che ad esse corrisponde non può essere distrutto perché altrimenti le parole non avrebbero significato»<sup>9</sup>.

I nuclei tematici affrontati da Severino si rivelano in un'unica formulazione comune: la parola parla di qualcosa, per quanto sia complicato il rapporto tra la cosa e la parola. Questo è possibile perché l'ente e il pensiero dell'ente dipendono dal linguaggio. Ma la distinzione ossia la relazione tra la parola e ciò di cui essa parla, in verità, si avvale di una ulteriore peculiarità: l'apparire. Da ciò segue che quel che appare è innegabile, nella misura in cui l'apparire è un tratto del destino della verità, cioè della dimensione che già da sempre è aperta al di fuori della fede fondamentale dell'Occidente e al di fuori dello stesso accadimento del mortale. In altri termini, ciò di cui la parola parla – la cosa – corrisponde al significato della parola stessa. Il linguaggio ha senso, se il senso a sua volta appare nel suo essere detto dalla parola:

proprio per questo, quando il pensiero contemporaneo afferma il rapporto della parola con la cosa, e nega che esso sia una relazione tra la cosa da una parte e la parola dall'altra, (qui la parola, là il significato) non può intendere che questa relazione sia un nesso necessario: se lo intende, regredisce a quell'ambito onto-teologico che esso si propone di distruggere. Il significato appare nella parola, insieme alla parola<sup>10</sup>.

Compiamo un ulteriore passo in avanti sul cammino della riflessione che propongo. Giunti a questo punto, a buon diritto, Severino rileva il celebre passo heideggeriano secondo cui l'essere non è un *significato primo e assolutamente irriducibile*, perché così com'è fissato per le sue forme sintattiche e lessicologiche, o almeno ciò funzionerebbe per l'area linguistica della filosofia occidentale, esso è radicato in un sistema di lingue e in una significanza storica determinati. Questo, a sua volta, definirebbe il fissarsi e il radicarsi dell'essere nel sistema linguistico cui esso fa riferimento. Dunque, il significato dell'essere stesso, il quale si pone tra le parole fondamentali dell'Occidente che, dal medioevo ad Heidegger, vedono susseguirsi diverse varianti connotative di senso, mostra il linguaggio primariamente come linguaggio storico. Ciò implicherebbe che la lingua madre sia, non già controvertibile, ma un voluto, ovvero qualcosa di posto dalla volontà

---

<sup>8</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 212.

<sup>9</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1953, §55, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>10</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 216.

interpretante e che dunque indichi qualcosa di attivo. Quando si dice dell'*essere* che non può essere un significato primo e assolutamente irriducibile, è perché esso si radica in un sistema di lingue e in una significazione storica determinata. La filosofia contemporanea invece, a detta di Severino stesso, dimentica di essere la distruzione degli immutabili e diventa apologia immutabile di quel nesso necessario tra il significato e il sistema di lingue storiche in cui esso si radica.

Ricapitolando dunque, è stato già affermato che la parola è la forma della cosa, e questo è ciò che appare. Quel che non appare invece è la necessità che unisce la forma della parola alla forma della parola che rimanda ad altre parole. Da cui segue che la parola è la forma della cosa, e che questo appare, proprio in virtù di quell'aspetto grazie al quale possiamo dire che la *cosa* parli, ovvero il suo significato. Questo ci fa pensare al significato come apertura di un senso, inteso come direzione di comprensione. Attraverso l'espressione, che Severino definisce silenziosa, 'la notte che viene', permane il medesimo significato anche quando la notte è inoltrata e scompare mentre sopraggiunge la luce. Ecco dunque perché riprende Wittgenstein, ovvero per avvalorare l'aspetto che vede il significato divenire portatore del nome. Non l'uomo, ma 'la notte che viene' parla de 'la notte che viene', e proprio per questo la parola che è la forma della cosa che appare, non svanisce e non può svanire perché coincide con l'identità a cui si rivolgono i diversi modi di parlare. Una sorta di auto-predicabilità della cosa stessa, che conferma la sussistenza ma anche il suo valore di verità logica. Infatti, i diversi e infiniti modi in cui la parola si rivolge a 'questa notte che viene', parlano di 'questa notte che viene'<sup>11</sup>.

La questione si complica ulteriormente quando si tenta di negare il principio di identità logica ( $A=A$ ) perché, secondo questo principio logico universalmente dato, la cosa è l'identità a cui la parola si riferisce. Pertanto, qualora si dovesse negare che la cosa 'questa notte che viene' sia un significato identico – sotteso alla differenza della parola – lo si avrebbe come evidente proprio nell'atto in cui lo si nega e proprio perché è possibile negarlo.

Tuttavia, per negare qualcosa lo si deve capire, cioè deve apparire e disvelarsi. Quindi, qualora si negasse che 'questa notte che viene' abbia un significato identico, capace di unificare le differenze che lo esprimono, allora questo significato starebbe dinanzi proprio al suo essere quell'identità che si pretende di negare. Se dunque ciò che si nega ha un senso, allora la negazione dell'unità di questo senso presupporrebbe ciò che essa intende negare. Per questo la ripetizione della negazione dell'identità nega allo stesso modo, altrimenti sarebbero significati sempre differenti quelli che la negazione, ripetendosi, negherebbe. Da cui segue che: 1) l'identità non è riducibile alle differenze; 2) l'identità non può essere negata perché la volontà di negare ne

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 224.

costituirebbe l'affermazione; 3) se l'identità non apparisse, il cambiamento non potrebbe apparire come il suo cambiamento.

Severino inoltre sostiene che l'identità è qualcosa che sporge dalla differenza, ovvero questa sporgenza indica come «la parola parli di una molteplicità infinita di identità»<sup>12</sup>, proprio perché «ogni identità si differenzia infinitamente nelle parole»<sup>13</sup>. La parola dunque parla della cosa, cioè dell'identità a cui si riferiscono le differenze della parola che parla della cosa, perché anche la parola (stando a questi elementi) è una cosa. Di conseguenza, il permanere della cosa consentirebbe che essa si possa differenziare. In ragion di questo, diviene storia ogni parola che parla al di fuori del destino della verità, dove il destino della verità è l'identità, la cui negazione nega sé stessa<sup>14</sup>. Viene svolta, a più livelli quindi, un'analisi semiotica della cosa in relazione alla volontà interpretativa, ove il concetto di assolutamente altro, come altro dal destino, da un lato è esso stesso una negazione del destino, dall'altro invece è visto come assolutamente altro dall'innegabile, quindi negabile. Il destino della verità corrisponde in una certa forma logica al destino dell'essere, proprio perché il destino è l'innegabile e l'innegabile a sua volta è il destino dell'essere. Questo lo si deduce perché è impossibile ogni dimensione in cui accada qualcosa che smentisca il destino innegabile, in quanto l'innegabile è il destino di tutto ciò che non è *niente*. Al destino sfugge soltanto il *niente*, proprio perché non gli sfugge niente. Quindi il destino è nella parola, ma al tempo stesso, è il contenuto che non può essere smentito dalla parola. Qui subentra il ruolo della volontà interpretante, la quale vuole che qualcosa sia la parola che indica la cosa di cui si parla, come avviene a titolo esemplificativo per 'la notte che viene'. Di più: «non solo vuole che questo qualcosa sia una differenza della parola che indica una certa identità –, ma vuole anche che l'identità in cui consiste la notte che viene sia un significato di altre cose»<sup>15</sup>. Proprio questo significato «raccolge in sé e conferisce unità a un insieme di altri significati»<sup>16</sup>.

Che quindi l'identità costituita da 'la notte che viene' corrisponda al «significato che determina questi altri significati, è un'interpretazione [...], un voluto e dunque un problema. [...] È un problema che 'Vien notte' indichi la notte che viene»<sup>17</sup>. Questo si verifica proprio perché il significato oltrepassa la parola, in quanto anche la volontà sarebbe dunque una contraddizione.

Questo schema logico, dall'ordine quasi geometrico, proposto da Severino ci rimanda alla griglia logica che Fredegiso opera dei termini del problema designato nel *De nihilo*, ove afferma:

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p 231.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> «Ma quando il linguaggio nega il destino nega se stesso» (*ibid.*, p. 239).

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 239-240.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>17</sup> *Ibid.*

«La questione è la seguente: se il nulla sia qualcosa, o non lo sia. Ora, se qualcuno rispondesse: <mi sembra che [il nulla] sia nulla>, la sua stessa pretesa negazione lo costringerebbe a implicare che il nulla è qualcosa, proprio allorché dice <mi sembra che sia nulla>. Infatti, è come se dicesse: <mi sembra che [il nulla] sia un certo qualcosa>; in effetti, solo se fosse qualcosa potrebbe in qualche modo ‘sembrare’, se non lo fosse affatto non potrebbe sembrare in alcun modo. Di conseguenza si ammette che il nulla ‘sembra’ essere qualcosa. Se però la risposta fosse: mi sembra che [il nulla] sia nulla e non sia qualcosa, a tale risposta si dovrà obiettare innanzi tutto con la ragione, per quanto la ragione umana consente»<sup>18</sup>.

Alla luce delle diverse letture, che di Fredegiso possono darsi, è quasi del tutto consequenziale proporre quella logico-linguistica come la più aderente a una problematizzazione in linea con aspetti inerenti alla filosofia del linguaggio.

Nel *De nihilo* la questione di partenza è centrata su una locuzione latina «nihilne aliquid sit an non» ovvero «se il nulla sia qualcosa o non lo sia». Emerge quindi l’indagine propensa ad analizzare le possibili risposte negative a questa domanda, percorrendo una linea auto-confutatoria che da questa locuzione può nascere. Le argomentazioni auto-confutatorie esplicitano un gioco linguistico a doppio filo, dove da un lato vi è la filosofia del linguaggio e dall’altro la logica proposizionale, da cui si deducono due istanze. Nel testo, Fredegiso affronta un tema che era, per tutto l’alto medioevo, frequentemente dibattuto: la natura e il significato dei termini indicanti privazione, come appunto *nulla* e *tenebre*, intendendo dimostrare che parole come *nihil* e *tenebrae* stiano a designare *cose* in qualche senso *esistenti*. Nel dire *nulla* noi ci intendiamo, comprendiamo il significato della parola: dunque deve esistere qualcosa che indichiamo con questo termine; allo stesso modo diciamo *tenebre*, non ci limitiamo a dire *non luce*, dunque dovrà anche in questo caso esistere un designato<sup>19</sup>. Inoltre, ripetutamente la Bibbia e i testi dei Padri si riferiscono al *nulla* e alle *tenebre*, alludendo a qualche sostanzialità o realtà dell’uno e delle altre: il mondo è stato creato *ex nihilo*; Dio separò le tenebre dalla luce; le tenebre «*erant super faciem abyssi*». Nella sua epistola Fredegiso adopera quello schema argomentativo di tipo confutatorio (*elenctico*), ispirato ai paradigmi propri della Grecia classica (Socrate, Platone, Aristotele), «e che gli intellettuali della corte carolingia chiamavano *usia Graecae*, il modo dei greci. Ritroviamo questo argomento, ben noto alla storia della logica e della metafisica, in particolare nel *Proslogion* di S. Anselmo. Chi dice

---

<sup>18</sup> FREDEGISUS, *op. cit.*: «Quaestio autem huiusmodi est: < Nihilne aliquid sit an non>. Si quis responderit: < Videtur mihi nihil esse> ipsa eius, quam putat, negatio compellit eum fateri, aliquid esse nihil, dum dicit: < Videtur mihi nihil esse>. Quod tale est, quasi dicat: < Videtur mihi nihil quiddam esse>. Quodsi aliquid esse videtur, ut non sit, quodammodo videri non potest: quocirca relinquitur, ut aliquid esse videatur. Si vero huiusmodi fiat responsio: < Videtur mihi nihil nec aliquid esse>, huic responsioni obviandum est, primum ratione, in quantum hominis ratio patitur [...]. Agamus itaque ratione».

<sup>19</sup> GIULIO D’ONOFRIO, *Quod est et non est. Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, in «Doctor Seraficus», 1991, 38, pp. 13-36.

che Dio non esiste implica, per le peculiari caratteristiche del concetto di cui parla, che Dio esiste, dunque si contraddice. L'argomento di solito viene usato in funzione fondazionale, e più precisamente per confermare l'innegabilità (o irriducibilità) di concetti fondamentali, come verità o realtà o bene»<sup>20</sup>.

La risposta possibile è primariamente auto-confutatoria ma la seconda invece può essere confutata attraverso l'uso di argomentazioni sia razionali (*ratio auctoritates*) che fondate sull'autorità di ragione (*auctoritas rationi*). Infatti, avanzare la proposizione «videtur mihi nihil esse» ovvero «mi sembra che il nulla sia nulla» è una risposta solo apparentemente negativa<sup>21</sup>. Proprio in questo frangente si apre un duplice ragionamento svolto parallelamente tra argomenti razionali, che riguardano la prima parte dell'epistola, e gli argomenti di autorità, che riguardano, per contro, la seconda parte. Pertanto, ritengo opportuno soffermarmi su alcuni degli aspetti più pertinenti dell'epistola per poterne trarre una linea di analisi veloce ma puntuale, per quel che mi è consentito in questa sede, al fine di porre quantomeno una questione, che chiaramente non potrebbe esaurirsi in queste poche battute. L'idea centrale nel *De nihilo* risiede nell'imporre al linguaggio umano – inteso in tutte le sue applicazioni (pagine scritturali comprese) – una rigorosa dipendenza dal principio logico secondo il quale a ogni nome dotato di capacità semantica corrisponderebbe sempre una realtà sostanziale. Ergo, anche la parola nulla (*nihil*), che indica ciò da cui (*ex quo*) Dio ha dato origine a tutte le creature, e la parola tenebre (*tenebrae*), che descrive ciò (*quid*) che riempiva l'universo prima della creazione della luce, sono predicabili in virtù del loro essere, primariamente, una cosa (*res*) messa in relazione alla *vox significativa* e alla sua *significatio*. Emerge immediatamente l'applicazione del metodo logico-grammaticale alle verità di teologia, denotando in modo necessario il sussistere di qualcosa di esistente nella realtà. Se, infatti, le parole usate *nulla (nihil)* e *tenebre (tenebrae)* indicano, rispettivamente, il non essere inteso come la negazione dell'essere e le tenebre come assenza di luce (quindi non luce), e qualora questi lemmi assumessero un significato per sé stessi, allora dovrebbero necessariamente significare qualcosa, e questa prerogativa semiotica varrebbe persino per ciò che indica *ciò che non è*. Perché questo *ciò che non è*, ovvero *che è* significato di qualcosa, in questo caso è significato di *qualcosa che non è*. Da ciò segue che sarebbe irragionevole affermare che *ciò che è qualcosa* non sia *qualcosa che è*. Questa non immediata percepibilità, afferma Fredegiso, non va più a fondo della natura di tale *nulla-che-certamente-è-qualcosa*.

Ciò lascia aperto, nel lettore moderno, il dubbio se si possa trattare o meno di una materia preesistente, come sostenuto appunto dalle filosofie classiche, giungendo a individuare una

---

<sup>20</sup> F. D'AGOSTINI, *Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa*, in «Consecutio Rerum» Anno I, n. 2, p. 12.

<sup>21</sup> L. VALENTE, *Dire il nulla*, cit., p. 130, nota 3.

embrionale filosofia del linguaggio. Ciò che guida questo pensiero è da inserirsi in un contesto di riferimento molto diverso rispetto a quello di Severino, poiché per il filosofo carolingio il rapporto di ragione e fede diviene la fonte da cui attingere il *vero* in maniera talmente indissolubile da definire (tra questi due termini) un legame circolare. Quel che l'autore del *De nihilo* elabora non è altro che la messa in discussione della misurazione stessa del diritto di intervento della razionalità logico-deduttiva nell'ambito di quelle conoscenze che ricadono sotto il dominio epistemologico delle verità di fede. Questo perché in merito alle questioni del nulla viene interrogata in primo luogo la ragione e successivamente la fede, ove per la *ratio* il *nihil* è qualcosa, mentre per la *fides* ogni cosa è stata creata da Dio *ex nihilo* indicando così che il *qualcosa* (il nulla) preceda il tutto, non solo cronologicamente e ontologicamente ma anche e soprattutto in ordine logico<sup>22</sup>. Fredegiso si interroga principalmente sulle condizioni di possibilità del *dire il nulla* e sulla possibile corrispondenza tra *ordo rerum*, *ordo verborum*, *ordo idearum*. Parrebbe di poter dedurre che siano le condizioni di dicibilità stesse del nulla a determinare la condizione necessaria per la sua esistenza, ove i tre livelli cari all'elaborazione semantica medievale, legati rispettivamente all'ordine delle cose, delle parole, dei concetti, in realtà corrispondono alla tridimensionalità da cui eravamo partiti con Severino ovvero all'interrogarsi circa la possibilità che il nulla esista, che il nulla sia dicibile, che il nulla sia un concetto vero oppure falso<sup>23</sup>. Proprio queste osservazioni chiudono il *fil rouge* del discorso tra Severino e Fredegiso come due lembi che combaciano, per quanto le loro conclusioni giungano ad argomentazioni diametralmente opposti, attraverso l'applicazione dei medesimi strumenti logici.

La posizione di Fredegiso, definita singolare dallo stesso Severino<sup>24</sup>, sebbene sia portato a sostenere la tesi opposta rispetto al filosofo turreno, si conclude nel modo seguente: non è possibile sapere esattamente cosa siano il *nulla* e le *tenebre*; tuttavia, ambedue certamente esistono, per di più, nel caso delle tenebre, sarebbe possibile che si tratti anche di qualcosa di corporeo: *substantia*.

Si delinea così una conclusione inconclusa, poiché mantiene ancora aperta la disputa in merito ad alcune osservazioni, prima tra tutte la difficoltà di dimostrare che l'esistenza del *nulla* e delle *tenebre* corrisponda al loro essere i corrispondenti di una corporeità e che quindi possa parlarsi effettivamente di una sostanza.

---

<sup>22</sup> Questo aspetto, in particolare, concerne solo il pensiero filosofico di Fredegiso, in quanto resta una questione aperta lungo il dibattito filosofico medievale.

<sup>23</sup> Per un'ulteriore riflessione su questo punto, cfr. F. ROSSI (a cura di), *Cristianesimo teologia filosofica. Studi in onore di Alberto Siclari*, FrancoAngeli, Milano 2010.

<sup>24</sup> E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981<sup>2</sup>, p. 210.

## Capitolo sesto

Massimo Corsale\*

### Significato e “destino della verità”

*Uscire dal labirinto*

Qual è la fede fondamentale dell’Occidente secondo Severino? Egli la riassume così: «L’ente in quanto ente non è l’Ente supremo, perché anche gli enti inferiori sono enti, e tuttavia la riflessione sull’ente in quanto ente richiede [...] che l’ente si disponga in un ordine gerarchico, dove Dio produce e domina il mondo [...]. Sopra, l’Immutabile; sotto, il mutevole»<sup>1</sup>.

Effettivamente dobbiamo riconoscere che nel corso dei secoli, dagli esordi del pensiero greco ad oggi, una larga parte di coloro che in Occidente, da filosofi o da “laici”, si sono posti queste domande hanno dato per scontate le tesi contenute in quella fede.

Ma prima di procedere, per condividere o contestare, converrà esplicitare meglio ciascuna delle diverse tesi cui si fa implicitamente riferimento in questa breve citazione. Innanzitutto si presuppone che gli oggetti osservabili, indipendentemente dal fatto che noi effettivamente li osserviamo oppure no, hanno un’esistenza e una consistenza di per sé (*an sich und für sich*), hanno cioè l’Essere, e perciò sono “enti”. In secondo luogo, questi enti non sono tutti di egual valore, ma si collocano in una gerarchia che va dal più vile al più elevato. In terzo luogo, il primo criterio per stabilire cosa abbia più o meno valore è quello della mutevolezza: ciò che muta nel tempo vale meno di ciò che non muta. E se riconosciamo che gli oggetti materiali attorno a noi sono tutti sottoposti a mutamento, a cominciare dal nostro stesso corpo, dobbiamo dedurre che gli enti di maggior valore sono quelli invisibili, cioè quelli oggetto del pensiero, meno soggetti a mutamento; ma anche questi a loro volta per essere enti devono avere una sostanza che permetta loro di sussistere: la quale, non essendo materiale, non può essere che spirituale. Così come però tra gli enti materiali esiste comunque una gerarchia di valore, ce ne dovrà essere una anche tra quelli spirituali. E questa gerarchia deve avere un vertice che possa assolvere anche l’imprescindibile funzione di costituire il *principio* di tutta la costruzione, non solo nel senso cronologico ma anche in quello

---

\* Già docente di Sociologia presso le università di Roma “La Sapienza”, Salerno e Napoli “Suor Orsola Benincasa”.

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 207.

eziologico: stare all'origine infatti non vuol dire solo trovarsi lì fin dal primo momento, ma anche e soprattutto esserne la *causa*, o addirittura (trattandosi di un ente) esserne l'*autore*. In altre parole, essere Dio.

Bisogna tener presente però, a questo punto, che nella tradizione occidentale anche un'altra fede ha avuto i suoi bravi, numerosi adepti: quella materialistico-sensistica, che oggi ama farsi chiamare naturalistica. Essa ha avuto importanti rappresentanti già nell'antica Grecia, ha poi percorso sotterraneamente il mondo cristiano per diffondersi quindi in quello moderno parallelamente al processo di secolarizzazione, e infine occupare trionfalmente quasi tutto lo spazio nel nostro tempo. Un secolo fa, quando introduceva nel dibattito filosofico, criticamente, il termine "onto-teologia", il giovane ex-seminarista Heidegger probabilmente non aveva ancora avuto modo di rendersi conto che forse si trattava di un bersaglio un po' datato. E azzarderei l'ipotesi che anche la *Bildung* di Emanuele Severino, avvenuta sotto l'ala protettrice di padre Gemelli e la guida di un ontologo come Gustavo Bontadini, nonché la sua lunga pratica didattica giovanile nell'Università Cattolica, lo abbiano condizionato nel continuare ad assegnare ancor oggi centralità all'onto-teologia come oggetto di polemica, avendone poi egli preso le distanze sul piano teoretico come su quello religioso.

Ma a mio parere Severino difficilmente avrebbe potuto trattare a muso duro questo filone "naturalistico", visto che il suo pensiero ha in comune con quest'ultimo il suo nucleo centrale: un'ontologia senza gerarchia. Infatti dell'onto-teologia si può, anzi secondo lui si dovrebbe, fare a meno; ma non così dell'ontologia. E del resto col suo proclamato ritorno a Parmenide, ereditato da Bontadini ma da lui portato a conseguenze paradossali, egli ne ha proposto una vera e propria santificazione.

È a partire da questo ontologismo radicale che egli, nello scritto cui stiamo facendo riferimento in questa sede, si propone come principale bersaglio polemico la cosiddetta "svolta linguistica", ossia la riduzione del pensiero al linguaggio. Ma che cosa intendiamo per "svolta linguistica"?

Quest'ultima infatti può essere intesa in diversi modi. Un primo modo (a mio parere, il più corretto) è quello identificato e proclamato dallo stesso Wittgenstein nel suo *Tractatus*, ma stranamente non preso in considerazione da Severino, il quale pure dedica al filosofo austriaco un'attenzione particolare nello scritto di cui ci stiamo occupando.

Naturalmente non mi azzardo qui a proporre interpretazioni complessive di un filosofo che è stato letto e autorevolmente interpretato nelle maniere più disparate, tutte peraltro fondate su pezzi d'appoggio testuali. Mi limito qui (come del resto fa anche Severino nel suo discorso) a far riferimento a una serie di proposizioni lasciateci, e peraltro non smentite, da Wittgenstein. «Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose» (1.1) laddove i fatti consistono nel «sussistere di stati di

cose» (2.): così egli afferma in partenza. Ma poco più avanti dichiara: «La proposizione rappresenta il sussistere o non sussistere degli stati di cose» (4.1) e quindi «La totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta (o la totalità delle scienze naturali» (4.1.1). E la filosofia? Essa «non è una delle scienze naturali (la parola “filosofia” deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali)» (4.1.1.1), perché «Scopo della filosofia è la chiarificazione logica dei pensieri. La filosofia non è una dottrina, ma un’attività. Un’opera filosofica consta essenzialmente d’illustrazioni. Risultato della filosofia non sono “proposizioni filosofiche”, ma il chiarirsi di proposizioni. La filosofia deve chiarire e delimitare nettamente i pensieri che altrimenti, direi, sarebbero torbidi e indistinti» (4.1.1.2).

Questo discorso contiene nella sua esemplare esplicitzza (come avviene abbastanza raramente anche nello stesso Wittgenstein) quello che, a mio parere, è il primo e principale significato della locuzione “svolta linguistica”: la filosofia non consiste in dottrine che si sforzino di proporre una loro “verità”, ma al contrario si occupa di analizzare i discorsi (quindi, il linguaggio) di coloro che ritengono di proporre una loro, esplicitandone i significati anche, se del caso, al di là delle intenzioni del loro stesso autore, individuandone le carenze e le contraddizioni, evidenziando lo schema del ragionamento che li sottende e mettendone in luce le conseguenze, anche quelle non intenzionali. E mi permetto di aggiungere, forse andando oltre il pensiero dello stesso Wittgenstein, e però applicando il suo metro agli stessi suoi discorsi, questo lavoro di analisi linguistica non lo meriterebbero solo i discorsi di filosofi e scienziati, ma anche quelli di tutti gli altri attori sociali, compresi quelli della massaia (di hegeliana memoria). Ovviamente, affermando questo per mio conto prendo radicalmente le distanze dal neo-positivismo, mentre per quanto riguarda Wittgenstein il discorso sarebbe più complesso; ma in ogni caso le famose battute finali del *Tractatus* in cui egli riconosce che se si vuole «vedere rettamente il mondo» occorre andare al di là dei propri stessi discorsi, praticamente «buttar via la scala con sui si è saliti», e quindi tacere (6.54. e 7.), queste battute, dicevo, sono state interpretate variamente: sia come legittimazione definitiva dell’accezione più rigida del neo-positivismo, sia invece (secondo me, più correttamente) come apertura profetico-mistica a una “verità” posta al di là del linguaggio, e quindi anche della scienza. Vale la pena di ricordare del resto che il Nostro per un sia pur breve periodo della sua vita aveva accarezzato l’idea di accedere alla vita monastica.

Questo modo di intendere la svolta linguistica non ha nulla a che vedere con quello che invece la identifica con la crisi del rapporto fra parola, significato e pensiero, e che condurrebbe a uno scetticismo nichilistico, per cui “rien n’a d’importance”. Tanto per cominciare, in quest’ultima non rientra assolutamente la teoria wittgensteiniana del “gioco linguistico”. La quale non invita assolutamente a considerare il linguaggio come gioco, inteso come pratica socialmente irrilevante

(anche se per altro verso il gioco non andrebbe affatto considerato una pratica irrilevante). Per “gioco linguistico” Wittgenstein intende infatti qualcosa di molto simile a ciò che Goffman chiamerà “*frame*” (cornice), ossia il contesto socio-culturale e istituzionale in cui il linguaggio viene di volta in volta usato, e che permette di assegnare al discorso il suo corretto significato (quello cioè che il parlante si riprometteva di trasmettere col suo discorso). Si deve tener presente peraltro che mentre il “*frame*” di Goffman opera in tutte le forme di messaggio, compreso quello comportamentale, il discorso di Wittgenstein appare circoscritto alla lingua con speciale riferimento a quella naturale, cui egli era particolarmente interessato: non a caso del resto egli ha voluto fare per diversi anni, dopo la prima guerra mondiale, anche l’esperienza di insegnare la lingua materna ai bambini di una scuola elementare rurale del suo paese, prima di tornare a Cambridge.

Ma Cambridge ha un’importanza centrale per comprendere il Nostro. È lì che egli aveva stabilito, fin dal suo primo soggiorno, un rapporto decisivo con Moore e Russell, due realisti inossidabili, dai quali egli è stato influenzato in maniera determinante. E ancora negli ultimi anni della sua vita, nel soggiorno americano, egli traffica intensamente col pensiero di Moore e prende quegli appunti che furono poi pubblicati col titolo di *Ueber Gewissheit* (*Sopra la certezza*).

La certezza: a mio modo di vedere non è casuale che al termine di una vita dedicata alla teoresi passando per un’appassionata formazione matematica, il Nostro approdi a tematizzare un concetto che non appartiene alla filosofia teoretica ma piuttosto a quella pratica. La certezza è infatti quella di cui abbiamo bisogno per poter far conto sulla “verità” di cui crediamo di essere in possesso, se vogliamo intraprendere in sicurezza l’azione programmata. Quindi la certezza serve per l’azione. Ma questa osservazione ci aiuta a comprendere meglio il contributo di Severino al rapporto tra Essere e linguaggio.

«La parola parla di qualcosa. Per quanto complessa possa risultare la relazione tra la parola e la cosa, il linguaggio è questa relazione – riferimento, rinvio – della parola alla cosa. Tale relazione sussiste sia quando la parola è scrittura, gesto, suono della voce, sia quando la parola è quel ‘dialogo’ di cui parla Platone ‘che nel suo intimo l’anima fa con se stessa senza voce’ (*Sofista*, 163e); e che è qualcosa di più profondo delle parole immaginate, rappresentate di cui parla Husserl nelle sue *Ricerche logiche*»<sup>2</sup>. Così si esprime Severino, sottolineando che la relazione tra la parola e la cosa, anche quando l’anima dialoga con se stessa, è qualcosa di più profondo che non le parole immaginate, rappresentate.

Già, perché queste ultime eluderebbero il problema ben più complesso (come esplicitamente riconosce Severino) della relazione tra la parola e la cosa.

---

<sup>2</sup>*Ibid.*, p. 211.

E ha pienamente ragione Severino, perché proprio questo problema costituisce a mio parere il ponte dell'asino di tutte le teorie del significato basate su una metafisica ontologica, e indirettamente di tutta la metafisica ontologica. Un esempio a mio parere significativo? Prendiamo un famoso logico matematico e filosofo del linguaggio, anglosassone e appartenente *pleno jure* alla grande tradizione russelliana, tutto interno alla “svolta linguistica” nonché nemico dichiarato della metafisica: Quine. Come esordisce, candidamente, nel suo articolo «On what there is»? Così: «Una strana caratteristica del problema ontologico è la sua semplicità. Esso può essere posto, in italiano, con sole tre parole: ‘Che cosa esiste?’, cui si può rispondere, per di più con una sola parola, ‘Tutto’, risposta che sarebbe accettabile per chiunque ma che tuttavia equivale solo e soltanto a dire che esiste tutto ciò che esiste»<sup>3</sup>.

E fin qui l'affermazione sarebbe tautologica: perché è evidente che non può esistere altro che tutto ciò che esiste, quindi anche, eventualmente, nulla. Ma egli prosegue immediatamente affermando che «Rimane pur sempre la possibilità di essere in disaccordo in qualche caso particolare; e così la questione è rimasta in piedi nei secoli»<sup>4</sup>.

Quindi se c'è la possibilità che qualcosa esista e qualcos'altro no, allora si dovrebbe decidere per ogni singola cosa a quale delle due categorie appartenga; e quindi occorre un criterio per deciderlo, la qual cosa implica accordarsi su cosa significhi “esistere”. E giustamente, per questo motivo, la questione è rimasta in piedi per secoli.

Insomma, si ha un bel protestare di voler mettere la metafisica fuori della porta; ma questa poi rientra dalla finestra, magari nella sua forma più elementare e irriflessa, quella del senso comune (che non a caso Moore si era molto impegnato a rivalutare).

E infatti, da buon logico matematico, Quine procedendo nel suo discorso dichiara seccamente che la significazione deve essere tenuta rigorosamente distinta dalla denotazione: il significato di un asserto non avrebbe niente a che vedere con l'oggetto, la cosa cui ci si riferisce, il denotato. Se ne ricava quindi che esso ha a che vedere solo con la sua legittimazione ai sensi della teoria neopositivistica per cui gli asserti hanno significato solo se risultano da un corretto processo logico deduttivo ovvero da una corretta analisi empirica. Tutto il resto viene lasciato al senso comune, come scarsamente rilevante.

Ma a ben guardare, in fondo, Quine e i suoi seguaci nonché i loro colleghi neopositivisti in tutte le loro varianti (cioè i fautori della cosiddetta svolta linguistica sedicente anti-metafisica) non hanno tutti i torti. Implicitamente infatti essi riconoscono che quello del rapporto fra le parole e le cose costituisce un problema insolubile, “metafisico”, e come tale privo di senso.

---

<sup>3</sup> W. V. QUINE, all'articolo *On what there is*, in «The Review of Metaphysics», II, 5, 1948, p. 21, tr. it. di E. Mistretta, in *Il problema del significato*, Astrolabio, Roma 1966, p. 7.

<sup>4</sup> *Ibid.*

A mio parere invece, il problema è senza dubbio metafisico, ma non per questo privo di senso: piuttosto (e qui avrebbero ragione i nostri amici) esso appare effettivamente insolubile, se si dà per scontata la tesi del senso comune sull'esistenza del Tutto, che Quine dava appunto per scontata, come abbiamo visto.

Prima di procedere però dobbiamo metterci d'accordo su cosa intendiamo per "cosa" e per "esistere". Se infatti li intendiamo nel senso più generico, sono cose che esistono non solo tutti gli oggetti che ci circondano, da vicino e da lontano, ma tutte le ubbie che possano passarci per la mente, per non parlare dei miei sogni e delle immagini che vi appaiono, nonché dei discorsi e dei comportamenti degli schizofrenici. In questo caso però non potremmo parlare di "vero" e di "falso", perché ci troviamo a monte della possibilità di applicare qualunque criterio di verità. A ben guardare, si tratta della situazione di *epochè* invocata dal fenomenologo, che si dà il caso a me sia particolarmente congeniale.

Ma per gli ontologi, i filosofi che parlano di Essere e di "enti", l'esistenza delle cose ha un altro senso: quello della loro sussistenza in sé e per sé, indipendentemente dall'esperienza che se ne possa fare, sicché esse possano costituire il criterio ultimo per appurare la "verità" degli asserti.

E infatti vediamo come, felicemente, un ontologo radicale quale Heidegger riassume il pensiero di uno dei padri dell'ontologia, Aristotele, con riferimento al concetto di verità:

Tre tesi caratterizzano la concezione tradizionale dell'essenza della verità e l'opinione circa la sua prima definizione: 1) il "luogo" della verità è l'enunciato (il giudizio). 2) L'essenza della verità sta nella "concordanza" del giudizio col suo oggetto. 3) Aristotele, il padre della logica, ha da un lato attribuito la verità al giudizio, come suo luogo d'origine, e dall'altro ha varato la definizione della verità come "concordanza"<sup>5</sup>.

Che il luogo d'origine della verità sia il giudizio appare sorprendente: quest'ultimo (stando alla definizione aristotelica) sembrerebbe essere piuttosto il suo luogo di residenza, trovandosene l'origine più probabilmente in quella famosa concordanza. Ma l'osservazione più importante da fare, a questo proposito, è piuttosto l'uso ripetuto della metafora spaziale ("luogo della verità", "luogo d'origine"), che lascia trasparire un'immagine fisica attribuita dall'ontologo ai concetti ("verità", "giudizio", "oggetto"): non solo le cose materiali con cui traffichiamo quotidianamente, ma anche i concetti stanno lì, in qualche luogo, e magari transitano da un luogo, quello di origine, a

---

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927, §44/A, tr. it. di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.

un altro, quello di destinazione. Insomma, la vecchia idea platonica dell'iperuranio non è mai stata definitivamente sepolta dagli ontologi.

Ma veniamo al nodo centrale del discorso di Aristotele-Heidegger: quello della "concordanza". Anche qui siamo di fronte a una metafora, come troppo spesso accade in filosofia: invece di far lavorare i concetti per argomentare una tesi, si ricorre a delle immagini, facendo leva sul potere di convincimento della visione. Ma la metafora rimanda inevitabilmente al senso comune, cioè proprio a quel livello di discorso che il filosofo pretenderebbe di superare. Ma tant'è.

A questo punto però dobbiamo cercar di capire cosa è e come avviene questa "concordanza" di cui parlano i nostri due ontologi come del criterio decisivo per appurare la verità di un giudizio: concordanza fra l'asserto e l'oggetto di cui si parla.

L'asserto è una proposizione formata da soggetto e complemento ed esprime o una qualità del soggetto, o la sua appartenenza a una determinata categoria di oggetti, o ancora un'azione compiuta o subita dal soggetto stesso. Ma un asserto isolato è del tutto privo di senso: quelli solitamente portati ad esempio dai logici e dagli analisti e filosofi del linguaggio infatti non significano nulla e quindi non provano nulla. Pensiamo per esempio alla definizione tarskiana della verità degli asserti come corrispondenza ai fatti: "la neve è bianca" è un asserto vero se e solo se la neve è bianca. Non a caso però Alfred Tarski fa questa grande scoperta all'interno di un saggio intitolato *A Semantic Concept of Truth* e quindi, rimanendo all'interno di una prospettiva semantica, non si chiede a chi potrebbe venire in mente di sprecare fiato per esprimere un truismo come quello. In realtà quel giudizio potrebbe ricevere senso solo all'interno di un discorso più complesso, relativo a un oggetto non facilmente identificabile ma comunque di colore non bianco: sicché richiamare il colore della neve servirebbe a escludere che quell'oggetto sia appunto neve.

In altri termini la domanda sulla verità di un giudizio si pone solo all'interno di un discorso che a sua volta ha una funzione operativa, pragmatica: cioè non è una questione di analisi semantica, bensì di analisi pragmatica (secondo la ben nota proposta analitica di Charles Morris). E questo vale in particolare per la concordanza: come si fa a stabilire se un giudizio "concorda" con l'oggetto di cui parla pur essendo di natura completamente diversa da questo?

Per millenni i filosofi hanno ritenuto di risolvere il problema della comunicazione fra il mondo esterno e la nostra interiorità affidando ai nostri sensi la funzione di *medium*. Ma oggi noi disponiamo di un buon livello di conoscenza della fisiologia delle sensazioni, che appartiene tutta al nostro corpo inteso come *oggetto* di conoscenza, non come *soggetto*. E il nostro corpo non sa nulla di "verità" e di "concordanza": il cuore batte, l'intestino digerisce e le cellule cerebrali emettono o subiscono scariche elettriche ignorando questi concetti, esattamente come avviene nelle diverse specie animali.

In pratica abbiamo solo un modo per verificare questa benedetta concordanza: la sperimentazione pratica delle conseguenze del nostro giudizio, ossia una strategia pragmatica. Infatti noi non formuliamo mai un giudizio a caso; anche una persona mentalmente disturbata, che sembrerebbe agire in maniera irragionevole, in realtà formula i suoi giudizi seguendo una logica sua propria, anche se difficilmente condivisibile da parte delle persone “sane”. La nostra logica (quella di tutti, sani e malati) dipende totalmente dagli scopi che ci prefiggiamo, dalla ricerca delle risorse necessarie per raggiungerli e dalla funzione che i nostri giudizi possono svolgere in questo quadro, soprattutto come mediatori di una collaborazione con altri attori sociali con noi solidali (pensiamo alla durkheimiana divisione del lavoro sociale). In questo consiste la dimensione pragmatica del discorso: non c'è altro modo per verificare “concordanze” di qualunque tipo.

In questo modo siamo garantiti contro il tanto temuto nichilismo. Non ci sono verità assolute da contemplare, liberiamoci dal condizionamento devastante esercitato sulla “fede dell'Occidente” dalla prima frase della *Metafisica* di Aristotele: non è vero che tutti gli uomini aspirino per natura alla conoscenza, e per di più a una conoscenza ottenuta precipuamente attraverso la visione, ossia la contemplazione.

L'intellettualismo che caratterizza tutto il pensiero occidentale, fino a Wittgenstein e a Severino, gli ha precluso di fatto di svolgere quella funzione che pure Socrate e Platone avrebbero voluto affidare alla filosofia: quella di insegnare a vivere bene. E lo stesso intellettualismo ha inquinato anche il nascente cristianesimo inducendolo poi, per secoli e fino ad oggi, a considerare il rapporto tra uomo e Dio come “contemplazione della gloria” di Lui: una prospettiva assai poco gratificante, credo, per tutti e due.

Naturalmente alle spalle di tutto questo c'è l'ombra minacciosa dell'Essere: quella cosa che non si può sapere che cos'è (infatti non la si può definire), ma che attanaglia il pensatore. Al punto che almeno tre dei suoi più autorevoli sacerdoti, Platone, Heidegger e Severino, hanno cercato di divincolarsene: Platone pervenendo in tarda età a identificarlo nella δύναμις, la potenzialità, Heidegger finendo per collocarlo paradossalmente nel tempo e a identificarlo col senso del reale, e Severino a vederlo come il destino della necessità. Tutti e tre, in fondo, introducendovi surrettiziamente un elemento di dinamismo.

“Vien notte”: su questo apparentemente semplice asserto Severino lavora a lungo, inoltrandosi nel labirinto del suo rapporto col significato e con la “cosa” (la notte che viene). Ebbene, preso da solo questo asserto non ha senso (così come non ne ha quello tarskiano relativo alla neve). Senonché non avviene assolutamente mai che questo asserto venga formulato da solo: in effetti ciò avviene sempre all'interno di un *contesto*, dal quale l'asserto è destinato a ricevere *sensu*. Per esempio, quando Severino lo introduce nel suo discorso, esso riceve senso dalla sua centralità

rispetto allo sforzo di analisi condotto dal filosofo. Ma potrebbe essere pronunciato (o anche solo pensato) da una padrona di casa che si accinge a chiudere le finestre per evitare che entri aria fredda. O ancora da un bambino che osserva con apprensione il sopravvenire del buio. O da un adolescente che assapora la prossima “movida”.

Che cosa fanno tutte queste persone? Ognuna di loro (compreso Severino) si trova collocata nel suo percorso di vita, nel suo vissuto, che a sua volta costituisce un elemento, anzi il principale elemento per la definizione del contesto: di quello cioè che permette di attribuire senso all’asserto. In altri termini, per ognuno di loro quell’asserto richiama alla mente una, o piuttosto un insieme di esperienze legate al venir della notte, con tutte le emozioni da esse suscitate; e per ciascuno di loro il fatto di enunciare quell’asserto rimanda a un progetto, più o meno esplicito, di gestione del proprio futuro più o meno prossimo. E ovviamente si tratta di tutti progetti che non hanno alcuna relazione reciproca.

Ma Severino obietterebbe: e l’identità dove va a finire? Dietro tutti questi progetti e queste emozioni non dobbiamo ammettere che ci sia la stessa cosa, ossia il venir della notte? E non è questa, quest’identità, per l’appunto quella “cosa” che costituisce il significato dell’espressione «vien notte»?

A questa obiezione noi però potremmo ribattere: a cosa servirebbe questo significato unitario? Forse alla contemplazione di una “verità” che prescinde, platonicamente, dalle meschine emozioni dell’uomo della strada? E chi sarebbe questo gran sacerdote addetto alla contemplazione della verità? Forse il filosofo, nella versione però solitamente oggetto di battute canzonatorie fin dai tempi di Aristofane? Credo però che pochi filosofi sarebbero gratificati dal sentirsi nel cestello appeso in aria, come il Socrate delle *Nuvole*. È vero che quest’ultimo è sbrigativamente accomunato nella satira ai sofisti, ossia proprio agli antipodi degli ontologi à la Severino. Ma è anche vero che dal punto di vista delle persone di buon senso (e a questo punto mi permetterei di associarmi anch’io ad Aristofane) pure questi ultimi sarebbero da considerare degli acchiappanuvole.

Ma forse, più che a questi ultimi Severino potrebbe far riferimento agli scienziati: i quali sì, che hanno le idee chiare sulla “natura” (non diciamo sulla “essenza”, perché rischieremmo di ricadere tra gli acchiappanuvole) del giorno e della notte, e non dovrebbero lasciarsi sedurre dalle emozioni più o meno romantiche.

Ma si dà il caso che anche gli scienziati non abbiano assegnato alla locuzione “vien notte” sempre lo stesso significato: per molti secoli hanno ritenuto che essa rimandasse al fenomeno del “calar del sole” dietro l’orizzonte, prima di cambiare idea coerentemente con l’eliocentrismo: quindi neanche per loro ci sarebbe “l’identità della cosa” dietro quella famosa locuzione. Senza contare che gli astrofisici aggrappati (si fa per dire) ai loro telescopi non sono affatto in olimpica

contemplazione, ma sono appassionatamente coinvolti in progetti di costruzione di nuove teorie e dottrine scientifiche, da cui ci si aspetta che aiutino a risolvere determinati problemi sul tappeto.

Insomma, anche gli scienziati fanno parte della nutrita schiera di coloro per cui la locuzione “vien notte” si lega a esperienze, compiute o da compiere nel proprio vissuto: esperienze tutt’altro che gratuite, anzi, funzionali alle proprie strategie di vita.

Dunque la locuzione “vien notte” non avrebbe un significato univoco? Per rispondere dobbiamo intenderci sul concetto di significato. Se apriamo un dizionario vi troviamo un elenco di parole, ciascuna accompagnata da quello che siamo soliti chiamare “significato”: i linguisti infatti distinguono il *segno* dal *significato*, e per i loro scopi la distinzione funziona. Ma dal punto di vista filosofico, che si interessa del rapporto fra il linguaggio e il resto del mondo, quello che troviamo accanto a ciascuna parola del dizionario non è un’altra cosa rispetto alla parola stessa: è solo la sua esplicitazione, da un lato, e la descrizione generica del tipo di esperienza cui la parola allude, dall’altro.

In altri termini, dobbiamo tener presente che l’unica *realtà* sulla quale possiamo far conto tutti è l’*evento* singolo in cui qualcosa ci si mostra, ossia facciamo *esperienza* di un *fenomeno*. A questo punto gli ontologi penseranno che dietro quel fenomeno ci sia la *cosa in sé*, mentre i fenomenologi scettici (tra cui il sottoscritto) si asterranno dal formulare questo pensiero. Gli uni e gli altri però, mettendo momentaneamente da parte il problema della cosa in sé, potrebbero trovarsi d’accordo sul fatto che questa esperienza sia un pezzo della nostra vita, cioè entri a far parte del nostro *vissuto*. Se riteniamo che nell’ambito di quest’ultimo essa abbia un rilievo modesto, probabilmente la accantoneremo, salvo poi in futuro magari ritrovarci di fronte alle relative immagini riemergenti dal nostro inconscio. Se invece pensiamo che quest’esperienza sia rilevante, ci soffermeremo a rifletterci sopra, formandone un concetto o rafforzando un concetto preesistente, ma poi abbiamo bisogno di memorizzarla assegnandole un nome. La *parola* quindi è in pratica il cartellino che richiama un *concetto*, quello che lo riassume, mentre questo a sua volta è il risultato dell’elaborazione di una o più esperienze.

Per il fenomenologo scettico il *mondo* è soltanto l’insieme dei costrutti concettuali elaborati nel corso del nostro vissuto, accompagnati dalle relative immagini illustrative. I giudizi che formuliamo utilizzando questi concetti non hanno bisogno di trovare concordanze con qualcosa che perterrebbe a una pretesa *res extensa*. La loro eventuale verifica si trova nelle esperienze successive, ossia nella corrispondenza di queste ultime con le aspettative che l’attore sociale avrà formulato al momento di utilizzarli.

L'ontologo, se la veda lui, se preferisce aggirarsi nel suo labirinto popolato di fantomatiche cose, enti o altro, le quali non si capisce attraverso quali misteriosi procedimenti riuscirebbero a trasformarsi in oggetti del pensiero e del linguaggio.

Ma allora, il significato che fine fa? Innanzitutto il significato non è un rapporto fra due termini (parola e cosa, o altro), e in ogni caso, non afferisce a una parola: esso consiste nella portata che potrebbe avere, per le esperienze future del parlante, l'esperienza richiamata, quella tirata fuori dallo scaffale della memoria grazie al suo cartellino, che è la parola. Il significato, insomma, afferisce non alla parola bensì, in ultima analisi, all'esperienza che sta all'origine del relativo concetto.

Chi deve fare il lavoro di valutazione di questa portata, e quindi in concreto del peso della parola in questione? Ovviamente l'attore che sta parlando e/o quello che sta ricevendo un messaggio linguistico. Ma costoro, se fanno parte di una stessa comunità linguistico-culturale, disporranno verosimilmente di un codice condiviso di modelli culturali, che permetterà loro di attribuire al messaggio un significato standard, quello che più o meno ogni membro della stessa collettività, in una situazione analoga, gli attribuirebbe.

Senonché generalmente gli attori non comunicano in astratto, bensì all'interno di uno di quelli che Wittgenstein chiamava "gioco linguistico" e Goffman "*frame*": cioè un ambito sociale o istituzionale in cui i messaggi ricevono significati specifici. Per capirci: un determinato tipo di discorso ha una portata molto diversa se fatto tra amici al bar o in un dibattito parlamentare, in chiesa o in un salotto o allo stadio. La consapevolezza del gioco linguistico in cui ci si trova permette quindi al parlante di tarare i significati (stare attento alle parole) in modo da avvicinarsi il più possibile agli effetti desiderati.

Il gioco linguistico costituisce il primo livello di raffinazione del significato dei messaggi, in quanto offre all'interprete (l'interlocutore) la possibilità di collocare i messaggi stessi in un *contesto*. Questo nuovo livello di significazione è il senso.

Ma di fatto esiste un terzo livello di significazione, che non costituisce un caso raro e particolarmente sofisticato. Al contrario, di fatto la quasi totalità dei messaggi che vengono scambiati quotidianamente devono essere interpretati alla luce di tutti e tre i livelli. Questo terzo livello (il più problematico, ma purtroppo ineludibile) consiste nell'inserimento del messaggio in un *contesto* costituito dai *vissuti* dell'attore emittente e di quello ricevente.

Il vissuto di ognuno è costituito dal deposito delle esperienze fatte (direttamente o indirettamente) nonché delle elaborazioni concettuali e teoriche cui tali esperienze sono state sottoposte. Se ognuno di noi risalisse mentalmente attraverso la sua vita fino alle memorie della prima infanzia, acquisterebbe consapevolezza del processo di formazione del proprio vissuto.

Anche la lingua materna si impara progressivamente passando attraverso esperienze: e quindi le varie parole della lingua materna sono entrate nel nostro vocabolario non in maniera neutra (come avviene per le parole di una lingua straniera), bensì caricate delle coloriture e delle emozioni connesse con le relative esperienze. Il loro impiego ci riporta quindi, inevitabilmente, a quelle esperienze, e quindi il vocabolario di ognuno è differente da quello di ognuno degli altri. Le difficoltà di intendersi anche fra utenti della stessa lingua derivano quindi dal peso esercitato dai rispettivi vissuti.

Questa difficoltà, come si può agevolmente vedere, è ineludibile, e viene quotidianamente sperimentata da tutti; e peraltro contribuisce decisamente a negare l'esistenza di una Verità assoluta e precostituita, identificabile nell'Essere. Essa può essere solo gestita in maniera costruttiva attraverso la *διάνοια*, un dialogo reciprocamente rispettoso e orientato pragmaticamente: quello che Hannah Arendt ha idealizzato parlando della *πόλις* greca pre-classica.

Da tutto questo discorso si può ricavare un corollario importante: se la parola è solo simbolo del concetto, il suo riassunto ovvero il cartellino che serve per tirar fuori il concetto dallo scaffale della memoria, allora praticamente tra pensiero e linguaggio non c'è distinzione. Il pensiero è linguaggio e il linguaggio è pensiero.

E da questo corollario se ne ricava ancora un altro: se ammettiamo questa identità fra pensiero e linguaggio, si spiega come quest'ultimo possa più che legittimamente essere usato per parlare con se stessi, per ragionare nell'intimità del proprio studio o nel corso di una passeggiata solitaria in campagna. Cioè il suggerimento delfico riproposto da Socrate e Platone non solo può essere utilmente raccolto, ma addirittura costituisce la prassi quotidiana di chiunque progetti consapevolmente la propria azione, compreso chi si accinge a scrivere un testo come questo.

Ma prima di concludere, mi sembra assolutamente doveroso accennare anche a un tipo di discorso del tutto particolare, che però giustamente si propone come il discorso per eccellenza: la Parola, quella di Dio.

Nella pratica quotidiana del culto religioso, in particolare di quello cristiano, per "Parola di Dio" si intende l'insieme dei messaggi contenuti nelle Sacre Scritture. Molti però (tra cui il sottoscritto) credono che queste Scritture siano invece parola di scrittori profetici, che hanno vissuto esperienze religiose profonde, ma non costituiscano propriamente "Parola di Dio". D'altra parte anche queste stesse scritture (per esempio l'*incipit* del Vangelo di Giovanni, 8, 31-32) ci suggeriscono che la Parola (ossia il messaggio) di Dio non sarebbe venuta principalmente attraverso parole: in principio era il *Verbum*, il *Λόγος*, il pensiero-parola di Dio, che ovviamente era presso di Lui (come del resto avviene per il pensiero di ciascuno di noi). Ma Dio, volendo trasmettere un

messaggio agli uomini, avrebbe deciso di non servirsi di parole, bensì di un portatore del messaggio che lo incarnasse nella Sua corporeità: sicché *verbum caro factum est*.

E in realtà la comunicazione più profonda con Dio da parte del fedele non avviene con parole, ma attraverso una meditazione di tipo estatico, silenziosa: una meditazione in cui due silenzi, quello del fedele e quello di Dio, comunicano intensamente. Sarà il fedele che dovrà assumersi la responsabilità di tradurre in parole, ossia in (progetti di) azione, il messaggio ricevuto. Come del resto noi umani sappiamo da sempre: l'oracolo di Delfi, ma praticamente tutti i riti religiosi praticati dagli umani, ce lo ha insegnato.

## Capitolo settimo

**Antonio Cupparo\***

### La prigionia dell'essere *Sul linguaggio da Heidegger a Severino*

Questo lavoro si propone di confrontare le concezioni severiniana e heideggeriana del linguaggio, mettendo in luce sia i loro elementi di affinità, sia le loro profonde differenze. Esso non entrerà nello specifico dell'analisi del contesto teoretico generale che fa da sfondo alle questioni affrontate (per poterlo fare sarebbe stato peraltro necessario raggiungere dimensioni che qui sarebbero risultate eccessive); a tale contesto pertanto, ove necessario, farà riferimento prevalentemente in nota.

In un'opera che, malgrado la sinteticità, all'interno del cammino teoretico heideggeriano occupa una posizione di prestigio, in quanto risulta essere fondamentale, *Brief uber den «Humanismus»* (1949), Heidegger delinea la “svolta” (*Kehre*)<sup>1</sup> del suo pensiero, dopo la pubblicazione di *Sein und Zeit* (1927). Egli si sofferma sui motivi per i quali aveva lasciato incompiuto *Sein und Zeit*, affermando: «La sezione in questione<sup>2</sup> non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta e non ne veniva a capo con il linguaggio della metafisica»<sup>3</sup>.

Ci si rende quindi immediatamente conto di quanto la questione dei limiti del linguaggio sia decisiva, soprattutto in relazione al pensiero che tenta di dire l'essere. Tale pensiero non può servirsi

---

\* Laureato in Filosofia (Università di Salerno).

<sup>1</sup> Sulla *svolta* heideggeriana, si rimanda il lettore allo studio di Luigi Pareyson, il quale ha costruito la sua intera interpretazione del pensiero di Martin Heidegger, indicandone il concetto di *Kehre* come nucleo teoretico fondamentale, a partire dal quale ripensare il rapporto che il filosofo intrattiene con il tema dell'essere ed il suo peculiare modo d'intendere la fenomenologia, decisamente differente rispetto al maestro Husserl. Cfr. L. PAREYSON, *Essere, libertà, ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, p. 152. Per uno studio approfondito e sintetico del termine, si tenga anche presente l'analisi di Franco Volpi nell'edizione italiana di *Sein und Zeit*, che ha dedicato una glossa in particolare alla *Kehre* heideggeriana: *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1971, p. 598.

<sup>2</sup> Si tratta della terza sezione della prima parte. L'opera si interrompe alla seconda sezione della prima parte, sebbene fosse prevista da Heidegger anche una seconda. Si veda lo schema dell'opera delineato nel paragrafo 8 della stessa. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971, p. 56.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Über den «Humanismus»*, in *Platons Lehre*, Franke, Bern 1947, tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2002, p. 52.

del linguaggio metafisico, il quale è nell'ottica heideggeriana inevitabilmente segnato lungo la sua storia da una concezione inadeguata dell'essere: la metafisica finisce per entificare l'essere, nel senso che lo pensa come un ente e quindi il linguaggio metafisico è, nell'ottica heideggeriana, un qualcosa che costringe l'essere nelle strutture della predicazione. L'essere resterebbe così stretto in questa determinazione oggettiva, per cui Heidegger si propone di liberarlo, facendo emergere che esso è assolutamente sporgente rispetto a questo limite; l'essere è non oggettivabile. La critica alla metafisica è allora soprattutto critica del linguaggio metafisico, che è nel segno di una logica predicativa, assolutamente sbagliata. Il senso della "svolta" consisterà allora propriamente in una meditazione sul linguaggio e nel tentativo di trovare quello che sia capace di esprimere il pensiero dell'essere<sup>4</sup>.

Ci si deve chiedere allora in che rapporto stanno l'essere e il linguaggio e tuttavia, come si vedrà, a questa domanda non è affatto facile dare una risposta chiara: essa viene volutamente lasciata sullo sfondo della nostra indagine, che è intenta piuttosto a stabilire il rapporto tra la parola e la cosa<sup>5</sup> all'interno della riflessione heideggeriana, per poter poi analogamente determinare questo rapporto anche nella riflessione severiniana. Si auspica che in tal modo risulti, indirettamente, anche più chiara la concezione generale dei due autori relativamente al rapporto tra essere e linguaggio.

La constatazione fondamentale da cui Heidegger muove è che «l'uomo è uomo in quanto parla»<sup>6</sup>, ossia in quanto possiede il linguaggio. Questa affermazione va però ulteriormente precisata, in quanto, così come essa si presenta, a partire dall'uso del verbo *possedere*, può essere fraintesa: si corre il rischio infatti, di concepire il linguaggio come ha fatto la tradizione occidentale, ossia come uno strumento del quale l'uomo si serve. Questa concezione è secondo Heidegger insufficiente e inadeguata<sup>7</sup>. Se ci si prefigge dunque di pervenire ad una piena ed adeguata comprensione di che cosa sia realmente il linguaggio, è necessario lasciare che sia esso a parlare: occorre un

---

<sup>4</sup> Si tenga presente che il senso del genitivo è sia soggettivo sia oggettivo. Il pensiero ha l'essere come ciò che è da pensare, ma è l'essere stesso che concede all'uomo di farsi pensare, in quanto esso *si dà* (*es gibt*). Sul senso di questo darsi si dovrà tornare. Rimane chiarito però che la priorità è data all'essere e non all'uomo. Cfr. *ibid.*, p. 61-62.

<sup>5</sup> Chiaramente "la cosa" per Heidegger non può essere l'essere, perché così facendo lo si ridurrebbe ad un ente, il che è appunto ciò che egli critica alla metafisica, la quale, da Platone in poi, ha obliato il senso dell'essere nel senso che ha appunto obliato la differenza ontologica tra essere ed ente. Qualsiasi tentativo di definire l'essere (almeno in termini logico-proposizionali) significa per Heidegger volerlo rinchiudere all'interno delle strutture rigide e inadeguate della metafisica. Sicché non solo l'essere non è una cosa, ma non si può neppure dire propriamente che sia. L'è può essere riferito in senso proprio solo all'ente. Si faccia qui riferimento, per un approfondimento, anche al celebre capitolo primo del capolavoro heideggeriano, nel quale l'autore espone i motivi nella necessità di una ricerca che torni a tematizzare l'essere oggetto di oblio, denunciando quanto la problematicità della questione legata all'essere sia caduta nella dimenticanza. Cfr. ID., *Essere e Tempo*, cit., p. 56 e sgg.

<sup>6</sup> ID., *Unterswegs zur Sprache*, Gunther Neske Pfullingen 1959, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perrotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2019 (ed. V), p. 27.

<sup>7</sup> Cfr. ID. *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954, tr. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 127.

rovesciamento dell'inadeguato paradigma tradizionale. Si tratta appunto di «lasciare la parola al linguaggio»<sup>8</sup>.

Qualunque definizione del linguaggio come attività umana risulta in qualche modo propria della metafisica e dunque, quand'anche essa non sia propriamente falsa, quindi esatta<sup>9</sup>, tuttavia non raggiungerebbe comunque il linguaggio per ciò che esso è autenticamente. Esso non è primariamente un fenomeno espressivo. Si tratta di fare esperienza del linguaggio unicamente in base ad esso stesso: esperirlo in quanto tale. Questa esperienza non è quindi nel segno di una riflessione astratta sul linguaggio, infatti va precisato che fare esperienza del linguaggio significa innanzitutto avere a che fare con la mancanza della parola. Che cosa significa? Facciamo esperienza «là dove non troviamo la parola giusta per qualcosa che ci tocca, ci trascina, ci tormenta»<sup>10</sup>. Ecco pertanto che nella concezione heideggeriana è il linguaggio a parlarci: esso diventa parola proprio nel suo sottrarsi, ossia nel suo rifiutare di concedersi a noi parlanti; è in questo senso che fare esperienza del linguaggio significa esperire la mancanza della parola.

In particolare il linguaggio si rivela in quanto tale nella forma della “parola pura”, ossia nella *Dichtung*, la cui meditazione è – se la poesia è riuscita – un modo per approssimarsi all'intima natura del linguaggio. Essa diviene il modo per «la possibilità di un'esperienza pensante del linguaggio»<sup>11</sup>, la quale si fonda da ultimo sulla vicinanza che Heidegger riconosce tra il pensare e il poetare. Il rapporto parola-cosa è affrontato specificamente da Heidegger avendo come guida una poesia di Stefan George intitolata *Das Wort*. Particolare attenzione è dedicata ai versi conclusivi del componimento:

Così io appresi triste la rinuncia:  
Nessuna cosa è (sia) dove la parola manca.

Heidegger modifica il verso finale di modo che esso esprima tanto un indicativo che un imperativo, quindi un comando. Il poeta rinuncia alla concezione tradizionale del linguaggio, ossia non concepisce più le parole ed il linguaggio in termini rappresentativi: la parola non si adatta semplicemente alla cosa, la quale è già preesistente rispetto ad essa, bensì conduce la cosa all'essere; la parola fa essere la cosa, portandola alla presenza. Messa in questi termini, è allora il

---

<sup>8</sup> Cfr. ID., *In cammino verso il linguaggio*, p. 28.

<sup>9</sup> Si tenga presente che Heidegger distingue la verità dall'esattezza (che è tipica delle scienze). Tutte le concezioni scientifiche che riducono il linguaggio al livello biologico-organico, come risultato degli organi di fonazione, restano per Heidegger ad una concezione superficiale del linguaggio. Cfr. *ibid.*, p. 30. Questo tema è anche ripreso dall'autore in un'altra occasione: si tratta della nota conferenza del 1953 su *La questione della tecnica*. L'esattezza delle scienze è delineata come correttezza rigorosa, *Richtigkeit*, termine che è contrapposto a *Wahrheit*, che invece designa la verità nel senso del non-nascondimento, si veda in particolare ID., *Saggi e discorsi*, p. 9.

<sup>10</sup> ID., *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 129.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 146.

caso di dire che, conseguentemente, la cosa è solo nella misura in cui e fintanto che v'è la parola a nominarla.

Heidegger precisa inoltre che, sebbene la parola doni lo statuto ontologico alla cosa, per cui la parola letteralmente è ciò che dona l'essere, la parola di per sé, non ha l'essere – tuttavia non è un mero nulla<sup>12</sup>. La parola, proprio come l'essere, è per Heidegger una realtà della quale non si può dire “è”, bensì *es gibt* (si dà). Il darsi della parola è ciò che garantisce alla cosa di essere serbata nella sua essenza: sembra quindi sussistere un *nesso necessario* tra la parola e la cosa, tanto che quando viene meno la parola, di conseguenza viene meno anche la cosa. La parola è ciò che, non essendo, dona l'essere alla cosa: congiunge la cosa al suo è.

Pertanto, riformulando sinteticamente la posizione heideggeriana, noi parliamo il linguaggio, non nel senso che questo è per noi strumento, ma nel senso che il nostro parlare non è altro che un nostro corrispondere al linguaggio stesso. Inoltre, ogni parlare è originariamente anche un ascoltare: un prestare ascolto<sup>13</sup> al linguaggio che, in un certo senso, ci precede<sup>14</sup>. Noi possiamo interrogarci sul linguaggio, solo in virtù del fatto che noi siamo già da sempre al suo interno: è in questo senso che il linguaggio ci precede sempre e ci chiama a sé. Scrive Heidegger:

«Il parlare mortale presuppone l'ascolto della Chiamata [...]. Ogni parola del parlare mortale parla sul fondamento di questo ascolto e solo come questo ascolto. I mortali parlano in quanto ascoltano. [...] Questo parlare ascoltando e recependo è il cor-rispondere. [...] I mortali parlano in quanto cor-rispondono al linguaggio in duplice maniera: recependo e rispondendo. La parola mortale parla in quanto in molteplice senso cor-risponde»<sup>15</sup>.

Il nostro parlare assume pertanto il connotato di un rispondere, anzi un vero e proprio cor-rispondere a questo appello del linguaggio, a questa “Chiamata” che noi parlanti, in quanto da sempre all'interno del linguaggio stesso, siamo in grado di ascoltare: «Il linguaggio parla. L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare»<sup>16</sup>. Essere parlanti ed essere ascoltatori, trovano una corrispondenza e questa a sua volta è quell'elemento decisivo che ci rende corrispondenti al linguaggio. Pertanto ascolto, risposta e linguaggio si co-implicano. Scrive Heidegger: «L'uomo si comporta come se fosse il creatore e il padrone del linguaggio, mentre invece è il linguaggio che rimane il signore dell'uomo»<sup>17</sup>. Questa signoria che il linguaggio esercita

---

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, p. 151.

<sup>13</sup> Heidegger delinea la connessione concettuale fondamentale tra la comprensione ed il discorso, quindi tra il pensiero ed il linguaggio, proprio nel segno dell'ascoltare: all'ascolto sono dedicate riflessioni ed esaustive spiegazioni cfr. ID., *Essere e Tempo*, pp. 197- 204; cfr. ID., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, V. Klostermann GMBH, Frankfurt am Main, tr. it. di G. Gurisatti. *I concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, Adelphi, Milano 2017, pp. 66, 129, 136.

<sup>14</sup> Cfr. ID., *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 139.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 42- 43.

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> ID., *Saggi e discorsi*, p. 127.

sull'uomo è assolutamente autentica ed è per il filosofo la verità del linguaggio, nel senso che è esso a parlare: quando dice che il linguaggio parla, si sta riferendo al fatto che è il linguaggio il padrone dell'uomo, che è parlante solo in quanto ascoltatore e pertanto cor-rispondente.

Tenendo conto di ciò, si osservi come il linguaggio sembra assumere così una funzione rilevante molto particolare: esso diviene quell'apertura veritativa entro la quale si rivela l'evento (*Ereignis*) dell'essere. Ne segue che essere e linguaggio siano in un certo senso, del tutto co-originari, sebbene restino comunque distinti. L'essere ha bisogno del linguaggio per giungere alla propria manifestatività, perché il linguaggio è proprio ciò che offre l'essere, per cui l'autore afferma: «Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere perviene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere»<sup>18</sup>.

Che il linguaggio sia da ultimo un manifestare, significa per Heidegger che esso è la dimensione in cui l'essere non è semplicemente rappresentato, ma quella in cui l'essere si fa: accade. Il linguaggio è fondato su un "Dire originario" (*Sagen*), che è appunto un "mostrare", un "far vedere", anche un "indicare"<sup>19</sup>. Che cosa indica? Ciò che da ultimo viene indicato è l'evento dell'essere. L'evento è ciò che fa sì che ciascuna cosa sia ciò che è, per cui l'evento è propriamente ciò che rende alle cose loro stesse, laddove questo atto è reso nei termini di un'appropriazione: il linguaggio appropriava le cose a se stesse.

C'è da considerare tuttavia che esso è tanto appropriante, quanto anche espropriante: non vi è infatti nulla oltre l'*Ereignis*, per cui esso solo è ciò che dona, ma questo suo donare è un atto libero, presente all'interno del *Sagen*. In che termini il linguaggio è al contempo appropriante ed espropriante? Si consideri che esso, appropriando a sé le cose ed i mortali, fa sì che giungano a ciò che è loro proprio, al luogo in cui essi sono in realtà già da sempre.

Heidegger scrive: «L'*Ereignis* appropriava a sé l'uomo per avvalersi di lui»<sup>20</sup>. L'uomo posto al servizio dell'evento accede ad una «schiavitù liberante»<sup>21</sup> in cui egli traspone nella parola ciò che il dire originario dice.

Va altresì notato che Heidegger non si distacca mai da una concezione storica del linguaggio: non esiste alcun linguaggio che non sia, in quanto tale, storico. Sicché si direbbe che il modo in cui il linguaggio è venuto configurandosi nelle epoche storiche, dipenda dalla maggiore (o minore) concessione che l'*Ereignis* fa di volta in volta al linguaggio storico. Il linguaggio in quanto dire originario è il modo dell'*Ereignis*, ossia è il modo in cui l'essere diviene evento: il "Dire originario"

---

<sup>18</sup> ID. *In cammino verso il linguaggio*, p. 31.

<sup>19</sup> Sull'indicare ed in generale sul rimando ed il segno Cfr. ID., *Essere e Tempo*, pp. 100-107.

<sup>20</sup> ID., *In cammino verso il linguaggio*, p. 205.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

è dunque per Heidegger il luogo della “pura luce” (*Lichtung*<sup>22</sup>), a cui le cose accedendo, si mantengono nella presenza e a cui esse sottraendosi, sono invece assenti.

Dopo questa sintetica panoramica sulla concezione heideggeriana, affrontiamo ora la concezione severiniana. Si faccia innanzitutto attenzione al nesso che Heidegger pretende di istituire tra cosa e parola: il punto è però che esso di fatto non può sussistere, perché in fondo Heidegger si mantiene sempre all’interno della concezione nichilistica della storia dell’Occidente; accade infatti che la filosofia operi la cosiddetta negazione di ogni Immutabile<sup>23</sup>, facendo tramontare il rapporto parola-cosa, per cui questo non può più essere concepito nei termini in cui alla parola corrisponda sempre la cosa. Come si è visto, per Heidegger soltanto se vi è la parola che la indica, una cosa è tale: questo aspetto dimostra il fatto che egli istituisca, o meglio, pretenda d’istituire un nesso tra la cosa e la parola, che sia necessario.

Si noti che nella concezione di Severino, in accordo con la tesi dell’eternità di ogni essente, poiché anche il nesso tra parola e cosa è di fatto essente, è dunque eterno: questo dimostra che il nesso parola-cosa sussiste anche per Severino. La negazione di questo nesso, non essendo differente dalla negazione dell’eternità di qualsiasi ente e dunque anche di qualsiasi nesso, comporterebbe una contraddizione: ne segue che negare il nesso è impossibile. Scrive infatti il filosofo: «Poiché ogni ente è eterno, è eterna anche ogni relazione, e quindi anche la relazione tra parola e cosa [...] perché e contraddittorio negare che questo ente (come ogni altro) sia eterno<sup>24</sup>». Heidegger pretende d’istituire questo nesso, pertanto dietro la sua pretesa va letta una mancata comprensione della necessità di questa relazione parola-cosa (necessità che invece è un aspetto decisivo in Severino).

Va inoltre osservato questo aspetto altrettanto determinante: allorché il linguaggio intende indicare il destino della verità, ci si trova davanti al problema che il linguaggio in virtù della sua proceduralità e del suo svilupparsi appare costitutivamente deficitario, in quanto il contenuto al quale esso allude non può svilupparsi, ma è originariamente presente nella sua interezza. Ne segue che la struttura originaria come insieme di significati non può svilupparsi, viceversa ciò che si sviluppa è il linguaggio che la indica (il linguaggio è sempre, in quanto discorso, uno sviluppo, per cui quello che parla della struttura originaria può svilupparsi, sebbene il contenuto non possa in

---

<sup>22</sup> Il concetto di *Lichtung*, (radura, o anche schiarita) è presente in *Sein und Zeit* come corrispettivo del termine *Erschlossenheit* (lett. “apertura”); del resto l’esser-ci è rischiarato nella misura in cui è aperto: la sua apertura è data dal suo essere-nel-mondo. La traduzione di P. Chiodi è «illuminazione» (*Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Fratelli Bocca, Milano-Roma 1953) mentre F. Volpi preferisce tradurre con «radura», Cfr. *Essere e Tempo*, p. 599-600. Giovanni Vattimo talvolta traduce anche con «slargo» Cfr. M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, pp. 189- 192.

<sup>23</sup> Cfr. ID., *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Milano, Adelphi 1980, p. 53 e sgg; cfr. ID., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 208-209.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 214-215.

nessun modo svilupparsi: a partire da questa riflessione, Severino traccia così un inconciliabile iato tra il linguaggio e la struttura originaria<sup>25</sup>).

Il linguaggio che parla del destino della verità si trova allora costretto all'interno della parola, la quale è espressione di una determinata lingua storica. Questi problemi qui accennati devono essere ora esaminati più in dettaglio.

La problematicità del linguaggio è avvertita da Severino fin da *La struttura originaria*. Severino scrive: «La realizzazione formale dell'originario è il linguaggio»<sup>26</sup>. Esso è formale in quanto non riesce ad indicare, se non astrattamente o separatamente, i momenti dell'originario che, in quanto così separati ed astrattamente concepiti, risultano essere un che di controvertibile<sup>27</sup>. Si avverte così un primo aspetto della contraddizione che riguarda il linguaggio testimoniante il destino. Occorre cioè distinguere il manifestarsi della verità, dal mezzo in cui essa si manifesta, ossia il linguaggio. Tenendo però presente che la verità include anche il linguaggio che di essa parla – seppur se ne distingue – così come anche il linguaggio include la verità in quanto ne parla e la rende oggetto di discorso.

Si deve però tenere presente che sussiste anche una contraddizione più generale che riguarda non solo il linguaggio che testimonia il destino, perché è una contraddizione che affligge proprio il linguaggio in quanto tale – e dunque ogni linguaggio.

Il primo aspetto è chiarito da Severino come segue: «Il linguaggio isola necessariamente le determinazioni del destino, le fa apparire una dopo l'altra e quindi una separata dall'altra – esse che invece sono cooriginarie – e in quanto isolate dalla loro cooriginarietà, appaiono come altro da ciò che esse sono»<sup>28</sup>. La contraddizione più generale riguardante il linguaggio in quanto tale, è data dal

---

<sup>25</sup>«Qui s'incomincia a rilevare che se il linguaggio che dice l'essenza della struttura originaria è uno sviluppo (sia pure estremamente irregolare ed imprevedibile) tuttavia l'apparire di questo sviluppo non si sviluppa, non diviene (nemmeno nel senso non nichilistico del divenire). [...] Il linguaggio che dice l'essenza della struttura originaria è uno sviluppo, ma l'apparire dello sviluppo non si sviluppa, e lo sviluppo del linguaggio che dice quell'essenza, dice ciò che non si sviluppa» (*ibid.*, pp. 173).

<sup>26</sup> Cfr. ID., *La struttura originaria*, (I ed. La scuola, Brescia 1958), Adelphi, Milano 2007, pp. 119-122. Si tenga presente che "formale" qui vuol dire "astratto", "parziale". Scrive l'autore: «la discorsività come tale e cioè come svolgimento o processualità della manifestazione è infatti la stessa distinzione formale dell'analisi e della sintesi [...] come realizzata» (*ibid.*, p. 119; il corsivo è dell'autore).

<sup>27</sup> Occorre ricordare che la struttura originaria è un complesso, ossia una pluralità di significati, i quali è necessario che appaiano (ed appaiano sempre), poiché, se così non fosse, non apparirebbe proprio nulla. Ciò significa che la verità è un che di immediato, nel senso che non è qualcosa mediato da altro, ma qualcosa i cui momenti o le cui parti sono originariamente in sintesi; nel linguaggio appunto tale sintesi originaria si trova inespressa, in quanto i singoli momenti sono tenuti separati dall'originario a causa della natura *isolante* del linguaggio. Tale contraddizione è chiamata da Severino contraddizione *specificata* del linguaggio. Severino spiega molto precisamente questo aspetto in *La Gloria*, soffermandosi sulla distinzione tra la contraddizione universale e la contraddizione specifica, dando conto anche del perché la contraddizione specifica venga tolta con l'incremento del linguaggio, con la testimonianza stessa del linguaggio, quindi in un modo del tutto diverso rispetto alla contraddizione universale, che è invece tolta con il tramonto della volontà. Inoltre spiega perché quella specifica non è altro che una forma di quella universale; si veda ID., *La Gloria. Risoluzione di «Destino della Necessità»*, Adelphi, Milano 2001, p. 478-479. Nelle pagine indicate, vi è un esplicito rimando dell'autore ad *Oltre in linguaggio* (abbreviato con la sigla 'O.L.').

<sup>28</sup> ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 459.

fatto che: «Il linguaggio è volontà che certi eventi (certe cose – o quando appare la riflessione sul senso dell'essere – certi enti) siano segni di certi significati (ossia di certe altre cose o enti); e che certi significati siano designati da certi eventi»<sup>29</sup>.

Emerge da quanto citato come il linguaggio sia volontà e, se è così, significa che esso in quanto tale è errore, fede, nella misura in cui è appunto un volere che le cose siano diverse da ciò che sono: il linguaggio come volontà è allora un modo di far diventare altro le cose. Scrive Severino: «Il linguaggio è volontà: volontà che qualcosa sia segno di qualcos'altro»<sup>30</sup>. Si rifletta attentamente: in cosa consiste questo far diventare altro, proprio del linguaggio che in quanto tale è volontà?

Severino scrive che il linguaggio «fa diventar segno qualcosa che in quanto tale non è segno e fa diventare un designato qualcosa che in quanto tale non è un designato»<sup>31</sup>. Messa in questi termini, esso s'impadronisce delle cose e così facendo le isola: ne segue che la parola mette in risalto ciò di cui parla, laddove questo dar spicco è possibile però soltanto se la cosa è isolata dalla relazione con gli altri essenti e dunque anche dal suo esser sé – ed anche dal destino della verità, in cui consiste l'esser sé dell'essente<sup>32</sup>. Resta così chiarita la funzione isolante del linguaggio, che è una funzione propria pertanto a ogni linguaggio (dunque, in ultima istanza, anche quello che intende testimoniare il destino della verità).

Per quanto riguarda la contraddizione specifica del linguaggio che testimonia il destino, Severino mostra come essa sia in realtà una forma della contraddizione C. Tale contraddizione riguarda infatti il destino in quanto apparire finito della verità. L'apparire finito della verità, la struttura originaria, è caratterizzato da una contraddizione, in quanto la totalità degli enti non appare, quindi la totalità risulta, per così dire, posta solo astrattamente. Ora, il linguaggio che espone il destino, come si è già accennato in precedenza, è appunto tale posizione astratta della totalità.

Scriva Severino: «Nell'originario gli essenti appaiono come contenuti della totalità degli essenti, la quale appare come totalità formale, astratta e quindi *contraddicentesi*, ma contraddicentesi *in modo diverso* da quello che impedisce all'incontrovertibilità di essere tale»<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> ID., *La Gloria*, p. 465.

<sup>30</sup> ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, cit., p. 231.

<sup>31</sup> ID., *La Gloria*, p. 465.

<sup>32</sup> Cfr. ID., *Destino della necessità*, p. 548.

<sup>33</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, p. 188. La specificità di tale contraddizione consiste nel rilevare che mentre nel caso della contraddizione normale essa è impossibile in quanto il suo contenuto è nulla: ciò che essa indica è impossibile; nel caso della contraddizione C essa non è tolta con la negazione del suo contenuto, ma con l'apparire concreto di esso. Cfr. *ibid.*, p. 189. Si badi che nel caso della contraddizione normale vi è certamente una differenza tra la contraddizione in quanto tale, ossia il contraddirsi ed il contenuto contraddittorio. Il contraddirsi appare e dunque è eterno. Ciò il cui apparire è impossibile, è il contenuto cui la contraddizione normale allude. La contraddizione appare nel suo non essere un nulla, ma è impossibile che appaia il nulla: la contraddizione normale è appunto il positivo significare del nulla. Mentre per quanto riguarda la contraddizione C, essa è oltrepassata e quindi tolta. Intensificandone il contenuto, il suo togliimento è cioè un processo infinito, che viene via via dispiegandosi ed è sulla base di tale togliimento che è fondato il

Dunque il destino, in quanto è detto, è contraddizione; dunque non è il destino come esso appare in se stesso. Questo perché, concepito in se stesso, il destino è l'indicibile; ed è necessario che sia indicibile perché, se così non fosse, il destino resterebbe totalmente avvolto dalla volontà di dirlo e dunque anche alterato dalla non verità, in cui da ultimo il linguaggio, come volontà, consiste<sup>34</sup>. Viene allora in chiaro che per Severino la testimonianza della verità sia un modo di alterarla. L'autore mostra che debba altresì sussistere un tratto comune tra la volontà di testimoniare il destino ed il destino in quanto tale<sup>35</sup>, dunque espone tanto il modo in cui esso appare in quanto è avvolto dalla parola, quanto il modo in cui esso appare libero dalla terra isolata e dal linguaggio. Del resto, se tale tratto non esistesse, la *testimonianza stessa del destino*<sup>36</sup> sarebbe impossibile.

Il destino allora deve necessariamente essere *distinto* dalla volontà di dirlo. Il destino in quanto detto per un verso è dunque negazione del destino, ma per un altro, cioè per quel tratto comune tra i due, anche in quanto detto esso riesce ad essere ciò la cui negazione è autonegazione: tale è infatti il significato che si distingue dalla parola e che il linguaggio non riesce mai ad esprimere (ed è impossibile che esso lo esprima).

Per Heidegger si è visto che il linguaggio in quanto linguaggio trova il suo fondamento nel dire originario, per cui tale dire è alla fine un mostrare. Egli pertanto scrive: «*Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (die Sage) in quanto mostrare (die Zeige)*. Il mostrare proprio di questo non si basa su qualche segno, ma tutti i segni traggono origine da un mostrare nel cui ambito e per i cui fini [soltanto] acquistano la possibilità di essere segni»<sup>37</sup>.

Dunque Heidegger prende ancora le distanze dalla concezione semantica, che domina la tradizione occidentale, in cui il linguaggio è concepito come insieme di segni che rimandano ad altro. Tale concezione risulta in qualche modo derivata e secondaria, ciò che primariamente emerge è il mostrarsi della cosa che solo dopo essersi mostrata è suscettibile di essere indicata. Infatti Heidegger aggiunge: «Quando si guardi alla struttura del *Dire originario* non è possibile attribuire il mostrare né primariamente né esclusivamente all'operare umano. Il mostrarsi in quanto *apparire* è un tratto distintivo dell'esser presente o assente dell'essente»<sup>38</sup>.

Siamo qui ad un punto fondamentale del nostro discorso: il dire è ciò che fa apparire l'essente; il dire originario non è l'enunciato, la proposizione, bensì è il luogo dell'apparire, anzi, potremmo

---

cammino infinito della terra, nelle varie configurazioni che sopraggiungono, nessuna delle quali può essere definitiva. Sulla distinzione tra le due forme di contraddizione Cfr. ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp.87-92.

<sup>34</sup> Cfr. ID., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 200.

<sup>35</sup> Cfr. ID., *Oltrepassare*, pp. 364-378.

<sup>36</sup> Cfr. ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 238.

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 199.

<sup>38</sup> *Ibid.*; corsivo mio.

dire che è l'apparire stesso in cui le cose si mantengono per un certo tempo e da cui si congedano<sup>39</sup>. Esso è l'apertura stessa della verità, in cui le cose sono riunite e custodite nella loro essenza. Heidegger si serve del termine *Geviert*<sup>40</sup> per indicare l'autentica essenza delle cose in quanto nominate dalla poesia. Esso indica il reciproco rimandarsi dei quattro: cielo e terra, mortali e divini in cui propriamente consiste il mondo. Il linguaggio poetico portando le cose ad esser presenti e a *trattenersi* presso di sé, coglie così la loro intima connessione ai quattro. Solo in questo rimando reciproco ai quattro la cosa viene custodita nella sua essenza.

Scriva Heidegger: «ma questo trattenere non è più il puro persistere di una semplice presenza (*Vorhandenes*). Il trattenere *fa avvenire* (*ereignet*). Esso porta i quattro alla luce di ciò che è *proprio* (*eigens*). A partire dalla semplicità di questa luce essi sono confidati l'un l'altro. Uniti in questa reciprocità essi sono disvelati (*unverborgen*)»<sup>41</sup>.

Tale passo è importante poiché suggerisce non solo il modo in cui Heidegger tenta di prendere le distanze dalla tradizione metafisica e dal modo proprio di essa di concepire le cose, ma costituisce anche un legame tra *Geviert* ed *Ereignis*<sup>42</sup>.

Inoltre come è apparso chiaro anche da questo passo, Heidegger concepisce la verità come il disvelamento. Tale disvelamento, non-nascondimento, è quindi il suo stesso apparire, in cui esso si mantiene in reciproco rimando al mondo come insieme dei quattro. Abbiamo detto che è solo nel linguaggio che la cosa può apparire in quanto appropriata a se stessa: ciò comporta che l'apertura del piano veritativo in cui la cosa si trova, venga di fatto a coincidere con il linguaggio in quanto esso è un mostrare, un manifestare, un far apparire, il quale è da ultimo intrascendibile.

Si può dunque dire semplificando, che l'apparire per Heidegger è linguaggio: ciò che non si dà linguisticamente non appare e non può apparire. Infatti Heidegger coerentemente con tale prospettiva, indica la parola come la datrice dell'essere. Su ciò Heidegger è molto esplicito: «la

---

<sup>39</sup> Utile è tenere presente quanto lo stesso Heidegger scrive altrove, polemizzando contro la concezione della verità come correttezza (ὁμοίωσις): «Il fondamento della correttezza (ὁμοίωσις) è l'ἀ-λήθεια il non-nascondimento dell'ente. [...] Esso significa soltanto che l'ente in quanto tale non è coperto e chiuso, significa quindi che è aperto. L'essere aperto dell'ente si presenta dunque come il fondamento della possibilità della correttezza» Cfr. ID., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logic»*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1984, tr. it. di U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia*. Selezione di «problemi» della «logica», Mursia, Torino 1988, p. 74. Si deve rilevare che tale modo in cui i Greci per primi esperirono l'ente, non ha bisogno secondo Heidegger di una fondazione, essendo esso stesso il darsi originario, l'offrirsi allo sguardo uscendo dal nascondimento. Inoltre, si tenga presente anche l'analisi di Severino circa il tema in Heidegger della differenza tra verità e correttezza Cfr. E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, (I ed. 1950) Adelphi, Milano 1994, pp. 202-214.

<sup>40</sup> Tale termine presenta il prefisso *-ge* che indica il "riunire", il raccogliere insieme i quattro. Letteralmente riunione dei quattro. Di solito si traduce con "quadrato" o anche "quadratura". Cfr. ID., *Saggi e discorsi*, p. 99 n. 1; sul concetto di quadratura, cfr. anche *ibid.*, p. 119; ID., *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 35.

<sup>41</sup> ID., *ibid.*, p. 115; corsivo mio.

<sup>42</sup> Scrive Heidegger: «solo un cenno nel linguaggio della metafisica. Poiché dal 1936 "evento" *Ereignis* è divenuta la parola-guida del mio pensiero». Cfr. ID., *Lettera sull'«umanismo»*, p. 36. Sull'evento si veda in particolare, C. ESPOSITO, *Introduzione ad Heidegger*, Il Mulino 2018, pp. 247-248. Sul rapporto tra evento e linguaggio in particolare Cfr. G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1963, pp. 163-173.

parola dà l'essere»<sup>43</sup>. Aggiunge poco dopo che «della parola dovremmo dire, pensando con rigore non *es ist*, ma *es gibt*»<sup>44</sup>. Nel senso appunto in cui non è la parola ad essere data ma essa dà: dà l'essere. Heidegger precisa ulteriormente: «non *es gibt das Wort* (si dà la parola) ma *es das Wort gibt* (essa, la parola dà)»<sup>45</sup>.

Se la parola conferisce l'essere alla cosa, non può essere essa stessa cosa. La parola intrattiene con le cose un rapporto analogo a quello in cui l'essere si trova rispetto agli enti, ossia sussiste la stessa differenza ontologica<sup>46</sup>; questo accade perché proprio come l'essere, la parola non è una cosa, non è un ente.

Veniamo ora a considerare i passi finora compiuti. Per Heidegger il linguaggio è apparire; nella misura in cui tale apparire consente alle cose di manifestarsi, esso è lo stesso piano dell'essere, che è radicalmente distinto dalle cose. Per Heidegger sembra sussistere un'appartenenza originaria tra il piano linguistico ed il piano dell'apparire, quest'ultimo sostanzialmente identico all'essere che permette all'ente di manifestarsi. Il senso dell'apparire in Heidegger sembra essere allora primariamente linguistico, in quanto come più volte detto, il linguaggio è un mostrare, ma non in quanto il linguaggio è segno, bensì in virtù del suo essere un "Dire originario", in cui consiste tra l'altro la manifestatività stessa del mondo. Si verifica allora una coalescenza di essere e linguaggio in quanto apparire, tanto che per Heidegger far passare qualcosa all'essere significa farlo apparire dal nascondimento originario e quindi esprimerlo nel linguaggio. Ci chiediamo ora, è forse questo il senso in cui Severino pensa l'apparire? L'apparire è linguaggio anche per Severino?

Il linguaggio non è l'apparire, in quanto ciò che appare è certamente più ampio della dimensione della dicibilità; anzi si deve dire che, a suo modo, anche l'indicibile appare. Si comincia a delineare qui allora il senso estremamente differente che compete all'apparire in Severino. Su questa differenza riposa da ultimo la divergente prospettiva del linguaggio nei due autori e potremo sintetizzarla efficacemente in questo modo: mentre Heidegger ha in mente solo una forma fenomenologica dell'apparire, negli scritti di Severino tale termine acquista invece una valenza assai più ampia, perché in quanto apparire significa *non essere un nulla*, significa appunto, *essere un che di significante*. In questo senso appaiono anche cose che non sono presenti, ma sono in quanto dette e pensate.

Resta ovviamente fermo che il modo di apparire che compete a ciò che ho di fronte (ad esempio l'apparire che compete a questo libro, a questo schermo, a questa parete) sia diverso dal modo in cui appaiono i contenuti mentali. In questo senso si può dire che *anche il linguaggio*

---

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, p. 155.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Cfr. n. 4 della seguente trattazione.

*appare*: ad apparire è il darsi della cosa nelle lingue che la indicano. Per Severino, indicare linguisticamente una cosa non significa affatto farla essere, o farla apparire, bensì significa isolarla dal suo concreto legame con la totalità degli essenti. Per Severino, in totale rotta di collisione qui con Heidegger, la parola non dà affatto l'essere alla cosa, la quale resta del tutto indipendente dal suo essere indicata dal linguaggio. Anzi, per di più anche il linguaggio in quanto tale è qualcosa, è un significato; il significato però si distingue dalla parola che lo indica.

Questo è un punto altrettanto decisivo: sebbene Severino riconosca che «la parola appare come la forma del significato»<sup>47</sup>, con ciò non è attestata la necessità che l'apparire di qualcosa sia vincolato alla parola, ossia che la parola *sia* forma del significato<sup>48</sup>, sicché se non vi fosse la parola, la cosa non sarebbe (come invece d'altro canto prevede la concezione heideggeriana).

Viene qui alla luce una differenza radicale: se non è necessario che appaia la parola perché vi sia la cosa, ciò significa che la dimensione dell'essere è più ampia di quella dell'apparire nel linguaggio, ossia che è già anche tutto ciò che non è ancora apparso nel linguaggio. Anzi l'esser sé dell'essente, in cui consiste il destino della verità, implica che la cosa – ogni cosa – sia, non solo prima di apparire e di essere testimoniata dal linguaggio, ma anche dopo che essa è uscita dal cerchio dell'apparire<sup>49</sup>. Sicché per un verso, Severino realizza l'autentica prospettiva heideggeriana, in quanto istituisce tra la parola e la cosa indicata un nesso eterno, come ogni altro essente, ma per un altro verso egli se ne distacca, in quanto ciò che appare nella parola è solo e sempre una parte dell'essere: l'essere non è l'apparire per Severino, laddove per Heidegger essere e apparire sembrano identificarsi.

Per quanto riguarda dunque specificamente il rapporto tra parola e cosa – che è il tema dal quale avevamo preso le mosse all'inizio – esso resta così delineato dallo stesso Severino: «se si parla di qualcosa, l'esser qualcosa (l'essere essente) è l'identità *a cui* le differenze del linguaggio si riferiscono»<sup>50</sup>. L'identità in cui ogni cosa consiste, il suo essere sé, rimane sempre, permane se pur avvolta nelle diverse forme linguistiche che la indicano. Se così non fosse non si potrebbe parlare affatto, ossia è necessario che le diverse lingue abbiano presente la cosa, l'identità, il significato a cui esse si riferiscono. Severino dice più oltre: «Nel cerchio dell'apparire la cosa in quanto distinta

---

<sup>47</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, p. 213.

<sup>48</sup> Ad apparire è sempre un significato, o meglio, un significante.

<sup>49</sup> Sulla struttura dell'apparire in Severino si osservi sinteticamente quanto segue: esso ha una forma triadica. Vi è un apparire trascendentale, che a partire da *Destino della Necessità* (1980) viene chiamato cerchio dell'apparire. Esso è come tale lo sfondo di ogni possibile apparire, in cui sopraggiungono man mano le varie configurazioni della Terra, e quindi i vari apparire empirici. Si tenga però presente che ogni apparire include se stesso (apparire dell'apparire). Cfr. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 93-105.

<sup>50</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, p. 223.

dalla parola appare sempre di fatto avvolta daccapo dalla parola, ma è necessario che da ultimo non appaia *come* così avvolta ma *come* cosa»<sup>51</sup>.

Ciò vale per ogni cosa, e vale a maggior ragione per il destino della verità il quale deve anche esso apparire non avvolto dalla parola che, in quanto volontà di testimoniare, ne è comunque l'alterazione. Per un altro verso si deve riconoscere che, se il destino trascende il linguaggio, è necessario che il linguaggio sia una delle determinazioni persintattiche dell'originario<sup>52</sup>; ciò significa però che il linguaggio, in quanto appartenente alla persintassi dell'originario, deve differire da ogni possibile linguaggio storico, che in quanto tale risulta essere interpretabile – e dunque controvertibile. Tale linguaggio è detto da Severino «linguaggio originario».

Ora, al di là dello specifico ruolo che ad esso compete nel sistema severiniano, si può osservare che per Heidegger tale linguaggio è un assurdo, in quanto egli considera la storicità del linguaggio un dato di fatto, mentre tale storicità nella prospettiva severiniana si presenta come una fede, una volontà d'interpretare (e dunque come un errore). Anche sul tema dell'indicibilità si può rilevare la distanza che separa Heidegger da Severino: se per Heidegger l'indicibile è la parola stessa (in quanto il dirla la oggettiverebbe e ciò è proprio quello che Heidegger si propone di evitare), viceversa per Severino l'indicibile sembra essere il destino della verità, il quale, in quanto contenuto del linguaggio, non è ciò che esso è in verità. Il linguaggio isola ciò che in esso appare, in quanto è volontà che qualcosa sia altro da ciò che è.

Si può dire, per certi versi scherzosamente (ma non poi così non tanto), che se per Heidegger il linguaggio è la *casa* dell'essere<sup>53</sup>, per Severino il linguaggio è la *prigione* dell'essere, ma una prigione da cui l'essere si è già eternamente liberato e continua a liberarsi eternamente.

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>52</sup> Si tenga presente che Severino indica la persintassi come “significato implicito”, che si distingue dalla iposintassi, ossia dal significato esplicito. Cfr. ID., *Oltre il linguaggio*, pp. 199-204.

<sup>53</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano, 1995, p. 31.



Parte terza:

Incontri



## Capitolo primo

**Marianna Mainenti\***

### Alcune riflessioni sul valore dell'azione *nelle opere di Plotino ed Emanuele Severino*

Con questo breve contributo vorrei tentare una comparazione, dal punto di vista teoretico, tra la struttura del senso dell'agire nella riflessione neoplatonica di Plotino e nel pensiero di Emanuele Severino.

Un confronto tra i due pensatori può risultare interessante, almeno relativamente a questo tema, non per liberare Plotino dalle accuse severiniane – le quali includono il pensatore neoplatonico tra i colpevoli della follia nichilistica – ma per evidenziare un tratto del pensiero di Plotino che si avvicina profondamente a quello severiniano.

In entrambi i pensatori, concetti come libertà o azione rivestono un ruolo complesso e ambiguo: benché, sia in Plotino sia in Severino, l'indipendenza del valore dell'azione dai suoi effetti nel mondo o dalle circostanze nelle quali l'azione si realizza sembrerebbe confermare un disinteresse nei confronti della prassi. Credo che questo derivi da un loro particolare modo di intendere l'agire e non, come spesso si è inteso<sup>1</sup>, da un volontario disinteresse nei confronti del qui e ora del tempo presente.

Una lettura superficiale dei due filosofi, infatti, sembrerebbe escludere ogni possibilità di azione o, ancor peggio, sembrerebbe svalutare irrimediabilmente la prassi, presentandola come una serie di eventi su cui non è possibile avere alcun controllo.

Come avremo modo di approfondire, invece, né il filosofo di Licopoli né il filosofo bresciano possono accontentarsi della conoscenza privata della verità. In entrambi sembra farsi strada

---

\* Laureata in Filosofia, Università di Salerno, Università "Vita-Salute San Raffaele".

<sup>1</sup> Per esempio: C. CARBONARA, *La filosofia di Plotino*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1964, p. 421; qui Carbonara sottolinea come in Plotino «l'ascesi spirituale del saggio coincida con il suo fuggire dal mondo, con il suo purificarsi, ricongiungendosi con se stesso e conquistando la propria solitudine [...]. Per questo nell'anima del saggio non albergano sentimenti di carità per il prossimo, e non è l'unione di tutte le creature, attraverso il reciproco amore, a rendere perfetta l'umanità. Similmente, una volta svalutato il mondo delle cose finite, anche il problema politico perde tutto il suo valore. L'uomo di Plotino non è cittadino di questa terra»; E.S. STORACE, *Thanatografie*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 95: Severino, per l'autore, sceglie «la logica a discapito della vita, e finge di non vedere la morte».

l'esigenza che il filosofo si impegni (e quindi agisca), per quel che può, su di sé e a favore della comunità. Affinché ciò sia possibile, però, deve preliminarmente essere risolta la tensione tra azione e contemplazione.

Per comprendere a fondo il senso dell'agire in Plotino, è necessario soffermarsi innanzitutto sulla figura del saggio e sul suo ruolo pedagogico, o – meglio – psicagogico<sup>2</sup>, all'interno della comunità. Diversamente da quanto potrebbe apparire da una parziale lettura delle *Enneadi*, il filosofo, in Plotino, non deve essere pensato come chiuso in se stesso, tutto concentrato nel suo processo di ritorno a sé o, ed è lo stesso, al divino; bensì, al contrario, come colui che, illuminato dall'Intelligenza, è in grado di risvegliare le coscienze di chi vuole vedere e ascoltare, riuscendo così a conciliare la dimensione contemplativa con quella pratica. Nonostante il forte purismo intellettuale, di cui Plotino si fa portatore, sembri relegare il mondo della prassi a un qualcosa necessariamente da trascendere nel processo di consapevolezza di sé, si domanda giustamente Euree Song<sup>3</sup>: se questo fosse vero, il saggio, avendo raggiunto le virtù superiori, non avrebbe più alcun bisogno delle virtù inferiori ma, come potrebbe Plotino abbracciare questa posizione e criticare, al contempo, i suoi principali avversari (gli Gnostici)?

Un confronto tra Plotino ed Emanuele Severino nasce dall'idea per cui anche il pensiero di Severino, il quale sembra più volte condannare la dimensione della prassi, identificando l'azione con la fede nel "divenire altro", in realtà sia tutt'altro che una torre d'avorio avulsa dal qui ed ora della nostra esistenza<sup>4</sup>: da un lato, infatti, l'azione, in quanto desiderio di separare gli enti dal tutto, è parte integrante del nichilismo, dall'altro, l'agire si prospetta come necessario e inevitabile all'agognato tramonto dell'isolamento della terra<sup>5</sup>.

Sebbene sia per Plotino sia per Severino il "destino della verità" escluda che la verità sia qualcosa che possa essere messo in pratica, ritengo che in entrambi ci sia spazio per un'azione possibile e, dunque, non nichilisticamente connotata.

Molti studiosi di Plotino<sup>6</sup> hanno di recente richiamato l'attenzione su un modo particolare di intendere l'azione nel mondo, definendola "spontanea" o "automatica". Questo tipo di azione si

---

<sup>2</sup> L. CARDULLO, *La valenza psicagogica dell'insegnamento di Plotino*, in «Anima e libertà in Plotino», Atti del Convegno nazionale di Catania, a cura di M. Barbanti e D. Iozzia, Cuem, Catania 2009, pp. 159-187.

<sup>3</sup> E. SONG, *The Ethics of Descent in Plotinus*, Hermathena, no. 187, Trinity College Dublin, Dublin 2009, pp. 27-48.

<sup>4</sup> G. BRIANESE, *Agire senza contraddizione*, in «La filosofia futura. Discussioni su verità e contraddizione», a cura di N. Cusano, Mimesis, Milano-Udine 2013.

<sup>5</sup> L. CANDIOTTO, S. SANGIORGIO, *Emanuele Severino: la verità di ogni cosa*, in *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

<sup>6</sup> Per esempio: D. O'MEARA, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003: «Per quanto riguarda gli uomini, ciò significa che l'azione e la produzione umana possono risultare come sottoprodotti, effetti secondari, della conoscenza o, in caso contrario, come sostituti inferiori della conoscenza»; A.H. ARMSTRONG, *Platonic Eros and Christian Agape*, in «Downside Review», 75 (1961), (ristampa in A. H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, Londra 1979, cap. 9): «Un uomo, secondo lui, agirà più virtuosamente se, invece di

suppone derivi quasi automaticamente dalla contemplazione e sarebbe in grado di garantire all'uomo plotiniano di agire e, in particolare, di agire eticamente, senza vedere compromessa la sua attività contemplativa; ciò permetterebbe di accorciare sensibilmente il divario tra l'uomo contemplativo e l'uomo pratico. Secondo questa ipotesi, la figura del saggio plotiniano potrebbe compiere una serie di azioni senza venire mai distolto dalla contemplazione dell'intelligibile; in tal modo, il suo agire pratico, almeno in alcune occasioni, deriverebbe, senza sforzo, dalla contemplazione: in modo analogo a quello in cui l'anima del mondo produce il cosmo sensibile, ossia senza progetto o deliberazione, semplicemente contemplando. Se questo è vero, allora, per Plotino si danno atti esteriormente identici che scaturiscono, però, da attitudini interiori assolutamente differenti.

Allo stesso modo, nella riflessione severiniana, il sapere di essere nell'errore in quanto abitanti del tempo non è come il non saperlo: «tutte le azioni all'interno dell'orizzonte di consapevolezza non potranno essere uguali a quelle di chi abita inconsapevolmente la terra isolata, agendo come inconscio esecutore dei giochi illusionisti della volontà di potenza da cui prende forma l'errore»<sup>7</sup>. L'azione possibile, quindi, in entrambi i pensatori, non può prescindere da una profonda consapevolezza.

Già in Plotino, la possibilità di un'azione eticamente orientata e, per così dire, "automatica", dipende, come intuisce correttamente James Wilberding<sup>8</sup>, da cosa intendiamo con l'espressione *blepéin pròs ti*, ossia "guardare" o "essere diretti a qualcosa". È opportuno distinguere, infatti, tra lo stato continuo di contemplazione e lo stato intermittente di unione e fusione con il Tutto.

In quest'ultimo caso, essendo diventati una sola cosa con il Tutto, sembrerebbe preclusa, al soggetto, ogni altra attività: «non erano due, ma il veggente era una cosa sola con l'oggetto visto ("unito", dunque, non "visto") [...], in quel momento, era uno di per sé e non aveva alcuna differenziazione né rispetto a se stesso né rispetto alle altre cose»<sup>9</sup>.

Quando tramonta l'isolamento della terra e il destino non appare più contrastato, tramonta, infatti, anche la volontà e viene trasceso ogni altro modo del volere.

Il primo stato, invece, risulta perfettamente compatibile con l'azione pratica; lo stesso Porfirio, nella *Vita*, descrive Plotino come costantemente rivolto all'intelligibile e, tuttavia, anche impegnato in altri tipi di attività, in particolare nel dialogo:

---

pensare "Mi propongo di compiere le seguenti azioni virtuose", egli semplicemente concentra la sua mente sulla virtù così intensamente che le azioni virtuose seguano naturalmente e spontaneamente come l'occasione richiede».

<sup>7</sup> I. TESTONI, *Dire l'indicibile come etica dell'attesa. Dal discorso che testimonia il destino di Emanuele Severino alla consapevolezza dell'errore nella soluzione del paradosso femminista*, in «La filosofia futura. Discussioni su verità e contraddizione», a cura di N. Cusano, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 63-64.

<sup>8</sup> J. WILBERDING, *Automatic Action in Plotinus*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford 2008.

<sup>9</sup> PLOTINO, *Enneadi*, VI 9, 11. 4-9, tr. it. di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992, p. 1361.

Poteva discutere con qualcuno e sostenere una conversazione pur seguendo le sue riflessioni facendo lezione, e così soddisfaceva alle convenienze del conversare senza cessar di meditare sugli argomenti che si era proposto. [...] Rimaneva dunque in se stesso pur essendo con gli altri e non trascurava mai questa vigilanza interiore [...]; travagliato però dalla pochezza del cibo – spesso non mangiava neppure il pane – e dalla incessante riflessione del suo pensiero<sup>10</sup>.

Ecco che, per quanto riguarda il filosofo neoplatonico, una volta confermata la possibilità di armonizzare contemplazione e prassi, l'azione criticata e svalutata non sembra più essere l'azione in generale, ma un particolare tipo di azione slegata dalla necessità dei suoi presupposti, «che trascina l'agente tirandolo, per così dire, fuori da se stesso verso i bassifondi»<sup>11</sup>.

Al filosofo è dunque assegnato il compito di indicare la verità delle cose, restando però perennemente ancorato alla dimensione contemplativa: non si tratta «di prescrivere questo o quello ai singoli o ai popoli, ma di agire non agendo, per dirlo al modo della sapienza cinese (o di agire liberamente assecondando la necessità, per dirlo spinozianamente), riconoscendo che ciò che siamo è tale sempre e solo nel suo essere insieme ad altro»<sup>12</sup>.

Questo agire che non può risolversi in una serie di prescrizioni, sia in Plotino sia in Severino, mi sembra possa quindi identificarsi con la pratica filosofica della docenza, esprimibile attraverso una particolare forma di linguaggio, che si delinea come traduzione finita della visione infinita di sé (e del Tutto): una missione etica che impone, a chi conosce, di indicare la strada a chi persiste nell'ignoranza.

Sebbene ancora all'interno dell'errore proprio dell'agire, ossia all'interno della volontà che qualcosa sia diverso da ciò che è, il discorso filosofico, paradossalmente, si rivela come necessario al tramonto della volontà:

Che la testimonianza del destino sia un linguaggio mortale – scrive Severino – non ha nulla a che vedere con una situazione in cui l'apparire del destino della verità sia alterato e velato [totalmente] dal linguaggio che ne parla. Il senso non è il *segno* e la malattia del *segno* non è la malattia del senso in quanto senso<sup>13</sup>.

Nonostante, infatti, il discorso severiniano non sia, né potrebbe essere, un invito a orientare in questo o in quel modo specifico la condotta, già il “semplice” prestare ascolto realizza nei fatti una

---

<sup>10</sup> PORFIRIO, *Vita Plotini*, 9, 17-20, tr. it. di G. Faggin, *Vita di Plotino*, in PLOTINO, *op. cit.*, p. 17.

<sup>11</sup> R. ARNOU, *πραξις et θεωρία, Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée dans Ennéades de Plotin*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 1972, p.18-21.

<sup>12</sup> G. BRIANESE, *op. cit.*, p. 27-28.

<sup>13</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 549.

trasformazione, se non altro perché quell'ascolto deposita nella coscienza, sia pure nell'isolamento in cui la terra consiste, una "traccia" della verità dell'essere, la quale, in un certo senso, contribuisce in modo essenziale a dare "concretezza" all'attesa del tramonto del nichilismo<sup>14</sup>.

Il momento della "presa di consapevolezza" è conclusione, quindi, di una prima parte del movimento individuale e simultaneo, inizio di un volgersi ragionevole nei confronti del mondo. Nonostante, infatti, l'eterna impassibilità della nostra dimensione autentica rispetto all'apparente movimento del divenire sembri relegare la storia e le sue dinamiche a mero teatro di ombre, sembra qui farsi strada la possibilità – restando in vita – di uscire di scena, continuando a guidare virtuosamente il mondo.

Il linguaggio, in Plotino e in Severino, si rivela così testimonianza dell'eterno e, nonostante ne alteri il volto (al destino), il linguaggio non arriva mai a negare che la negazione del destino possa essere essa stessa autonegazione<sup>15</sup>.

Il destino della verità e dell'essere si presenta, quindi, necessariamente all'interno del linguaggio e della sua storicità, «ma il destino *sta* e non si lascia travolgere dal divenire della parola perché in esso l'identità che si manifesta nelle differenze storiche del linguaggio è innegabile»<sup>16</sup>. La possibilità di comunicare l'eterno "serve" a Severino, così come a Plotino, al fine di sottrarre l'uomo dalla sua essenza mortale, che null'altro è se non costante lotta interna:

Ebbene, poiché il destino della verità dice di essere l'intramontabile, l'essere mortale non è il non vedere altro che la terra -giacché il destino della verità è destinato ad essere veduto in ogni vedere- ma è, appunto, la persuasione di non vedere altro che la terra e di non aver a che fare con altro. Il sopraggiungere di questa persuasione nel cerchio eterno dell'apparire è così il sopraggiungere della contesa tra questa persuasione e il destino della verità, che è intramontabile. Il mortale è l'apparire di questa contesa<sup>17</sup>.

Questo vuol dire che ogni cosa terrena, anche la più insignificante, è espressione del contrasto: «ciò che in verità appare è la contesa tra il destino e l'isolamento, ossia il doppio volto della terra, e, nell'immagine di ciò che apparire, questo doppio volto e questa contesa non possono non rispecchiarsi»<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> G. BRIANESE, *op. cit.*, p.23.

<sup>15</sup> F. FAROTTI, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, Padova University Press, Padova 2021, p. 261.

<sup>16</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 160.

<sup>17</sup> ID., *Destino della necessità*, cit., p.419.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 504.

È proprio in questo orizzonte che si iscrive la possibilità di una nuova etica, che procede insieme al discorso che la mostra: l'esercizio stesso del filosofare si rivela così capace di trasformare in modo decisivo il rapporto con la verità e far cessare quella lotta tra destino e isolamento, nella quale l'uomo si trova, già da sempre, immerso.

Vivere, infatti, nella consapevolezza di un'altra verità o, per lo meno, nella consapevolezza dell'errore, consente una risemantizzazione del contesto: agire con la consapevolezza della follia di ogni agire modifica strutturalmente l'agire stesso.

Per Severino, dunque, la consapevolezza dell'errore modifica l'agire:

fumare sapendo che il fumo fa male è proprio la stessa cosa che fumare non sapendolo? Certamente no. Allo stesso modo, vivere sapendo che ogni azione che noi compiamo nella giornata è volontà di vivere, ossia è volontà di controllare il divenire dell'essere, e quindi errore, questa coscienza della negatività di ogni agire rende diversa la nostra quotidianità, anche se apparentemente non cambia nulla. Si prendono distanze rispetto a tutto ciò che si fa. Si è costretti a fare, ma si è altro dal fare<sup>19</sup>.

E dunque:

Il tramonto dell'isolamento non è cioè qualcosa che il mortale ottiene rinunciando ad agire, giacché anche la rinuncia ad agire è pur sempre un'azione del mortale, ossia un'azione razionale che si serve della rinuncia per ottenere uno scopo. Ma il mortale non deve nemmeno limitarsi ad attendere la salvezza, o a convincersi che non deve far nulla e che non deve nemmeno rinunciare ad agire. Anche questa attesa e questo convincersi sono pur sempre un agire del mortale<sup>20</sup>.

Nella possibilità di un agire libero dalla fede nichilistica si trova, quindi, il fine ultimo del filosofo, ossia la trasformazione del mortale in quel che già da sempre è. La contraddizione, quindi, permane ed è, al contempo, già da sempre superata: essa non è risolta una volta per tutte, ma si toglie "ripetutamente".

Alla luce di ciò, credo si possa pensare al presente come luogo necessario di partenza in cui cogliere le tracce del Destino e, quindi, all'esperienza come possibilità di passaggio da un agire tecnico, che ignora il destino della verità, a un agire rivelativo, fondato sulla ricerca costante della verità nell'errore. Una volta raggiunta la consapevolezza di sé, però, l'essere umano non può

---

<sup>19</sup> ID., *La Follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. Testoni, Rizzoli, Milano 1997, p. 55.

<sup>20</sup> ID., *Destino della necessità*, cit., p. 407.

svanire, evanescente, in un non-luogo: porterà avanti la sua esistenza temporale, consapevole della sua condizione altra, cercando – non potendone farne a meno – di decifrare il presente e indirizzare gli altri, attraverso il linguaggio, verso quella medesima consapevolezza. Questo credo sia il senso più profondo dei cinquantaquattro trattati delle *Enneadi* di Plotino e delle molteplici testimonianze severiniane.

Nell'ascolto, l'uomo diventa consapevole della sua connessione strutturale con l'eterno e, in questa consapevolezza, trova il senso della sua stessa esistenza storica, ossia una vita conforme alla necessità del tutto.

Lo stesso Severino pone un'importante distinzione tra l'"Io individuale" e l'"Io del destino". Il primo è l'apparire della volontà che ha fede nel divenire altro della cosa, il secondo è invece essenza autentica<sup>21</sup>, puro uomo. Come per l'"anima non discesa" plotiniana, anche l'"Io del destino", sebbene "rifletta" in sé gli stati del mortale, come l'azione, la libertà o la volontà, resta privo di turbamento, assolutamente quieto in se stesso.

Saggiamente Alessandro Zanaica<sup>22</sup> rileva come questa assenza di turbamento, però, non possa essere paragonata all'atarassia delle scuole ellenistiche: in quel caso l'imperturbabilità è un punto di arrivo, mentre, nel nostro caso, l'"Io del destino" è già da sempre in pace: compito dell'uomo è solo raggiungerne consapevolezza.

Se l'infinito è l'essenza del finito, il suo inconscio, allora compito del linguaggio filosofico è scoprire quel legame "divino" che lega indissolubilmente il mortale con il Destino. L'idea di concepire la realtà come necessaria raffigurazione dell'Eterno, consente, sia a Plotino che a Severino, di concepire il tempo storico come attraversato da momentanei episodi di consapevolezza, capaci di irrompere nell'illusione del vissuto e permettere, da quel "momento" in poi, un effettivo cambio di rotta. L'uomo, quindi, sebbene presentato più volte come terreno di scontro tra persuasione e Destino, se "risvegliato", appare come realizzazione storica dell'Assoluto, capace di risvegliare chiunque altro sia pronto ad ascoltare.

In questo stato di quiete operosa, l'uomo è finalmente capace di realizzare qualcosa di nuovo e di sganciarsi dalla nota tensione tra Destino e isolamento, permettendo di portare avanti un'idea di progresso possibile. Se la storia del nichilismo si presenta, quindi, come un'errata interpretazione, non rimane altro che il tentativo di una nuova interpretazione di quello che appare.

L'uomo severiniano e l'uomo plotiniano vivono il tempo storico profondamente ma, poiché la loro vita è continua manifestazione dell'eterno, che da sempre la contiene, vivono, insieme, la vita dell'eterno e la sua prospettiva.

---

<sup>21</sup> A. ZANAICA, *La trinità del nichilismo. Volontà, libertà e prassi nel pensiero di Emanuele Severino*, in «La filosofia futura», 13/2019, Mimesis, Milano-Udine, p. 129.

<sup>22</sup> *Ibid.*

La riflessione etica sembra possibile solo all'interno dell'orizzonte nichilistico ma, nonostante ciò, il mortale, in quanto espressione finita dell'Assoluto e unica coscienza capace di volgere lo sguardo, ha il compito e il dovere di porsi come questione pratica: il punto di vista storico e il punto di vista dell'eterno, al limite, coincidono.

## Capitolo secondo

**Renato de Filippis\***

### *Tre suggestioni tardoantiche e altomedievali su Oltre il linguaggio*

Come è noto, Emanuele Severino non aveva nel complesso una concezione positiva del cristianesimo e della civiltà medievale<sup>1</sup>. Limitandoci a quanto egli esplicita in *Oltre il linguaggio*, possiamo osservare come la religione cristiana sia considerata, al pari di ogni fede sviluppata dall'Occidente, una *violenza* che tenta una impossibile identificazione dei diversi (pp. 28-29); mentre il rifiuto, da parte del pensatore bresciano, di ogni onto-teologia (p. 210) pone una frattura insanabile con l'intero mondo speculativo dell'Età di Mezzo. Tuttavia, lo stesso *Oltre il linguaggio* – e in particolare *Sull'identità e la differenza*, primo capitolo della *Parte terza* – offre almeno tre suggestioni a chi lo legga provenendo da studi medievistici, e apre a un possibile confronto con Agostino d'Ippona (354-430), Severino Boezio (480-525 ca.) e i cosiddetti 'antidialettici' dell'XI secolo.

1. Nei paragrafi iniziali di *Sull'identità e la differenza*, Severino accenna ad alcune teorie sul linguaggio della tradizione occidentale, a partire da quelle di Platone e Aristotele, affermando che in esse, in ultima analisi e indipendentemente dal fatto che ciò sia conciliabile con la fede nel divenire, le parole si riferiscono a «qualcosa che non è parola», a un elemento stabile posto oltre le mutevolezze dei linguaggi storici (p. 138). Le filosofie della 'svolta linguistica' hanno invece affermato che «non si può uscire dal linguaggio» (p. 139) e che le parole non fanno altro che riferirsi ad altre parole; in questo contesto, anche «la riflessione sul rapporto tra la parola e la cosa non esce mai dalla parola e dal carattere storico della parola» (p. 143). Severino si schiera decisamente contro questa impostazione, giungendo ad affermare che il rapporto fra parole e cose è

---

\* Professore di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Salerno.

<sup>1</sup> Le vicende biografiche di Severino e il suo complicato rapporto con la cultura cristiana sono argomenti troppo conosciuti perché se ne discuta qui. Si segnalano soltanto due contributi recentissimi sul tema: F. FAROTTI, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, Padova University Press, Padova 2021; e il volume collettaneo *Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, a cura di A. Toniolo e I. Testoni, Padova University Press, Padova 2021.

eterno, dato che «il destino *sta* e non si lascia travolgere dal divenire della parola» (p. 160). Per quanto da angolazione molto differente, le posizioni di quella che sarà, molti secoli dopo, la ‘svolta linguistica’ sembrano contestate anche da Agostino d’Ippona.

Nella produzione giovanile di quest’ultimo spicca il *De magistro*, composto nel 388 e strutturato come un dialogo con il figlio adolescente Adeodato sulla natura e le funzioni del linguaggio<sup>2</sup>. Ritenuta talora un ‘masso erratico’ fra gli scritti agostiniani, o appiattito sul suo finale teologico, che rimanda all’ascolto del Maestro interiore/Cristo per il riconoscimento del corretto rapporto fra il linguaggio e le cose, l’opera è invece uno scavo di notevole profondità sui rischi e le ambiguità della parola, strumento scivoloso e sempre fraintendibile, ma comunque in grado, per i ‘normali’ usi comunicativi, di svolgere dignitosamente i propri compiti<sup>3</sup>.

Attraverso numerose dimostrazioni, Agostino mette il figlio di fronte alla apparente impossibilità di uscire dalla ‘spirale semiotica’, ovvero di spiegare le parole in quanto segni con qualcosa che non sia a sua volta una parola/segno<sup>4</sup>. Sembrerebbe una anticipazione delle tematiche della ‘svolta linguistica’, ma più avanti nel dialogo l’Ipponate disegna un orizzonte ulteriore, che (pur non negando che le parole/segni si spieghino con parole/segni) sembra eludere l’autoreferenzialità del linguaggio e aprire a possibilità comunicative in cui quest’ultimo non è necessario – o finisce addirittura per essere dannoso alla comprensione. Tale prospettiva è aperta da due esempi ‘estremi’, ma efficaci: quello dell’uccellatore e quello delle *sarabarae*.

Nel primo di questi esempi, Agostino immagina che un uomo incontri un cacciatore dedito a una particolare tecnica di caccia agli uccelli, e incuriosito lo segua per comprendere le funzionalità della sua attrezzatura e del suo approccio. Se l’uccellatore, comprendendo di essere oggetto di interesse, *mostrasse senza parlare* il modo in cui opera la sua caccia, avrebbe comunicato i fondamenti di una intera arte senza proferire una parola, facendo totalmente a meno del linguaggio e delle sue difficoltà<sup>5</sup>. Ma Agostino insiste: di fatto il linguaggio non insegna nulla, non fa altro che

---

<sup>2</sup> Per tutte le informazioni sul testo mi rifaccio ad A. BISOGNO, *Il De magistro di Agostino. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Città Nuova, Roma 2014 (Traditiones, 1), sposandone *in toto* la linea argomentativa. Per ulteriori approfondimenti si rimanda pure alla ricca *bibliografia* del volume, pp. 223-230.

<sup>3</sup> Su quest’ultimo aspetto cfr. in particolare ID., *Introduzione. Il quaerere e il loqui*, *ibid.*, pp. 13-89, qui pp. 85-86.

<sup>4</sup> Con tecnica raffinata, Agostino porta Adeodato verso questa conclusione attraverso l’analisi di un verso virgiliano, «Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui» (*Eneide*, 2, 659). Il giovane, infatti, non riesce a trovare un modo per esprimere il significato della particella *ex* se non attraverso il suo equivalente *de*, o comunque attraverso una perifrasi costituita ancora da parole/segni. Cfr. ancora la traduzione di Bisogno, pp. 115-117 (Agostino d’Ippona, *De magistro*, 2, 4 – 3, 5): «AGOSTINO. (...) ti è certamente facile osservare che hai illustrato parole con parole, vale a dire parole e segni conosciuti a tutti con parole e segni conosciuti a tutti. Io invece vorrei che tu mostrassi, se puoi, le cose stesse delle quali questi segni sono segni. ADEODATO. Mi meraviglio che tu ignori, o meglio, che tu ti finga ignorante del fatto che dalla mia risposta, dal momento che discorriamo, circostanza in cui non possiamo rispondere se non con parole, non è possibile in alcun modo ottenere ciò che vuoi. Tu invece chiedi cose che, a prescindere da cosa siano, certamente non sono parole, ma nonostante ciò tu me le chiedi ancora usando parole».

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, 10, 32 (tr. cit., p. 193): «AGOSTINO. Infatti ti chiedo, se qualcuno, ignaro della caccia degli uccelli che si esercita con canne e vischio, incontrasse lungo la strada un uccellatore dotato certo delle sue armi, che tuttavia non sta già cacciando, ma sta camminando, e vistolo incalzasse il passo e, guardandolo con attenzione, come succede, pensasse

avvolgersi – appunto – in rimandi interni che vanno di segno/parola in segno/parola, in cui peraltro o questi segni sono già noti, e dunque non insegnano nulla, o risultano ignoti, e quindi parimenti non permettono uno sviluppo conoscitivo. Ad esempio il raro e controverso termine latino *sarabarae*, contenuto nella Bibbia e indicante, secondo Agostino, un particolare tipo di copricapo<sup>6</sup>, non mostra a chi non lo conosca come la cosa che esso indica sia fatta; e anche una esplicazione che usi i termini ‘coprire’ e ‘capo’ potrà funzionare soltanto se chi ascolta già abbia associato a questi due termini le cose corrispondenti<sup>7</sup>. Sembra dunque potersi affermare, almeno per certi versi, che per Agostino si può *uscire* dal linguaggio perché esso non è indispensabile alla comunicazione; e se la ‘spirale semiotica’ e dunque gli esiti della ‘svolta linguistica’, dall’interno, non possono forse esse elusi, possono di fatto essere *evitati*.

2. Nel § 3 di *Sull’identità e la differenza* Severino riprende uno dei suoi *Leitmotiven*, quello della *lampada*, per mostrare che, al di là della «molteplicità di modi» che possono essere segno di quest’ultima, «è presente una *identità*» (p. 147) che è costituita dalla cosa, eterna, cui i segni stessi rimandano. E per rimarcare le differenze dei linguaggi storici, aggiunge: «Perché questa differenza o molteplicità si costituisca non è necessario parlare lingue diverse o esprimersi in modi diversi all’interno della stessa lingua: basta ripetere (nel linguaggio ‘esteriore’ o ‘interiore’) lo stesso segno: la ripetizione in quanto tale determina il differenziarsi del segno» (*ibid.*). Dunque, per dare

---

tra sé e sé e si chiedesse a cosa serva quell’attrezzatura dell’uomo, mentre l’uccellatore, avendo visto che è oggetto di attenzioni, preparasse le canne con l’intenzione di mettersi in mostra e, avvistato subito un uccellino, con la canna e con lo sparviero lo fermasse, lo trattenesse e lo catturasse: costui non avrebbe insegnato a quel suo spettatore senza l’uso di alcun segno ma con la cosa stessa che lo spettatore desiderava conoscere?».

<sup>6</sup> La parola appare nel libro di Daniele, 3, 27 (94), all’interno di un racconto molto noto e commentato durante il Medioevo. In esso, il re di Babilonia Nabucodonosor ordina che chiunque rifiuti di adorare una statua d’oro, simbolo del suo potere, venga gettato in una fornace ardente. Tre governanti ebrei si rifiutano di farlo, ma sopravvivono all’ingresso della fornace, senza che neanche i loro indumenti risultino bruciati. La versione della *Vulgata* ha: «Et congregati satrapae, magistratus et iudices et potentes regis contemplabantur viros illos, quoniam nihil potestatis habuissent ignis in corporibus eorum, et capillus capitis eorum non esset adustus, et sarabara eorum non fuissent immutata, et odor ignis non transisset per eos». La maggior parte delle versioni moderne traduce con ‘tuniche’ o ‘mantelli’.

<sup>7</sup> Cfr. AGOSTINO D’IPPONA, *De magistro*, 10, 33, ed. Bisogno cit., pp. 195-199: «E se consideriamo la cosa con più attenzione, forse non troverai niente che si apprenda tramite i suoi segni. Quando infatti mi si fornisce un segno, se il segno mi trova ignorante di cosa sia segno, non mi può insegnare niente; se invece mi trova consapevole di cosa sia segno, cosa imparo attraverso il segno? La parola non mi mostra infatti la cosa, di cui è segno, quando leggo ‘e le loro sarabare non sono state danneggiate’ (*Dan* 3, 94). Infatti se alcune coperture della testa vengono chiamate con questo nome, io, una volta sentitolo, ho forse imparato cosa sia il capo e cosa una copertura? Prima le conoscevo già e ne avevo avuto conoscenza non perché erano state chiamate da altri, ma perché erano state viste da me. E infatti quando per la prima volta le mie orecchie hanno recepito queste due sillabe, quando diciamo ‘capo’, non ho capito cosa significassero come quando per la prima volta ho sentito o letto ‘sarabare’. Ma poiché spesso si dice ‘capo’, notando e stando attento a quando lo si dicesse, ho individuato che è vocabolo di una cosa che a me era già notissima perché l’avevo vista. E prima che la individuassi, questa parola era per me soltanto un suono; ho imparato invece che è un segno quando ho trovato di quale cosa fosse segno, il che, come ho detto, l’ho imparato non dall’aver sentito il segno ma dall’aver visto la cosa. Perciò si apprende più il segno dalla cosa conosciuta che la cosa stessa da un segno dato».

una ‘molteplicità di modi’ di dire ‘lampada’ è sufficiente ripetere più volte (anche soltanto nel pensiero) ‘lampada’, e ognuna di queste ripetizioni costituirà un segno differente.

Quindici secoli prima un altro Severino, il filosofo e teologo romano Anicio Manlio Severino Boezio, si era trovato anch’egli a interrogarsi sulla ripetizione dell’identico e soprattutto delle parole/segni identiche, giungendo però a una conclusione del tutto opposta rispetto a quella descritta in *Oltre il linguaggio*. Le sue riflessioni in materia sono contenute nel *De Trinitate*, uno dei cinque *Opuscula theologica* – tradizionalmente il primo della raccolta, ma probabilmente composto fra gli ultimi – con i quali egli voleva offrire un tentativo, originale e per alcuni versi insuperato, di esplicazione dei fondamentali dogmi della religione cristiana attraverso gli strumenti della filosofia, e in particolare della logica aristotelica<sup>8</sup>.

Il *De Trinitate* si occupa appunto di esporre il modo in cui il Dio cristiano è uno e unitario nella sua essenza, senza che nella sua unità e semplicità possano individuarsi elementi di differenziazione e pluralità, e contemporaneamente ‘articolato’ nelle tre persone di Padre, Figlio e Spirito Santo. Il terzo paragrafo dello scritto tenta di esprimere questa ineffabile compresenza attraverso una ardita analisi del concetto di numero (*numerus*), ripresa dal neoplatonico Plotino (205-270 ca.)<sup>9</sup>, ma configurata in modo nuovo per servire all’anelito di una spiegazione razionale del cristianesimo. In breve, Boezio distingue due tipologie di numero: la prima è quella che chiama «*numerus quo numeramus*» (‘il numero con il quale contiamo’, dunque inteso in senso astratto), dove la ripetizione di qualunque cifra, a partire dall’unità, genera necessariamente una distinzione e dunque una pluralità (dire ‘1, 1, 1’ significa dire ‘1+1+1’ e dunque ‘3’). La seconda è invece il «*numerus qui in rebus numerabilibus constat*» (‘il numero che consta nelle cose numerabili’, dunque inteso in senso concreto), quello che consideriamo a distinguere effettivamente fra di loro le diverse unità reali (come quando diciamo ‘un uomo’, riferendoci a un singolo uomo realmente esistente). In questo secondo caso, la ripetizione della stessa unità non crea che una pluralità apparente, la quale non genera alcun molteplice anche se i termini usati fossero diversi. Boezio lo approfondisce diversificando gli esempi: nominare la stessa spada con tre sinonimi non genera una pluralità di spade, ma è riferirsi sempre alla stessa spada; dire ‘sole, sole, sole’ non moltiplica certo l’unico sole che appare nel cielo; allo stesso modo, dire ‘Padre’, ‘Figlio’ e ‘Spirito Santo’ non genera tre differenti divinità, perché si tratta soltanto della ripetizione dell’unico ‘Dio’ attraverso tre nomi che gli sono propri.

---

<sup>8</sup> L’edizione di riferimento è quella di Claudio Moreschini per la Bibliotheca Teubneriana, K. G. Saur, München-Leipzig 2005. Per una panoramica (aggiornata a qualche anno fa) delle principali questioni critiche relative ai brevi testi, mi permetto di rimandare al mio *Gli Opuscula sacra di Boezio: questioni irrisolte e nuove prospettive ermeneutiche*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, CVIII.3 (2016), pp. 565-596.

<sup>9</sup> Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 6, 2-4.

Ora, poiché Dio si ripete tre volte, quando si nominano Padre, Figlio e Spirito Santo, tre unità non creano una pluralità di numero in ciò che esse stesse sono, se ci riferiamo alle cose numerabili e non al numero in sé. Lì infatti la ripetizione delle unità crea il numero. In quel numero che consta nelle cose numerabili, la ripetizione delle unità e la pluralità non creano assolutamente una diversità molteplice tra le cose numerabili. Infatti il numero è duplice: uno è quello con il quale contiamo, l'altro quello che consta nelle cose numerabili. [...] Dunque nel numero con cui contiamo la ripetizione delle unità crea la pluralità; nel numero che consta nelle cose numerabili la ripetizione delle unità non crea pluralità, come se della stessa cosa dicessi 'gladio uno, spada una, daga una'. Infatti con tutti i vocaboli si può individuare un solo gladio; questa infatti è piuttosto la ripetizione delle unità, non una enumerazione, come se diciamo: 'spada daga gladio', è una certa ripetizione dell'identico, non l'enumerazione di cose diverse, oppure se dicessi 'sole sole sole' non creerei tre soli, ma farei più volte una predicazione dell'unico sole<sup>10</sup>.

Il principio viene precisato da Boezio, nei capitoli successivi, osservando che l'unica differenza che Padre, Figlio e Spirito Santo hanno fra di loro è fondata sulla categoria aristotelica di *relazione*; si tratta però, nella Trinità, di una distinzione che non afferisce alla sostanza<sup>11</sup>. In ogni caso, è singolare osservare come le dottrine dei due Severino si rivelino diametralmente opposte: il filosofo tardoantico, che parte dalla volontà di salvare un principio teologico, quello dell'assoluta unità divina, ritiene che la ripetizione della stessa parola (o di termini in qualche modo 'sinonimi') non possa generare una pluralità; il pensatore contemporaneo, invece, che vuole affermare una dottrina ontologica, ovvero quella dell'eternità e dell'identità delle cose, può facilmente concedere che le infinite differenziazioni e ripetizioni dei vari linguaggi storicamente determinati costituiscano una pluralità, la quale però non intacca mai la *struttura originaria*.

3. Le ultime battute di *Sull'identità e la differenza* sono ancora dedicate agli effetti che la fede fondamentale dell'Occidente, quella nel divenire, ha sul linguaggio: per permettere un legame fra le parole e le cose essa pone, «al di sopra del divenire (riconosciuto dunque come esistente), l'immutabile, che 'è lo stesso per tutti'» (p. 160). Tuttavia, chiosa Severino ribadendo uno dei

---

<sup>10</sup> La traduzione qui riportata è parte di una nuova versione italiana degli *Opuscula sacra*, opera del sottoscritto e di prossima pubblicazione per la collana 'Traditiones' (Città Nuova Editrice, Roma). Per il testo originale e la più recente traduzione cfr. rispettivamente Severino Boezio, *De sancta Trinitate*, 3, ed. Moreschini cit., pp. 171, 125 – 172, 147; ID., *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979, pp. 365-367.

<sup>11</sup> La relazione è infatti per Boezio una categoria che non riguarda l'essenza di una cosa, ma il suo 'confrontarsi' sia con altre cose sia con se stessa: esiste dunque anche una relazione che, in qualche modo, è 'interna' allo stesso soggetto. È il caso, ad esempio, per il quale noi possiamo essere 'a destra' o 'a sinistra' di una determinata persona ferma in piedi a seconda della posizione dalla quale gli ci avviciniamo; ed è il caso della relazione fra Padre, Figlio e Spirito Santo, che si distinguono unicamente come relazioni interne all'unità di Dio. Cfr. ancora *ibid.*, 5, ed. Moreschini cit., pp. 177-179, trad. Obertello cit., pp. 374-376.

fondamentali principi della sua speculazione, «se il divenire esiste, non può esistere alcun immutabile» (*ibid.*), e anzi «il principio che la parola non approda mai alla cosa è uno dei modi più decisivi in cui l'Occidente distrugge gli immutabili della propria tradizione» (pp. 160-161).

Per quanto sia chiaro, nell'ottica severiniana, che tale 'distruzione' sia inconsapevole (almeno negli autori precedenti alla 'svolta linguistica'), il Medioevo ha pensato ancora una volta diversamente. Secondo una solida e fortunata ricostruzione storiografica, lungo tutto il periodo che va da Agostino d'Ippona all'anno mille circa, e dunque ricopre buona parte del tardo Antico e dell'alto Medioevo, alla base della speculazione cristiana occidentale c'è sempre stato quello che si può definire il 'modello esemplarista', canonizzato proprio da Agostino all'interno di una ottimistica cornice metafisica (neo)platonica<sup>12</sup>. Secondo tale modello, esiste una corrispondenza perfetta e immutabile, istituita da Dio stesso, fra tre 'ordini' di cose che rimandano l'uno all'altro e costituiscono il fondamento della Creazione: le idee contenute nel Verbo divino che rappresentano l'archetipo di tutte le cose esistenti (*ordo idearum*); tutto ciò che esiste realmente come esplicazione materiale e spazio-temporale di queste idee (*ordo rerum*); e il linguaggio umano (*ordo verborum*), che essendo a sua volta creazione divina (come tutto ciò che esiste) utilizzata dalla più perfetta delle creazioni divine (l'uomo stesso), può e anzi *deve*, se ben utilizzato, rendere conto dell'ordine del reale e dei 'rimandi eterni' fra i suoi vari ambiti, permettendo così una esatta comprensione dell'universo e – fattore affatto secondario, nella mentalità di questi secoli – aprendo a un rimando costante con il Creatore di ciò che è.

Tuttavia, e qui ci si aggancia alle riflessioni di Severino, almeno in un determinato momento del proprio sviluppo il pensiero (alto)medievale ha rifiutato questa impostazione, riconoscendo una frattura fra le parole e le cose – in altri termini, una difficoltà (se non addirittura una impossibilità) dell'*ordo verborum* di rendere conto dell'*ordo rerum* (e dunque ancor di più dell'*ordo idearum* da cui esso dipende). Un gruppo di scrittori (principalmente teologici) dell'XI secolo, che nelle meno aggiornate ricostruzioni storiografiche prende il nome complessivo di 'antidialettici', si è volto infatti in modo più o meno esplicito contro questa 'fiducia ontologica', ravvisando tutti i limiti che il linguaggio – e in particolare la logica, o meglio, nella terminologia del tempo, la *dialectica* – soffre nel tentare di spiegare la realtà<sup>13</sup>. Per costoro, dunque, in termini severiniani 'la parola non approda mai alla cosa'.

---

<sup>12</sup> Tale modello è stato proposto, nella sua forma più organizzata e compiuta, negli scritti di Giulio d'Onofrio: si vedano in particolare la sua prima formulazione in G. D'ONOFRIO, *Tra antiqui e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*. LII Settimana di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo (15-20 Aprile 2004), II voll., presso la sede della Fondazione, Spoleto 2004, II, pp. 821-893, e la sua 'canonizzazione' negli studi di ID., *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013 (Institutiones, 1).

<sup>13</sup> Sull'insufficienza di tale categoria storiografica, inadatta a spiegare la complessità del quadro speculativo dell'XI secolo, cfr. ID., *La storia del pensiero altomedievale. Modelli tradizionali e nuove chiavi di lettura*, in *Scientia, Fides*,

I nomi dei componenti di questo partito sono noti soltanto agli specialisti: di solito i maggiori vengono indicati in Pier Damiani (1007-1072), Manegoldo di Lautenbach (1030-1103 ca.), Otlone di Sankt Emmeram (1010-1070 ca.) e Roscellino di Compiègne (1050-1120 ca.)<sup>14</sup>. Ciò che è importante notare, però, è che per questi autori la sfiducia nelle umane capacità logico-linguistiche non comporta la ‘distruzione degli immutabili’, ma anzi un loro ‘rafforzamento’, se possibile: l’idea di questi pensatori – come si può notare, per molti versi opposta a quella di Severino Boezio – è che la realtà, e per ovvi motivi ancor di più l’essenza e la natura di Dio, non possono essere indagati dal linguaggio, perché il Creatore e la sua Creazione superano di infinite volte le capacità stesse di comprensione ed espressione umana. La potenza e la maestà divine, assieme a quel loro frutto che è l’universo, non possono insomma essere ingabbiate in un sillogismo o in una proposizione che pretenda di essere logicamente (e dunque universalmente) vera: la possibilità che Dio ha di cambiare continuamente il reale, intervenendo attraverso un miracolo o un atto della sua libera volontà, rende inutile (se non ridicolo) il tentativo di fissare, attraverso pretese regole immutabili, la struttura delle cose – sempre passibile di mutamento – in un linguaggio per sua natura imperfetto e migliorabile.

Ancora una volta, e ancora in base a una esigenza teologica, il Medioevo sembra dunque aprire una prospettiva differente rispetto a quella di Severino. Per limitarsi ad un solo esempio, la *summa* di queste riflessioni può essere ritenuto il *De divina omnipotentia* di Pier Damiani, scritto nel 1067 e di norma noto a un pubblico abbastanza vasto per le sue radicalissime tesi<sup>15</sup>. Prescindendo da un dibattito che è ancora molto animato, si può sintetizzare il contenuto del trattato in poche battute: nulla è precluso all’onnipotenza divina tranne la possibilità di fare il male, che è un ‘non-ente’ (in quanto, neoplatonicamente, ‘semplice’ assenza di bene). In questa situazione, quale spazio può essere aperto alla correttezza della logica e del linguaggio? Pier Damiani sembra anzi sfoderare una tagliente ironia nel notare che il miracolo dell’Incarnazione, che dal suo punto di vista di credente e uomo medievale è un fatto avvenuto e documentabile, è andato proprio a invalidare un sillogismo che, per la sua assoluta indubitabilità, da secoli si insegnava nelle scuole quale esempio dell’eterna stabilità dei processi logico-linguistici e della loro immutabile corrispondenza a fatti reali:

---

Theologia. *Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, ETS, Pisa 2011, pp. 49-87, in particolare pp. 61-69.

<sup>14</sup> Per una presentazione generale del quadro speculativo di quest’epoca cfr. ancora ID., *La crisi dell’equilibrio teologico altomedievale (1030-1095 ca.)*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, dir. di G. d’Onofrio, 3 voll., PIEMME, Casale Monferrato (AL) 1996, II, pp. 435-480.

<sup>15</sup> Per una recente edizione italiana cfr. P. DAMIANI, *Sull’onnipotenza divina*, a cura di R. Limonta, La vita felice, Milano 2020 (La coda di paglia, 54).

Vengano i dialettici – o piuttosto gli eretici, come sono ritenuti (vedano loro se a torto o a ragione) –, vengano pure, questi che soppesano ogni parola e agitano questioni con voce strepitante, proponendo, assumendo e formulando conclusioni in modo che a loro sembra inattaccabile. Vengano pure a dire: se ha partorito, ha giaciuto con un uomo; ma ha partorito, dunque ha giaciuto con un uomo (*si peperit, concubuit; sed peperit, ergo concubuit*). Non sembrava, questo, un argomento inattaccabile, prima del mistero della redenzione umana? Ma il mistero si è compiuto, e l'argomento si è dissolto<sup>16</sup>.

Tenendo conto che questa idea di una 'scollatura' fra parole e cose apre a una intera stagione del pensiero medievale, quello del nominalismo bassomedievale, è facile osservare come 'suggestioni' come quelle qui presentate possano facilmente moltiplicarsi, e aprire a un intenso e stimolante confronto fra i fondamenti del pensiero di Severino e gli spunti speculativi più attuali dell'Età di Mezzo.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 155-157. Fin da Cicerone, il sillogismo riportato nel testo è esempio delle cose necessarie: cfr. M. T. CICERONE, *De inventione*, I, 73, in CICERONE, *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*, transl. by H. M. Hubbell, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1949 (Loeb Classical Library, 386), p. 118.

## Capitolo terzo

Luigi Capitano\*

### Il linguaggio della notte *Sul Leopardi di Severino*

La notte è la madre del  
giorno.

M. Heidegger,  
*La poesia di Hölderlin*

Non vi sarà più notte.

*Apocalisse, 21, 25*

#### 1. «Il linguaggio del sottosuolo»

Agli occhi di Emanuele Severino, Leopardi rappresenta la punta più rigorosa, lucida e coerente del pensiero e del linguaggio dell'Occidente. Il Leopardi di Severino raggiunge infatti la vetta del nichilismo, anticipando di oltre mezzo secolo la «morte di Dio» e degli eterni, sulla base di quella «evidenza del divenire» che conduce necessariamente al tramonto delle idee platoniche e di Dio stesso<sup>1</sup>.

Se esistesse l'eterno, nulla potrebbe venire dal nulla. Ma tutto diviene, dunque l'eterno non esiste. A tale sillogismo è sottesa l'essenza dell'intera filosofia contemporanea, la cui anima rimane appunto la fede nichilistica nell'oscillazione di tutte le cose dal nulla al nulla, la persuasione che l'ente sia niente. «Tutto è nulla», dice infatti un famoso aforisma zibaldonico (*Zib.* 85). Nulla è eterno, eccetto il nulla stesso: «Sola nel mondo eterna, a cui si volge / ogni creata cosa, / In te, morte, si posa». Così recita il *Coro dei morti* nel *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*,

---

\* Dottore di ricerca in Filosofia (Università di Palermo).

<sup>1</sup> Abbiamo già affrontato in altre occasioni il Leopardi di Severino: L. CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, prefazione di A. Folin, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 841-853; ID., *Leopardi filosofo «postumo». La svolta nichilistica*, in *Leopardi e la cultura del Novecento. Modi e forme di una presenza*, Atti del XIV Convegno internazionale di studi leopardiani, a cura di M.V. Dominioni, L. Chiurchiù, Olschki, Firenze 2020, pp. 319-337; ID., *Aristotle, Leopardi, Severino: the endless game of nothingness*, «Eternity & Contradiction», 2021, vol. III, n. 5, pp. 80-101.

che suggerisce peraltro il titolo a *Cosa arcana e stupenda* (1997), il maggiore dei tre volumi consacrati da Severino a Leopardi.

Il Leopardi di Severino inverte dunque lo schema della metafisica classica insieme al ben noto teorema platonico-aristotelico in base al quale se non vi fosse l'eterno (idea platonica, Dio), neanche il divenire potrebbe esistere. Viceversa, per Leopardi, come per tutto il «sottosuolo» della filosofia contemporanea, vale esattamente il contrario: se esiste il divenire, l'eterno è impossibile<sup>2</sup>: «distrutte le forme platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio» (*Zib.* 1342)<sup>3</sup>. La «natura delle cose» comporta che «niente sia eterno», dice Leopardi (*Zib.* 166). L'evidenza del divenire rimane così l'unico fondamento<sup>4</sup>: «Niente preesiste alle cose», né forme eterne né ragione sufficiente» (*Zib.* 1616). Nulla preesiste alle cose, salvo il nulla stesso. A ben vedere, ci troviamo di fronte ad una reazione inconscia all'idealismo e all'argomento ontologico<sup>5</sup>, in formidabile anticipo sulla sinistra hegeliana e sullo stesso Nietzsche.

Per quanto Giacomo Leopardi non venga mai espressamente menzionato in *Oltre il linguaggio*, una segreta presenza del poeta-pensatore (impostasi fin dal *Nulla e la poesia*) si avverte nel saggio in questione<sup>6</sup>, aleggiando come un fantasma costantemente evocato *ex silentio*. La filosofia del linguaggio qui discussa da Severino ricade infatti per intero nel cono d'ombra del nichilismo, giacché Leopardi rappresenta l'inconscio del nichilismo, il perfetto linguaggio della notte. Sappiamo come per Severino superare tale notte significhi entrare nel «destino della necessità», da lui stesso definito come «l'inconscio dell'inconscio del nichilismo», nonché l'«inconscio più profondo» del mortale, la «pura luce del significato» che oltrepassa la parola<sup>7</sup>. Come si legge nel testamento filosofico di Severino: «i miei saggi su Leopardi, Nietzsche, Gentile (e in qualche modo Dostoevskij) hanno [...] l'intento di rendere udibile la voce del "sottosuolo", nella quale si esprime la forma più rigorosa del nichilismo»<sup>8</sup>. In tale ottica, Leopardi rappresenta appunto il «sottosuolo», l'«inconscio» e al tempo stesso l'espressione più chiara e coerente del nichilismo contemporaneo.

---

<sup>2</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 160.

<sup>3</sup> Tali luoghi sono spesso richiamati da Severino, il quale però si riferisce sempre allo *Zibaldone* con il titolo, ritenuto originario e quindi più appropriato, di *Pensieri* (abbreviazione di: *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*).

<sup>4</sup> Dell'evidenza fondamentale del divenire era ben consapevole anche Giuseppe Rensi: «c'è solo Divenire, ma non c'è l'Essere. Un'altra volta ci si presenta, sotto diverso aspetto, la proposizione che la negazione scettica del Vero è negazione dell'Essere, nel senso metafisico di *vero Essere*» (G. RENSI, *Apologia dello scetticismo* [1926], La Vita Felice, Milano 2011, p. 54). Cfr. L. CAPITANO, *Lo scetticismo di Rensi nella filigrana dello Zibaldone*, in *Lo Zibaldone infinito: ricezioni, influssi, traduzioni*, Atti del Convegno internazionale (Varsavia, 4-5 novembre 2021), a cura di R. Bruni, in corso di pubblicazione.

<sup>5</sup> Tutto l'idealismo (da Platone ad Hegel), quindi tutta la metafisica, riposa sull'argomento ontologico per il quale l'essenza eterna precede l'esistenza contingente. La sovversione di tale argomento segna, a nostro avviso, la svolta decisiva del pensiero contemporaneo (L. CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 545-551 e *passim*).

<sup>6</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 137-160.

<sup>7</sup> ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995<sup>2</sup>, p. 432; ID., *Destino della Necessità*, Adelphi Milano, 1999<sup>2</sup>, p. 592; cfr. *Oltre il linguaggio*, cit., p. 241.

<sup>8</sup> ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 151. Più avanti si accenna espressamente ad un «linguaggio del sottosuolo» (*ibid.*, p. 235).

Come appare evidente fin dal titolo, *Oltre il linguaggio* evidenzia il tentativo di oltrepassare il linguaggio del nichilismo, del nulla e della Notte. Intrattenersi con Severino sulla filosofia leopardiana del linguaggio significa al tempo stesso inoltrarsi nel sentiero più avanzato della notte, di quella notte del nichilismo che per il filosofo bresciano prelude inevitabilmente all'albeggiare dell'Eterno.

## 2. «Idea, parola, cosa»

Secondo Severino, Leopardi introduce il tratto fondamentale della filosofia contemporanea, precorrendo la stessa «svolta linguistica». Difatti, «appartiene ai grandi pensieri dell'estate 1821 che mostrano l'impossibilità di ogni immutabile»<sup>9</sup> anche «il principio dell'inseparabilità del pensiero dalla parola e dal linguaggio»<sup>10</sup>. Effettivamente per Leopardi le idee si incarnano, rimanendo incastonate nelle parole: «Nelle parole si chiudono e quasi si legano le idee come negli anelli le gemme, anzi s'incarnano come l'anima nel corpo» (*Zib.* 2584). Il Leopardi di Severino preannuncia così la «svolta» per la quale «non si può uscire dal linguaggio», lungo un tracciato ideale che passa per Hamann e Humboldt<sup>11</sup>. Di più, in Leopardi Severino scorge il fondamento del legame tra idea e parola, tra pensiero e linguaggio. Ma si tratta di un vincolo che riposa pur sempre sull'evidenza del divenire: «il pensiero è legato al linguaggio *perché è legato al divenire*»<sup>12</sup>.

«Non si pensa se non parlando» sentenziava Leopardi nello *Zibaldone* (*Zib.* 2212), con chiaro anticipo sulla «“svolta linguistica” del pensiero contemporaneo»<sup>13</sup>. Severino ritiene che tale assimilazione del pensiero al linguaggio – in Leopardi come in Nietzsche – sia «il risultato inevitabile e necessario del processo che, distruggendo l'idea platonica, riconduce l'idea al divenire dell'esperienza e dunque al divenire del linguaggio, in cui l'idea è “immedesimata” e “materializzata”»<sup>14</sup>. Difatti, per Leopardi, «tutto è materiale nella nostra mente e facoltà. L'intelletto

---

<sup>9</sup> ID., *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997, p. 93.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> I riferimenti di Severino ad Hamann e ad Humboldt come precursori della svolta linguistica sono evidentemente tratti da Heidegger. Cfr. E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, p. 137; ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 138; p. 158; p. 208.

<sup>12</sup> ID., *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 96 (corsivo dell'Autore).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 96. In altre pagine di *Cosa arcana e stupenda*, Severino evidenzia come nel leopardiano «genio della lingua» tale svolta linguistica implichi delle conseguenze ermeneutiche, nel senso che è il linguaggio a rendere grandi o piccole le cose. Così, mentre il genio degli antichi tendeva a ingrandire le cose, quello dei moderni le rimpicciolisce non meno illusoriamente (*Zib.* 2025-26), benché nel genio moderno la grandezza venga recuperata dalla potenza stessa del linguaggio (E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, pp. 100-103; pp. 500-502).

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 97.

non potrebbe niente senza la favella, perché la parola è quasi il corpo dell'idea la più astratta. Ella è infatti cosa materiale, e l'idea legata e immedesimata nella parola è quasi materializzata» (*Zib.* 1657). In quanto pensiero materializzato, l'idea che si incarna nella parola rimane soggetta al divenire della materia. Leopardi considera così il divenire del pensiero/linguaggio a partire dal «corpo dell'idea», dalla «materialità dell'idea»<sup>15</sup>.

Le annotazioni zibaldoniche del 1820 dimostrano la concentrazione di Leopardi sullo stretto legame fra linguaggio e cosa mediato dall'idea, la quale «prende corpo» e consistenza proprio grazie alla parola (*Zib.* 94-95). A tal punto che la cosa, che è pressoché tutt'uno con la parola (*Zib.* 1701), una volta separata da quest'ultima, diviene «quasi straniera alla nostra vita» (*Zib.* 1702)<sup>16</sup>. Lo stesso divenire del pensiero/linguaggio poggia per il Leopardi di Severino sulla persuasione nichilistica del nulla sostanziale delle cose. Tuttavia, l'evidenza ultima del divenire non viene travolta dall'instabilità del linguaggio, rimanendone semmai il fondamento<sup>17</sup>. Ed è proprio «sul fondamento della verità assoluta, cioè *non linguistica*, di questa fede [...] che è inevitabile dedurre [...] il carattere *linguistico*, cioè instabile del pensiero»<sup>18</sup>.

Di qui quella che Severino chiama «distruzione dell'*epistème* idealistica»:

Come distruzione di ogni immutabile e di ogni *epistème*, la fede nel divenire è fondamento del legame che unisce il pensiero al divenire e all'instabilità del linguaggio; ma questo legame, come legame necessario dell'ente al divenire, rompe ogni altro legame e ogni altro nesso necessario che l'*epistème* si illude di stabilire tra le cose. E proprio perché il legame dell'ente al divenire – quindi del pensiero al linguaggio – rompe ogni legame epistemico, proprio per questo rompe anche quel nesso tra pensiero ed essere al quale era pervenuta l'*epistème* idealistica<sup>19</sup>.

Nel capitolo di *Cosa arcana e stupenda* intitolato «Idea, parola, cosa», Severino riprende espressamente il confronto fra realismo e idealismo già avanzato in *Oltre il linguaggio*<sup>20</sup>: nel caso del realismo, il pensiero tende a staccarsi dalle cose, mentre nell'idealismo la parola continua ad avvolgere la cosa da cui pure vorrebbe distinguersi. Secondo Severino, il realismo di Leopardi (così come quello di Nietzsche) non rimane «obsoleto o di arretrato»<sup>21</sup> rispetto all'idealismo classico tedesco postulante l'identità di pensiero e linguaggio, nella misura in cui riposa sull'evidenza del

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>16</sup> «Quasi» perché le parole e le cose rimangono comunque unite o separate solo nella «mente umana», nel pensiero. Cfr. E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., pp. 99-100; pp. 104-105.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 103-104.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 104 (corsivi nostri).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>20</sup> Cfr. ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 147.

<sup>21</sup> ID., *Cosa arcana e stupenda*, p. 105.

divenire, la quale finisce col dissolvere ogni legame necessario fra pensiero ed essere. In effetti, per Leopardi il nulla – al pari dello spazio e del tempo – risiede bensì nel pensiero/linguaggio («non può essere se non nel pensiero o nella lingua»)<sup>22</sup>, ma pur sempre come riflesso dell'«evidenza suprema» per la quale il nulla è nelle cose stesse. L'«evidenza suprema» del divenire trascende così in direzione realistica il nesso epistemico pensiero/linguaggio caratteristico dell'«idealismo classico tedesco»<sup>23</sup>. Richiamando a tal proposito un passo zibaldonico secondo cui «il nulla è negli oggetti e non nella ragione» (*Zib.* 2943), Severino osserva come Leopardi fondi appunto la distruzione del «nesso epistemico» tra pensiero ed essere (l'unità di parola e cosa) sulla fede inconscia nel divenire, non rendendosi conto che quel vincolo «è una forma del legame che unisce il pensiero al divenire»<sup>24</sup>. Quest'ultima persuasione diventerebbe invece esplicita in Gentile, come si accenna anche in *Oltre il linguaggio*<sup>25</sup>. Difatti, per Gentile nessun immutabile può ergersi ('realisticamente') al di là del pensare, del pensiero in divenire. Qualora infatti venisse separato dal pensiero, l'essere – «il pensato» – si porrebbe come un immutabile capace di vanificare in partenza il divenire stesso del «pensare». In tal senso, l'«attualismo di Gentile» compirebbe un passo in avanti rispetto allo stesso Leopardi lungo la via che conduce al culmine del nichilismo<sup>26</sup>.

### 3. «Viene notte»

Severino intende mostrare la contraddizione più radicale e abissale di Leopardi, implicata dalle «cose che non son cose»<sup>27</sup>, ovvero dal «divenire altro» (il divenir niente dell'ente). In questo come in altri simili contesti, il filosofo bresciano sembra tuttavia trascurare la pregnanza del linguaggio metaforico, che pure rimane, per dirla con Vico, «il maggior corpo delle lingue»<sup>28</sup>. Difatti, con

---

<sup>22</sup> *Zib.* 4181-4182.

<sup>23</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 105. Cfr. *Zib.* 4233; 4177-4178; 4181-4182.

<sup>24</sup> ID., *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 106.

<sup>25</sup> Cfr. ID., *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 103-105; p. 139. Severino rimanda qui ad un passo ben preciso della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (G. GENTILE, *L'attualismo*, introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano 2015, p. 94; cfr. introduzione, p. 19).

<sup>26</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 106.

<sup>27</sup> Abbiamo insistito altrove sulla concezione endiadica del nulla leopardiano, sottolineando come – lungi dal configurare la contraddizione rilevata da Severino – le «cose che non son cose» (*Zib.* 4174) vadano ricollegate al roussoiano «pays des chimères» (*Zib.* 4500), nonché alla «facoltà immaginativa» di «concepire le cose che non sono» (*Zib.* 167). Cfr. L. CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit. pp. 702-763: 702-716; pp. 826-827; pp. 852-853; ID., *La felicità delle chimere. Leopardi e Rousseau*, in *Lebenskunst nach Leopardi. Anti-pessimistische Strategien im Werk Giacomo Leopardis*, a cura di M. Herold - B. Kuhn, Narr, Tübingen 2020, pp. 229-247: 232-235.

<sup>28</sup> G. VICO, *Principi di scienza nuova (1744)*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2013, II, § 444, p. 247.

l'esempio «sta venendo la notte»<sup>29</sup>, Severino sembra non considerare come con questa espressione si possa anche alludere ai diversi modi in cui è stata dipinta l'alba del nichilismo nella storia dell'Occidente. Si pensi alla «deserta notte»<sup>30</sup> presagita da Jean Paul o alla «sacra» notte esperia «senza dèi» di Hölderlin<sup>31</sup>. Ma vengono pure in mente la notte «senza luna né stelle» di Leopardi nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare*, nonché la «lunghissima notte, anzi sterminata» del *Copernico*<sup>32</sup>. Ricordiamo analogamente l'annuncio nietzschiano della morte di Dio («seguita a venire notte, sempre più notte»<sup>33</sup>), nonché l'heideggeriana «chiara notte del nulla»<sup>34</sup>. Né possiamo dimenticare la profezia della notte del nichilismo cui una volta accennò nel corso di una celebre conferenza Max Weber, impressionando fortemente, fra i presenti, Karl Löwith<sup>35</sup>: «A che punto siamo della notte?» chiese Isaia. La sentinella diede questo responso: «verrà il mattino, ma la notte dura ancora. [...] Il popolo a cui veniva data questa risposta ha domandato e atteso ben più di due millenni, e sappiamo il suo tragico destino»<sup>36</sup>. Un destino che del resto viene contemplato in un romanzo tremendamente autobiografico come *La notte* di Elie Wiesel.

Secondo Severino, il buio del nichilismo non va tuttavia confuso con la metaforica notte del mondo: né con quella di Jean Paul, né con quella di Leopardi, né con quella di Nietzsche e tanto meno con quella di Heidegger<sup>37</sup>. Per Severino, l'espressione «viene notte» (che corrisponde alle varie locuzioni latine *nox adveniens*, *nox adest*, *nox appetens*) si riferisce in definitiva ad un significato non ulteriormente rinviabile, per quanto appaia avvolto nel mutevole linguaggio delle lingue storico-naturali. Sennonché la «volontà interpretante» finisce con l'intendere come 'vuole', a cominciare da quel preteso senso unitario capace di raccogliere i tanti significati adiacenti come: l'oscurità che «scolora il mondo», l'apparire della luna e del cielo stellato, il progressivo scivolare di tutte le cose nel buio e nel silenzio, le emozioni che accompagnano l'inoltrarsi nella notte fonda e via di questo passo<sup>38</sup>. Ma Severino esclude appunto ogni ruolo connotativo o evocativo da quel

<sup>29</sup> E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 138.

<sup>30</sup> G. LEOPARDI, *Alla Primavera*, v. 44.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, ed. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1994<sup>2</sup>, pp. 132-133. Heidegger parla di una notte che, mentre «nasconde gli dèi che vengono», mantiene pure una sua «chiarezza» e «quiete» (ivi). L'esempio della «notte che viene» tradisce l'*Auseinandersetzung* di Severino con Heidegger, mentre ognuno dei due filosofi rimane in dialogo con il rispettivo poeta prediletto: Leopardi ed Hölderlin.

<sup>32</sup> Sulla notte del nichilismo vedi il nostro *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 295-296; p. 302.

<sup>33</sup> F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, E. Schmeitzner, Chemnitz 1882, § 125, tr. it. di F. Masini, in *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977, p. 129.

<sup>34</sup> M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt am Main 1969, tr. it. di H. Künkler, *Che cos'è metafisica*, prefazione di G. Gadamer, Tullio Pironti editore, Qualiano (Na) 1998<sup>2</sup>, p. 34. Cfr. A. FOLIN, *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio, Venezia 1993; L. CAPITANO, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., p. 595; pp. 660-661, nota 506.

<sup>35</sup> Cfr. F. VOLPI, *Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli «Scritti» e dell'«Autobiografia»*, «aut aut», 1987, n. 222, p. 30.

<sup>36</sup> *Isaia*, 21, 11-12, cit. in M. WEBER, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Dunker & Humblot, Berlin 1948, tr. it. di A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1971, pp. 42-43.

<sup>37</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., pp. 72-73.

<sup>38</sup> Cfr. ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 213; pp. 220-221; pp. 226-228; pp. 237-238 e *passim*.

linguaggio nel quale da ultimo sarebbe destinato ad apparire il significato puro come «l'essente, la cosa»<sup>39</sup>. Stando infatti al «destino», nessuna cosa svanisce, nessuna notte svanisce, neppure quella del nichilismo.

A questo punto, sarebbe lecito chiedersi: la notte *che viene* – e che *diviene* – appare come una cosa o non piuttosto come un divenire? Il suo significato è un essente o un diveniente, una realtà o una semplice suggestione? Non possiamo peraltro dimenticare che lo stesso autore dell'*Essenza del nichilismo* aveva parlato in termini allusivi del sentiero della Notte in Parmenide, oltre che della notte orfica di Platone: «nella Notte è avvenuto e si è mantenuto l'incontro dell'Occidente col Sacro»<sup>40</sup>. Analogamente, nel *Destino della Necessità*, Severino suggeriva la metafora del «seminare» il «sentiero del Giorno» a partire dallo stesso linguaggio della Notte<sup>41</sup>. Al ripudio severiniano delle metafore sembra dunque fare eccezione il linguaggio che allude al «Destino». Un linguaggio adombrato, come vedremo, dall'immagine della luna.

Pochi poeti hanno saputo cantare in maniera così struggente come Leopardi la notte che viene e che dilegua con il suo malinconico strascico di speranze perdute: basti pensare alla *Sera del dì di festa* o al *Sabato del Villaggio*. Nel *Tramonto della luna*, poi, la notte resta priva della sua unica epifania di luce, di quella luna che aveva almeno accompagnato in silenzio il cieco destino del «pastore errante». Nel frattempo, la notte della *Ginestra* aveva mostrato tutti quei bagliori apocalittici che sono stati superbamente analizzati proprio da Severino<sup>42</sup>.

Leopardi è il poeta-pensatore che ha cantato il dolore del mondo nella notte del mondo. La sua è la sofferenza del «reale devastato» (Char) che stride con la felicità delle chimere. Eppure, nel tono vagamente profetico del linguaggio di Severino, il dolore finisce col ridursi ad un freddo «modo della contraddizione»<sup>43</sup>, laddove la Gioia e la Gloria del Giorno si dispiegano oltrepassando ogni contraddizione, in quella «terra dell'aurora» che sopraggiunge alla stessa «terra dell'alba»<sup>44</sup>. Non travolto dal vortice avvolgente delle parole, il «Destino» rimane inviolato «oltre il linguaggio».

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>40</sup> E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 156.

<sup>41</sup> Cfr. ID., *Destino della Necessità*, cit., p. 529.

<sup>42</sup> Cfr. ID., *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 514 sgg.

<sup>43</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 240.

<sup>44</sup> E. ID., *Oltrepassare*, cit. Cfr. G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, p. 362.

## 4. Il dito e la luna

Il linguaggio rappresenta il tentativo di indicare il «Destino», così come il saggio orientale indica la luna. *In viaggio con Leopardi* (2015) è il volume che completa la trilogia severiniana, in cui il Recanatese torna ad annunciare l'inevitabile tramonto degli «immutabili» della tradizione ontologico-teologico-epistemica. Per illustrare «l'albeggiante testimonianza del Destino»<sup>45</sup>, Severino ricorre anche qui alla parabola orientale dell'additare la luna, fuor di metafora l'«innegabile», l'«Immenso»<sup>46</sup>. Laddove il saggio indica la luna, lo stolto riesce solo ad osservare il dito: «Ci troviamo allora in una essenziale contraddizione: da un lato c'è il dito che indica la luna, dove la luna è il *Destino* e il dito è il linguaggio; dall'altro lato c'è il permanere nella follia»<sup>47</sup>. Fuor di metafora, il dito è il «linguaggio che testimonia il destino»<sup>48</sup>; linguaggio rappresentato, come vedremo, da un «Terzo Giocatore» “fuori campo”:

Nel linguaggio che testimonia il destino, la cosa che tale linguaggio vuol far diventare (ha fede che diventi) un designato, cioè altro da sé, è il destino stesso. Il tramonto della Terra isolata è pertanto il tramonto del linguaggio. Nel tempo del contrasto tra destino e Terra isolata, il destino appare avvolto dalla parola, ma in questo caso la storicità della parola non implica la storicità del destino e dunque la smentibilità del suo contenuto, perché il destino è l'unica parola la cui negazione implica l'autonegazione: l'unico innegabile (si veda *Oltre il linguaggio*, cit.)<sup>49</sup>.

Nel suo ultimo lavoro dedicato a Leopardi, come si vede, Severino rimanda espressamente ad *Oltre il linguaggio*, accennando al profondo «contrasto tra destino e Terra isolata»<sup>50</sup> in un contesto in cui si tratta della partita che oppone (sulla «scacchiera» della filosofia occidentale) il «Giocatore Bianco» (difensore degli «immutabili» metafisici) a quello «Nero», distruttore degli eterni: Leopardi, ancor prima di Nietzsche<sup>51</sup>.

Nel *Sofista* Platone aveva postulato l'esistenza di un pensiero ideale, senza parole e senza voce: la *diánoia*. Il «dialogo interiore dell'anima con se stessa» sarebbe dunque privo di linguaggio<sup>52</sup>. L'anima difatti pensa al di fuori di ogni lingua storicamente determinata e quindi fuori dal

<sup>45</sup> E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 69.

<sup>46</sup> ID., *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015, p. 13; p. 183. La figura culminante dell'«Immenso» è affrontata in *Oltrepassare*, cit., p. 554 sgg.

<sup>47</sup> ID., *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 70. Cfr. ID., *La potenza dell'errare*, Rizzoli, Milano 2013, p. 232.

<sup>48</sup> ID., *In viaggio con Leopardi*, cit., p. 197.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>50</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Destino della Necessità*, cit., p. 514 sgg. e *passim*; vedi pure ID., *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 70.

<sup>51</sup> Cfr. L. CAPITANO, *Aristotle, Leopardi, Severino: the endless game of nothingness*, cit.

<sup>52</sup> PLATONE, *Sofista*, 263 E, cit. in E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 140.

linguaggio *tout-court*. A differenza di quanto teorizzato da Platone fino a Husserl<sup>53</sup>, la cosa non appare mai distinta dalla parola: «la cosa a cui la parola si riferisce, si presenta, daccapo, nella forma della parola»<sup>54</sup>; essa rimane quindi invischiata in un linguaggio da cui non riesce a staccarsi, così come non può evadere la più radicale instabilità del divenire. Ma per Severino tale rimane la situazione del linguaggio nichilistico proprio della «scacchiera dell'errare»<sup>55</sup>, almeno finché non si riconosca la necessità che «il significato appaia senza l'apparire della parola che lo indica»<sup>56</sup>. La luna dovrà pur apparire in cielo anche senza un dito che la indica.

Daccapo, «appare che il pensiero pensa nella forma del linguaggio»<sup>57</sup>, ovvero pensa in una determinata lingua storico-naturale, come Leopardi stesso pensava sulla scia di Locke e di Sulzer<sup>58</sup>. Secondo Severino, pensare nella forma del linguaggio equivale a dire, alla maniera di Heidegger e di «gran parte della filosofia contemporanea», che «l'uomo parla sempre»<sup>59</sup>. Una simile condizione «pone un nesso necessario, epistemico, tra l'uomo e il linguaggio»<sup>60</sup>. Ma, in definitiva, la «non assolutezza del pensiero»<sup>61</sup> si fonda sull'evidenza del divenire.

Per Severino, ammettere che nessuna parola sia definitiva non vuol dire che «per questo *nessun pensiero* è definitivo e incontrovertibile»<sup>62</sup>. Difatti, se non esistesse alcun pensiero oltre la parola, il pensiero stesso sarebbe impossibile, *a fortiori* quel pensiero «che afferma l'eternità di ogni cosa»<sup>63</sup>. Per un verso, «appare che la parola è la forma di ciò che il pensiero pensa». D'altro canto, se il pensiero appare connesso al linguaggio, la storicità e la problematicità della parola dipendono dallo stesso carattere instabile e problematico dell'interpretazione esercitata all'interno di questa o quella lingua «storicamente determinata», come Severino ricorda, per una volta, con terminologia marxiana<sup>64</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 157-158. Severino allude al significato che si distingue, come «unità ideale», dalla sua espressione (E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 1922, tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 309).

<sup>54</sup> E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 138.

<sup>55</sup> ID., *In viaggio con Leopardi*, cit., p. 183.

<sup>56</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 187.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>58</sup> *Zib.* 932-940; 1053-1054. In simili contesti, Severino non considera fonti leopardiane come Johann Georg Sulzer (autore delle *Osservazioni intorno all'influenza reciproca della ragione sul linguaggio e del linguaggio sulla ragione*) e John Locke (nella versione di Soave), che pure rimangono alla base della filosofia del linguaggio di Leopardi (cfr. S. GENSINI, *Linguistica leopardiana*, il Mulino, Bologna 1984, p. 52 sgg. e *passim*).

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Günter Neske, Pfullingen 1959, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 27. Severino parafrasa la sentenza heideggeriana dicendo che «parliamo sempre» (*Oltre il linguaggio*, cit., p. 143).

<sup>60</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 143.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>62</sup> *Ibid.* (corsivo dell'Autore).

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 144.

A proposito del carattere relazionale della parola, Severino sembra alludere al triangolo peirciano della semiosi illimitata, che sposta indefinitamente in avanti il segno, poiché anche l'interpretante si profila nuovamente come segno di altro. Sicché il triangolo semiotico parola-cosa-interpretante è destinato a riaprirsi all'infinito, rimanendo pur sempre avvolto dal linguaggio, dai segni, in una sorta di idealismo linguistico<sup>65</sup>. Rimane non meno sottintesa, nell'analisi di Severino, la critica della svolta linguistica operata sulla scia di Heidegger da Gadamer, per il quale ultimo, come si legge in *Verità e metodo*, «l'essere che può venire compreso è linguaggio»<sup>66</sup>.

L'argomentazione elenctica di Severino non potrebbe risultare più efficace: «se non ci fosse l'extralinguistico rimarrebbero solo le parole»<sup>67</sup>. Se non esistesse alcun significato puro, nessuna identità sarebbe possibile, rendendo così impossibile lo stesso linguaggio come sistema di segni<sup>68</sup>. «La parola può riferirsi alla cosa, solo se la cosa appare, cioè solo se appare l'identità alla quale si riferiscono i differenti segni che la indicano»<sup>69</sup>. Al contrario, se lo stesso significato (l'«interpretante» di Peirce) si trasformasse in segno<sup>70</sup>, non si evaderebbe mai dal linguaggio, non resterebbero altro che le parole. Severino rileva anche in questo caso come una simile «svolta linguistica» si radichi in quel sottosuolo profondo e inconscio rappresentato dalla persuasione nichilistica del divenire. Il linguaggio appare invalicabile proprio perché non sembra possibile evadere dal divenire.

D'altro canto, Severino mostra appunto l'innegabile primato dell'identità sulla differenza. A suo dire, non esiste infatti alcun segno o differenza che non si riferisca, in ultima analisi, all'identica «cosa». referente o significato che sia: ad una lampada se diciamo «lampada», alla notte se diciamo «notte» e così via<sup>71</sup>. Alle spalle della differenza veglia infatti pur sempre un'identità, e ciò vale soprattutto con allusione polemica contro certi verbosi filosofi del linguaggio per i quali – vedi Derrida – «la parola parla sempre di parole»<sup>72</sup> in una pura differenzialità (*différance*<sup>73</sup>) che finisce con l'abolire la «dimensione extralinguistica». Seguendo un tale idealismo linguistico, si cade in una palese contraddizione, «giacché, affermando l'esistenza delle differenze, si afferma il loro essere identiche nel loro essere appunto differenze»<sup>74</sup>. Più avanti, Severino allude pure a *Differenza e ripetizione* di Deleuze, osservando come «l'essente che appare è il rapporto tra parola e cosa e

---

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, p. 147.

<sup>66</sup> H.G. GADAMER, *Warheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1985 (corsivo dell'Autore). Cfr. AA.VV., «*L'essere che può venire compreso è linguaggio*». *Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, a cura di D. Di Cesare, il melangolo, Genova 2001.

<sup>67</sup> E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 139.

<sup>68</sup> Cfr. ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 147 sgg.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, p. 146.

<sup>71</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 147-149.

<sup>72</sup> E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 87.

<sup>73</sup> Cfr. J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 3-29.

<sup>74</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., pp. 147-148.

quindi è l'infinita ripetizione e l'infinito differenziarsi della cosa»<sup>75</sup>. Tuttavia, la differenza in sé non può essere affermata senza ammettere ancora una volta l'identità. Infatti, se ogni differenza ha un valore distintivo, «l'identità non può essere negata»<sup>76</sup> e tale funzione diacritica vale tanto per l'identità dei «segni» quanto per quella dei «designati»<sup>77</sup>. Tale identità ultima non solo rimane innegabile, ma rappresenta l'incontrovertibile eternità degli stessi essenti (cose, nonché parole) che appare nel linguaggio<sup>78</sup>.

Eppure il linguaggio stesso tradisce, per Severino, la volontà che qualcosa sia segno di altro, soggiacendo pertanto alla consueta fede nel divenir altro, quindi ad un'inconscia volontà di potenza. Si potrebbe avanzare il sospetto che Severino intenda nascondere sotto il manto del «Destino» la propria malcelata volontà di mettere fuori gioco le filosofie contemporanee della cosiddetta «svolta linguistica», a cominciare dal «gioco linguistico» di Wittgenstein<sup>79</sup>. Sennonché, la risposta del filosofo bresciano è ben nota: in quanto linguaggio (ovvero volontà di alterare gli essenti) la testimonianza del destino non rappresenta la verità, benché il suo contenuto o significato sia innegabile, anzi «l'innegabile»: «Anche il destino della verità e dell'essere si presenta all'interno del linguaggio e della storicità del linguaggio; ma il destino *sta* e non si lascia travolgere dal divenire della parola». Benché avvolto dal linguaggio, il «destino della verità» si sottrae all'instabilità della parola, «perché in esso l'identità che si manifesta nelle differenze del linguaggio è l'innegabile»<sup>80</sup>. Del resto, l'eternità degli essenti implica la stessa eternità delle parole che, nella terminologia di Severino, entrano ed escono dal «cerchio dell'apparire».

Il dilemma del linguaggio rimane cruciale: «ogni cosa è storica *perché* ogni parola è storica»<sup>81</sup>, come afferma la «svolta linguistica», oppure, come pensa più radicalmente Leopardi, ogni parola è storica perché ricade nella più ampia storia della natura e del suo divenire? In quest'ultimo caso, si tratterebbe di un'ipotesi teoricamente destabilizzante non solo per gli eterni dell'*epistème* metafisica, ma anche per gli stessi eterni del «Destino». Infatti, per Leopardi il divenire avvolge il linguaggio più di quanto non accada l'inverso. Sennonché, Severino ha cercato di mostrare come il «destino della verità» oltrepassi l'avvolgente notte del divenire, della contraddizione, del dolore, del nichilismo, del linguaggio stesso.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 152-153.

<sup>79</sup> Cfr. E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 236. La teoria wittgensteiniana del significato e dei giochi linguistici è ivi più volte richiamata (p. 159; pp. 219-220; p. 222; pp. 224-225). Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1953, tr. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>80</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 159.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 152.

## 5. Un «interlocutore privilegiato» fra linguaggi apocalittici «in lotta»

In *Destino della necessità* Severino sottolinea il «contrasto» di fondo che intercorre tra i due linguaggi del «mortale»:

il linguaggio inconscio, nascosto, profondo, che è l'immagine della contesa tra destino e isolamento, e il linguaggio sicuro che è l'immagine della terra isolata: il linguaggio nascosto e il linguaggio manifesto. Il linguaggio nascosto, parlato dal destino, ma ancora indecifrabile per la stessa testimonianza del destino, è la traccia che la contesa lascia nel linguaggio in verità parlato dai mortali<sup>82</sup>.

La contesa che si accende nel linguaggio latente fra «destino della verità» e «isolamento» evoca parallelamente un dissidio tra due immagini del mondo e del linguaggio fra loro irriducibilmente incommensurabili: due «linguaggi in lotta»<sup>83</sup>, due modi abissalmente diversi di raffigurare le cose. Il contrasto sarebbe in ogni caso destinato a venire oltrepassato da quella «Terra che salva»<sup>84</sup> in cui sembra riecheggiare lo stesso linguaggio dell'*Apocalisse* (21, 1): «Poi vidi un nuovo cielo e una nuova terra, perché la prima terra e il primo cielo erano passati».

Il linguaggio 'apocalittico' severiniano si pone naturalmente agli antipodi di quello leopardiano. Si tratta di un'apocalissi dell'eterno, laddove invece il poeta della caducità lascia baluginare l'illusione dell'idea platonica: «Apparve / novo ciel nova terra e quasi un raggio / divino al pensier mio» (*Aspasia*, vv. 26-27). Un'immagine dell'«eterno» che sovviene sottraendosi al tempo delle «morte stagioni» (nei versi dell'*Infinito*); un'ombra del sacro che appare come dileguante dopo la notte del «di» festivo<sup>85</sup>. Ma il linguaggio apocalittico più celebre di Leopardi rimane la voce profetica del «gallo silvestre», il messaggero che testimonia la rovina del tempo, in anticipo sull'*Angelus Novus* di Benjamin<sup>86</sup>. Né può essere un caso che il «gallo silvestre» si esprima proprio in quel linguaggio vagamente ebraico, in quella lingua nichilistica per eccellenza che mostra come dal nulla siano scaturite tutte le cose destinate comunque a morire<sup>87</sup>. L'«angelo della storia»<sup>88</sup> si rivela così in Leopardi il messaggero del divenire, l'angelo che contempla dall'alto le rovine dell'eterno.

<sup>82</sup> E. SEVERINO, *Destino della Necessità*, cit., p. 514.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 517.

<sup>84</sup> ID., *In viaggio con Leopardi*, cit., p. 209.

<sup>85</sup> Anche per Severino la «festa» rivela un «tempo sacro», sia pure in un'immagine primitiva del mondo.

<sup>86</sup> L. CAPITANO, *Le ali della mezzanotte. Leopardi 'gotico', il gallo cabbalistico e la "morte di bacio"*, «Letteratura e pensiero», 2021, vol. III, n. 8, pp. 211-233.

<sup>87</sup> ID., *Leopardi. L'alba del nichilismo*, cit., pp. 735-743.

<sup>88</sup> Così Walter Benjamin interpretava l'*Angelus Novus* nelle sue famose *Tesi di filosofia della storia* (§ 9).

Con il «Terzo Giocatore» ci troviamo sbalzati in una dimensione *sub specie aeternitatis*, su un inaudito «culmine di contemplazione»<sup>89</sup>. È lo stesso Severino a richiamare il celebre passo per esporre l'apocalisse (il «non nascondimento», ἀποκάλυψις) della *Gloria*, in cui compare peraltro la figura del «venerdì santo della solitudine» che prelude alla «pasqua» della liberazione<sup>90</sup>. Per «isolamento della terra» Severino intende tutto ciò che di terrestre o anche di celeste (uomini o dèi) «si fa innanzi» e «sopraggiunge» nel «cerchio dell'apparire», presentandosi all'abitatore dell'Occidente a partire dalla sua fede nel divenire. Se la partita di Leopardi e di Nietzsche contro la metafisica degli eterni è destinata a risultare vincente, essa ricade pur sempre nel gioco del «divenir altro», ovvero in quella stessa scacchiera nichilistica dell'Occidente che rimane isolata dal «destino». Amici e nemici di Dio, atei e credenti, hanno pur sempre la medesima anima, benché gli atei abbiano poi buon gioco nel negare gli eterni e nel dimostrare la morte o l'inesistenza di Dio a partire dalla premessa nichilistica del «divenir altro»<sup>91</sup>. Per Severino, il dito che indica la luna segnala l'alba del destino e dell'eterno. In tal modo, è lo stesso linguaggio che invita ad oltrepassare se stesso, mostrando la via verso la «struttura originaria del Destino», verso la verità «innegabile»<sup>92</sup>. Tale indicazione rappresenta, a suo dire, un inevitabile e necessario «sviluppo del linguaggio»<sup>93</sup>, sicché le determinazioni implicate dalla «struttura originaria» «sopraggiungono in quanto indicate dalla parola», una parola che il destino oltrepassa, lasciandola «eternamente dietro di sé»<sup>94</sup>.

Lo stesso linguaggio dell'alba del destino non sembra tuttavia rimanere immune dalle insidie del linguaggio nichilistico, laddove si consideri che l'alba testimonia tanto del «Giorno» quanto della «Notte». Si pensi ad un'espressione del genere: «quando, lungo il dispiegamento della Gloria, giunge il tempo destinato»<sup>95</sup>. In un simile fraseggiare sembrerebbe presupposto *un tempo* in cui qualcosa *non* sopraggiungeva, *non* si dispiegava, *non* appariva ancora. Resta il fatto che la parabola del dito e della luna serve proprio a segnalare simili aporie del linguaggio, in linea con il monito di Eraclito: «non ascoltando me, ma il *logos*, è necessario ammettere che [...]»<sup>96</sup>.

Il «Giocatore Nero», dal canto suo, non ha mai cessato di osservare la luna né di contemplare le stelle, seppure dal polo opposto della «scacchiera» dell'Occidente, tanto che lo stesso Severino ce lo

<sup>89</sup> L'espressione nietzschiana, ripresa da Heidegger, è discussa in E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 297; pp. 350-351.

<sup>90</sup> Cfr. G. GRIS, *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, prefazione A. Tagliapietra, postfazione M. Donà, Inschibboleth edizioni, Roma 2020.

<sup>91</sup> E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio*, cit., p. 71.

<sup>92</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, cit., p. 236 e *passim*.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 161-205.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>95</sup> E. SEVERINO, *La Gloria. Risoluzione di «Destino della Necessità»*, Adelphi, Milano 2001, p. 549.

<sup>96</sup> ERACLITO, 22 B 50 DK.

presenta bensì sulla soglia del «baratro», ma come «in procinto di voltare il capo verso le stelle»<sup>97</sup>. Se il «cantore del nulla» non ha mai preteso di essere il «perpetuo fiore dell'eterna letizia che "d'eternità s'aroga il vanto"»<sup>98</sup>, il «linguaggio del destino» rischia invece di apparire, di fronte al linguaggio della Notte, come quel mito di redenzione del divenire e di salvezza dal nulla che non intende affatto essere<sup>99</sup>. Non per caso, nella pagina finale dell'*Essenza del nichilismo* leggiamo: «Il sentiero della Notte può essere il primo tratto della strada della salvezza»<sup>100</sup>.

A partire da *Il nulla e la poesia* (1990) la parola di Leopardi si era rivelata capace di smascherare l'angoscia che si nasconde dietro il paradiso artificiale della Tecnica, offrendo in compenso l'ultima illusione della poesia e le consolazioni del genio del deserto. Fin da allora la «Parola del destino»<sup>101</sup> non ha cessato di rimanere in ascolto dell'«interlocutore privilegiato»<sup>102</sup> sulla soglia che divide l'abisso dalle stelle<sup>103</sup>.

---

<sup>97</sup> E. SEVERINO, *In viaggio con Leopardi*, cit., p. 220. Anche qui Severino ci mostra un Leopardi quasi sul punto di 'convertirsi' alla «Parola del destino», quasi si trattasse di un prigioniero platonico da liberare dalla caverna del «sottosuolo» nichilistico.

<sup>98</sup> ID., *La potenza dell'errare*, cit., p. 30.

<sup>99</sup> A. TAGLIAPIETRA, *Salvarsi dai salvatori*, in *Heidegger nel pensiero di Severino*, a cura di I. TESTONI, G. GOGGI, Padova University Press, Padova 2019, pp. 23-25.

<sup>100</sup> E. SEVERINO, *L'essenza del nichilismo*, cit., p. 442.

<sup>101</sup> ID., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 2005, p. 348.

<sup>102</sup> ID., *In viaggio con Leopardi*, cit., p. 221.

<sup>103</sup> Cfr. ID., *Il nulla e la poesia*, cit., p. 8: «La possibilità che il custode della fede dell'Occidente ceda alla Parola che la mette in questione fa allora di lui l'interlocutore più adatto di tale Parola». Peraltro Severino non ignora come anche le stelle abbiano un'«anima nera» (ID., *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, parte II, § 2).

## Capitolo quarto

Giuseppe Gris\*

### Coltivare il segno, oltre il linguaggio: il timbro dell'afasia

Ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς οὖνομα

HERACLIT. 22B32 DK.

Nell'ultimo capitolo di *Oltre il linguaggio* si legge: «Il linguaggio non dipende dalla volontà dell'uomo, perché è la volontà a volere l'uomo e il linguaggio»<sup>1</sup>. La questione del linguaggio, e quindi del suo oltrepassamento, è la questione della volontà. Severino sa che questo è il problema del destino, o meglio: della testimonianza del destino, tant'è vero che vi dedica l'ultimo capitolo dell'ultima sua opera, *Testimoniando il destino*<sup>2</sup>. Pur se il linguaggio che indica il destino sarà sempre un'indicazione formale della concretezza del Tutto, ciò che esso indica è la Verità dell'Essere. Inoltre, la formalità dell'indicazione è essa stessa, nella sua eternità, compartecipe della Verità dell'Essere. Ma l'indicazione non può non essere un voluto.

Nel dettato severiniano, la volontà sembra configurarsi come qualcosa di intrascendibile per l'uomo: da una parte vi è la dimostrazione dell'alienazione essenziale in cui consiste la volontà, per cui essa è illusione che vuole il nulla e conseguentemente la volontà è il nulla; dall'altra parte la volontà *per il mortale* non è oltrepassabile<sup>3</sup>, non vi è cioè un'indicazione su come oltrepassare la volontà, anche perché d'altra parte richiederebbe la scelta d'un altro "lato" della volontà, e quindi daccapo un'altra volontà. O ancora, categoricamente: «l'uomo non ha certo la facoltà di liberarsi dalla volontà, da cui egli è voluto»<sup>4</sup>.

---

\* Professore di Filosofia e Storia.

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 219.

<sup>2</sup> Cfr. ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, pp. 227-246.

<sup>3</sup> Per il destino invece, non v'è alcun cerchio dell'apparire che non sia oltrepassabile, stante l'impossibilità d'un oltrepassante inoltrepassabile, dimostrata in *La Gloria* cap. III.

<sup>4</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 223.

Per l'uomo il linguaggio appartiene a questa giammai scrollabile ed essenziale volontà, non può separarsene. Non solo: nella terra isolata, il mortale stesso, nella sua totalità è linguaggio<sup>5</sup>. Al contempo però, il linguaggio è ciò che dimostra ed indica l'impossibilità della volontà, la follia di ciò che pure partecipa di esso ed anzi, addirittura lo pone: è la volontà a volere il linguaggio. Eppure, il fatto che il linguaggio sia anch'esso volontà non intacca l'indicazione del linguaggio circa l'impossibilità della volontà. Il linguaggio vive in questa essenziale non autocontraddittoria ambivalenza: da una parte è un voluto, dall'altra è ciò che riesce a dimostrare l'impossibilità di ogni volere e voluto. È possibile oltrepassare questa ambivalenza che, una volta consaputa, sembra togliere la voce a qualsiasi linguaggio, verso un linguaggio che invece riesca ad esprimere la Verità dell'Essere, pur sceverato dalla volontà di dire? O è solamente un sogno, l'ultimo e vano, della volontà di abitare il linguaggio?

Per provare a rispondere a questa domanda, si procederà dapprima analizzando le possibilità della testimonianza e del linguaggio, nel loro legame indissolubile con la volontà e perciò con il nichilismo. Dopodiché, si passerà all'analisi circa la possibilità dell'invenzione d'un nuovo linguaggio, o di un nuovo "timbro", per utilizzare la notazione severiniana risalente a *Destino della Necessità*.

Pensare sulle spalle del gigante Severino, ora che di lui rimangono solamente gli scritti ed i ricordi degli allievi, significa dapprima interrogarsi su come, e qui le parole sono sempre ben poco adatte, portarne avanti l'eredità, come coltivare il suo pensiero. La prima pagina dell'ultima opera del filosofo è indicativa e non può essere ignorata:

Non basta possedere un campo: bisogna coltivarlo. Il campo di cui qui si tratta è l'insieme dei "miei scritti". Un linguaggio, dunque. E anche questo libro intende indicare l'autentica "pianura della verità". Non è immodesto, perché esso è soltanto il segno che la indica. Il segno va coltivato. Quella pianura non ne ha bisogno. Non può nemmeno essere posseduta da qualcuno. Essa è anzi l'essenza profonda per la quale si è qualcuno<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> «Come parola pronunciata o pensata o scritta, il linguaggio è un aspetto, per quanto ormai preminente, della dimensione totale del linguaggio. La fede di render qualcosa segno, e qualcos'altro designato, è più ampia di quell'aspetto. Nella terra isolata l'intero comportamento del mortale – gestualità, mimica, ecc. – è infatti interpretato come segno più o meno riuscito di un designato [...]. Pertanto, il mortale stesso – la volontà in cui esso consiste –, nella sua totalità, è linguaggio. Nella terra isolata, le scienze dell'uomo arcaico sostengono che, per lui, *tutto* è segno di un designato: erbe, piante, vento, tuoni, pioggia, sole, luna, cielo, e così via: nell'isolamento della terra non soltanto il mortale, ma ogni cosa che gli sta attorno è linguaggio» (ID., *Testimoniando il destino*, cit., 2019, p. 231; il corsivo è di Severino).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 13.

Le domande che richiedono subito una risposta netta sono due. Si *deve* continuare a testimoniare il destino? Si *può* continuare a testimoniare il destino? Le due questioni indicano due configurazioni della testimonianza radicalmente diverse. La prima esprime la dimensione di un dovere morale di perseguire nella testimonianza del destino, che è la testimonianza della verità dell'essere. La seconda, più ampia, si interroga sulla possibilità stessa di tale proseguimento. Anche il lettore di Severino meno attento capirebbe immediatamente che la prima questione è "mal posta". Ogni imperativo morale, ogni dover essere, e perciò ogni prassi, decade, nello svolgimento del pensiero severiniano, almeno dalla pubblicazione di *Essenza del nichilismo* e *Destino della Necessità*, come follia, alienazione essenziale, nichilismo. Eppure, si può declinare quel "deve" secondo la caratura destinale che le è, del resto, ancor più propria: è necessario che il destino venga sempre più testimoniato? Sì, poiché è necessario che i popoli testimonieranno il destino. Ma cosa significa ciò? Come si configurerà tale testimonianza? Ancora: quale sarà l'esito di essa? In *Testimoniando il destino* si legge:

Il destino destina il proprio essere testimoniato ad apparire sempre più concretamente. È cioè necessario che, all'interno della terra isolata, questo aprirsi della testimonianza alla sempre maggiore concretezza si manifesti come testimonianza del destino da parte dei popoli (cfr. *Storia, Gioia*, Parte prima. cap. IV). Ma è necessario che la testimonianza non abbia a prolungarsi all'infinito ma tramonti col tramonto della terra isolata<sup>7</sup>.

Cosa significa che "i popoli testimonieranno il destino"? La testimonianza sarà una pratica di persuasione dell'altro uomo, oppure sarà il gesto o il comportamento, paradossalmente involontario eppure consaputo, che si limiterà al puro e semplice riflettere l'eternità dell'essente?

Nel primo caso, si ripresenterebbe daccapo una forma di volontà e di prassi, se non addirittura di "lotta per la testimonianza", sicuramente in contraddizione con gli assunti fondamentali ed incontrovertibili della Verità dell'Essere. Nel secondo caso, ammesso che in un simile gesto paradossale non vi sia nemmeno la più minima volontà ed intenzione, in esso permarrà pur sempre ciò che può essere definito come "l'alienazione della riflessione". Ovvero, il riflettere è ancora un separare: l'ente riflettente l'eternità dell'essente, in quanto riflettente, separa e riproietta il riflesso di sé; pertanto, la testimonianza come riflessione dell'eternità dell'essente, rimane compromessa nell'essenza del nichilismo, poiché rimarca la differenza dell'ente, pur se nella forma opposta della reduplicazione del sé.

---

<sup>7</sup>*Ibid.*, pp. 243-244.

Ecco allora la seconda domanda sopra indicata: si può continuare a testimoniare il destino? Il problema sta tutto nella “testimonianza”, poiché è impossibile sceverarla dalla volontà testimoniante, ed anche perché sempre vi sarà differenza tra testimone e testimoniato. Eppure, è necessario che la testimonianza appaia sempre più concretamente, poiché ciò che essa indica, pur se nell’alienazione della propria volontà indicante, è il Destino della Necessità. Bisogna allora chiarire la relazione tra testimonianza e contraddizione, nella misura in cui la testimonianza è sempre *anche* contraddizione. *Rectius*: contraddizioni. Se la volontà del linguaggio che testimonia il destino crede di rendere il destino un designato e non lo *sfondo* che il linguaggio vuole testimoniare, allora questa volontà è contraddizione normale. Pertanto, questo linguaggio è una testimonianza fallita, che non riesce a far *risaltare* l’intero contenuto del destino<sup>8</sup>. Vi è un altro aspetto per cui la testimonianza è contraddizione, ma, secondo questo riguardo, è contraddizione C, e pertanto non è follia come la contraddizione normale. Invero: facendo del destino un designato, il linguaggio altera il destino, ma questa alterazione non è un dire l’opposto di ciò che è il contenuto del destino, bensì è un’alterazione per cui «il designato è solamente una parte di tale contenuto, e questa parte è isolata dalle parti non dette»<sup>9</sup>. Continua Severino:

Dunque questa testimonianza altera e nega il destino *non* nel senso che essa si costituisca come una contraddizione normale [...], ma nel senso che tale testimonianza è *contraddizione C*. Ciò significa che, in quanto designato, il destino è *contraddizione C*, il cui superamento non è dato dalla negazione del contenuto del destino, ma dall’oltrepassare l’astrattezza di tale contenuto. La testimonianza del destino è questo incessante oltrepassamento, che ritorna incessantemente sui propri passi e continuamente oltrepassa anche i grandi tratti di tempo in cui esso tace, non testimonia il destino, o lo testimonia senza indicare determinatamente come esso sia implicato dalla struttura originaria<sup>10</sup>.

La testimonianza è contraddizione C, ovvero è contraddizione non per ciò che dice ma per ciò che non dice. È necessario annotare che, all’altezza del §2 del capitolo IV di *Oltrepassare*, Severino conduce delle precisazioni ulteriori in merito alla presenza di un’altra forma della contraddizione

---

<sup>8</sup> Scrive infatti Severino: «Soltanto se il destino appare, la volontà del linguaggio che lo testimonia può renderlo (crede di renderlo) un designato. Ma tale volontà non è contraddizione normale soltanto se il destino è invece lo sfondo che il linguaggio vuole testimoniare. Lo sfondo sta al di fuori della testimonianza ma la guida. La designazione compiuta della testimonianza del destino non è conferire a esso un contenuto che originariamente non gli appartiene. Questo conferimento si presenta quando il linguaggio è una testimonianza fallita. Tale designazione è un dargli risalto, che però, essendo un sopraggiungere, qualcosa che compare e scompare in un continuo andirivieni, non riesce a far risaltare l’intero contenuto del destino che appare nel cerchio in cui appare la volontà designante. Il mettere in risalto implica inoltre l’ambito di ciò rispetto a cui il risalto si costituisce. E tale ambito è la terra isolata, la testimonianza della quale si ritrae nell’ombra quando quella del destino parla» (*ibid.*, p. 236).

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 234.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 235.

che investe il linguaggio della testimonianza, definita “analoga” alla contraddizione C. Il linguaggio che testimonia il destino riesce a testimoniare l’esser sé dell’essente, ma, allo stesso tempo, esso non può esprimere la totalità della persintassi, invero tutte le determinazioni persintattiche. Come per la contraddizione C, mentre appare una parte della persintassi, un’infinità di essa rimane inespressa. Accade dunque il medesimo, ma la contraddizione non è la stessa: la contraddizione analoga inerisce il linguaggio testimoniante il destino, che non è il destino, mentre la contraddizione C investe il destino stesso come steresi iposintattica che investe l’apparire. Ancora, la contraddizione analoga riguarda le costanti persintattiche del destino, poiché relate al linguaggio che ne parla. Dunque, in ambedue le contraddizioni si presenta la steresi, che coinvolge tuttavia determinazioni differenti: nella contraddizione C investe l’iposintassi dell’essente; nella contraddizione analoga riguarda la persintassi del destino legata al linguaggio testimoniante. Se la contraddizione C è “tolta” processualmente, quella analoga è *superata* dalla parola indicante ciò che già da sempre appare in ogni cerchio del destino, ma che prima, relativamente al linguaggio, non si mostrava, lasciandolo in antinomia<sup>11</sup>.

Si torni al passo di *Testimoniando il destino*: si è detto che la testimonianza è *contraddizione C*, ovvero è contraddizione non per ciò che dice ma per ciò che non dice. In questo senso della testimonianza, il destino è lo sfondo che il linguaggio vuole testimoniare, uno sfondo che è fuori dalla testimonianza (ovvero non è solo il designato) e che la guida. In questa accezione la testimonianza non è contraddizione normale, e perciò non è una testimonianza fallita. Purtuttavia, anche se contraddizione C, e la contraddizione C non può essere definitivamente tolta, essa non è infinita, poiché essa è pur sempre volontà testimoniante. Infatti, Severino continua immediatamente: «La testimonianza del destino non è d’altra parte un percorso infinito, perché la terra isolata è destinata al tramonto, e perciò destinata al tramonto è ogni volontà del mortale e pertanto anche la volontà del linguaggio e della testimonianza del destino»<sup>12</sup>. Con il tramonto della terra isolata, è necessario che tramonti anche la testimonianza.

Dunque, la testimonianza dev’essere correttamente intesa, ovvero come contraddizione C. Questa testimonianza non è però infinita, perché appartiene alla volontà del linguaggio e della testimonianza del destino, che, come ogni altra volontà, è destinata all’oltrepassamento.

È chiaro, allora, che la questione in cui ci si imbatte non è solo nel rapporto “drammatico” tra volontà e testimonianza, bensì anche nella problematizzazione del *tempo* in cui la testimonianza è destinata al tramonto, della configurazione del linguaggio della testimonianza e dell’essenza

---

<sup>11</sup> In merito si rimanda a: ID. *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, pp. 231-317; A. DAL SASSO, *Dal divenire all’oltrepassare*, Aracne, Roma 2009, pp. 205-207.

<sup>12</sup> E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, cit., p. 235

dell'uomo in questo *tempo*: è il problema del linguaggio dei Tempi Ultimi, è un problema di filosofia della storia<sup>13</sup>.

Come si configureranno volontà, linguaggio e testimonianza in quei tempi ultimi? La citazione è lunga, ma necessaria:

Si tratta del tempo in cui la configurazione del cerchio originario dove il linguaggio riesce a testimoniare il destino che appare in quel cerchio si presenta nei cerchi in cui sopraggiungono le ultime terre isolate. In tale configurazione la volontà di potenza che appare nella terra isolata non si riduce; anzi celebra il proprio trionfo. L'apparire della testimonianza del destino non riesce a spingere al tramonto la volontà di potenza. E tuttavia, in tale configurazione, il linguaggio dei "popoli", che testimonia il destino, testimonia la Follia della terra isolata e della volontà di potenza. Nella testimonianza la follia è rifiutata nella sua totalità, sebbene questo rifiuto non sia il compimento di essa, ma sia lo sguardo in cui si mostra la destinazione al compimento. E nella testimonianza questo è anche il rifiuto di sé da parte di essa stessa, giacché anche la volontà di dire il destino è una forma di volontà di potenza. (Ma, rifiutando il proprio voler dire, la testimonianza non rifiuta ciò che in essa è detto)<sup>14</sup>.

Il tema è di importanza fondamentale, e raccoglie in sé i diversi aspetti che hanno finora intrecciato il discorso: linguaggio, volontà, testimonianza.

Si inizi dalla testimonianza. Essa non riesce a *far tramontare* la volontà di potenza, pur testimoniandone la follia e rifiutandola: la testimonianza non riesce a *fare*. Il rifiuto della follia da parte della testimonianza è anche il rifiuto di sé da parte di essa stessa, stante il suo legame indissolubile con la volontà di testimoniare: la testimonianza rifiuta il proprio voler testimoniare, senza smentire per tale ragione il contenuto di ciò che essa testimonia. Meglio ancora: la testimonianza vuole rifiutare la propria volontà di testimoniare, ma volere non volere è di nuovo volere. Mentre il contenuto della testimonianza denuncia l'impossibilità del fare e del volere, la testimonianza è nell'impossibilità di fare e di non volere. Il linguaggio della testimonianza è perciò una parola disarmata che rinuncia a quella consanguineità con il potere-volere che è proprio di tutti gli altri apparati discorsivi dell'isolamento: nella testimonianza, le parole sempre armate della terra isolata in un certo senso disarmano e *si* disarmano. La testimonianza *si espone*, indicando ciò che è già da sempre l'esposto. La testimonianza, come piena *expositio* dell'evidenza incontrovertibile che essa indica, non può certo essere valutata secondo i criteri e gli apparati dell'efficacia o della

---

<sup>13</sup> La testimonianza del destino può essere intesa infatti come l'ultima grande escatologia filosofica, in cui la vicenda del destino è scandita da eventi fondamentali che ne articolano e misurano il corso, dotandolo di una direzione e prospettiva di senso. In merito ci si permette di rimandare a: G. GRIS, *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, InSchibboleth, Roma 2020; ID., *Analitica dell'evento (dal destino). Storia e Grazia in Emanuele Severino*, «Quaderni di InSchibboleth» XV, Roma 2021, pp. 187-201.

<sup>14</sup> E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, cit., p. 245.

riuscita, bensì può essere solamente appresa e riconosciuta, con un gesto tra l'ascolto e la visione. Infatti, nel passo sopra citato, è necessario porre in risalto come Severino definisca il rifiuto della follia nella sua totalità come *lo sguardo in cui si mostra la destinazione al compimento della follia nella sua totalità*. Dunque, il gesto proprio della testimonianza è quello dello sguardo, della visione. Non è un caso, infatti, che per indicare l'apparire sempre più concreto dell'incedere del destino, ovvero la destinazione dell'Io del destino una volta oltrepassato l'isolamento della terra, Severino faccia un uso sempre più assiduo di immagini e simboli, evocando l'atmosfera di una visione, indicibile, del concretarsi del Tutto.

Si venga al linguaggio. Nel passo sopra citato il linguaggio "riesce a testimoniare il destino", anche se, come si è visto, riuscire a testimoniare il destino non significa riuscire a far tramontare la follia che tale testimonianza indica. Ci si chiede: come riesce il linguaggio a testimoniare il destino? Con che struttura segnica? Con il medesimo processo dimostrativo, già storicamente indicato? In linea con le più diverse filosofie della storia e le loro escatologie filosofiche, sembra qui profilarsi l'anticipazione di una parola nuova, capace non di dimostrare la verità dell'essere, ma di *esprimerla* (nella consapevolezza che la verità dell'essere non necessita di essere dimostrata o espressa, ma è il destino che sta, già da sempre).

In *Destino della Necessità*, sfogliando ogni strato possibile dello spessore iconico-espressivo del linguaggio, Severino ricerca una nuova concezione di quest'ultimo, che sia in grado di indicare autenticamente il destino. Nella terra isolata, dove prevale l'interpretazione, può essere rintracciata una duplice direzione nel rapporto tra interpretazione ed interpretato: «l'interpretato che è immagine del senso che la interpreta è, a sua volta, rispetto a questo senso, senso interpretato; e il senso che la interpreta è a sua volta, rispetto all'interpretato, l'interpretato»<sup>15</sup>. Perciò, stante la possibilità di questa duplice direzione, duplice sarà la possibilità del linguaggio, ovvero vi sarà un linguaggio in cui «il segno è un senso che è parte del senso indicato dal segno»<sup>16</sup>, ma anche un linguaggio in cui «il segno è un senso che è il tutto di cui il senso indicato dal segno è parte»<sup>17</sup>. Di queste due possibilità del linguaggio, la prima è stata dominante, mentre la seconda è rimasta nell'ombra: «un linguaggio silenzioso e invisibile, guidato dalla convinzione che il silenzio e l'invisibilità possano mettere in risalto il risonante e l'invisibile»<sup>18</sup>. Si tratta di recuperare questa concezione onnifigurativa del segno<sup>19</sup>, questa direzione "perduta" del linguaggio, e *coltivarne il segno*. *Destino della Necessità* e *Oltre il linguaggio* rappresentano il punto di partenza di questa ricerca sul

---

<sup>15</sup> ID., *Destino della Necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 569.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> A tale proposito Italo Valent parlava di «onnifiguratività del segno» (cfr. I. VALENT, *Asymmetron*, in *Opere di Italo Valent*, VI, Moretti&Vitali, Bergamo 2008, p. 195).

linguaggio, in cui esso non tocca il punto della sua fine, pur se viene proiettato nella dimensione futura del proprio necessario superamento, bensì della sua origine, invero appearing «come linguaggio *originario*, come la condizione senza la quale non sarebbe possibile l'incontrovertibilità del sopraggiungere del linguaggio»<sup>20</sup>.

È indicativo notare, di passaggio, come il cominciare ad apparire della volontà e del linguaggio ed il suo oltrepassamento, siano posti da Severino in prossimità di due apocalissi. La prima, definita in *L'intima mano* l'«Apocalisse originaria»<sup>21</sup> sta all'inizio della storia dell'isolamento e determina l'avvento della volontà e della parola, rompendo il silenzio della pura sintassi; la seconda, tematizzata in *La Gloria* come «l'Apocalisse della Gloria della terra», manifesta l'oltrepassamento della volontà e della parola. Si presenta così, dal punto di vista dell'isolamento, una struttura tripartita della vicenda del destino: silenzio, parola, visione-immagine.

Si torni al tema dell'originarietà del linguaggio e lo si trasli sul piano della genealogia del linguaggio. In *Destino della Necessità* viene introdotta la nozione di «timbro». Il timbro non è una metafora, ma «il modo in cui la parola del mortale risuona nell'aria e si rende visibile nella scrittura»<sup>22</sup>. Il contrasto tra due timbri fondamentali, quello del flessibile e quello dell'inflessibile, rispecchia in sé la struttura formale dell'azione: in questo contrasto, «il mortale esprime tutta la propria vicenda sulla terra»<sup>23</sup>. La vita del mortale è il dibattersi tra la volontà di agire e la barriera degli immutabili che si trova innanzi, e che non riesce ad incrinare, a flettere, a dire. Dunque, «la vita del mortale non è qualcosa di diverso, ma è la stessa volontà di agire»<sup>24</sup>. Il timbro è il primo modo con cui, risuonando nell'aria e facendosi segno-gesto scritto, la volontà flette la barriera facendosi linguaggio. Il grido terrorizzato davanti alla barriera, prima strozzato in gola, è ora liberato, il timbro ha risuonato:

Il grido indica in modo semplice e potente che l'inflessibilità del mondo ha ceduto in un punto. [...] Sino a quel momento l'ordine inflessibile del mondo è una parete che non si lascia scalfire o si spera non venga scalfita: i punti dove l'inflessibile è piegato, flesso, stanno sia al di fuori, sia all'interno del gridante. Il grido è lo schianto della parete che si incrina, come il tuono è lo schianto del lampo che incrina il cristallo del cielo. L'incrinatura – la flessione dell'inflessibile – strappa il grido al mortale, come il lampo strappa il tuono al cielo. Incrinatura e grido fanno tutt'uno, nel senso che il grido non è l'oggetto di una decisione. Ma l'incrinatura degli inflessibili è il divenire del mondo. La flessione è l'«opera» che genera il mondo. I punti della flessione sono i vari modi in cui il mondo diviene. Il grido indica il divenire del mondo, lo esprime, ne

<sup>20</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 204.

<sup>21</sup> ID., *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010, p. 152.

<sup>22</sup> ID., *Destino della Necessità*, cit., p. 254.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 255.

è lo specchio come il tuono è lo specchio del lampo. È la parola primordiale. Ma anche ambigua<sup>25</sup>.

La parola primordiale nasce dall'afasia davanti alla barriera degli immutabili. Ora, di fronte a quell'impossibilità di esprimere il destino, il mortale si trova alla ricerca di un nuovo timbro. Ci è dato solamente di immaginare il nuovo timbro, e questo non potrà essere il modo in cui la parola risuona nell'aria e si rende visibile nella scrittura, ma sarà ciò che soffocherà in gola e fermerà il gesto di ogni parola detta ed ogni parola scritta; il rumore sordo che risuonerà come un silenzio, quando anche la testimonianza del destino giungerà al tramonto con la volontà di potenza, il linguaggio e le ultime terre isolate: quando ogni volontà ed ogni mortale saranno tramontati.

Gloria, κλέος, «è il riconoscimento della pienezza e della perfezione di un essere, la compiuta realizzazione della sua singolarità»<sup>26</sup>; il lemma deriva dalla radice indoeuropea \*kleu, che indica soprattutto la capacità di farsi udire a grande distanza – radice che ritroviamo infatti in “clamore”. La singolarità assoluta dell'Io del Destino fa sentire a grande distanza il suo clamore, il suo silenzio: quale potrebbe essere il nuovo timbro, se non quello dell'afasia, in cui risuonano questi sovrumani silenzi?

Ma c'è un'altra cosa ancora. Il Destino non conosce configurazioni ultime e definitive, il tramonto della terra isolata, ovvero l'evento necessariamente unico di Venerdì Santo e Pasqua, non è l'evento ultimo. Ad esso segue l'incedere della terra che salva, che a sua volta non sarà l'ultima terra. Nella terra che salva, la terra isolata, il linguaggio e la volontà del mortale, e perciò anche la testimonianza del destino, sono destinati a riapparire come oltrepassati, come salvati nella verità del Destino della Necessità. Vi è, con le parole di Vincenzo Vitiello, una prima e una seconda volta della terra isolata, in cui la seconda volta non è un superamento della prima, in senso hegeliano. Le due sono compresenti: «come la prima è nella seconda, così la seconda è nella prima. [...] È e non-è sono inscindibili»<sup>27</sup>. Il destino contiene i contrari, è la «possibile-impossibile identità di positivo e negativo, di negativo e positivo»<sup>28</sup>. È l'insignificanza dell'Uno, l'insignificanza di τὸ ἕν.

Come riapparirà la testimonianza? Non è dato rispondere. Al culmine della dimostrazione si contempla l'indicibile insignificanza, in logoro equipaggiamento. Al mortale, nei tempi ultimi consegnatigli da testimoniare, non rimane che lo sguardo su di un possibile plesso di impraticabili gesti che gli suonano paradossali e che non può intendere, ora, nel frattempo in cui non gli resta che

<sup>25</sup> ID., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 47.

<sup>26</sup> A. TAGLIAPIETRA, *Severino e l'apocalittica della filosofia. Prefazione*, in G. GRIS, *L'escatologia del destino*, cit., p. 11.

<sup>27</sup> V. VITIELLO, *Aporia – Contraddizione – Insignificanza*, in E. SEVERINO – V. VITIELLO, *Dell'essere e del possibile*, Mimesis, Milano 2018, p. 59.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

attendere: disarmare il linguaggio, coltivare il segno, ascoltare lo sguardo, far risuonare il timbro dell'afasia, intonare il silenzioso respiro del destino.

Parafasando l'oscuro frammento di Eraclito, apposto sulla soglia di questo scritto: l'Uno, il Destino, vuole e non vuole essere chiamato.

## Capitolo quinto

Michele Ricciotti\*

### Dire l'astratto

*Note intorno al problema del giudizio originario in Emanuele Severino*

1. Che cosa viene prima, la parola o la cosa a cui la parola intende riferirsi? Relativamente al modo in cui ci si può rapportare a questo problema, il senso comune è certo 'disperatamente' greco<sup>1</sup>. In maniera tutto sommato omogenea, i Greci ritenevano infatti che ogni parola dovesse avere un corrispettivo reale, 'oggettivo'. Come risulta immediatamente evidente, il carattere 'disperato' di tale oggettivismo emerge con prepotenza là dove il linguaggio ci consegna parole che non hanno un immediato riferimento o una denotazione univoca. Senza voler rievocare le non poche aporie cui già Platone si trova costretto a fare i conti, basti riportare alla mente il problema della negazione. Della negazione, e non del nulla, perché in quest'ultimo caso chiunque abbia orecchie severiniane potrebbe venire inconsapevolmente distratto dall'armamentario logico che il filosofo bresciano imbraccia nel tentativo di chiudere i conti con la bimillenaria aporia del nulla. Chiediamoci dunque: cosa diciamo quando diciamo 'no'? O, per rendere massimamente tangibile l'aporeticità del 'dir di no': come può un giudizio negativo rivelarsi vero? È sintomatico che la mentalità greca – e questo rappresenta invece un elemento che distanzia tale mentalità dal senso comune attuale – vivesse come quanto mai problematico che un giudizio del tipo «il libro non è bianco» possa essere vero. Se, come notoriamente scrive Aristotele nella *Metafisica*, il vero consiste nel congiungere nel pensiero (έν διάνοια) ciò che è congiunto nella realtà, dunque nel rispecchiare specularmente la realtà di ciò che è in ciò che è pensato, cosa diciamo quando formuliamo un giudizio contenente la negazione? Che cosa rispecchia il 'non'? Qual è il suo corrispettivo reale<sup>2</sup>? L'imbarazzo suscitato da queste domande è la ragione per cui lo stesso Aristotele, nell'*Organon*, giungerà, con una sua

---

\* Dottore di ricerca in Filosofia presso l'Università "Vita-Salute San Raffaele".

<sup>1</sup> Di «disperato oggettivismo» dei Greci parla Guido Calogero in *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 63.

<sup>2</sup> Sul problema del rapporto tra la negazione e il 'dire' in un senso strettamente legato a quello qui brevemente messo a tema, cfr. M. VISENTIN, *Dire, negare, pensare la verità*, «La Cultura», 2017, LV, 1, pp. 97-115. Contributi decisivi in relazione al tema della negazione, non casualmente provenienti dalla scuola severiniana, sono M. DONÀ, *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004; L.V. TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del sole, Napoli 2001; I. VALENT, *Dire di no. Filosofia, linguaggio, follia*, a cura di R. Madera, Moretti&Vitali, Bergamo 2007.

tipica operazione di ‘potatura’, ad eliminare il problema riconducendo i giudizi negativi a positivi. Se dico che il libro non è bianco, sto dicendo che il libro è ‘non bianco’, sì che tale giudizio possa essere determinatamente vero o falso<sup>3</sup>. Queste brevi e del tutto sommarie note iniziali possono comunque già essere sufficienti ad abbozzare il quadro problematico entro cui si innesta la questione del giudizio all’interno della logica antica.

Sul piano strettamente teoretico la vera svolta si verifica là dove il giudizio voglia costituirsi come espressione dell’originario. Voglia, propriamente, *dire* l’originario. Se tale è la pretesa avanzata dalla parola, essa non può più accettare di farsi semplice rappresentazione speculare di una qualsiasi datità, di un ‘essere’ costituito. Al di là della poderosa impresa hegeliana, tutta rivolta a disvelare il dispositivo logico in grado di dire il vero, lo speculativo, sia tale dispositivo da rintracciare nel sillogismo disgiuntivo, secondo la lettura canonica, nella sezione dell’oggettività intesa quale una «quarta forma del sillogismo»<sup>4</sup> o nella categoria della «vita»<sup>5</sup>, Emanuele Severino, fin da *La struttura originaria* – e, anzi, relativamente al tema in questione, in quest’opera più che in ogni altra, se si fa eccezione da quella esplicita messa a tema del problema dell’identità, epperò del giudizio, rappresentata da *Tautótes* – ha rilanciato la forma logica del giudizio come in grado di dire l’originario, ed il vero come originario.

Quanto, in ciò che segue, si intende mostrare, è articolabile nei seguenti punti: in primo luogo, si mostrerà in quale modo Severino guadagni l’originarietà del giudizio, vale a dire la recisa negazione della possibilità di un’apprensione antepredicativa (esemplare, in questo senso, la critica che il filosofo bresciano rivolge ai *Fondamenti della logica aristotelica* di Guido Calogero, da cui prenderemo le mosse). In seconda istanza, si attraverserà il risolvimento severiniano di quella che può essere chiamata l’aporia dell’identità, generantesi là dove la posizione di qualsiasi determinatezza, per essere la posizione che essa è, si vede costretta a negare il proprio stesso contenuto, dovendo affermare la distinzione dei termini che, per costituirsi come termini del giudizio di identità, non possono, non devono, essere identici. Da ultimo si segnalerà come si mantenga, all’interno dell’articolazione logica del giudizio originario, una costitutiva oscillazione tra l’imporsi assoluto della mediazione e l’apertura di un orizzonte semantico immediato puramente formale, la cui irriducibilità entro l’orizzonte concreto determina l’impossibilità di concepire immediatezza e mediazione in termini semplicemente alternativi.

---

<sup>3</sup> «Il primo fattore d’indeterminatezza in seno alla frase è la negazione: il “non” è un agguato che la semantica tende all’ontologia» (F. VALAGUSSA, *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, il Mulino, Bologna 2020, p. 75).

<sup>4</sup> Ci si riferisce qui alla lettura della sezione logica dell’oggettività fornita da Vincenzo Vitiello (cfr. V. VITIELLO, *Sulla costituzione logica dell’Oggettività. La quarta forma del sillogismo hegeliano*, in «Il Pensiero», LV, 1, 2016, pp. 47-67; ID., *Hegel in Italia. Itinerari: Dalla storia alla logica. Tra Logica e Fenomenologia*, InSchibboleth, Roma 2018, pp. 77-113).

<sup>5</sup> Cfr. almeno L. ILLETERATI, *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*, in «Il Pensiero», 2016, LV, 2, 2016, pp. 59-95.

2. Come è noto, nei famosi e dibattuti *Fondamenti della logica aristotelica*, Guido Calogero intravedeva, all'interno dell'orizzonte filosofico aristotelico, due logiche o, come è forse più corretto dire, una logica dalla natura doppia<sup>6</sup>. Da un lato, una logica del giudizio, di derivazione platonica, presieduta dalla *διάνοια* e a cui può esser ricondotta la quasi totalità delle dottrine dell'*Organon* aristotelico; dall'altro lato, una logica della «adeguazione intuitiva», consistente nel recupero aristotelico dell'arcaica «coalescenza» di verità e realtà, elemento caratteristico del pensiero greco prima che la rivoluzione parmenidea introducesse in questo binomio l'orizzonte della parola mediante l'ontologizzazione dell'«è» del giudizio<sup>7</sup>. Il cuore della tesi calogeriana è che la logica noetica costituisca la base e il fondamento dell'intera costruzione dell'analitica aristotelica<sup>8</sup>. Non può esservi giudizio prima di avere notizia di quegli elementi che andranno poi a costituire il giudizio stesso. Calogero si spinge in realtà anche oltre, giungendo a sostenere che la funzione giudicatrice e sillogizzatrice della *διάνοια* rappresenti, rispetto alla perfetta adeguazione al proprio oggetto garantita dal *νοῦς*, una “alterazione soggettiva del reale”<sup>9</sup>. L'indagine di Calogero in quell'opera è tutta rivolta a ricondurre i vari lati della dottrina aristotelica all'uno o all'altro di questi due distinti punti di vista. Per ricordare un solo ed emblematico esempio, si consideri la questione della verità. Come già ricordato, essa si configura in Aristotele come unione di ciò che è unito e separazione di ciò che è separato. Risulta evidente come quest'angolo prospettico sia in toto sbilanciato verso la logica del giudizio, stante che è solo entro il giudizio che si può dare unione o separazione. D'altro canto, è rintracciabile dentro l'opera dello stagirita un concetto di verità per cui essa si dà senza alcun tipo di sintesi predicativa. È il caso della ‘verità’ delle categorie, conosciute *ἄνευ συμπλοκῆς* (lett. “senza combinazione”). A distanza di trentacinque anni dalla pubblicazione dei *Fondamenti*, e sei anni prima della loro seconda edizione, Severino farà di tale tesi calogeriana il *focus* di una polemica centrata sull'affermazione dell'originarietà del giudizio. La posizione di Severino può essere così brevemente riassunta: non si dà ‘logica’ se non dianoetica, se non all'interno dell'orizzonte del giudizio. Il che, beninteso, non vuol affatto dire che non si possa ritagliare, all'interno del discorso aristotelico, un preciso ruolo al *νοῦς*. Esso è sì l'organo dell'appercezione immediata, ma tale immediatezza o si dà a sua volta in forma predicativa oppure dice nient'altro che la notizia dei principi anapodittici entro cui si sviluppa l'articolazione epistemica del sapere. *νοῦς* è dunque per Aristotele tanto «il coglimento impredicativo dei puri

<sup>6</sup> Cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit.

<sup>7</sup> Cfr. ID., *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977, ID., *Storia della logica antica*, I: *L'età arcaica*, Ets, Pisa 2012, pp. 85-120.

<sup>8</sup> Per una approfondita e completa discussione del ruolo assunto dal *nous* nell'orizzonte speculativo calogeriano, anche al di là dell'opera qui presa brevemente in esame, cfr. M. MUSTÈ, *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in «La Cultura», 2010, XLVIII, 1, pp. 83-120.

<sup>9</sup> Cfr. G. CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, cit., p. 16.

noemi», quanto «il coglimento predicativo delle protasi immediate»<sup>10</sup>. Emblematico è il caso del giudizio d'esistenza. Severino rileva come Calogero cada in contraddizione sostenendo, da un lato, la perfetta coincidenza della *διάνοια* con la funzione giudicatrice e, d'altro lato, individuando nel giudizio d'esistenza, nel semplice dire 'è', la forma dianoetica assunta da un'appercezione di per sé puramente intuitiva.

Da questo punto di vista, Severino riconduce la stessa semplice affermazione entro l'orizzonte del giudizio, la notizia dell'ente alla sua predicazione. Nessuna 'logica noetica' può dunque darsi là dove si asserisca che la stessa 'notizia' dei termini del giudizio si presenta in forma predicativa. È questo un elemento centrale della speculazione severiniana fin da *La struttura originaria*, ove il filosofo bresciano afferma: «l'identità concreta dell'essere con sé stesso non è identità dell'essere, inteso come momento noetico, con l'essere, daccapo inteso come momento noetico: l'identità concreta non è una siffatta identità sia che la noesi (che entra appunto a costituire l'identità siffattamente concepita) venga astrattamente concepita, sia che si pretenda di concepirla concretamente: l'identità concreta è invece identità dell'essere, che è già esso identità di sé con sé, con l'essere che, daccapo, è già esso questa identità»<sup>11</sup>. È opportuno rilevare la distinzione, operata da Severino, tra un'identità astratta e un'identità concreta dell'essere. La prima corrisponde alla semplice identità con se stesso dell'essere noeticamente appercepito, la seconda è l'identità, da parte dell'essere che è identico a sé, con l'essere identico a sé. Nel passo considerato, a questa dicotomia tra identità concreta e identità astratta, se ne affianca un'altra, appena accennata, tra noesi concreta e noesi astratta. Lo sdoppiamento predicativo è dunque duplice. Non soltanto l'essere è identico a se stesso, ciò che corrisponderebbe alla posizione concreta di momenti noetici astrattamente concepiti, ma l'essere identico a se stesso (primo momento noetico concretamente concepito) è identico all'essere sé stesso dell'essere (secondo momento noetico concretamente concepito). Il che altro non vuol significare che la stessa noesi si costituisce concretamente in forma predicativa. Il punto è che la strutturazione noetica di una determinazione è per Severino sempre relativa all'articolazione dianoetica del giudizio che dice l'identità di quella determinazione con sé stessa, tale relatività costituendo il campo della configurazione concreta dell'identità. La semplice posizione noetica dell'identità sarebbe contraddittoria in quanto del tutto incapace di porsi come la posizione che intende essere. Nella maniera più chiara possibile Severino enuncia tale aporia in nota: «se la noesi è astrattamente separata dalla dianoesi, ciò che è posto non è l'essere: appunto perché l'essere è, per essenza, ciò che è sé stesso. Porre l'essere e non porre la sua identità con sé,

---

<sup>10</sup> E. SEVERINO, *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero*, in ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, p. 167.

<sup>11</sup> ID., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 181.

significa non porre l'essere: appunto perché l'essere è identità con sé. La contraddizione, qui, è data da questo: che ciò che si intende porre come essere non è essere»<sup>12</sup>.

In questo modo si è però soltanto indicata la strada percorsa da Severino per risolvere l'aporia del giudizio di identità, ma nulla si è detto relativamente al come o al perché tale aporia si costituisca. Dal punto di vista qui già assunto attraverso le due citazioni severiniane, si può osservare che l'aporia dell'identità prende forma solo là dove i termini del giudizio vengano presupposti al giudizio stesso, vengano dunque considerati come contenuti noematici antepredicativi e anapofantici, costituiti autonomamente rispetto alla loro sintesi predicativa. Si consideri il concetto astratto di un termine dell'identità: nella misura in cui è astratto dalla concretezza dell'identità, esso è 'distinto' dal termine di cui, in tale concretezza, si dice l'identità.

Ora, in quanto distinto, l'assunzione del secondo termine del giudizio d'identità non potrà in alcun modo rappresentare l'identico predicato dell'identico soggetto di cui si dice l'identità con il predicato, ma costituirà niente di più che la *ripetizione* dell'identico primo termine, non la sua identità. In ciò si darebbe la formulazione più radicale dell'aporia dell'identità: l'assunzione dei termini dell'identità quali tra loro distinti dice la non distinzione di tali termini, la distinzione presupponendo lo spazio semantico dischiuso dall'identità. Di cosa si starebbe dicendo il distinguersi se i termini distinti fossero separati dalla relazione all'interno della quale possono apparire come distinti? Adottando la formalizzazione di Severino: se il significato concreto del giudizio originario «l'essere è identico a sé stesso» è dato dall'equazione  $(E'=E'')=(E''=E')$ , l'assunzione astratta di  $E'$  e di  $E''$  non potrà dare  $E'=E''$ , ma soltanto la ripetizione dell'identico  $E'$ . «In questo modo – scrive Severino – non si vede come si possa determinare la differenza che costituisce l'identità, stante che se la ripetizione del primo termine non può valere come predicazione, è invece proprio della predicazione, ossia dell'identità, che si deve stabilire l'interna differenza»<sup>13</sup>. La considerazione astratta dei termini originariamente costituiti nel giudizio è dunque, propriamente, ciò che genera l'aporia dell'identità. Il motivo per cui si richiede la necessaria distinzione dell'identico (di ciò di cui si predica l'identità con se stesso) è un vizio prospettico dovuto alla natura temporale del dis-corso, tale che soggetto e predicato del giudizio originario possano venir concepiti come tra loro distinti e indipendenti. Può essere interessante rilevare, ad un livello che non vuole essere altro che parentetico, come Severino si faccia latore di alcuni dei guadagni più espliciti dell'attualismo. Fin dalla sua disamina della logica dell'astratto, Gentile aveva infatti enunciato il 'teorema' della costitutiva coappartenenza di verbo e nome. Esplicitando l'"assurdità" dell'essere parmenideo, di quell'essere, cioè, di cui si potrebbe dire che è

---

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 182, nota 1.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 190.

verbo senza essere verbo di un nome, Gentile mostra come la concretezza del logo astratto (vale a dire, in termini storici, il superamento platonico-aristotelico dell'essere parmenideo) prenda forma là dove il verbo sia concepito come verbo del nome e il nome come nome del verbo: «L'essere naturale di Parmenide? Certo, non rimane altro, tolta la reale identità in cui il pensiero consiste; ma, appunto perché tale essere rimane solo se si astragga dal pensiero, esso non è pensiero, non è pensabile, ma è quell'assurdo che sappiamo [...], quindi  $A$  e  $A=A$  dicono lo stesso con la differenza, che  $A$  non si può pensare, e  $A=A$  è appunto il pensiero di  $A$ »<sup>14</sup>. Particolarmente significativa è pertanto la notazione severiniana secondo cui «da questo vizio astrattistico [il vizio consistente nella considerazione astratta dell'astratto; nella considerazione, cioè, dell'astratto come negazione del concreto] non si è saputa liberare decisamente nemmeno la *Logica gentiliana*», sebbene ad essa siano da ascrivere, come subito precisa Severino, «i meriti maggiori nella determinazione del significato concreto dell'identità»<sup>15</sup>.

I motivi della riserva severiniana nei confronti della logica di Gentile vanno probabilmente rintracciati nel fatto che da un punto di vista gentiliano la presentazione dell'identità come l'originario diversificarsi dell'identico, l'originario non esser sé dell'essere che «è solo non essendo e non è solo essendo», lungi dal rappresentare la soluzione dell'aporia dell'identità non è che «l'esplicitazione della contraddizione»<sup>16</sup>. Di questa non deve essere semplicemente offerta l'esplicazione, ma ne deve essere mostrata l'impossibilità (un'impossibilità che, certo, in Severino è sempre del contenuto della contraddizione e non del contraddirsi stesso). Ciò non toglie che la stessa originarietà del sapere filosofico sul prefilosofico, da Severino affermata in un famoso paragrafo del primo capitolo de *La struttura originaria*, dice di un profondo debito nei confronti di quel movimento di negazione di ogni presupposto di cui Gentile si era fatto massimo rappresentante. La logica dell'atto gentiliano, così come quella dell'originario severiniano, è una logica 'anticipante', tale da restituire ogni essente all'univocità plurivoca di un essere che è se stesso solo nel proprio negarsi nella molteplicità delle determinatezze<sup>17</sup>.

Al di là della decisiva chiarificazione del contenuto dell'aporia dell'identità, permane comunque il problema, che Severino non si esime dall'affrontare, della necessità di un'articolazione

---

<sup>14</sup> Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, in ID. *L'attualismo*, introd. di E. Severino, Bompiani, Milano 2014, pp. 533-534.

<sup>15</sup> E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 187.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 192. Una lettura del profondo rapporto speculativo tra Gentile e Severino è in B. DE GIOVANNI, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale scientifica, Napoli 2013, anticipato da ID., *Emanuele Severino e Giovanni Gentile. Linee di filosofia italiana*, «Il Pensiero», 2012, LI, 2, riedito in occasione dei 60 anni della rivista, pp. 137-152.

<sup>17</sup> Cfr. D. SPANIO, *Logica dell'anticipazione. Severino, Gentile e l'ontologia*, in «La filosofia futura», 2020, 15, pp. 57-72: «la logica del presupposto esibisce perciò quella logica dell'anticipazione che, consentendo alla filosofia di afferrare saldamente, prima che esso accada (ma senza che questo prima divenga un poi), l'evento inatteso, lo sorprende (sorprendendo il sorprendente) dietro le quinte del palcoscenico destinato a ospitarlo e ne illumina le sembianze ancora avvolte dall'oscurità» (p. 63).

immanente al giudizio di identità tale che questo possa effettivamente costituirsi come giudizio. Permane pertanto il problema della «distinzione interna all'identità»<sup>18</sup>. L'identità, si è detto, deve essere originaria, ché se non lo fosse non potrebbe costituirsi alcuna differenza. Le differenze, infatti, per essere ciò che sono, devono presupporre l'identità che dice il loro essere differenze. «Affermando l'esistenza delle differenze, si afferma il loro essere identiche nel loro essere appunto differenze»<sup>19</sup>.

All'interno di tale identità, lo si ribadisce, l'identità si configura come distinzione degli identici. Affinché l'identità si costituisca come identità e non come mera ripetizione, è però necessario che la differenza immanente all'identità non sia differenza di distinti, ma differenza tra il momento astratto di uno dei termini dell'identità concreta e la stessa identità concreta. Ora, l'astratto concepito come astratto è l'astratto concretamente concepito, laddove l'astratto astrattamente concepito è l'astratto concepito come il concreto. Stando così le cose, l'immediatezza e l'originarietà del concreto è tale da togliere l'astratto, da presentarlo dunque nel suo solo essere concepito in quanto astratto, vale a dire concretamente. È questa una struttura logica che si ripresenta ricorsivamente nell'opera severiniana e, nella maniera forse più evidente, nella risoluzione dell'aporetica del nulla. Rispetto ad essa, il dispositivo messo in campo e consistente nell'articolazione del semantema 'nulla' in un «positivo significare» e in un «nulla momento», la cui sintesi originaria impedisce di pensare il nulla-momento come autonomamente strutturantesi, riproduce la strutturazione del giudizio come originaria identità di momento astratto dell'identità e identità concreta. Così come l'astratto del giudizio è l'astratto del concreto, il distinto dell'identico, allo stesso modo il nulla-momento costituisce il paradossale 'prima' che solo nell'orizzonte posizionale dischiuso dal positivo significare può in qualche modo apparire<sup>20</sup>. Eppure, chiediamoci: da dove la notizia del nulla? O,

---

<sup>18</sup> E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 186.

<sup>19</sup> ID., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 148.

<sup>20</sup> A questo proposito, è stato osservato: «si potrebbe individuare all'interno del meccanismo severiniano uno strano strabismo, per mezzo del quale il dire della struttura originaria contemporaneamente è in grado di guardare al concreto del concreto e alla formulazione di posizioni astratte [...]. Da dove parla, dunque, quella voce che riesce ancora a vedere l'astratto nel suo costituirsi in quanto tale e dunque a «correggerlo» alla luce di quanto è stato conseguito nel concreto? Non siamo più nell'astratto, perché non ci si accorgerebbe neanche dell'errore, ma neanche nel concreto, perché lì la posizione appare già come tolta» (F. VALAGUSSA, *L'aporia del nulla: astrazione e narrazione*, in «Il Pensiero», 2012, LI, 2, p. 258). Sulla problematicità della distinzione severiniana tra positivo significare del nulla e nulla momento e sulle aporie cui tale distinzione mette capo, cfr. M. DONÀ, *Aporia del fondamento*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 171-226. Critica nei confronti di Severino è anche l'indagine, che prende anch'essa avvio da una discussione della risoluzione severiniana dell'aporetica del nulla, di M. VISENTIN, *Tra struttura e problema (note intorno al pensiero di E. Severino)*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, vol. II. *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 301-426. Pur contestando l'autonomia posizionale della contraddizione, Visentin concede in generale che «la posizione di qualcosa, essendo significativa di *per sé*, non implica la posizione del suo positivo significare» (*ibid.*, p. 329). Ci pare questo un plesso problematico di notevole rilievo che, sotto il profilo strettamente teoretico, distingue la critica di Visentin da quella di Donà. Per quest'ultimo, infatti, uno dei principali punti deboli della distinzione severiniana tra positività del significare e contenuto determinato del positivo significare è rintracciabile proprio nell'eccessiva elasticità di tale struttura semantica che finirebbe, sempre per il filosofo veneto, per poter, da ultimo, essere applicabile ad ogni significato.

tornando a porre il problema nei termini da cui siamo partiti, da dove la notizia dell'astratto astrattamente concepito? Che significato può avere quest'ultima espressione se ogni "concepire", proprio in quanto concepire, si costituisce come un concreto concepire l'astratto? Come si può dire l'astratto senza, per il fatto stesso di dirlo (o di pronunciarlo, o finanche di 'indicarlo') renderlo *eo ipso* concreto?

3. Scorgendo l'articolatissimo e a tratti labirintico indice de *La struttura originaria*, nella cornucopia di 'fondazioni', 'note', 'corollari', 'formulazioni di aporie', 'risoluzioni di aporie' che lo costituisce, scorgiamo, in corrispondenza del paragrafo 26 del capitolo II, la dicitura *Nota prospettica*. Nonostante il ricorrere quasi ossessivo del lemma 'note', si tratta di un *hapax*. In tale nota Severino introduce il «concetto Γa», esplicitamente posto come «concetto astratto dell'astratto». Tale concetto è quello per cui «l'immediatezza fenomenologica può essere tenuta ferma come l'intero dell'immediatezza, ossia come l'orizzonte di tutto ciò il cui essere può venire affermato immediatamente»<sup>21</sup>. Concepire astrattamente l'astratto corrisponderebbe dunque a ritenere la totalità dell'immediato che appare come la totalità dell'immediato *tout court*.

Prima di applicare tale guadagno teoretico al problema del giudizio, è necessario fare un ulteriore passo. Fino ad ora ci siamo concentrati sul problema del giudizio originario. Esso si dà nella forma: l'essere è identico a sé stesso, vale a dire nella forma di un giudizio identico e analitico. Identico, perché il predicato 'essere' è identico al soggetto 'essere'. Analitico, perché il concetto 'essere' espresso dal soggetto è compreso ed esaurito nel concetto 'essere' espresso dal predicato (sebbene, come si è visto, la discussione severiniana dell'identità e dell'analiticità del giudizio implichi un orizzonte problematico che nella stessa discussione kantiana dei giudizi analitici a priori non viene esplicitamente messo a tema). L'operazione severiniana in riferimento al problema del giudizio in generale è riassumibile come il tentativo di ricondurre ogni predicazione al campo posizionale del giudizio originario ed al suo orizzonte problematico. Se un qualsiasi giudizio 'A è B' si presenta nella forma contraddittoria per cui viene affermata l'identità dei distinti, dovrebbe oramai risultare chiaro che la medesima struttura aporetica si presenta nel caso del semplice giudizio d'identità, dal momento che l'identità si costituisce in ogni caso come «l'impossibile identità dei non identici (A -«soggetto», A- «predicato»)»<sup>22</sup>. Ogni giudizio sintetico trova la propria condizione di possibilità nel fatto di iscriversi entro l'orizzonte trascendentale dischiuso dal giudizio originario entro cui ogni significato che appare, appare. L'esser logicamente identico a sé è

---

<sup>21</sup> E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 169.

<sup>22</sup> ID., *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995, p. 121.

il modo dell'apparire di ogni ente-significato e in ciò si configura il senso autentico della cooriginarietà di F-immediato e L-immediato. Di fatto, tale cooriginarietà dice, in altro modo e attraverso un apparato linguistico del tutto rivoluzionario, quella corrispondenza di noetico e dianoetico (o quell'assorbimento necessario del noetico nel dianoetico) che si è vista squadernata da Severino contro i 'distinti' calogeriani. La 'notizia' dell'ente è già perfettamente inscritta nel significato identitario che rende l'ente quell'ente determinato che esso è. Se così stanno le cose, chiediamoci, daccapo: da dove la 'notizia' dell'angolo visuale configurato dall'astratto, della sua 'prospettiva'? Scrive Severino: «il significato dell'astratto, all'interno della connessione necessaria, è *diverso* dal significato dell'astratto al di fuori di tale connessione. Se A è il significato di una determinazione astratta nel suo concreto apparire come determinazione distinta e insieme necessariamente connessa all'originario, al di fuori di questa connessione A non è A e non è significante come A, ossia ciò che nella connessione è A, al di fuori della connessione è non-A, è significante come non-A»<sup>23</sup>. Il significato, inteso come semplice noema, è altro da sé perché il significato distinto dalla sua relazione al predicato non è alcunché, nemmeno sé stesso, «perché tutto ciò che si intende che essa sia è altro da sé stessa»<sup>24</sup>.

Utilizzando un famoso esempio severiniano, diciamo: la determinazione 'lampada' può apparire solo se appare l'originario, vale a dire la totalità dei significati con cui il significato 'lampada' è in connessione. Perché la lampada accesa possa apparire, è necessario che appaiano, negati, tutti i significati che sono appunto negati dal positivo in cui consiste la lampada accesa. Come Severino precisa, nella maniera più chiara e radicale, nel capitolo de *La struttura originaria* dedicato alla dialettica, ogni significato è relativo alla totalità delle sue costanti. La lampada appare perché appare il togliimento della totalità delle determinazioni che la lampada *non* è. Così anche in *Tautótes*: «Necessario ed eterno è il nesso tra ogni essente e il suo *non* essere tutto ciò che è altro da esso»<sup>25</sup>. Se tale totalità non apparisse (per quanto solo formalmente) la lampada non potrebbe apparire. L'astrattamente astratto non appare, non può apparire. Ad apparire è sempre e soltanto l'astratto illuminato dal concreto; l'astratto, cioè, come disequazione tra il concreto e l'astratto. Se il giudizio è differenza immanente al giudizio e segnatamente a quella struttura fondamentale del giudizio rappresentata dal giudizio originario, cioè al concreto, va altresì rilevato che l'astrattamente astratto non necessita di costituirsi come giudizio, né potrebbe farlo, ponendosi esso come la totalità (la totalità dell'essere F-immediato che appare come totalità dell'essere). Giudizio può infatti esservi solo là dove si dia un'articolazione interna alla totalità e, dunque, un differire da sé stessa da parte della stessa totalità. Non si dà giudizio là dove si dia semplice totalità astratta.

<sup>23</sup> ID., *La struttura originaria*, cit., p. 43.

<sup>24</sup> ID., *Tautótes*, cit., p. 149.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 136.

Trovandoci di fronte al problema del giudizio originario, dell'articolazione del Tutto, ci troviamo, per usare le parole di Italo Valent, di fronte ad un «viaggio concettuale» il cui protagonista «si presenta e agisce come tutore della legge e suo violatore, come giustiziere e giustiziato»<sup>26</sup>. Da questo punto di vista, si potrebbe maliziosamente osservare, ad essere 'oltre il linguaggio' non è tanto l'originario, quanto l'assoluta insignificanza che, pure, dal linguaggio dell'originario è costantemente indicata. Nulla a che vedere, beninteso, con una presunta 'inafferrabilità' o ineffabilità cui la natura costitutivamente universalizzante del linguaggio finirebbe per soccombere. Quello che in tale contesto sembra venire a delinarsi non è un'insufficienza del linguaggio, ma una sua eccedenza. Non è che la 'cosa' sfugga al pensiero, è che il pensiero dice più di quel che la cosa è. All'interno di questa cornice interpretativa può essere reinterpretata la tutt'altro che 'innocente' notazione severiniana, contenuta proprio in *Oltre il linguaggio*, secondo cui, a sopraggiungere, è sempre la sintesi della determinazione e della parola, mai la determinazione "in quanto tale". Ad essere posto in questione è anzi, potremmo dire, lo statuto stesso dell'"in quanto", dell'identità della cosa a se stessa, non più platonicamente ed aristotelicamente intesa come semplice 'sdoppiamento predicativo'. La "cosa" è nel linguaggio e dal linguaggio intrascendibilmente avvolta, ma rimane «oltre il linguaggio» nella puntualità eventuale del suo accadere. D'altro canto, essa non va neppure intesa come qualcosa che può essere intuitivamente appercepito senza chiamare in alcun modo in causa la relazione, il distinguersi. L'essere è sì «ciò che è per sé noto» ma anche ciò che «entra a costituire il soggetto del giudizio originario». È questa alternativa dicotomica tra intuizione e predicazione, nonché la necessità dell'incardinarsi della seconda sulla prima, che la riflessione di Emanuele Severino ci invita, se non ad abbandonare, quanto meno a mettere in questione.

---

<sup>26</sup> I. VALENT, "Il meraviglioso della ragione". Una rilettura del pensiero di Gustavo Bontadini, in ID., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, a cura di A. Tagliapietra, Moretti&Vitali, Bergamo 2008, p. 177. Sulla lettura valentiana di Severino, cfr. A. TAGLIAPIETRA, *Introduzione*, *ibid.*, pp. 13-22 e ID., *Mutando riposa. Italo Valent interprete di Emanuele Severino*, «Il Pensiero», 2012, LI, 2, pp. 231-251.

## Capitolo sesto

**Maurizio Cogliani\***

### Oltre la musica

«Un giorno, nel dicembre 1944, bussarono alla nostra porta quando era già buio. Fuori c'erano Heidegger, la nuora e la sua assistente. Erano in fuga da Friburgo, bombardata e minacciata dall'ingresso degli alleati, verso Meßkirch. Non c'erano mezzi di trasporto. Ci chiesero di poter alloggiare da noi quella notte. Trascorremmo una serata tranquilla e distesa. Per desiderio di Heidegger, mia moglie eseguì la sonata postuma in Si bemolle di Schubert. Quando la musica finì, egli mi guardò e disse: "Questo noi non possiamo farlo con la filosofia"».

C. PICHT, "La potenza del pensiero", in Aa. Vv., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1992, pp. 207-208.

1. Nel 1947 Emanuele Severino compose una suite per ensemble di fiati e pianoforte che, recentemente riportata alla luce e in parte rivista nella parte strumentale<sup>1</sup>, è stata dallo stesso Severino ribattezzata *Zirkus Suite* con l'intento dichiarato di «sottolinearne il clima grottesco che la composizione intende evocare. Un peccato di gioventù che non va preso sul serio: di buono in quella musica c'è l'atteggiamento autoironico. Ed è questo che la salva»<sup>2</sup>. Il filosofo, tuttavia, riconosceva di aver anteposto, in età giovanile, la musica al pensiero, ricordando di aver iniziato a improvvisare al pianoforte fin da bambino<sup>3</sup>. La Suite è ricca di influssi novecenteschi – soprattutto risente della lezione di Bartók e Stravinskij, come riconosce lo stesso Severino – e in particolare è ravvisabile all'interno dei vari movimenti un'ossessività percussiva tipicamente bartokiana che si

---

\* Musicologo. Dottore di ricerca in metodologia della ricerca educativa presso l'Università di Salerno.

<sup>1</sup> La *Suite* è stata eseguita in prima nazionale il 17 Aprile 2018 alla Sala Puccini del Conservatorio di Milano per iniziativa di Massimo Donà. La revisione critica della partitura è stata curata da Alessandro Bombonati, docente dello stesso Conservatorio, il quale ha affidato la parte di pianoforte alla marimba e ai timpani.

<sup>2</sup> D. MONTI, *La musica di Parmenide*, in *La Lettura* (inserto del *Corriere della sera*) n. 333, 15 aprile 2018, <https://emanueleseverino.com/2018/04/17/la-musica-di-parmenide-settantanni-fa-un-giovanissimo-emanuele-severino-compose-una-suite-ora-si-potra-ascoltare-il-filosofo-racconta-qui-come-nacque-quella-passione-e-come-e-andata-a-fin/>.

<sup>3</sup> E. SEVERINO, *Ripensando a quegli anni*, in *Zirkus Suite. Un peccato di gioventù*, a cura di Massimo Donà, Mimesis, Milano 2018, p. 29.

coniuga però con il diffuso utilizzo del ritmo anapestico e di costrutti contrappuntistici. Ci troviamo di fronte a una scrittura per molti versi “neoclassica”, asciutta, rigorosa, che ci riporta ai *Sei Concerti Brandeburghesi* di Bach come declinato dallo Stravinskij del Concerto in Mi bemolle “Dumbarton Oaks” (1938). Nondimeno, sarebbe ingeneroso dimenticare l’influenza anche notevole che avevano esercitato sul giovane ma promettente musicista i compositori bresciani del suo tempo, alcuni dei quali appartenenti alla sua cerchia familiare, e da Severino ricordati con affetto<sup>4</sup>. Il clima che si respira in questa musica, in definitiva, rimane lontano dalla rivoluzione dodecafonica di Schoenberg; anzi, il proposito di definire i sette movimenti con denominazioni mutuete dalle antiche suite e comunque dalla tradizione strumentale occidentale – *Preludio, Scherzo, Aria, Sarabanda, Burlesca, Interludio, Finale* – nonché, giusto per fare un esempio, l’accordo conclusivo, una triade maggiore dal sapore francamente tonale e dunque quasi provocatorio, consentono di ancorare l’intera composizione a un retaggio che Severino non intende travalicare. E infatti, dichiara il filosofo, «Ernest Ansermet nei suoi *Fondamenti della musica nella coscienza umana* <sup>[5]</sup> afferma l’esistenza, nell’uomo, di una struttura apriori acustica, apriori nel senso kantiano, cioè che garantisce le condizioni immodificabili sotto le quali l’uomo percepisce la realtà. Se si accetta questo punto di vista, la dodecafonia appare come una violazione dell’ordine naturale. Il fatto, però, che la violazione avvenga, e che la sua risultante sonora venga percepita e, si voglia o no, ormai accettata, è il segno di ciò che viene chiamato “storicità”, ma che in realtà, guardando più in profondità, è il fenomeno della distruzione di ogni struttura che voglia porsi come immutabile <sup>[6]</sup>. Detto con altre parole: è il segno del “dispiegarsi di una volontà che vuole il dominio del divenire”. Possiamo dire, con linguaggio nietzschiano: la musica è testimonianza del dionisiaco, della gioia-dolore del dissolvimento; la musica è la voce della struttura stessa del divenire come gioia-dolore. Nei miei scritti, se mi si consente questo richiamo, ho cercato di spiegare l’origine della musica come espressione, per dirla con le esatte parole di Nietzsche, “dell’eterno piacere del divenire, che comprende in sé anche il piacere dell’annientamento”»<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Si tratta di Luigi Manenti (Cazzago San Martino, 1899 - Brescia, 1980), che fu maestro di composizione del dodicenne Severino; Francesco Mascialino (Bergamo, 1902 - Villa Carcina, 1978), che ne sarebbe divenuto il suocero; e dei più celebri Franco Margola (Orzinuovi, 1908 - Nave, 1992) e Camillo Togni (Gussago, 1922 - Brescia, 1993). Cfr. a tale proposito R. BALDO, *Intervista a Emanuele Severino. Il filosofo e la musica*, <http://www.filarmonicacapitanio.it/articolo%20N19P1.htm>.

<sup>5</sup> E. ANSERMET. *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, La Baconnière, Neuchâtel 1961.

<sup>6</sup> Severino sembra in tal modo riecheggiare Adorno: «La musica, sotto la spinta della propria coerenza oggettiva, ha dissolto criticamente l’idea dell’opera rotonda e compatta». T. W. ADORNO, *Philosophie der neuen Musik*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1949, tr. it. di G. Manzoni, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959, p. 37.

<sup>7</sup> R. BALDO, *op. cit.* Il riferimento di Severino è al seguente passo di Nietzsche: «Il dire di sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e gravi, la volontà di vivere che, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, si allietta della propria inesauribilità – questo io chiamai dionisiaco, questo io divinai come il ponte verso la psicologia del poeta tragico. Non per affrancarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veemente

Delle altre composizioni che scaturirono da quel periodo, nulla o quasi ci è stato tramandato, tranne appunto la *Suite*, la cui stesura era coeva a un breve scritto<sup>8</sup>, ben presto sconosciuto dallo stesso Severino, nel quale l'autore tentava di «dare un senso unitario alle due dimensioni [musica e filosofia] che, sia pure con tanta ingenuità, mi erano state e mi stavano a cuore»<sup>9</sup>. Ricorda Severino che nel piccolo saggio, la musica – identificata con l'antifilosofia – era definita come «coscienza perché pensa qualcosa, ma ignora ciò che essa è», mentre la filosofia «è autocoscienza perché oltre a essere coscienza del mondo è anche coscienza di sé stessa»<sup>10</sup>. Nonostante il ripudio da parte dell'autore, tuttavia, è proprio da questo nucleo di pensiero che bisogna partire per avviare una riflessione sul suono come meta-linguaggio, concetto che – sia pure riferito alla parola – percorre come un fiume carsico non solo *Oltre il linguaggio*, ma, l'intera produzione filosofica severiniana<sup>11</sup>. In quello scritto acerbo, Severino – come in un gioco di scatole cinesi – citava Schopenhauer – “Musica est exercitium metaphysicae occultum nescientis se philosophari animi”<sup>12</sup> – che a sua volta riferiva, esplicitamente parodiata, un'argomentazione di Leibniz – “Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi”<sup>13</sup>. Quelle pagine – come riconosce lo stesso filosofo bresciano – si muovevano non solo nell'orbita di Arthur Schopenhauer, ma anche e soprattutto nel senso della prospettiva sostenuta da Eduard Hanslick<sup>14</sup>.

In problematico dissenso con l'estetica romantica, l'operazione condotta da Hanslick, nel suo porsi in radicale opposizione a una concezione della musica come espressione del sentimento<sup>15</sup> e, dunque, come oggetto di un'analisi svolta con parametri ad essa assolutamente estranei, mira invece essenzialmente alla costituzione di uno spazio autenticamente e originariamente musicale, nel quale

---

scaricarsi della medesima, bensì per *essere noi stessi*, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il piacere dell'annientamento». F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit den Hammer philosophiert* (1888), tr. it. Di G. Colli e M. Montinari, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa con il martello*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1977, vol. VI, tomo III, pp. 137-138.

<sup>8</sup> E. SEVERINO, *La coscienza. Pensieri per un'antifilosofia*, Vannini, Brescia 1948.

<sup>9</sup> D. MONTI, *op. cit.*.

<sup>10</sup> *Ibid.*.

<sup>11</sup> In diverse pagine della vasta bibliografia severiniana sono rintracciabili precisi riferimenti all'esperienza musicale: E. SEVERINO, “Il grido”, cap. II de *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985; (ID.) “La parola degli eroi”, cap. XII de *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

<sup>12</sup> Si veda a tale proposito A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a “Il mondo come volontà e rappresentazione”*, tr. it. di G. De Lorenzo, Laterza, Bari 1930, in particolare il cap. 39 (*Sulla metafisica della musica*) dei *Supplementi al libro terzo*.

<sup>13</sup> «La musica si manifesta in larga misura in percezioni confuse e quasi inavvertite che sfuggono alle percezioni più chiare. Sbagliano infatti coloro che pensano che nell'animo non vi possa essere nulla di cui non sia esso cosciente. L'anima infatti sebbene non si accorga di compiere un calcolo, avverte tuttavia l'effetto di questo calcolo inconscio o attraverso un senso di piacere di fronte alla consonanza, o di fastidio di fronte alla dissonanza». G. W. LEIBNIZ, Lettera a Christian Goldbach, Hannover, 17 aprile 1712, in (ID.), *Epistolae ad diversos*, a cura di Ch. Kortholt, Breitkopf, Leipzig 1738-1742, vol. I, p. 242.

<sup>14</sup> E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2012, p. 21.

<sup>15</sup> «La musica dipinge sentimenti umani in maniera sovrumana [...] perché parla un linguaggio che noi non conosciamo nella vita corrente, che non sappiamo né come né dove abbiamo appreso, che si può conoscere solo come il linguaggio degli angeli». W. H. WACKENRODER, *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*, a cura di Ludwig Tieck, Perthes, Hamburg 1799 (Op. post.). In quest'ambito espressivo, trova piena significazione la straordinaria diffusione della musica strumentale con intenti programmatici.

non rientrano categorie di giudizio basate su generiche emozioni soggettive che, come tali, «non colgono la specificità delle forme artistiche»<sup>16</sup>. Hanslick eredita tali concetti da Herbart<sup>17</sup>, al quale lo accomuna, quindi, la medesima esigenza di dare specificità al linguaggio artistico e la condanna del mito romantico dell'unità delle arti; in riferimento alla musica, per questa via, si può rifuggire da ogni interpretazione di tipo spiritualistico e da ogni estetica improvvisata. Nel suo scritto più famoso<sup>18</sup>, espressamente citato da Severino, Hanslick afferma che esiste una bellezza propria della musica i cui elementi costitutivi non sono confrontabili con quelli delle altre arti; la musica, inoltre, non è vista come mezzo per esprimere sentimenti (di cui può imitare solo la dinamica) o per conoscere l'assoluto o suscitare emozioni, ma si identifica con la sua tecnica, non rimandando mai ad altro da sé. Contro la sintesi wagneriana di cui è prova la predilezione per il melodramma, Hanslick – le preferenze del quale sono, non a caso, orientate verso il genere strumentale – ribadisce l'assoluta autonomia della musica, attraverso una risistemazione che, muovendo da basi “analitiche” nel rifiutare alla musica un contenuto emotivo, porta inesorabilmente a privilegiare l'aspetto tecnico. L'identificazione della musica con la sua tecnica, tuttavia, non sconfina in arido tecnicismo, piuttosto essa appare come *modus operandi* di una chiara interpretazione del bello, troppo spesso indagato con un atteggiamento esclusivamente sentimentale. A un'estetica del sentimento, viene opposta così un'estetica della forma, restituendo così al linguaggio musicale un suo *sensu* e una sua *logica* esclusivamente musicali<sup>19</sup>. Il fenomeno musicale, però, non si riduce a un fenomeno acustico meramente quantificabile in termini matematici<sup>20</sup>, in quanto è comunque in relazione con il nostro mondo affettivo, pur non identificandosi con uno specifico modo di sentire. Insomma, la musica non è il sentimento, ma *rappresenta* la dinamica del sentimento. O meglio, si dovrebbe parlare di *relazione* con il sentimento: la musica, infatti, con il suo alternarsi di *forte*, *piano*, *crescendo*, *diminuendo*, può *interpretare* a livello simbolico il movimento dinamico dei processi psichici che sono alla base dei sentimenti.

Il potere della musica non è dunque di tipo rappresentativo in senso stretto, e quindi la musica è linguaggio asemantico per eccellenza: pur essendo la musica significativa in quanto simboleggia – nella sua autonomia – la forma del sentimento, essa non è traducibile nei termini del linguaggio

<sup>16</sup> E. FUBINI, *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*, Einaudi, Torino 2001<sup>4</sup>, p. 196.

<sup>17</sup> J. F. HERBART, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Unzer, Königsberg 1813.

<sup>18</sup> E. HANSLICK, *Vom musikalisch Schönen*, Weigel, Leipzig 1854, tr. it. di L. Rognoni, *Il bello musicale*, Minuziano, Milano 1945.

<sup>19</sup> A questo concetto si richiama esplicitamente, come vedremo oltre, Susanne Langer nel suo *Feeling and Form. A theory of Art developed from "Philosophy in a New Key"*, Ch. Scribner's sons, New York, 1953, tr. it. *Sentimento e forma*, Feltrinelli, Milano 1965.

<sup>20</sup> Cfr. H. HELMHOLTZ, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Vieweg, Braunschweig 1863.

ordinario, in quanto il suono non è veicolatorio di alterità, ma rimanda a sé stesso. Commenta Severino: «[Per Hanslick] la musica non descrive alcun contenuto del mondo<sup>21</sup>; [al tempo stesso], sottrarsi alla musica non è possibile, perché la musica resta sempre, nei secoli, la voce dell’impatto con quella “incrinatura” che, come ho cercato di chiarire nei miei scritti, segna la presa di coscienza “originaria” dell’uomo nei confronti della realtà. Hanslick insisteva nel dire che la musica esprime soltanto il puro movimento. Aveva ragione. Ma questo non significa che si distacchi dal mondo, anzi ne rappresenta l’essenza, cioè il divenire, il movimento appunto»<sup>22</sup>. Venivano in tal modo poste le premesse di un’analisi del linguaggio musicale fondato su elementi autonomi; quest’orientamento è stato sostanzialmente alla base dell’evoluzione delle poetiche e delle estetiche del Novecento, avvalendosi oltretutto dei contributi della psicologia della *Gestalt*<sup>23</sup> e delle indagini sul linguaggio della musica contemporanea operate spesso dagli stessi compositori<sup>24</sup>.

L’estetica formalistica di matrice hanslickiana si è poi evoluta in una direzione in cui la relazione simbolica che la musica istituisce con la dinamica del sentimento coinvolge particolarmente le modalità con cui si esprime la coscienza e che è, pertanto, oggetto di un’analisi attenta a cogliere, della forma sonora, soprattutto la sua dimensione temporale. Tuttavia, la prospettiva formalistica è da Severino accolta e, al tempo stesso, implicitamente superata: «La musica è coscienza di sé, senza però essere autocoscienza filosofica, e l’indicazione autentica del contenuto della coscienza musicale – l’indicazione che ridimensiona la stessa tesi di Hanslick chiarendone il senso in direzione della prospettiva espressa da Nietzsche nella *Nascita della tragedia dallo Spirito della Musica*. Infatti nella musica non solo “tutto scorre”, “senza sostare, senza osservare alcuna cosa, ma tutto sommergendo”, “dinamismo assoluto”, ma la musica è infinita rappresentazione dell’universo che si annega nelle melodie. Tutto è moto senza soggetto, tutto è anelito a Dio»<sup>25</sup>. La musica è dunque «*rappresentazione del divenire, coscienza del divenire, dove il divenire è, à la Schopenhauer, universale ante rem, ossia è lo stesso dinamismo musicale. E dove “Dio” oscilla tra il Dio cristiano e l’eroe tragico, Dioniso, di Nietzsche*»<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> E. SEVERINO, “Ripensando a quegli anni”, cit., p. 32.

<sup>22</sup> R. BALDO, *op. cit.*

<sup>23</sup> Cfr. R. MARTINELLI, *Musica e teoria della Gestalt. Paradigmi musicali nella psicologia del primo Novecento*, in «Il Saggiatore musicale», V, n. 1 (1998), pp. 93-110.

<sup>24</sup> Ad es., I. STRAVINSKIJ, *Chroniques de ma vie*, Danoël, Paris 1935, tr. it. di A. Mantelli, *Cronache della mia vita*, Feltrinelli, Milano 1979; (ID.), *Poétique musicale sous forme de six leçons*, Cambridge (Mass.) 1942, tr. it. di L. Curci, *Poetica della musica*, Curci, Milano 1954; A. SCHÖNBERG, *Style and Idea*, Philosophical Library, New York 1950, tr. it. di G. Moretti e L. Pestalozza, *Stile e idea*, Feltrinelli, Milano 1975; P. BOULEZ, *Relevés d’apprenti*, Seuil, Paris 1966, tr. it. di L. Bonino Savarino, *Note di apprendistato*, Einaudi, Torino 1968.

<sup>25</sup> E. SEVERINO, *La coscienza. Pensieri per un’antifilosofia*, cit., p. 46

<sup>26</sup> E. SEVERINO, “Ripensando a quegli anni”, cit., p.33.

2. «Considero la musica, per la sua essenza, impotente ad esprimere qualsiasi cosa: un sentimento, un atteggiamento, uno stato psicologico, un fenomeno della natura ecc. L'espressione non è mai stata la proprietà immanente della musica»<sup>27</sup>. Così definiva la musica Igor Stravinskij, il compositore che assieme a Bartók, come si è accennato, aveva più di altri condizionato la creatività musicale del giovane Severino. E proprio nell'indagine del primo biografo francese di Stravinskij, Boris de Schloezer<sup>28</sup>, la musica si presenta come una struttura in sé definita, autosufficiente, "senso" in sé, linguaggio chiuso il cui significato è immanente al significante e il contenuto alla forma, a un punto tale che la musica non *ha* un senso, ma *è* un senso. Nel definire l'opera musicale come una struttura chiusa in sé stessa, Schloezer affronta il problema della temporalità, in termini diversi da quelli postulati dalle tendenze filosofiche d'ispirazione bergsoniana: il tempo musicale non ha niente a che vedere con l'immagine del divenire, non è tempo diacronico, ma è immanente all'unità della struttura<sup>29</sup>. Tuttavia, la concezione di una musica come "sistema chiuso" non autorizza a ritenere nullo il suo valore espressivo. La musica è espressiva, ma non nel senso che essa costituisce un "riflesso" del compositore, o dei nostri sentimenti: la sensibilità non coglie l'unità dell'opera, poiché questo processo avviene piuttosto a livello dell'intelletto, indipendentemente dalle attitudini psicologiche del compositore e dell'ascoltatore. L'unità è l'ordine strutturale dell'opera, per cui essa non va interpretata secondo una prospettiva psicologica. È vero però che chi ascolta, temporalizza l'opera, la coglie nel suo divenire, nella successione delle sue parti. Questa comprensione dell'opera come divenire rimanda nello stesso tempo alla comprensione dell'opera come unità<sup>30</sup>.

Sullo stesso piano si può collocare la riflessione di Susanne Langer<sup>31</sup>, la quale, nell'ambito di un percorso filosofico che comprende sia una teoria generale dell'estetica che dei processi psichici, rifiuta la riduzione della musica a stimolo emotivo o ad espressione immediata di sentimenti.

---

<sup>27</sup> I. STRAVINSKIJ, *Chroniques de ma vie*, cit., vol. II, p. 11.

<sup>28</sup> B. DE SCHLOEZER, *Igor Stravinsky*, Claude Aveline, Paris 1929. La monografia di Schloezer viene pubblicata contemporaneamente alla svolta "neoclassica" di Stravinskij e, per una strana coincidenza, nello stesso anno in cui nasce Severino.

<sup>29</sup> Sulle tracce di Bergson ha mosso i suoi passi Gisèle Brelet (*Esthétique et création musicale*, 1947; *Le temps musical*, 1949; *L'interprétation créatrice*, 1951). Nel solco del retaggio hanslickiano, ma anche dell'estetica strutturalista, Brelet evita volutamente di collocare il discorso musicale sul piano dell'espressione, che non è indicativo di un particolare modo di sentire, ma si riferisce piuttosto alla struttura stessa del sentimento, alla sua interna dinamica che si organizza secondo categorie temporali. L'espressione, dunque, non è rappresentazione del sentimento, quanto piuttosto rivelazione di ciò che ne costituisce la durata interiore; la forma musicale appare così in una prospettiva attenta a coglierne l'essenziale dimensione temporale, intimamente legata alla coscienza: essa è, cioè, «espressione del processo temporale della coscienza» (E. FUBINI, *op. cit.*, p. 227). Definendo la forma sonora come forma temporale, e sottolineando per questa via la sua originaria relazione con la coscienza, Brelet vuole superare le antinomie romantiche tra materia e forma, proponendo un'originale interpretazione circa l'autonomia della musica; non astratta e idealizzante, essa non è d'altra parte, rigidamente deterministica, quanto vincolata, lungi da ogni gerarchia, a una costituzione formale che ripete, così, la costruzione della vita interiore.

<sup>30</sup> B. DE SCHLOEZER, *Introduction à J. S. Bach. Essai d'esthétique musicale*, Gallimard, Paris 1947.

<sup>31</sup> S. K. LANGER, *Philosophy in a new key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Harvard University Press, Cambridge 1942, tr. it. *Filosofia in una nuova chiave*, Armando, Roma 1972.

Piuttosto – nel tentativo di emancipare l’arte da ogni definizione che troppo genericamente la colloca sul piano dell’ineffabile e dell’intuizione – Langer intende applicare al mondo dell’arte la stessa possibilità di significazione del linguaggio scientifico e discorsivo. Punto di partenza della sua indagine è il concetto, ereditato da Cassirer<sup>32</sup>, per cui il linguaggio di cui comunemente ci serviamo è un sistema di simboli; non si vuole così sostenere un’affinità tra linguaggio artistico e linguaggio scientifico, quanto piuttosto definire in che modo l’arte – e di conseguenza il suo modo simbolico di espressione – si differenzi dalle forme simboliche del linguaggio comunemente inteso. In tal modo viene chiarito come la musica non possieda le caratteristiche proprie del linguaggio discorsivo, perché mentre in quest’ultimo il simbolo non ha senso se non in relazione all’oggetto – esso è cioè totalmente *trasparente* – il simbolo musicale non si riferisce che a sé stesso, e se i termini del linguaggio ordinario possono essere tradotti nei termini di un altro sistema linguistico, il simbolo musicale è intraducibile perché è autoreferente: lo godiamo per sé stesso e non si esaurisce in un riferimento esterno a sé stesso. Se il simbolo musicale “si autopresenta” come indipendente da qualsiasi significato predeterminato e convenzionale, non ha senso attribuire all’arte un significato, e se la musica non rappresenta alcunché, essa è *forma significante* per eccellenza. La forma significante designa quindi un simbolo che riflette «le forme verbalmente inesprimibili, e perciò ignote, del sentire. E per questo il loro potenziale di significazione è pressoché infinito. La forma simbolica musicale è dunque un “simbolo insaturo”, che non si consuma nel rappresentare qualcosa d’altro, ma allude a una quantità non misurabile di oggetti»<sup>33</sup>.

In analogia con tale concetto, nella psicoanalisi neofreudiana – in particolar modo, in Italia, negli scritti di Antonio Di Benedetto – il sintagma “significante formale”<sup>34</sup> indica una forma mutevole che lo spazio psichico assume in modi flessibili, nel momento in cui assume la funzione di contenitore di operazioni simboliche<sup>35</sup>, e che circoscrive un’esperienza nella quale possono esordire i primi, rudimentali fenomeni di ordine psichico. Il significante formale «non fa parte dei processi cognitivi. È forma preliminare ad una strutturazione psichica, fattore precognitivo, al confine corpo-mente, grazie al quale si delinea uno spazio interiore idoneo ai processi di simbolizzazione, e dà senso alla comunicazione non-verbale, senza restringerla precocemente in significati precisi. Non ha un referente oggettuale, è perciò privo di significato definito, ma ricco di “senso”»<sup>36</sup>. È quindi ipotizzabile una sorta di codice parallelo, sovrapponibile al linguaggio

<sup>32</sup> E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*: I *Die Sprache* (1923); II *Das mythische Denken* (1925); III *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), in ID., *Gesammelte Werke*, Voll. 11-13. Meiner, Hamburg, 2001-2002.

<sup>33</sup> A. DI BENEDETTO, *Pensare il sentire e pre-sentire il pensiero. L’esperienza estetica e musicale come esperienza bi-modale*, in P. BRIA - F. ONEROSO (a cura di), *L’inconscio antinomico. Sviluppi e prospettive dell’opera di Matte Blanco*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 163.

<sup>34</sup> D. ANZIEU, *L’enveloppe sonore du Soi*, in «Nouvelle Revue de Psychoanalyse», n. 13, printemps 1976, pp. 161-179.

<sup>35</sup> D. ANZIEU, *Le Moi-peau*, Dunod, Paris 1985, tr. it. *L’Io-Pelle*, Borla, Roma 1987.

<sup>36</sup> A. DI BENEDETTO, *op. cit.*, p. 163.

corporeo, che si costituisce nell'ascolto; colui che ascolta, cioè, ha la possibilità di entrare in risonanza con il linguaggio corporeo altrui «elaborando forme interne del sentire, che rendono il proprio spazio mentale idoneo ad accogliere formazioni proto-psichiche al confine corpo-mente. Crea nella sua mente spazi significanti, privi di contenuti già pensati, dove però, grazie ad un primo confine formale comincia a prendere corpo una forma psichica. In tal modo si organizza una sorta di lingua non-verbale, che dà senso ad un altro linguaggio, anch'esso non-verbale, quello espressivo del corpo»<sup>37</sup>. In virtù di tale linguaggio, che si costituisce nel momento dell'ascolto, veniamo ad essere messi in grado di conoscere attraverso più piani di percezione – dunque anche somaticamente – colui che ascoltiamo.

In tale prospettiva, la forma significativa è «forma simbolica aperta, in quanto potrebbe significare tante cose, ma non ne significa di preciso alcuna. È un significante vuoto, che si riempie di un contenuto pensabile grazie al completamento del processo comunicativo effettuato dall'ascoltatore. A rigore non è un vero e proprio simbolo, dato che non indica un oggetto diverso da sé: ne svolge però la funzione, in quanto rinvia a qualcosa d'altro, a un possibile significato, che però non c'è ancora»<sup>38</sup>. La musica dunque, più che comunicare sentimenti, ci mette in contatto con la dinamica emozionale che questi sentimenti hanno in comune, e che si condensa in forme simboliche: la musica non trasmette il *cosa*, bensì il *come*.

**3.** Affermare che la musica non esprima significati, come invece fa il linguaggio ordinario, non vuol dire che le si neghi ogni attribuzione di senso: la musica non esprime, non *rappresenta*, non è sintomo o effetto di un'emozione o di un sentimento, piuttosto li *presenta*, li esibisce. Ammettere la possibilità che la musica trasmetta – e non contenga in sé – significati, può aprire il *segno* musicale a una prospettiva più ampia, nella quale lo stesso segno si fa portatore di una pluralità di significati tra i quali il soggetto può liberamente scegliere. Questa è la tesi sostenuta, tra gli altri, da Jankélévitch<sup>39</sup>, il quale osserva che tra sensazioni contraddittorie la musica non è tenuta ad optare. In questa prospettiva, il segno musicale diventa simbolo polisemico la cui affermazione induce ad indagare la natura del legame tra cosa simbolizzata e simbolizzante (il rapporto segno/referente si rapprende nell'unità del *sýmbolon*) di ordine fisico, psicologico e culturale. La prospettiva polisemica carica cioè tale segno di ulteriori valenze; per questa ragione, si parla di “simbolo”, il quale è polisemico poiché è di natura affettiva e non solo perché ha una storia. In tal senso, ciò che

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *La musique et l'ineffable*, Armand Colin, Paris 1961, tr. it. di E. Lisciani-Petrini, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 2001.

collega simbolizzante e simbolizzato è la comunanza di reazioni affettive che essi provocano, comunanza che proviene sia dallo psichismo innato, sia da abitudini culturali, sia infine da esperienze e associazioni individuali<sup>40</sup>.

Il simbolo musicale, quindi, non raffigura il sentimento, quanto piuttosto la sua dinamica interna. Per questo motivo, al simbolo è preferibile sostituire l'espressione "forma significante", come si è detto prima, poiché il termine simbolo, in quanto è adoperato – sia pure con diverso significato – nel linguaggio discorsivo, è veicolo di comunicazione che come tale, non può applicarsi alla definizione di musica come forma significante. In controtendenza con il già citato Helmholtz e con alcuni padri della psicologia sperimentale<sup>41</sup>, i quali fondavano la loro indagine sull'ipotesi che la musica fosse una forma di *gradevole sensazione*, non è dunque condivisibile la concezione di un'analisi musicale incentrata sulla dicotomia piacere / dispiacere, e cioè, in definitiva, la ricerca di una definizione del bello basata esclusivamente sulla sensazione. Ovviamente, la natura stessa del suono, che è simbolo "insaturo"<sup>42</sup>, necessita obbligatoriamente dell'ascolto quale momento centrale della dinamica di produzione / fruizione, al fine di precisarsi, come accennato, quale forma significante o altrimenti come significante formale<sup>43</sup>. D'altra parte, rinvia a un modello interno, simmetrico, autoreferente, fusione di emozione e di pensiero<sup>44</sup>, che di per sé "non dice", ma che, contrassegnandosi ai più svariati livelli quale evocatore di sentimenti, è potenzialmente ricco di senso.

Più che di *rappresentazione*, che designa un processo soggettivo e legato all'esperienza personale del singolo, parleremmo allora di *connotazione*, vale a dire di un'associazione tra alcuni aspetti dell'organizzazione musicale ed esperienze extramusicali condivisa da individui all'interno di una stessa cultura. A differenza di altri linguaggi fortemente denotativi (letteratura ed arti figurative) – la comprensione di un testo avviene tramite la lettura del segno grafico che è di per sé denotativo di un significato – la musica non possiede un significato denotativo esplicito (il segno "acqua" indica – cioè *denota* – l'acqua, il segno "Do" indica solo la nota do); questo vuol dire che la connotazione (cioè quello che viene così associato al segno) è più libera ed è strettamente dipendente dall'ascoltatore. Un testo letterario, una poesia può parlare di vita e di morte, utilizzando le parole "vita" e "morte" con tutte le possibili reti di significati; la musica non presenta il concetto

---

<sup>40</sup> Cfr. J. PAULUS, *La fonction symbolique et le langage*, Dessart, Bruxelles 1964.

<sup>41</sup> Cfr. W. WUNDT, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Engelmann, Leipzig 1874; e soprattutto C. STUMPF, *Tonpsychologie*, S. Hirzel, Leipzig, voll. I (1883) e II (1890).

<sup>42</sup> Cfr. S.K. LANGER, *Philosophy in a new key*, cit..

<sup>43</sup> D. ANZIEU, *L'enveloppe sonore du Soi*, cit.. Cfr. anche M. COGLIANI, *La musica delle emozioni e il contenitore di risonanza*, in F. ONEROSO - A. GORRESE (a cura di), *Mente e pensiero. Incontri con l'opera di Wilfred R. Bion*, Liguori, Napoli 2006.

<sup>44</sup> I. MATTE BLANCO, *Creatività e ortodossia*, in «Rivista di Psicoanalisi», XXI, 1975, pp. 223-289; (ID.), *Riflessioni sulla creatività artistica*, in «Filmcritica», giugno-luglio, 1986; ID. *Che cos'è la poesia?*, in D. DOTTORINI (a cura di), *Estetica ed infinito, Scritti di Matte Blanco*, Bulzoni, Roma 2000.

della vita e della morte, ma può connotare il campo di esperienza nel quale confluiscono la vita e la morte: può quindi presentare un evento che assuma un significato solo nell'esperienza dell'ascoltatore<sup>45</sup>. Ciò avviene in quanto in musica non esistono, come nel linguaggio, significanti e significati, contenitori e contenuti: l'elemento naturale (il significante, il contenitore) è sempre parte organica e integrante del messaggio stesso (il significante, il contenuto). Non esiste una scelta arbitraria e convenzionale (come la scelta dei fonemi nei linguaggi verbali) per rappresentare un contenuto scisso da essi: in musica, il materiale naturale, e cioè il suono, è completamente parte del contenuto. Per altri versi, è pur vero che la riproducibilità tecnica dei suoni sta gettando, e non da ora<sup>46</sup>, nuove luci su un'indipendenza di fondo di significanti e significati musicali, anche se questi rimandano continuamente l'uno all'altro – sono cioè autoreferenziali.

4. La scelta di Severino di ribattezzare la sua composizione ritrovata, originariamente *sine nomine*, “Zirkus Suite”, in quanto secondo lui presenta aspetti grotteschi, non ha dunque alcuna intenzione programmatica, in quanto la musica è un “dire” che *non dice* alcunché: il puro suono va “oltre la musica”. Che poi Severino, in tutta questa (nobile) operazione di *repêchage* si schermisca di continuo, ricorda l'atteggiamento di Freud nei riguardi della musica. Freud, al quale piaceva definirsi assolutamente privo di sensibilità musicale<sup>47</sup>, motivava la propria incapacità di gustare appieno la musica con una scarsa predisposizione fisiologica e, principalmente, con la complessità che la musica presenta ai fini di un approccio analitico<sup>48</sup>. Ora, sia «l'arretrare di Freud di fronte all'ignoto e all'indifferenziato del linguaggio asemantico per eccellenza»<sup>49</sup>, sia l'atteggiamento in qualche modo evitante di Severino, nascondono una sorta di sottovalutazione – fin quanto conscia? – del senso a sé stante che ricopre il suono<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> L. MEYER, *Emotion and meaning in music*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1956, tr. it. di C. Morelli, *Emozione e significato nella musica*, il Mulino, Bologna 1982.

<sup>46</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), in (ID.) *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955.

<sup>47</sup> “Ganz unmusikalisch”, *Lettera a M. Bonaparte del 6 dicembre 1936*, in S. FREUD, *Lettere 1873-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1960.

<sup>48</sup> Per la più ampia tematica delle relazioni tra psicoanalisi e arte, si veda S. FREUD [1913], *Der Moses des Michelangelo*, in *Gesammelte Werke*, Imago, London 1942-50, XIII, tr. it. di S. Daniele, *Il Mosè di Michelangelo*, in *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 1967-80, VII.

<sup>49</sup> F. BARALE, V. MINAZZI, *Off the beaten track: Freud, sound and music. Statement of a problem and some historical-critical notes*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 89 (2008), pp. 937-957.

<sup>50</sup> D'altronde, un confronto concettuale tra Freud e Severino rivela risvolti profondi che meritano di essere ulteriormente scandagliati: «Per Freud l'inconscio è “soprattutto fuori del tempo”. Severino definisce la propria filosofia come “la ricerca di quell'essere che è fuori del tempo”. Freud ritiene che una riflessione sulla a-temporalità dell'inconscio, una sua “esatta valutazione filosofica”, possa “aprire il varco verso le massime profondità”, ed è questa la sua ultima parola sul tempo e sull'inconscio, il suo testamento spirituale. La filosofia di Severino sembra prestarsi proprio a questo scopo. Ma le due concezioni non sono affatto sovrapponibili». Eppure, tali visioni «possono illuminarsi a vicenda in quanto ciascuna illumina qualcosa di esclusivo dell'oggetto a cui si riferisce, che in entrambi i casi è la ragione più profonda della vita». G. PULLI, *Freud e Severino*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2009, 2ª di cop.

Così, vediamo che nell'ascolto – non solo musicale in senso stretto – l'attenzione si sposta dal significato al significante sonoro: «Il salto tra pensabile e non-pensabile va colmato con un ascolto liberamente fluttuante tra ciò che si è organizzato verbalmente e ciò che si iscrive musicalmente nel verbale; [...] l'intonazione della voce, il respiro e il ritmo del discorso, il registro di petto o di testa della voce, le pause ecc., cioè tutte quelle che sono componenti musicali del dialogo, possono acquistare un particolare rilievo nel conferire un supplemento di senso ai contenuti delle comunicazioni verbali. Una qualità d'ascolto siffatta testimonia di uno spazio interiore disposto ad ospitare i più disparati frammenti d'esperienza e riesce a significare ciò che non ha trovato posto nel codice simbolico condiviso. Funge da *involucro protopsichico di natura sensoriale*. L'Altro vi si sente contenuto fisicamente, perché accolto con tutti i suoi segnali corporei»<sup>51</sup>. Tale involucro è definibile come “bagno di suoni”, e cioè *l'involucro sonoro del Sé*<sup>52</sup> che caratterizza l'universo prenatale. Prima ancora della nascita, uno stretto rapporto collega le suggestioni sonore che costellano la vita intrauterina e il nascere delle emozioni, e ciò deriva dal fatto che i suoni, dapprima solo percepiti e poi uditi all'interno del ventre materno attraverso le vibrazioni trasmesse dal liquido amniotico, sono in grado di influenzare il mondo affettivo del nascituro.

Il suono forma così una sorta di sfondo, di banda sonora che accompagna, fin dai primissimi momenti, il film della vita, che trova la sua epifania non nel gesto e neanche nello sguardo, bensì nell'articolazione liberatoria del vagito – ciò che Severino definirebbe *Urschrei*. Ancora prima della parola, è il *continuum* delle espressioni sonore che si scambiano madre e figlio il mezzo grazie al quale il legame prenatale trova una continuità immediata con il “dopo” fin dal primo istante di vita nel mondo. Oltre il linguaggio, c'è la *parola* in sé, che supera il linguaggio; invece, «proprio in quanto non destinata alla significazione sempre parziale del *logos*, la musica ha forse a che fare con quel significato «che oltrepassa la parola»<sup>53</sup> e che consente a Severino di affermare che «proprio perché il significato oltrepassa originariamente la parola, la volontà isolante può dargli la parola»<sup>54</sup>. Allora, se c'è un significato che oltrepassa la parola e che può identificarsi con la musica, *quel* significato che *non* significa lo ritroviamo nel puro *suono* che, appunto, supera la musica e che al tempo stesso di quella parola è incarnazione. Servirebbe quindi allargare il riferimento ai fatti sonori che includono la musica, ma che non ne sono esclusivamente costituiti. Non si tratta, evidentemente, di un ritornare a quelle che Severino chiama “le filosofie della svolta linguistica”<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> A. DI BENEDETTO, *op. cit.*, p. 162.

<sup>52</sup> D. ANZIEU, *L'enveloppe sonore du Soi*, cit..

<sup>53</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 242.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 243; cfr. anche M. DONÀ, *Il respiro del destino*, in E. SEVERINO, *Zirkus Suite. Un peccato di gioventù*, cit., p. 53.

<sup>55</sup> «Di fronte alle filosofie della coscienza, il linguaggio rivendica l'avvolgimento linguistico della coscienza. La coscienza non è mai pura, come vorrebbe esser puro il dialogo platonico dell'anima con sé stessa, ma è avvolta dal linguaggio. Però, se le filosofie della svolta linguistica mettono tra parentesi, o mettessero tra parentesi (...) la relazione

che riconducono tutto al linguaggio, proprio in virtù del concetto di puro suono che è davvero oltre la musica, e non musica oltre la musica. Per Severino, «il significato oltrepassa la parola non solo in quanto esso è il significato in cui consiste il togliimento della totalità della contraddizione – il togliimento che già da sempre è presente nell'apparire infinito del Tutto, la forma infinita del destino della verità –, ma anche in quanto è il destino come apparire infinito del Tutto. Non testimoniato dal linguaggio, esso ne è “l'inconscio”. Oltrepassa la parola e non è mai oltrepassato da essa. E a differenza della forma finita del destino, che oltrepassa la parola, ma ne è anche raggiunta, la forma infinita del destino, come pura luce del significato, lascia eternamente dietro di sé la parola»<sup>56</sup>.

Le relazioni umane si svolgono quindi, più che a livello linguistico, sonoro, poiché è attraverso le proprietà del suono – altezza, intensità, timbro, durata – che le parole acquisiscono un significato ulteriore che ne può mutare la portata. Talvolta è proprio attraverso la ricchezza e la varietà di tipo sonoro degli enunciati verbali che si riesce a trovare una chiave d'accesso al mondo affettivo dell'Altro, una chiave altrimenti non rintracciabile all'interno del mero contenuto. Ciò si verifica, come si è detto, in quanto il sonoro è di fatto un superamento della parola, venendo in contatto diretto con quelle parti senzienti di noi che hanno avuto la propria costituzione anteriormente alla formazione del discorso verbale<sup>57</sup>. Prima ancora della costituzione dell'io, l'alba dell'esistenza spunta da un orizzonte sonoro<sup>58</sup> – l'esperienza prenatale si propone quale cosmogonia del *Lógos*. E quindi del suono, che lo plasma<sup>59</sup>.

---

della parola alla cosa, se cioè dovessero mettere fuori campo la dimensione extralinguistica, allora rimarrebbero soltanto le cosiddette parole. Se non ci fosse l'extralinguistico rimarrebbero solo le parole. Ma le parole separate dalle cose diventano esse stesse quelle cose che mostrerebbero quella purezza semantica dalla quale le filosofie della svolta linguistica intendono prendere le distanze. Se la parola “aula” estromette dall'apparire l'aula, e quindi diventa parola di una parola (dove la parola detta è a sua volta rinviante ad altre parole), non è una pura parola che ha estromesso la propria relazione alla cosa; è una parola che in questo caso ha come cosa detta un'altra parola. Il che vuol dire che le filosofie della svolta linguistica – nel caso in cui intendono estromettere l'extralinguistico e dicono che il linguaggio parla sempre di un linguaggio e che il linguaggio parlato si riferisce ad altri linguaggi – terrebbero fermo quel concetto di relazione tra parola e cosa, senza di cui non ci sarebbe linguaggio». E. Severino, “Sul rapporto tra parola e cosa”, in “Destino e linguaggio”, cap. VI di *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, Rosenberg&Sellier, Torino 2010.

<sup>56</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, cit., p. 244.

<sup>57</sup> In particolare, il suono della voce materna, in alternanza con il silenzio, può fornire al bambino una proto-esperienza di presenza e assenza della madre: tale esperienza può, da un lato, dar luogo a primitive reazioni di difesa e, dall'altro, diventare la base per la costituzione di un oggetto proto-prenatale con qualità sonore. Cfr. E. BICK, *The experience of the skin in early object-relations*, in «International Journal of Psycho-Analysis», XLIX (2-3), 1968, pp. 484-486, tr. it. *L'esperienza della pelle nelle prime relazioni oggettuali*, in S. ISAACS et al., *L'osservazione diretta del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 90-95.

<sup>58</sup> Cfr., da un punto di vista etnomusicologico, M. SCHNEIDER, *Die Historischen Grundlagen der musikalischen Symbolik*, in *Musikforschung*, IV, 1951, pp. 113-128, tr. it. di A. Audisio, A. Sanfratello e B. Trevisano, *Il significato della musica*, Rusconi, Milano 1970.

<sup>59</sup> “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.”, Gv, 1, 1. A questo passo del Vangelo di Giovanni accenna anche Severino, ma in un'ottica radicalmente diversa: «Platone diceva che il suono dev'essere unito al *lógos*, cioè alla parola. Poi, quando viene il cristianesimo, il *lógos* diventa il *Lógos* giovanneo. Cioè il Verbo incarnato inizialmente presso il Padre. E, siccome la funzione chiesastica è una rievocazione, allora la musica serve a creare il clima festivo. E. SEVERINO, *Musica e religione*, intervista radiofonica, <https://www.youtube.com/watch?v=4u-j8oh0quM>.

5. Sarà stato anche un «peccato di gioventù», la *Zirkus Suite*. Ma un “peccato” che, tuttavia, si riverbera nella ricostruzione del cammino della musica occidentale, e non solo della musica, che lo stesso Severino fa a margine della presentazione della sua composizione. Una narrazione, più che una riflessione, con la quale il filosofo, ripercorrendo tematiche che sono state ampiamente oggetto della sua indagine, sembra dire addio al mondo: *Vor deinen Thron tret' ich hiermit*<sup>60</sup>.

Bisogna provare un po' di tenerezza per questo giovane che in quei tempi (1947/48) ascoltava le nuove esperienze musicali – *Lulu Suite* di Berg è del 1934; il *Concerto* per due pianoforti, percussioni e orchestra di Bartók è del 1943 – e quindi credo che non sia del tutto vero che noi siamo gli stessi. Quando guardiamo al nostro passato, abbiamo davanti un *alter*, questa storia che siamo sempre noi gli stessi è un qualche cosa da pensare... e allora rivedo questo giovane che recepisce le esperienze musicali del '900. Mi viene in mente quello che Nietzsche affermava della musica, quando parlava della musica come la *indicazione* di ciò che ognuno di noi è nel profondo: ognuno di noi, nel profondo, è Dioniso, cioè l'eroe delle contraddizioni, l'eroe che nasce e muore e che quindi ha il piacere della nascita della partoriente e il piacere dell'annientamento. Ognuno di noi è questo. E, a proposito delle cosmogonie antiche, il mondo nasce quando un coro di dei canta, e cantando muore e ognuno di essi diventa un suono addormentato in una caverna in cui giace questo suono addormentato; e quando l'uomo incomincia a voler respirare di fronte ai pericoli della vita e celebra la festa, allora la festa incomincia perlopiù con un grido dissonante che tende all'unisono, e l'unisono risveglia il suono addormentato della caverna, il suono del coro di dèi, di modo che la festa – e poi sarà un concetto ereditato da tutte le feste, compresa quella cristiana – è una rievocazione della generazione del mondo. E non è una stranezza della musicologia di fine '800, perché in tutti i miti, dal Pacifico fino al Medio Oriente, si parla della nascita del mondo in seguito alla morte di un dio. Qui la morte nel caso della cosmogonia del grido, dell'*Urschrei*, qui la morte genera il mondo e attende la rievocazione, quella rievocazione che solo la musica può dare. Se pensiamo all'esperienza cristiana, anche Cristo muore per rigenerare il mondo, quindi non è un concetto così peregrino quello al quale ho accennato<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> È il titolo del corale (in un'altra versione, *Wenn wir in höchsten Nöten sein*) con il quale – secondo una leggenda riferita da Johann Nikolaus Forkel – Bach, ormai cieco, avrebbe raccomandato al genero Johann Christoph Altnickol di suggellare la sua *Kunst der Fuge*, pochi istanti prima di morire. Cfr. J. N. FORKEL, *Über Johann Sebastian Bachs Leben, Kunst und Kunstwerke*, Hoffmeister & Kühnel, Leipzig 1802 pp. 53-54.

<sup>61</sup> E. SEVERINO, *Zirkus Suite. Un peccato di gioventù*, video, Rai Cultura, 2018. <https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Emanuele-Severino-quotZirkus-Suite---Un-peccato-di-giovent249quot-19d0b5f9-62e2-4bb7-8d63-ff8c810fedaf.html>. Il grido è per Severino strettamente correlato alla musica e alla parola, anzi ne è all'origine: «La musica è la casa natale della parola, ma solo le parole che in questa casa vengono alla luce la riconoscono come la loro casa natale e come la rievocazione del grido». E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, cit., p. 48. D'altronde, l'accostamento della musica alla morte era già stato magistralmente svolto nel seguente passo: «La musica è *meditatio mortis* poiché esprime il continuo sacrificio dell'eroe Dioniso, il quale muore, risorge, muore. Ed esprime questa destinazione continua delle cose finite a perire perché altre possano sopraggiungere e perire a loro volta. Allora l'immagine di Nietzsche è questa: la realtà è divenire, le cose stanno per un po' nell'esistenza, e poi vengono spinte via da altre che a loro volta vi dimorano un poco a loro volta nell'esistenza (e qui è chiaro che Nietzsche sfrutta Anassimandro). La musica esprime il divenire del mondo; in quanto esprime il divenire del mondo, è il morire delle cose: la musica è meditazione della morte». E. SEVERINO, *Musica e religione*, cit.. La massima riferita da Severino è contenuta nel *De Musica* (1490) di Adamo di Fulda: «Nam musica est etiam philosophia, meditatio mortis continua».

E ancora:

La musica, come le altre cose, non va sentita soltanto in modo “musicale”, altrimenti diventa un fenomeno semplicemente estetico, e se ne perde la pregnanza: va messa in connessione col movimento generale del nostro tempo, che è un movimento *tragico*, in cui il mondo abbandona la propria tradizione, e sta cercando qualcosa di nuovo, e noi stiamo avendo un tempo drammatico, perché l’immagine che amo usare è questa: siamo come trapezisti che stanno abbandonando l’attrezzo e non hanno ancora afferrato l’attrezzo che va loro incontro, come nei circhi<sup>62</sup>.

“Come nei circhi”. Come in *Zirkus Suite*.

---

<sup>62</sup> E. SEVERINO, *La musica e il movimento del nostro tempo. Riflessioni a margine dell'esecuzione di Zirkus Suite*, video, Rai Cultura, 2018. <https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Emanuele-Severino-la-musica-e-il-movimento-del-nostro-tempo-f12da38c-41c0-49e6-a7f1-315a3f1f2291.html>.

## Capitolo settimo

**Gabriele Pulli\***

### L'infinito che avvolge le cose

1. Le parole, denominando le cose, è come se le avvolgessero e racchiudessero in sé, isolandole dalle altre cose, insieme alle quali compongono il tutto. Ciascuna cosa è infatti parte del tutto. E il tutto è infinito; altrimenti ci sarebbe sempre qualcosa che vi si potrebbe aggiungere e non sarebbe mai quel “tutto” che invece è. Denominando e avvolgendo le cose, dunque, le parole recidono il loro nesso con l'infinito, impediscono che sia l'infinito ad avvolgerle, e con ciò le snaturano. Ciascuna cosa è ciò che è e l'infinito che l'avvolge, è ciò che è in virtù dell'infinito che l'avvolge. E solo in quanto avvolta dall'infinito risplende del suo essere se stessa. Ciò sfugge di per sé alla presa del linguaggio, il quale «in quanto tale è [...] negazione di ogni verità»<sup>1</sup>.

Mi sembra che una tale definizione dei limiti del linguaggio costituisca almeno uno degli elementi essenziali dello scritto di Emanuele Severino *Il linguaggio e il destino*.

2. Ma, alla luce di questa definizione, così estrema e perentoria, che ne è della poesia? O almeno: che ne è della poesia qualora la si intenda come la propensione a sospingere più in avanti appunto i limiti del linguaggio, a rendere dicibile qualcosa che altrimenti sarebbe indicibile? Restando comunque linguaggio, la poesia è destinata anch'essa a non poter accedere alla verità delle cose? Oppure, sospingendo in avanti il confine dell'esprimibile, avvicina il linguaggio – e dunque si avvicina essa stessa – a tale verità?

---

\* Professore di Psicologia filosofica presso l'Università di Salerno.

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 234. Su questa radicale definizione dei limiti del linguaggio, cfr. anche E. SEVERINO, *Volontà, destino, linguaggio*, Rosenberg&Sellier, Torino 2010, (in particolare il capitolo *Destino e linguaggio* pp. 136-156); cfr. anche G. GOGGI, *Linguaggio e verità. La testimonianza del destino negli scritti di Emanuele Severino*, in «Divus Thomas», Studio Domenicano, Bologna settembre/dicembre 2020, pp. 95-131 e G. GRIS, *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, InSchibboleth, Roma 2020.

3. Le parole sono insiemi di suoni che rinviano a qualcosa, che significano qualcosa. «La parola – osserva Severino – parla di qualcosa. [...] Se esistesse solo la parola, e non ciò di cui la parola parla, il linguaggio non esisterebbe»<sup>2</sup>. Anche Heidegger aveva rilevato come «una parola mostri qualcosa»<sup>3</sup>, precisando che «l'elemento essenziale del linguaggio è [...] che una parola dica qualcosa, non che il suono venga emesso»<sup>4</sup>.

E tuttavia le parole non potrebbero dire qualcosa se, preliminarmente, il suono non venisse emesso, se la voce non emettesse suoni e – ancor di più – se tali suoni non avessero in se stessi la proprietà di evocare qualcosa, di rinvviare a qualcosa di altro da sé. Quell'insieme determinato di suoni della voce che sono le parole non potrebbe rinvviare a qualcosa di determinato – la parola “mare” al significato “mare” – se il suono in quanto tale non rinviasse di per sé a qualcosa. Senza questa originaria proprietà del suono in quanto tale di evocare qualcosa al di là di sé – di “traboccare” fuori di sé come per un eccesso di ricchezza – non sarebbe poi possibile quel rinvviare di determinate parole, cioè di un determinato insieme di suoni, a determinati significati. All'origine del linguaggio<sup>5</sup> c'è dunque la proprietà del suono della voce in quanto tale, nella sua pura sonorità, di rinvviare a qualcosa al di là di se stesso. Solo dopo, e in conseguenza di ciò, c'è la possibilità che determinati suoni, articolati in questa o quella parola, rinviino a questa o quella determinata cosa, a questo o quel determinato stato d'animo, a questa o quella determinata idea, etc.

Ma se le parole, cioè i suoni che prendono la forma di parole, rinviano a qualcosa di determinato, a cosa rinvia il suono della voce come tale, nella sua pura sonorità? Evidentemente a qualcosa di indeterminato, a qualcosa di indefinito: rinvia cioè a qualcosa, altrimenti non si capirebbe da dove traggano le parole la possibilità di rinvviare a qualcosa, ma – a differenza delle parole – rinvia a qualcosa di indefinito.

Ma di cosa si tratta qui? Il rinvviare del suono in quanto tale all'indefinito è una mera astrazione concettuale o corrisponde a un vissuto?

4. Mi sembra che a questa domanda si possa rispondere positivamente se si fa riferimento al fatto che nell'esperienza umana il sentire precede il vedere<sup>6</sup>. Ciascuno di noi ha sentito qualcosa prima di aver visto qualcosa, e già nel grembo materno, quando non si vede ancora il mondo ma se ne

---

<sup>2</sup> E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, pp. 211-2.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Zollikonen Seminare*, Benteli, Bern 1982, 29 gennaio 1964, tr. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991, p. 265.

<sup>4</sup> *Ibid.* E ancora «Anche l'elemento fonetico [l'emissione del suono] appartiene al linguaggio, ma non è l'elemento fondamentale» (*ibid.*).

<sup>5</sup> In quella che Ernst Cassirer definisce la «metafora costitutiva del linguaggio» (cfr. E. CASSIRER, *Sprache und Mythos*, New York 1969, tr. it. di V. E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, il Saggiatore, Milano 1961).

<sup>6</sup> Per una trattazione più estesa e compiuta di questo punto, rimando al mio *Inconscio del pensiero, inconscio del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

sentono già i suoni, a cominciare dal suono della voce della madre. Laddove il sentire senza vedere si proietta di per sé oltre di sé, pone di per sé – e con estrema intensità – la domanda: “da dove provengono questi suoni?”.

Qualcosa di analogo avviene poi nelle prime fasi della vita extra-uterina, nella quale lo sviluppo dell’udito precede lo sviluppo della vista, sicché si vedono immagini ancora sfuocate, vaghe e indefinite, mentre si sentono con nitidezza i suoni. In entrambi i casi, è questo il primo legame con il mondo, con tutta l’intensità che gli deriva dall’essere appunto il primo: dall’essere la *scoperta* del mondo, e della vita stessa.

5. La voce della madre e le altre voci che si sentono senza vedere alcunché, e poi vedendo qualcosa di sfuocato, pronunciano in genere parole, sono suoni che hanno un significato. Ma nel corpo della madre e nelle prime fasi della vita successiva il bambino non conosce quel significato. Ciò che coglie di quelle parole è soltanto la loro pura sonorità. E si può pensare che sia questa la prima scaturigine dell’immaginazione. Il primo immaginare potrebbe essere un immaginare a partire dal sentire, un immaginare ciò che il suono fa immaginare<sup>7</sup>. L’oggetto dell’immaginazione potrebbe essere allora qualcosa di duplicemente lontano dall’oggetto reale: in quanto immaginato prima di essere stato visto, e – ancor più – prima che sia stato visto alcunché, immaginato da un soggetto ancora privo della nozione stessa di aspetto visibile. L’immaginare potrebbe cioè essere primariamente un immaginare qualcosa di assolutamente indefinito.

Conseguentemente nessun oggetto visibile, qualunque sia il suo aspetto, potrà mai corrispondere a ciò che si era immaginato. Appunto perché all’origine di ciò che si era immaginato non c’è qualcosa di determinato ma qualcosa di indeterminato e – ancor di più – non un aspetto visibile ma un suono<sup>8</sup>. Potrebbe essere questa la ragione ultima della differenza di natura fra l’immaginario e il reale, ciò per cui – come afferma Jean-Paul Sartre – «non si dà realizzazione dell’immaginario»<sup>9</sup>. E potrebbe essere questo lo strato più profondo dell’immaginario, la sua verità più intima: la memoria della sua origine al di sotto della sua superficie.

---

<sup>7</sup> Lo psicologo statunitense Daniel Stern ha mostrato come i bambini posseggano una capacità innata di tradurre un’informazione da un canale sensoriale a un altro, dunque anche da quello uditivo a quello visivo cfr. D. STERN, *The interpersonal World of the Infant*, Basic Books, New York 1985, tr. it. di L. Biocca Marghieri, *Il mondo interpersonale del bambino*, Boringhieri, Torino 1987.

<sup>8</sup> Mi sembra che sia questo, e non l’eccesso dell’amore di sé, il tema essenziale dell’episodio di Eco e Narciso nelle *Metamorfosi* di Ovidio: Narciso s’innamora della voce di Eco ed è preso da un intenso desiderio di vederla. Quando la vede però la rifiuta. La rifiuta perché l’aspetto visibile di Eco, pur bellissimo, non corrisponde a ciò che egli aveva immaginato sentendo il suono della sua voce (cfr. il mio *L’enigma della simmetria*, FrancoAngeli, Milano 1999).

<sup>9</sup> J.-P. SARTRE, *L’imaginaire*, Gallimard, Paris 1940, p. 240, tr. it. di E. Bottasso, *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino 1948, p. 291.

6. Severino definisce ciò che la cosa realmente è, la cosa non avvolta dalla parola che la isola e altera, un «significato puro»<sup>10</sup>. Correlativamente la parola intesa come un puro insieme di suoni deve definirsi un “significante puro”. Del resto, definendo la cosa «significato puro», liberandola cioè dalla parola, liberando il significato dal significante, Severino indirettamente libera anche il significante dal significato, la parola dal riferimento alla cosa. E la parola liberata dal riferimento alla cosa si risolve appunto nel suo puro suono. E dunque rimanda all’assolutamente indefinito.

Ma l’indefinito rimanda a propria volta all’infinito: è il varco attraverso il quale s’insinua l’infinito, come ha mirabilmente tematizzato Giacomo Leopardi<sup>11</sup>.

7. Si deve pensare allora che la parola si riferisca a qualcosa di definito in virtù del suo significato e a qualcosa di indefinito, e con ciò di infinito, in virtù della sua pura sonorità. Ora, se la cosa è ciò che è in ragione della connessione con l’infinito e i limiti del linguaggio consistono nel recidere tale connessione – come mostra l’opera di Severino –, ne consegue che tali limiti possono essere superati in virtù di quell’evocare l’infinito, di quel lasciare immaginare l’indefinito/infinito proprio della pura sonorità delle parole. Il puro suono delle parole appare cioè come ciò che permette di connettere ciascuna cosa alle infinite altre cose, in virtù appunto dell’indefinito/infinito che fa immaginare e che costituisce lo strato profondo dell’immagine delle cose a cui le parole rinviano.

C’è dunque una segreta, sotterranea corrispondenza fra il «significato puro», la cosa liberata dalla parola, e il “significante puro”, la parola liberata dal riferimento alla cosa. Il significante puro, il puro suono delle parole – in quanto evoca l’indefinito/infinito – sottrae le cose a quell’isolatezza che deriva dal loro essere avvolte dal significato delle parole, permettendo che sia appunto l’infinito ad avvolgerle.

8. Se le parole non pervengono mai alla verità delle cose perché, isolandole dall’infinito, le alterano, il sintonizzarsi sul loro puro suono, oltreché sul loro significato e insieme al loro significato, risulta come ciò che permette di farlo. Si può pensare infatti che il significato delle parole rimandi alle cose nella loro individualità, e il loro puro suono evochi l’infinito che le avvolge. Si può pensare cioè che il solo significato delle parole manchi la mira sull’infinito che avvolge le cose, e il solo suono delle parole manchi la mira sulla determinatezza individuale delle cose, mentre il loro darsi

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>11</sup> «Circa le sensazioni che piacciono pel solo indefinito puoi vedere il mio idillio sull’*Infinito*, e richiamar l’idea di una campagna arditamente declive in guisa che la vista in certa lontananza non arrivi alla valle; e quella di un filare di alberi, la cui fine si perda di vista, o per la lunghezza del filare, o perch’esso pure sia posto in un declivio ec. ec. ec. Una fabbrica una torre ec. veduta in modo che ella paia innalzarsi sopra l’orizzonte, e questo non si veda, produce un contrasto efficacissimo e sublimissimo tra il finito e l’indefinito» (G. LEOPARDI [1817-1832], *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1972 [I ed. 1937], 1 agosto 1821, vol. I, p. 515).

contemporaneamente e inscindibilmente, e solo questo, permetta di cogliere le cose nella loro effettiva realtà di parti del tutto, di parti intimamente connesse al tutto, di parti che sono se stesse in quanto avvolte dall'infinito.

9. Ora, sembra consistere proprio in questo, in questo nesso inscindibile di significato e suono delle parole, nella loro sintesi perfetta sino alla fusione, il carattere più proprio della poesia<sup>12</sup>, se questa appare – come Paul Valéry l'ha definita – una «esitazione tra il suono e il senso»<sup>13</sup>.

Alla domanda su cosa ne sia della poesia alla luce della definizione severiniana del linguaggio, si può dunque rispondere che questa ne risulta confermata nella sua essenza, qualora la si voglia intendere – come ho fatto all'inizio – come sospingersi al di là dei limiti del linguaggio, come spostamento in avanti del confine dell'esprimibile.

E alla specifica domanda se la poesia, in quanto comunque linguaggio, sia destinata a non poter accedere alla verità delle cose oppure al poterlo fare, si può rispondere positivamente; appunto perché la fusione di significato e suono che la caratterizza può rendere conto sia dell'individualità delle cose sia del loro essere avvolte dall'infinito: cioè di quanto Severino indica come posto oltre il linguaggio *tout court*, ma al quale sembra appunto poter anche accedere quel linguaggio proteso oltre i limiti del linguaggio che è la poesia<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. R. JAKOBSON, *Closing Statement: Linguistics and Poetics*, in TH.A. SEBEOK (a cura di), *Style in Language*, MIT Press, New York-London 1960, pp. 350-377, tr. it. di L. Heilmann e L. Grassi, in *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 181-218.

<sup>13</sup> P. VALÉRY, *The Art of Poetry*, Bollingen series 45, New York 1958.

<sup>14</sup> Del resto il modo stesso in cui l'opera di Severino traccia il confine del linguaggio, indicando l'infinito al di là di esso, racchiude già l'impronta del sublime, appare già in se stesso intrinsecamente poetico.



## BIBLIOGRAFIA

ABBATE M., *Oltre la stasis delle parole: tra 'Cratilo' e 'Repubblica', la funzione del linguaggio nella prospettiva platonica*, in: «Rivista Italiana di Linguistica e di Dialettologia» V (2003), pp. 71-83.

ID., *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.

ID., *Ferrea razionalità e logica ineludibile nel monismo ontologico assoluto di Parmenide*, «Anuario Filosófico» 46/1 (2013), pp. 79-119.

ACKMAN H., *Meaning Holism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/meaning-holism/>.

ADAM J., *The Republic of Plato: Books VI-X and indexes*, Cambridge University Press, Cambridge 1902.

ADORNO T. W., *Philosophie der neuen Musik*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1949, tr. it. di G. Manzoni, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959.

ID., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1970.

ANSERMET E., *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, La Baconnière, Neuchâtel 1961.

ANZIEU D., *L'enveloppe sonore du Soi*, in «Nouvelle Revue de Psychoanalyse», n. 13, printemps 1976, pp. 161-179.

ANZIEU D., *Le Moi-peau*, Dunod, Paris 1985, tr. it. *L'Io-Pelle*, Borla, Roma 1987.

ARISTOTELE, *De Interpretazione*, tr. it. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 2020.

ID., *Metafisica*, tr. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

ID., *Etica Nicomachea*, tr. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2010.

ARNOU R., *πρᾶξις et θεωρία, Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée dans Ennéades de Plotin*, Pontificia Univ. Gregoriana, Roma 1972.

BAIERWALTES W., *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Westdeutscher, Düsseldorf 1977; tr. it. di S. Saini, *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

BALDO R., *Intervista a Emanuele Severino* <http://www.filarmonicacapitano.it/articolo%20N19P1.htm>, 89 (2008), pp. 937-957.

BARALE F., MINAZZI V., *Off the beaten track: Freud, sound and music. Statement of a problem and some historico-critical notes*, in «International Journal of Psycho-Analysis», 89 (2008), pp. 937-957.

BENJAMIN W., *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), in (ID.) *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955.

ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962.

BICK E., *The experience of the skin in early object-relations*, in «International Journal of Psycho-Analysis», XLIX (2-3), 1968, pp. 484-486, tr. it. *L'esperienza della pelle nelle prime relazioni oggettuali*, in S. ISAACS et al., *L'osservazione diretta del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 90-95.

BISOGNO A., *Il «De magistro» di Agostino* (Introduzione, testo, traduzione e commento), Città Nuova, Roma 2014 (Traditiones, 1).

BOETHIUS A.M.T.S., *Consolatio philosophiae. Opuscula sacra*, ed. C. Moreschini, Bibliotheca Teubneriana, K. G. Saur, München - Leipzig 2005.

BOEZIO S., *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Obertello, Rusconi, Milano 1979.

BOULEZ P., *Relevés d'apprenti*, Seuil, Paris 1966, tr. it. di L. Bonino Savarino, *Note di apprendistato*, Einaudi, Torino 1968.

BRANDOM R., *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard Univ. Press, Harvard, 1994.

BRELET G., *Esthétique et création musicale*, P.U.F, Paris 1947.

ID., *Le temps musical*, P.U.F., Paris 1949.

ID., *L'interprétation créatrice*, P. U. F. Paris 1951.

CALOGERO G., *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

ID., *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

ID., *Storia della logica antica, I: L'età arcaica*, Ets, Pisa 2012.

BRIANESE G., *Agire senza contraddizione*, in «La filosofia futura», 1/2013, Mimesis, Milano-Udine, pp. 17-28.

CAMMAROTA G. P., *Esperienza morale e conoscenza. Per una critica dell'esperienza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

CANDIOTTO L., *L'eternità dell'essere: una soteriologia?*, in, M. CAPANNA - M. DONÀ - L.V. TARCA, *Cháris. Omaggio degli allievi a Emanuele Severino*, Roma, Inschibboleth 2019.

CANDIOTTO L., SANGIORGIO S., *Emanuele Severino: la verità di ogni cosa*, in *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

CAPITANO L., *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

ID., *La felicità delle chimere. Leopardi e Rousseau*, in *Lebenskunst nach Leopardi. Anti-pessimistische Strategien im Werk Giacomo Leopardis*, a cura di M. Herold - B. Kuhn, Narr, Tübingen 2020, pp. 229-247.

ID., *Leopardi filosofo «postumo». La svolta nichilistica*, in *Leopardi e la cultura del Novecento. Modi e forme di una presenza*, Atti del XIV Convegno internazionale di studi leopardiani, a cura di M.V. Dominioni, L. Chiurchiù, Olschki, Firenze 2020, pp. 319-337.

ID., *Aristotle, Leopardi, Severino: the endless game of nothingness*, «Eternity & Contradiction», III, 2021, n. 5, pp. 80-101.

ID., *Le ali della mezzanotte. Leopardi 'gotico', il gallo cabbalistico e la "morte di bacio"*, «Letteratura e pensiero», 2021, III, 8, pp. 211-233.

ID., *Giuseppe Rensi nella filigrana dello Zibaldone*, in *Lo Zibaldone infinito: ricezioni, influssi, traduzioni*, Atti del Convegno internazionale (Varsavia, 4-5 novembre 2021), a cura di R. Bruni, in corso di pubblicazione.

CARBONARA C., *La filosofia di Plotino*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1964.

CARDULLO L., *La valenza psicagogica dell'insegnamento di Plotino*, in *Anima e libertà in Plotino*, Atti del Convegno nazionale di Catania, a cura di M. Barbanti e D. Iozzia, Cuem, Catania 2009.

CASSIN B., *L'effetto sofisticato*, Milano, Jaca Book 2002.

CASSIRER E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Bruno Cassirer, Oxford 1923, tr. it. di E. Arnaud, *La filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961.

ID., *Sprache und Mythos*, New York 1969, tr. it. di V. E. Alfieri, *Linguaggio e mito*, il Saggiatore, Milano 1961.

CHIARADONNA R., *Plotino*, Carocci, Roma 2019.

CHIURCO C., *Is an Ethics inspired by the Philosophy of Severino Possible?*, in «Eternity & Conytradiction. Journal of Fundamental Ontology», 1,1, 2019, pp. 78-93.

CICERO, *On Invention. The Best Kind of Orator*, Topics, transl. by H. M. Hubbell, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1949 (Loeb Classical Library, 386).

CIMATTI F., *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari, Laterza 2013.

COGLIANI M., *La musica delle emozioni e il contenitore di risonanza*, in F. ONEROSO, A. GORRESE (a cura di), *Mente e pensiero. Incontri con l'opera di Wilfred R. Bion*, Liguori, Napoli 2006.

COSTANTINI F., *Nothing Really Matters To Me. A critique of Emanuele Severino's Resolution of the Aporia of Nothingness*, «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», 2021, IV, pp. 51-80.

CRITCHLEY S., *A lezione dagli antichi. Comprendere il mondo in cui viviamo attraverso la tragedia greca*, Milano, Mondadori 2020.

DAMIANI P., *Sull'onnipotenza divina*, a cura di R. Limonta, La vita felice, Milano 2020.

DANCY R.M., *Sense and contradiction*, Reidel, Dordstedt-Boston 1975.

DAVIDSON D., *Truth and meaning*, in «Synthese», 17 (1), 1967, pp. 304-323.

DERRIDA J., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.

DEUTSCHER G., *La lingua colora il mondo*, Torino, Bollati Boringhieri 2013.

DIELS H., KRANZ W., *Die Fragmente des Vorsokratiker*, Berlin 1951-1952, tr. it. di A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Rizzoli, Milano 2019.

DAL SASSO A., *Dal divenire all'oltrepassare*, Aracne, Roma 2009.

D'AGOSTINI F., *Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa*, in «Consecutio Rerum» Anno I, n. 2.

DE FILIPPIS R., *Gli "Opuscula sacra" di Boezio: questioni irrisolte e nuove prospettive ermeneutiche*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», CVIII.3 (2016), pp. 565-596.

DE GIOVANNI B., *Emanuele Severino e Giovanni Gentile. Linee di filosofia italiana*, «Il Pensiero», 2012, LI, 2.

ID., *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Editoriale scientifica, Napoli 2013.

DE SCHLOEZER B., *Igor Stravinsky*, Claude Aveline, Paris 1929.

ID., *Introduction à J. S. Bach. Essai d'esthétique musicale*, Gallimard, Paris 1947.

DI BENEDETTO A., *Pensare il sentire e pre-sentire il pensiero. L'esperienza estetica e musicale come esperienza bi-modale*, in P. BRIA - F. ONEROSO (a cura di), *L'inconscio antinomico. Sviluppi e prospettive dell'opera di Matte Blanco*, Franco Angeli, Milano 1999.

DI CESARE D. (a cura di), *L'essere che può venire compreso è linguaggio. Omaggio a Hans-Georg Gadamer*, il melangolo, Genova 2001.

D'ONOFRIO G., *Quod est et non est. Ricerche logico-ontologiche sul problema del male nel Medioevo pre-aristotelico*, in «Doctor Seraficus», 1991.

D'ONOFRIO G., *La crisi dell'equilibrio teologico altomedievale (1030-1095 ca.)*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, dir. di G. d'Onofrio, 3 voll., PIEMME, Casale Monferrato (AL) 1996, II, pp. 435-480.

ID., *Tra antichi e moderni. Parole e cose nel dibattito teologico altomedievale*, in *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*. LII Settimana di studio della Fondazione Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo (15-20 Aprile 2004), II voll., presso la sede della Fondazione, Spoleto 2004, II, pp. 821-893.

ID, *La storia del pensiero altomedievale*. Modelli tradizionali e nuove chiavi di lettura, in *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, ETS, Pisa 2011, pp. 49-87.

ID, *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013 (Institutiones, 1).

DONÀ M., *Sulla negazione*, Bompiani, Milano 2004.

ID., *Aporia del fondamento*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

ID., *Il respiro del destino*, in E. SEVERINO, *Zirkus Suite. Un peccato di gioventù*, a cura di Massimo Donà, Mimesis, Milano 2018.

DUMMETT M., *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1993; tr. it. di Eva Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001.

ECO U., *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975.

FAROTTI F., *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, Padova University Press, Padova 2021.

FODOR J., *The Language of Thought*, Harvard University Press, Harvard, 1975.

FOLIN A., *Leopardi e la notte chiara*, Marsilio, Venezia 1993.

FORGIONE L., *L'io nella mente. Linguaggio e autocoscienza in Kant*, Bonanno, Acireale-Roma 2006.

FORKEL J. N., *Über Johann Sebastian Bachs Leben. Kunst und Kunstwerke*, Hoffmeister & Kühnel, Leipzig 1802.

FRASCOLLA P., *Il Tractatus logico-philosophicus di Ludwig Wittgenstein*, Carocci, Roma 2006.

FREGE G., *Die Grundlagen der Arithmetik*, Reclam, Stuttgart, 1987.

FREUD S. (1913), *Der Moses des Michelangelo*, in *Gesammelte Werke*, Imago, London 1942-50, XIII, tr. it. di S. Daniele, *Il Mosè di Michelangelo*, in *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 1967-80, VII.

FREUD S., *Lettere 1873-1939*, Bollati Boringhieri, Torino 1960.

FUBINI E., *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*, Einaudi, Torino 2001<sup>4</sup>.

GADAMER H. G., *Warheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, tr. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1985.

GASPERONI L., *Versinnlichung. Kants Transzendentaler Schematismus und seine Revision in der Nachfolge*, De Gruyter, Berlin 2016, pp. 335-346.

GENSINI S., *Linguistica leopardiana*, il Mulino, Bologna 1984.

GENTILE G., *L'attualismo*, intr. di E. Severino, Bompiani, Milano 2014.

GENTILE G., *L'attualismo*, introduzione di E. Severino, Bompiani, Milano 2015.

GOETHE J. W., *Lettera a Zelter del 30.10.1808*; Artemis-Ausgabe, DTV, München 1977, XIX.

GOGGI G., *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016.

ID., *Linguaggio e verità. La testimonianza del destino negli scritti di Emanuele Severino*, in «Divus Thomas», in Studio Domenicano, Bologna settembre/dicembre 2020, pp. 95-131.

GRIS G., *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, InSchibboleth, Roma 2020.

ID., *Analitica dell'evento (dal destino). Storia e Grazia in Emanuele Severino*, in «Quaderni di InSchibboleth» XV, Roma 2021, pp. 187-201.

GROSSI D., *La cosa e il segno. Intervista ad Emanuele Severino su linguaggio, ontologia e Destino*, in «Lo Sguardo», 15, 2014, pp. 55-81.

HANSLICK E., *Vom musikalisch Schönen*, Weigel, Leipzig 1854, tr. it. di L. Rognoni, *Il bello musicale*, Minuziano, Milano 1945.

HEGEL G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, Oßwald, Heidelberg 1817, tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1907.

ID., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, von Dunder und Humblot, Berlin 1833, tr. it. di V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto* a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

HEIDEGGER M. (1929), *Was ist Metaphisik?*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, tr. it. di H. Künkler, *Che cos'è metafisica* (prefazione di G. Gadamer), Tullio Pironti editore, Qualiano 1998.

ID., *Unterwegs zur Sprache*, Günter Neske, Pfullingen 1959, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.

ID., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1981, ed. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.

ID., *Zollikonen Seminare*, Benteli, Bern 1982, tr. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991.

HELMHOLTZ H., *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Vieweg, Braunschweig 1863.

HERBART J. F., *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, Unzer, Königsberg 1813.

HOGREBE W., *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Alber, Freiburg-München 1974.

ILLETTERATI L., *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*, in «Il Pensiero», 2016, LV, 2, 2016, pp. 59-95.

IOLI R. (a cura di), *Gorgia. Testimonianze e frammenti*, Roma, Carocci 2013.

JAKOBSON R., *Closing Statement: Linguistics and Poetics*, Th. A. Sebeok (a cura di), *Style in Language*, MIT Press, New York-London 1960, pp. 350-377, tr. it. di L. Heilmann e L. Grassi, in *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966, pp. 181-218.

JANKÉLÉVITCH V., *La musique et l'ineffable*, Armand Colin, Paris 1961, tr. it. di E. Lisciani-Petrini, *La musica e l'ineffabile*, Bompiani, Milano 2001.

KANT I. (1787<sup>2</sup>), *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 2003, tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

ID. (1788<sup>1</sup>), *Kritik der praktischen Vernunft*, Meiner, Hamburg 2003, tr. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1972.

ID. (1790), *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 2003, tr. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Rizzoli, Milano 1995.

LANGER S.K., *Feeling and Form. A theory of Art developed from "Philosophy in a New Key"*, Ch. Scribner's sons, New York, 1953, tr. it. *Sentimento e forma*, Feltrinelli, Milano 1965.

ID., *Philosophy in a new key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Harvard University Press, Cambridge 1942, tr. it. *Filosofia in una nuova chiave*, Armando, Roma 1972.

LEIBNIZ G.W., *Epistolae ad diversos*, a cura di Ch. Kortholt, Breitkopf, Leipzig 1738-1742.

LEOPARDI G. (1817-1832), *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 1972 (I ed. 1937).

LO PIPARO F., *Aristotele e il linguaggio, cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003.

MARCONI D., *Introduzione. Dopo la svolta linguistica*, in R. RORTY, *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, Garzanti, Milano, 1994, pp. 7-21.

ID., *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.

MARTINELLI R., *Musica e teoria della Gestalt. Paradigmi musicali nella psicologia del primo Novecento*, in «Il Saggiatore musicale», V, n. 1 (1998), pp. 93-110.

MATTE BLANCO I., *Creatività e ortodossia*, in «Rivista di Psicoanalisi», XXI, 1975, pp. 223-289.

ID., *Riflessioni sulla creatività artistica*, in «Filmcritica», giugno-luglio, 1986.

ID. (1988), *Che cos'è la poesia?*, in D. DOTTORINI (a cura di), *Estetica ed infinito, Scritti di Matte Blanco*, Bulzoni, Roma 2000.

MEYER L., *Emotion and meaning in music*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1956, tr. it. di C. Morelli, *Emozione e significato nella musica*, il Mulino, Bologna 1982.

MIGNUCCI, M. (1979), *Tradizioni logiche e grammaticali in Fredegiso di Tours*, in *Actas del V Congreso Internacional de filosofía medieval*, Madrid: National, vol. II, 1005-1015.

MONTALE E., *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2018.

MONTI D., *La musica di Parmenide*, in *La Lettura* (inserto del *Corriere della sera*) n. 333, 15 aprile 2018.

MUSTÈ M., *Il principio del nous nella filosofia di Guido Calogero*, in «La Cultura», 2010, XLVIII, 1, pp. 83-120.

NIETZSCHE F., *Die fröhliche Wissenschaft*, E. Schmeitzner, Chemnitz 1882, tr. it. di F. Masini, in *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977.

ID. (1888), *Götzen-Dammerung, oder: Wie man mit den Hammer philosophiert*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa con il martello*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1977.

O'MEARA D., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 2003.

PASCAL B., *Pensieri, opuscoli, lettere*, tr. it. di A. Bausola e R. Tapella, Rusconi, Milano 1997<sup>4</sup>.

PASTORINO N., *Destino ed eternità*, InSchibboleth, Roma 2020.

PAULUS J., *La fonction symbolique et le langage*, Dessart, Bruxelles 1964.

PEACOCKE CH., *Holism*, in B. HALE, C. WRIGHT (a cura di), *A Companion to the Philosophy of Language*, pp. 227-247.

PEIRCE C.S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, a cura di Charles Hartshorne, Paul Weiss e Arthur W. Burks, 8 vol., Cambridge (Massachusetts), Belknap, 1931-1966.

PERELDA F., *Scacco al re. La sfida al principio di non-contraddizione, tra Aristotele, Severino e Priest*, in C. TESTI (a cura di), *Ai confini della contraddizione. Tommaso d'Aquino, Florenskij e Severino*. Insedicesimo, Savona, 2021, pp. 27-99.

PICHT C., *La potenza del pensiero*, in Aa. Vv., *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, (tr. di C. Tatasciore) Guida, Napoli 1992.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2006.

ID., *Sofista*, tr. it. di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.

ID., *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000.

ID., *Politico*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2001.

PLOTINO, *Enneadi*, tr. it. di R. Radice, I Meridiani, Classici dello Spirito, Mondadori, Milano 2012.

PORFIRIO, *Vita di Plotino*, traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggini, presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice, Bompiani, Milano 2000.

PULLI G., *L'enigma della simmetria*, FrancoAngeli, Milano 1999.

ID., *Freud e Severino*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2009.

- ID., *L'inconscio e l'aporia del nulla*, Moretti&Vitali, Bergamo 2018.
- ID., *L'inconscio ed il tempo*, Liguori, Napoli 2019.
- ID., *L'eternità*, in G. PULLI, C. CILLO, A. LUCIA (a cura di), *Il puro positivo e i suoi dintorni. Scritti sulla proposta filosofica di Luigi Vero Tarca*, Ledizioni, Milano 2022, in corso di stampa.
- ID., *Inconscio del pensiero, inconscio del linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- QUINE W. V O., *Two Dogmas of Empiricism*, in *From a logical Point of View*, Harper & Row, New York, Hagerstown, San Francisco, London 1953, tr. it. di P. Valore, *Da un punto di vista logico*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- ID., *On what there is*, in «The Review of Metaphysics», II, 5, 1948, pp. 21-28, tr. it. di E. Mistretta, in *Il problema del significato*, Astrolabio, Roma 1966.
- RENSI G. (1926), *Apologia dello scetticismo*, La Vita Felice, Milano 2011.
- RORTY R., (a cura di) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago University Press, Chicago, 1967, tr. it. di S. Velotti, *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, Garzanti, Milano 1994.
- ID., *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- ID., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano, 2003.
- ROSSI F. (a cura di), *Cristianesimo teologia filosofica*, Studi in onore di Alberto Siclari, FrancoAngeli, Milano 2010.
- B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, George Allen & Unwin ltd., Kimble & Bradford, London 1903, §56, tr. it. a cura di L. Geymonat, *I Principi della Matematica*, Longanesi, Milano 1988.
- SAPEGNO N., *Disegno storico della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Firenze 1948.
- SAPIR E., *The Status of Linguistics as a Science*, *Language*, vol. 5, nr. 4 (Dec., 1929), pp. 207-214.
- SAPIR E., WHORF B.L., *Linguaggio e relatività*, tr. it. di M. Carassai, E. Crucianelli (tratta da *Language, Thought, and Reality*, Technology Press of Massachusetts, Cambridge, 1956), Castelvecchi, Roma 2017.
- SARTRE J.-P., *L'imaginaire*, Gallimard, Paris 1940, tr. it. di E. Bottasso, *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino 1948.
- SCAGLIA L., *Kant's Notion of a Transcendental Schema: The Constitution of Objective Cognition between Epistemology and Psychology*, Lang, Berlin et al. 2020, pp. 273-283.

SCHNEIDER M., *Die Historischen Grundlagen der musikalischen Symbolik*, in *Musikforschung*, IV, 1951, pp. 113-128, tr. it. di A. Audisio, A. Sanfratello e B. Trevisano, *Il significato della musica*, Rusconi, Milano 1970.

SCHÖENBERG A., *Style and Idea*, Philosophical Library, New York 1950, tr. it. di G. Moretti e L. Pestalozza, *Stile e idea*, Feltrinelli, Milano 1975.

SCHOPENHAUER A., *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, tr. it. di G. De Lorenzo, Laterza, Bari 1930.

SERRA M., *Retorica, argomentazione, democrazia. Per una filosofia politica del linguaggio*, Roma, Aracne 2017, pp. 17-89.

SEVERINO E., *La coscienza. Pensieri per un'antifilosofia*, Vannini, Brescia 1948.

ID., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981 (I edizione, La Scuola, Brescia 1958).

ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 (I edizione 1972).

ID., *Destino della Necessità*, Adelphi, Milano 1980.

ID., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

ID., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milano 1989.

ID., *Oltre il Linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

ID., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.

ID., *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 1997.

ID., *La Follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, Rizzoli, Milano 1997.

ID., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999.

ID., *La Gloria. Risoluzione di «Destino della Necessità»*, Adelphi, Milano 2001.

ID., *Tecnica ed architettura*, Cortina, Milano 2003.

ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

ID., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, Milano 2005.

ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

ID., *Identità e follia*, Rizzoli, Milano 2007.

ID., *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010.

ID., *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.

ID., *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2012.

ID., *La potenza dell'errare*, Rizzoli, Milano 2013.

ID., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.

ID., *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015.

ID., *Storia, gioia*, Adelphi, Milano 2016.

- ID., *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 2016.
- ID., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2018.
- ID., *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018.
- ID., *Ripensando a quegli anni*, in *Zirkus Suite. Un peccato di gioventù*, a cura di Massimo Donà, Mimesis, Milano 2018.
- ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.
- ID., *Il dito e la luna. Riflessioni su filosofia, fede e politica*, RCS, Milano 2021.
- ID., *Il futuro della filosofia*, Curcio, Milano 2021.
- ID., *Zirkus Suite. Un peccato di gioventù*, video, Rai Cultura, 2018 (<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Emanuele-Severino-quotZirkus-Suite---Un-peccato-di-giovent249quot-19d0b5f9-62e2-4bb7-8d63-ff8c810fedaf.html>).
- ID., *Musica e religione*, intervista radiofonica, (<https://www.youtube.com/watch?v=4uj8oh0quM>).
- ID., *La musica e il movimento del nostro tempo. Riflessioni a margine dell'esecuzione di Zirkus Suite*, video, Rai Cultura, 2018 (<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Emanuele-Severino-la-musica-e-il-movimento-del-nostro-tempo-f12da38c-41c0-49e6-a7f1-315a3f1f2291.html>).
- ID., VITIELLO V., *Dell'essere e del possibile*, Mimesis, Milano 2018.
- SONG E., *The Ethics of Descent in Plotinus*, Hermathena, no. 187, Trinity College Dublin, Dublin 2009.
- SPANIO D., *Logica dell'anticipazione. Severino, Gentile e l'ontologia*, in «La filosofia futura», 2020, 15, pp. 57-72.
- STEINER G., *The Poetry of Thought. From Hellenism to Celan*, A New Direction Book, New York 2011, tr. it. di F. Conte, *La poesia del pensiero. Dall'ellenismo a Paul Celan*, Garzanti, Milano 2011.
- STERN D., *The interpersonal World of the Infant*, Basic Books, New York 1985, tr. it. di L. Biocca Marghieri, *Il mondo interpersonale del bambino*, Boringhieri, Torino 1987.
- STORACE E.S., *Thanatografie*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- STRAVINSKIJ I., *Chroniques de ma vie*, Danoël, Paris 1935, tr. it. di A. Mantelli, *Cronache della mia vita*, Feltrinelli, Milano 1979.
- ID., *Poétique musicale sous forme de six leçons*, Cambridge (Mass.) 1942, tr. it. di L. Curci, *Poetica della musica*, Curci, Milano 1954.
- STUMPF C., *Tonpsychologie*, S. Hirzel, Leipzig, voll. I (1883) e II (1890).
- SVARE H., *Body and practice in Kant*, Springer, Dordrecht 2006.

TAGLIAPIETRA A., *Severino e l'apocalittica della filosofia. Prefazione a G. GRIS, L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, InSchibbolleth, Roma 2020.

ID., *Salvarsi dai salvatori*, in TESTONI I., GOGGI G. (a cura di), *Heidegger nel pensiero di Severino*, Padova University Press, Padova 2019.

TARCA L.V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La città del sole, Napoli 2001.

ID., *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso 2006.

ID., *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, (a cura di Th. Masini) Cafoscarina, Venezia 2016.

THICH NATH HANH, *Being Peace*, 1987, ed. it. *Essere pace*, Ubaldini, Roma 1989.

TESTONI I., *Dire l'indicibile come etica dell'attesa. Dal discorso che testimonia il destino di Emanuele Severino alla consapevolezza dell'errore nella soluzione del paradosso femminista*, in «La filosofia futura», 1/2013, cit., pp. 61-83.

TESTONI I., GOGGI G. (a cura di), *Heidegger nel pensiero di Severino*, Padova University Press, Padova 2019.

TONIOLO A., TESTONI I (a cura di), *Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, Padova University Press 2021.

TRIPODI V., *La svolta linguistica e le sue origini*, in «Aphex», 1, 2010, pp- 89-110, <http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D0301220274032101727677>.

VALAGUSSA F., *L'aporia del nulla: astrazione e narrazione*, in «Il Pensiero», 2012, LI, 2.

ID., *Forma e imitazione. Come le idee si fanno mondo*, il Mulino, Bologna 2020. VALENT I., *Dire di no. Filosofia, linguaggio, follia*, in *Opere di Italo Valent*, cit., IV Moretti&Vitali, Bergamo 2007.

ID., *“Il meraviglioso della ragione”. Una rilettura del pensiero di Gustavo Bontadini*, in ID., *Asymmetron. Microntologie della relazione*, Moretti&Vitali, Bergamo 2008.

ID., *Asymmetron*, in *Opere di Italo Valent*, VI, Moretti&Vitali, Bergamo 2008.

VALENTE L., *Dire il nulla: l'epistola De nihilo et tenebris di fredegiso di Tours*, in *Discussioni sul nulla tra medioevo e l'età moderna*, a c. di M. Lenzi e A. Maierù, Olschki, Firenze 2009.

VALÉRY P., *The Art of Poetry*, Bollingen series 45, New York 1958.

VASILE M., *The problem of negation in the primal structure*, in «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», 2020, III, pp. 120-34.

VICO G., *Principi di scienza nuova (1744)*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2013.

VISENTIN M., *Tra struttura e problema (note intorno al pensiero di E. Severino)*, in ID., *Il neoparmenidismo italiano*, vol. II. *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 301-426.

ID., *Dire, negare, pensare la verità*, in «La Cultura», 2017, LV, 1, pp. 97-115.

VITIELLO V., *Sulla costituzione logica dell'Oggettività. La quarta forma del sillogismo hegeliano*, in «Il Pensiero», LV, 1, 2016, pp. 47-67.

ID., *Hegel in Italia. Itinerari: Dalla storia alla logica. Tra Logica e Fenomenologia*, InSchibboleth, Roma 2018.

VOLPI F., *Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli «Scritti» e dell'«Autobiografia»*, in «aut aut», 1987, n. 222.

WACKENRODER W. H., *Phantasien über die Kunst, für Freunde der Kunst*, a cura di Ludwig Tieck, Perthes, Hamburg 1799 (op. post.).

WEBER M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Dunker & Humblot, Berlin 1948, tr. it. di A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1971.

WHORF B.L., *Language, Thought and Reality*, MIT Press, Cambridge, MA, 1956.

WILBERDING J., *Automatic Action in Plotinus*, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford 2008.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge & Kegan, London 1921/22, tr. it. di A.G. Conte in *Tractatus logico-philosophicum e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1989.

ID., *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1953, tr. it. di R. Piovesan e M. Trincherò, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1971.

ID., *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, tr. it. a cura di M. Ranchetti, *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.

WUNDT W., *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Engelmann, Leipzig 1874.

ZANAICA A., *La trinità del nichilismo. Volontà, libertà e prassi nel pensiero di Emanuele Severino*, in «La filosofia futura», 13/2019, Mimesis, Milano-Udine, pp. 109-131.

Il libro di Emanuele Severino *Oltre il linguaggio* costituisce una fondamentale chiarificazione del rapporto fra il linguaggio e la verità. Da qui l'idea di assumere l'ultimo capitolo di tale libro, *Il linguaggio e il destino*, come punto di riferimento per nuove riflessioni. Hanno accettato di impegnarsi in tale prospettiva studiosi di diversa formazione, diverso orientamento, diversa esperienza ed età. Ciò è scaturito soprattutto dal carattere universalmente stimolante del testo di Severino, irrinunciabile per chiunque voglia volgersi verso le regioni essenziali del pensiero filosofico.

NAZARENO PASTORINO, dottore di ricerca in Filosofia dell'età antica, medievale e umanistica presso l'Università di Salerno, ha partecipato come relatore a diversi incontri di studio fra i quali il Congresso "Heidegger nel pensiero di Severino" (Brescia 2019) e il Festival Internazionale della Filosofia (Ischia-Napoli, edizioni 2020 e 2021). È autore di diversi articoli e del libro *Destino ed eternità. L'opera di Emanuele Severino* (InSchibboleth 2020).

GABRIELE PULLI, professore di Psicologia filosofica presso l'Università di Salerno, è autore di alcuni libri sull'opera di Severino fra i quali, *Freud e Severino* (Moretti&Vitali 2009; premio "De Risio" 2010), *Severino e Matte Blanco* (Moretti&Vitali 2018; prefazione di Emanuele Severino), *Non è mia madre. Freud, Severino e la negazione che afferma* (Moretti&Vitali 2020) e *Inconscio del pensiero, inconscio del linguaggio* (Mimesis 2022).

MARCO VASILE, ricercatore indipendente laureato in Filosofia presso l'Università di Salerno, ha partecipato come relatore a diversi incontri di studio fra i quali, il Congresso "All'alba dell'eternità. I primi 60 anni de *La struttura originaria*" (Brescia 2018) e "Heidegger nel pensiero di Severino" (Brescia 2019). È autore di alcuni saggi fra i quali *The problem of negation in the original structure* (in «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», vol. 2, n. 3, Pensa 2020).

