

FILOSOFIA

DAVIDE SPANIO (ed.)

*Il destino dell'essere*  
*Dialogo con Emanuele Severino*

MORCELLIANA

DAVIDE SPANIO (ed.)

*Il destino dell'essere*  
*Dialogo con Emanuele Severino*

MORCELLIANA

© 2014 Editrice Morcelliana  
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: gennaio 2014

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, diretto dal Prof. Luigi Perissinotto, e del Progetto "Percorsi dell'Ontologia: Linguaggio, Socialità e forme della Politica" (PRIN 2009), diretto dal Prof. Luigi Ruggiu (coordinatore scientifico nazionale)

[www.morcelliana.com](http://www.morcelliana.com)

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail [aidro@iol.it](mailto:aidro@iol.it)

ISBN 978-88-372-2679-4

---

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

## SOMMARIO

|  |    |
|--|----|
| <i>Presentazione</i> di Davide Spanio .....  | 5  |
| <i>A mo' di prefazione. Severino e la sua filosofia</i><br>di Luigi Perissinotto ..... | 7  |
| <i>Introduzione</i> di Luigi Ruggiu .....  | 11 |

### *Il destino dell'essere* *Dialogo con Emanuele Severino*

|  |    |
|--|----|
| MAURO VISENTIN<br><i>Immutabile/mitevole. L'essere nell'apparire dell'ente</i> ..... | 15 |
|--|----|

|   |    |
|---|----|
| LEONARDO MESSINESE<br><i>Severino e la metafisica</i> ..... | 29 |
|---|----|

1. Introduzione, 29 - 2. La questione posta da Severino alla metafisica. L'articolazione essenziale della filosofia prima ne *La struttura originaria* (1958) e in *Ritornare a Parmenide* (1964/1965), 31 - 3. Osservazioni sulla critica severiniana nei confronti della metafisica, 39 - 4. Una discussione con Severino sulla metafisica classica. L'orizzonte della teoremi di Bontadini e un suo ulteriore approfondimento, 43 - 5. Osservazioni conclusive, 51

|  |    |
|--|----|
| PAOLO PAGANI<br><i>Nota sulle modalità dell'essere</i> ..... | 55 |
|--|----|

1. Premessa sulla significanza del termine "essere", 55 - 2. Severino sul "possibile", 62 - 3. Osservazioni sulla critica severiniana al "possibile", 72 - 4. Sulla contingenza, 75 - 5. Sviluppi ulteriori, 79

|   |    |
|---|----|
| GIORGIO BRIANESE<br><i>«Sentiamo e sperimentiamo di essere eterni». Emanuele Severino interprete di Spinoza</i> ..... | 83 |
|---|----|

DAVIDE SPANIO

*Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile* .. 105

1. Attualismo e problematicismo, 105 - 2. Il silenzio dell'essere, 111 - 3. Le parole del divenire, 118 - 4. La voce dell'*episteme*, 121 - 5. Il destino dell'essere, 126

ENRICO BERTI

*Severino e Aristotele* ..... 131

1. Centralità di Aristotele nel percorso filosofico di Severino, 131 - 2. Il «ritorno a Parmenide» e il conseguente dibattito, 134 - 3. Il concetto aristotelico di "essere" e la filosofia analitica, 138 - 4. Il "destino" dell'essere, 144

PIETRO BARCELLONA

*Gli abitatori del tempo* ..... 147

1. La storia come rimedio: fra mortalità e memoria, 147 - 2. Il senso greco della cosa: l'illusione del divenire, 151 - 3. La Legge fra libertà e tempo, 154 - 4. Il destino della necessità, 156 - 5. La resistenza dell'illusione, 158 - 6. La persistenza dell'aporetica costituzione dell'umano, 161

NATALINO IRTI

*Diritto positivo e normatività della tecnica* ..... 167

VINCENZO VITIELLO

*Tauta aei. La logica dell'inerenza di Emanuele Severino* ..... 175

## Tavola rotonda

EMANUELE SEVERINO

*Primo intervento* ..... 191

UMBERTO GALIMBERTI

*Una voce proveniente dalla «terra isolata»* ..... 199

LUIGI LENTINI

*La più grande lezione filosofica di Severino* ..... 205

SALVATORE NATOLI

*Severino per me. Un incontro-sfida con la "ben rotonda verità"* . 207

|  |     |
|--|-----|
| <i>Sommario</i>  | 329 |
| ARNALDO PETTERLINI<br><i>L'occulta regia del destino!</i> .....  | 211 |
| MARIO RUGGENINI<br><i>Preludio a un discorso che non può aver fine</i> .....   | 215 |
| LUIGI RUGGIU<br><i>Un pensiero inquietante</i> .....   | 225 |
| EMANUELE SEVERINO<br><i>Secondo intervento</i> .....   | 237 |
| ITALO SCIUTO<br><i>Per un filo d'erba</i> .....  | 241 |
| LUIGI VERO TARCA<br><i>«Te lo do io il dialogo...». Una conversazione filosofica<br/>con Emanuele Severino</i> ..... | 247 |
| CARMELO VIGNA<br><i>Amarcord</i> .....   | 259 |

### Interventi

|  |     |
|--|-----|
| GIULIO GOGGI<br><i>Sulla "compattezza" degli scritti di Emanuele Severino</i> .....          | 265 |
| VENIERO VENIER<br><i>Emanuele Severino e il respiro del pensiero</i> .....                   | 273 |
| PAOLO BETTINESCHI<br><i>L'esser sé del finito. Considerazioni per Emanuele Severino</i> .... | 285 |
| ANDREA DAL SASSO<br><i>In margine a un dialogo. Severino e Messinese</i> .....               | 297 |

1. La centralità della differenza ontologica e il ruolo dell'attualismo, 297 - 2. La critica di Messinese a Severino, 299 - 3. Risposta di Severino e replica, 302 - 4. Al cospetto dell'attualismo gentiliano. Osservazioni, 304

MARCO SIMIONATO

|  |     |
|--|-----|
| <i>Osservazioni sul capitolo IV de La struttura originaria</i> ..... | 309 |
| <i>Indice dei nomi</i> .....   | 321 |

## EMANUELE SEVERINO E IL RESPIRO DEL PENSIERO

1. Nel mio intervento cercherò di discutere – seppure brevemente e per tratti essenziali – un tema centrale nel pensiero di Emanuele Severino: il concetto di relazione e, in senso più specifico, cercherò di soffermarmi attorno a quel particolare concetto di relazione che ne costituisce una sorta di sua declinazione problematica, vale a dire la questione della relazione come relazione intersoggettiva e interpersonale, tentando di costruire – quasi in *contro canto* alle analisi severiniane – un rapido confronto critico con la fenomenologia husserliana.

Vorrei iniziare con un passo estremamente suggestivo di *Ritornare a Parmenide*, in cui si afferma che «l'opposizione dell'essere e del nulla non è un principio della logica, ma è il respiro del pensiero»<sup>1</sup>. L'opposizione fondamentale tra essere e nulla è – come noto – il *cuore*, il nucleo centrale del pensiero di Severino. Un nucleo che si ripropone continuamente in un percorso via via sempre più stringente nella sua coerenza argomentativa e che trae la propria forza fondativa da ciò che Severino definisce come la struttura originaria del destino della verità.

In *La morte e la terra*, in un passaggio testuale denso ma essenzialmente esplicativo – e ancora una volta sostanzialmente fedele al proprio tragitto teorico – Severino ribadisce quel che va ripetendo ed approfondendo sin dai suoi primi scritti e cioè che «la struttura originaria del destino è l'apparire della relazione tra l'essere sé degli essenti e l'autonegazione della negazione dell'esser sé»<sup>2</sup>.

La piena identità dell'essere con sé stesso, di ogni essere, l'impossibilità che esso non sia, è, per Severino, ciò che abita in profondità il nostro pensiero, quel che gli è assolutamente *proprio* e *consustanziale* ed è anche, insieme, il significato essenziale di ogni apparire di ogni ente e di quegli enti che noi stessi siamo, ma in un'accezione più determinata è l'apparire concreto del significato del loro reciproco ed inscindibile legame: in altri termini, si tratta dell'apparire del significato della *comune* ed originaria struttura relazionale che vincola ogni

<sup>1</sup> E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972, p. 62.

<sup>2</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 76.



ente in quanto tale alla totalità degli enti nella propria identità con se stessi, nell'impossibilità di essere altro da sé, nell'impossibilità di non essere. L'impossibilità che l'ente non sia ne sancisce allora anche l'eternità e, assieme, l'eternità del suo legame con gli altri enti. Non si tratta dunque affatto dell'enunciazione di un principio logico nella sua fine coerenza argomentativa – e tale sarebbe forse il più banale tra i fraintendimenti possibili degli scritti di Severino – bensì della stessa dimensione concreta del senso della nostra esistenza nella sua assunzione più profonda e radicale.

La forza della struttura originaria si mostra nel suo esser detta, nel suo esser vincolata al linguaggio in cui si esprime l'identità dell'essere con se stesso: essa «è struttura perché è *predicazione*, cioè una relazione in cui qualcosa è detto di qualcos'altro appunto perché quest'altro è ciò che esso è – e quindi il qualcosa detto è dedicato (*prae-dicatum*) a quest'altro»<sup>3</sup>. Ciò che questo dire *dedica* all'essere, ad ogni essente, è dunque l'*identità* tra ciò che si dice e ciò di cui si dice, *relazione di identità assoluta, ratione sui*, identità in cui consistono tutte le cose come tali: l'identità indistruttibile dell'essere, di ogni essere nella propria determinatezza, piena identità con se stesso. L'identità non è affatto un attributo degli enti, delle cose – per quanto essenziale possa essere – ma l'*identità* è la relazione stessa la cui negazione è la contraddizione estrema: «se di qualcosa si dice *altro* da ciò che esso è, il dire dice che qualcosa è altro da sé, non è sé, cioè il dire è un contraddirsi»<sup>4</sup>. L'identità è dunque tale solo se riesce ad opporsi alla propria negazione e vi riesce solo se la propria negazione appare come autonegazione, appare cioè come l'impossibilità del proprio contenuto negante di porsi come stabile, incontrovertibile. La capacità di stare è il *destino* dell'identità, poiché la sua negazione è immediata *autoconfutazione*: «l'apparire dell'identità dell'essente è il destino – lo stante, l'originario –, solo se appare l'innegabilità dell'identità, cioè solo se appare che la negazione dell'identità è autonegazione»<sup>5</sup>. Tale capacità di *stare* è dunque quella capacità fondamentale di *mostrarsi* come immediato autotoglimento della propria negazione.

La negazione dell'identità originaria dell'essere con se stesso non è dunque in grado, quanto al proprio contenuto, di sostenere se stessa: l'affermazione che l'identico sia anche l'altro da sé non può costituirsi

<sup>3</sup> E. Severino, *Introduzione*, in Id., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> E. Severino, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, p. 234.

da sola, non riesce a sussistere da sola poiché è debitrice *in actu exercito* a quel positivo significare che cerca di contraddire. La negazione dell'identità dell'ente con sé afferma quindi un contenuto impossibile, ma in quanto essa stessa è affermazione (identità con sé), condivide inevitabilmente quel positivo significare che vorrebbe negare e che è proprio di ogni ente in quanto tale<sup>6</sup>.

2. Vorrei passare ora, tornando alla questione iniziale, dal tema della relazione in quanto identità dell'essente con se stesso e vincolo comune per ciascun essente, al problema della relazione intersoggettiva e interpersonale. In tale contesto, rispetto all'identità incontrovertibile dell'essente con se stesso, rispetto al *destino dell'essere* e alla sua struttura originaria, che ne è dunque di quell'ente che io chiamo il mio esser uomo in relazione all'esser uomo degli altri, che ne è del suo concreto apparire e dell'apparire di tale relazione?

Per Severino, «l'uomo e il suo essere tra altri uomini», «l'io e gli altri», «il prossimo», sono quei contenuti che stanno al centro della «terra isolata», isolata dalla struttura originaria, da quel legame necessario, eterno, degli enti, della totalità degli enti e del loro apparire nell'identità con se stessi<sup>7</sup>. Secondo Severino «l'uomo e il suo essere tra altri uomini» sono al centro della fede che, nel suo strato più superficiale, è convinta che la *terra* sia la regione sicura, la regione dell'evidenza del divenire, dell'oscillazione tra l'essere e il nulla, ma nel proprio inconscio più profondo è invece persuasa della contraddizione estrema, dell'identità impossibile di essere e nulla.

Nella «terra isolata» appare la forma più radicale dell'alienazione della verità, la fede che l'ente divenga altro da sé, la fede nell'evidenza del divenire, che per Severino è il senso autentico del nichilismo. Il nichilismo è affermazione di una verità *invisibile*: è interpretazione, volontà di sovrapporre all'essere il senso del divenire. Affermare che l'essente che appare divenga, significa essere *persuasi* che il divenire esista, persuasi dell'evidenza del passaggio dal non essere all'essere e viceversa. Se si afferma però l'evidenza del divenire, si deve anche

<sup>6</sup> Per un approfondimento di tali questioni si veda in particolare la ripresa e la discussione della struttura dell'*Elenchos* aristotelico svolta in E. Severino, *Tauotēs*, cit., §§ XXIV-XXVII, discussione che, a sua volta, presuppone e approfondisce criticamente le analisi fondamentali contenute in Id., *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 42-62.

<sup>7</sup> Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 294-295 (per l'esordio di questi temi negli scritti di Severino si tenga presente soprattutto *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, cap. XII).

ammettere che, per poter divenire, l'ente è ed insieme non è, in quanto non è prima di cominciare ad essere e non è più dopo esser stato e si deve quindi ammettere che appaia ciò che è impossibile, vale a dire la coincidenza di essere e nulla.

La fede nel divenire delle cose è dunque essenzialmente fede, interpretazione, poiché non è in grado di mostrare la propria incontrovertibilità, non è in grado cioè di mostrare che la sua negazione sia autonegazione, immediato autotoglimento. L'isolamento della «terra» come regione sicura si rivela essere allora un isolamento del tutto precario ed *instabile*, continuamente travolto dal processo del divenire, dove l'ente, ogni ente, coinciderà con il nulla *quando* non sarà più, così come era un niente prima di diventare qualcosa. Al fondo della fede nell'evidenza dell'esistenza del divenire e del suo apparire, che contraddistingue la terra isolata, sta dunque l'inconscio nichilistico che le cose siano niente, la persuasione inconsapevole che esista un *tempo* in cui ente e nulla coincidono, un *tempo* in cui si dia l'impossibile: che l'ente sia e assieme non sia, che il sé sia l'altro da sé. Il *presupposto* di tale persuasione è dunque «che l'essente, in quanto tale, sia separato dal suo essere, e che pertanto, per essere, debba divenire, cioè procedere dal non essere all'essere [...] sì che da ultimo, non potrà che riunirsi definitivamente al proprio nulla dopo essersene provvisoriamente separato»<sup>8</sup>.

Al centro della terra isolata e della fede nichilista che la sorregge, vi è anche la convinzione, secondo Severino, dell'evidenza dell'esistenza di quegli essenti che «vengono interpretati come “gli altri”, ossia come “corpi altrui” che nel loro agire ed esprimersi sono guidati da una volontà cosciente»<sup>9</sup>. Per Severino, l'altro è sogno, fede, volontà che vuole che un essente sia differente da sé, interpretazione che crede nell'esistenza di un determinato corpo altrui<sup>10</sup>. La fede nell'esistenza dell'altro come un agente mosso dalla propria volontà, poggia a sua volta sulla fede nell'esistenza del divenire. È grazie alla fede nell'esistenza del divenire che l'uomo crede di poter modificare l'essere e sostituirsi quindi al divenire stesso. Si tratta dunque della fede che qualcosa sia il proprio esser uomo, che qualcosa, il proprio corpo, sia guidato dalla propria volontà cosciente e che, in questa fede, analogamente, l'altro venga creduto come il mio simile, colui con il quale condivido essenzialmente questa stessa proprietà.

<sup>8</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 216.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 303.

<sup>10</sup> Cfr. *ibi*, p. 304.

«Che certi eventi siano i “corpi altrui”, nei quali si esprimono le coscienze e gli istinti altrui; che certi eventi dei “corpi altrui” siano il “linguaggio altrui” e certi altri siano le “scritture” che ci sono rimaste del passato dell’uomo, tutte queste convinzioni sono forme di fede della volontà interpretante, essenzialmente legate alla fede nell’esistenza del divenir altro e delle diverse forme di volontà, capaci di far divenire altro le cose»<sup>11</sup>. In questo modo, nella fede dell’altro vengono a coincidere, sovrapponendosi, due fedi: quella dell’evidenza del divenire, e quella potente, attualmente e globalmente dominante, della *tecnica*, la persuasione di poter far diventare le cose altro da sé e di poter incrementare in modo indefinito la propria potenza<sup>12</sup>.

3. Che l’altro sia interpretazione, cioè un contenuto che non posso almeno in parte direttamente accertare, è quanto emerge *aporeticamente* anche dall’analisi husserliana dell’empatia (*Einfühlung*), la modalità dell’esperienza dell’altro, il cui luogo più celebre è – come è noto – la quinta delle *Meditazioni cartesiane*<sup>13</sup>. Per Husserl l’esperienza dell’altro (il mio apparire in relazione all’altro) è una sintesi tra un aspetto originario che posso cogliere come immediatamente mio ed uno non originario, non mio: nell’esperienza dell’altro, della sua corporeità vivente, stanno insieme l’immediata consapevolezza del mio corpo vivo, l’aspetto originario, *immanente* (la mia primordionalità), e ciò che non è originariamente mio, a me *trascendente* (la primordionalità altrui), aspetto che interpreto come appartenente all’altro, che *appercepisco*, rendo cioè indirettamente presente a me stesso come la psiche dell’altro, quel che anima la sua volontà proprio-corporea e che, a sua volta, è per l’altro, il proprio-originario.

Per Husserl, l’altro io viene *vissuto* come *una modificazione* del mio io in un altro io originario, primordiale, e in questa accezione l’altro viene interpretato come un altro io, come ciò che è più simile al mio io. L’esperienza dell’altro si mostra dunque come una sintesi che mette insieme qualcosa che è assolutamente accertabile (il mio io originario) con qualcosa che non lo è (l’io originario dell’altro) ma può essere solo interpretato come tale. Ma com’è possibile che qualcosa di originario,

<sup>11</sup> E. Severino, *La gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 205.

<sup>12</sup> Per un approfondimento di tali questioni cfr. E. Severino, *La terra e l’essenza dell’uomo*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 269-278; Id., *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979; Id., *Destino della necessità*, cit., pp. 227-250.

<sup>13</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane con l’aggiunta dei Discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989.

accertabile nella sua origine in me, sia quello stesso originario dell'altro che però non posso direttamente accertare ma solo interpretare?

Questa aporia essenziale della *Quinta meditazione* accompagna Husserl sin dai tempi delle *Ricerche logiche*, dove, ad es., per spiegare come avvenga in un dialogo la comprensione dell'altro, si dice che «l'ascoltatore percepisce che chi parla manifesta certi vissuti psichici [...] ma egli non li "vive", non ha di essi una percezione "interna", ma "esterna". Si tratta della grande distinzione tra l'apprensione effettiva di un essere in un'intuizione adeguata e l'apprensione presuntiva di un essere in una rappresentazione intuitiva, ma inadeguata»<sup>14</sup>.

La soluzione, anch'essa non priva di difficoltà, che Husserl cerca di dare a tale aporia nella *Quinta meditazione*<sup>15</sup>, consiste nel mostrare come, paradossalmente, l'interpretazione dell'*originarietà* dell'altro sia un'interpretazione necessaria e non una semplice supposizione o una fede. L'impossibilità di accedere direttamente alla psiche altrui, è per Husserl un limite non trascendibile, ma è anche la condizione necessaria della presenza concreta della coscienza altrui e del suo poterne fare esperienza, è il vero e proprio *embrione della societates*<sup>16</sup>.

In un passaggio cruciale del § 50 delle *Meditazioni cartesiane*, Husserl sostiene che se potessi avere accesso diretto all'altro, alla sua estraneità psichica (*das Fremdseelische*), io non mi distinguerei più da esso ed entrambi, io e l'altro, saremmo nulla, e verrebbe meno, allora, ciò che ci è più proprio, vale a dire la nostra stessa *originaria individualità*<sup>17</sup>.

Questo divieto che mi impedisce di *divenire l'altro*, era già stato espressamente formulato da Husserl in un'annotazione datata attorno al 1914, dove si affermava che «l'altro non può divenire me stesso ed io non posso divenire l'altro. La mia esistenza proprio corporea può modificarsi, anche quella psichica, pezzo dopo pezzo: ma una "trasformazione" tramite cui io divenga l'altro è semplicemente impossibile»<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Prima ricerca. Espressione e significato*, in *Ricerche logiche*, vol. 1, tr. it. di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 301.

<sup>15</sup> Di tale difficoltà sono testimonianza esplicita le sofferite annotazioni coeve dei cosiddetti *Forschungsmanuskrifte* raccolti in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, Nijhoff, Den Haag 1973.

<sup>16</sup> Ho cercato di sviluppare quest'interpretazione nel mio *L'esistenza in ostaggio. Husserl e la fenomenologia personale*, Franco Angeli, Milano 2011.

<sup>17</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 129.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 338.

Queste riflessioni husserliane sull'intersoggettività sono, per Severino, del tutto inscrivibili nell'orizzonte del nichilismo. Proprio riprendendo le analisi della *Quinta meditazione*, Severino sostiene che la fede nell'esistenza dell'altro, è l'esser fede che un certo essente sia un certo corpo umano guidato da una volontà cosciente che però non si rende visibile, come invece lo è il corpo e il comportamento altrui<sup>19</sup>. Per Husserl, secondo Severino, «l'apertura all'altro ("la trascendenza immanente") è un contenuto fenomenologico; ma l'esistenza dell'altro (che è appunto altro dal fenomenologico) non è un contenuto fenomenologico; e dunque rimane qualcosa di problematico»<sup>20</sup>. Per Severino, Husserl cerca di mostrare la legittimità fenomenologica dell'esperienza dell'altro nella struttura immanente della rimemorazione senza però, nuovamente, poter sfuggire all'aporia della fede nell'esistenza dell'altro<sup>21</sup>.

Nel § 51 delle *Meditazioni cartesiane*, il processo di rimemorazione è indicato da Husserl come una sorta di paradigma del paradossale *indizio* dell'altro e della sua originarietà, nel mio stesso io originario. Nel mio io monade-primordiale scopro, tematizzando la rimemorazione, l'altro io. Si tratta appunto di quell'io del mio stesso passato che è divenuto, nella forma attuale della rimemorazione, un altro io, quello non più originariamente presente. Un altro io però, che nella sua datità modificata, si rivela come permanenza del mio io trascorso, come parte del costituirsi della mia stessa identità presente<sup>22</sup>.

In questo nesso si mostra allora, già nel mio stesso io, *l'embrione* della forma della *societas*. Qui, l'altro io mi si rivela, *in nuce*, come mio *socius* trascendentale in quella sorta di *identità comunitaria* esplicitata dalla modalità stessa del darsi del *ricordo*: poiché nel ricordo *stanno insieme*, e convivono necessariamente, sia l'io della mia coscienza attuale che l'altro io, quello della mia coscienza estranea in quanto coscienza passata<sup>23</sup>.

Ma anche questa forma di *immanenza trascendente* dell'altro deve essere ricondotta al paradosso della sua inaccessibilità. Anche l'io del ricordo, che mi si mostra come altro io, è assolutamente inviolabile.

---

<sup>19</sup> Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 310 e Id., *La gloria*, cit., pp. 209 ss.

<sup>20</sup> *Ibi*, pp. 210-211.

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*, p. 211.

<sup>22</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 135.

<sup>23</sup> Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, cit., p. 74 e pp. 192-195.

Poiché se esso coincidesse interamente con l'io presente rammemorante, entrambi, il mio io attuale e l'altro io, quello ricordato, verrebbero meno e nella loro totale indistinzione non vi sarebbe più alcuna identità individuale.

Per Husserl, dunque, è l'invulnerabilità di ciascuna propria sfera originaria a legittimare la comune esistenza del mio e dell'altro io. Tra me e l'altro vi è allora qualcosa di più che una semplice *analogia entis*: il vero senso della *Paarung*, della trasposizione appercettiva di me nell'altro, consiste nel fatto che l'*alter ego* è effettivamente un altro io poiché possiede anch'esso necessariamente la mia stessa *qualità* primordiale: quell'intimità inaccessibile che ci contraddistingue e accomuna entrambi, come individualità personali<sup>24</sup>.

Per Husserl, dunque, per un certo verso, l'altro si costituisce in me in una radicale trascendenza, ma d'altra parte, tale trascendenza è quel confine inseparabile e indistruttibile tra la mia e l'altrui individualità personale che si rivela come la condizione necessaria del nostro comune essere in relazione. In un'annotazione del 1932, Husserl avvicina questa trascendenza al senso enigmatico della morte parlando di un «luogo per la possibilità della morte che non è rappresentabile nell'auto-osservazione egologica, che non può avere alcuna intuizione conforme al vissuto, e può avere senso solo in cammino verso la comprensione dell'altro»<sup>25</sup>.

4. Per Severino, il significato autentico dell'*altro* è «la necessità dell'essere della costellazione infinita dei cerchi in cui eternamente appare il destino della verità e appare l'irrompere della terra isolata»<sup>26</sup>. L'essenza di ciò che chiamiamo «uomo» consiste appunto nell'essere uno di questi cerchi. In questo senso anche l'*altro uomo* è un cerchio originario del destino in relazione necessaria al mio cerchio e agli infiniti altri cerchi nel loro apparire all'interno del destino della verità. Il destino della verità esprime dunque l'essenza dell'uomo, «è l'essenza dell'uomo. L'uomo non solo è eterno, come ogni ente, ma è il cerchio eterno (l'infinita molteplicità dei cerchi) in cui appare il dispiegarsi senza fine degli eterni»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. *ibi*, p. 42.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 452.

<sup>26</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., p. 295.

<sup>27</sup> E. Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 97.

L'essenza dell'uomo, è dunque, per Severino, il suo essere eternamente iscritto nel destino della verità, il cui significato si mostra *inegabilmente* nella stessa struttura originaria della verità. Esso appare come innegabile, incontrovertibile, seppure, secondo Severino, appaia necessariamente assieme al suo essere contrastato dall'apparire della fede nichilistica, dall'apparire pervasivo della «terra isolata». Ma, nella contesa tra la verità (la «terra pura») con la «terra isolata» emerge anche il senso della verità originaria, e cioè che anche l'altro uomo non è semplicemente fede, sogno. «L'altrui esser uomo che appare nella terra isolata di un cerchio del destino [...], non è soltanto un sogno a cui corrisponde il sogno in cui si sogna in una terra isolata diversa, il proprio "esser uomo". [...] Quel primo sogno è anche quello a cui corrisponde *ciò che gli è più simile nella veglia* della terra non isolata che appare nello stesso cerchio in cui appare tale sogno. [...] Esiste qualcosa nella terra non isolata (e contrastata), che, pur nella dissomiglianza essenziale con la terra isolata dal destino, è il più simile all'esser uomo che appare nella terra isolata»<sup>28</sup>.

Questa *similitudine* ci consente, a questo punto, di riprendere anche quell'*indizio nichilistico* dell'indistruttibilità dell'essente contenuto nel paradosso dell'originario husserliano, il paradosso della reciproca trascendenza tra me e l'altro: quello in cui la comprensione dell'altro ci porta nelle vicinanze dell'enigma della morte.

Per Severino all'interno della fede nell'esistenza dell'altro, appare anche la fede nella morte dell'altro uomo, «la fede cioè che l'altrui esser uomo non riesca più a trasformare il mondo [...] con l'agire e il linguaggio delle parole e del corpo, e rimanga una semplice cosa — un cadavere»<sup>29</sup>. Ma, secondo Severino, con la morte accade anche «il compimento della volontà empirica», il compimento di quella fede nel divenire che contrasta il senso eterno, *non diveniente*, di ogni essente, dell'esser sé di ogni cosa; appare cioè il compimento del contrasto tra il destino, quello stare originario che per Severino rappresenta la *pura terra*, e il suo confliggere con la dimensione totalmente avvolgente del nichilismo, con «la terra isolata»<sup>30</sup>.

Con l'avvento della morte vien meno la dimensione stessa della volontà che contraddistingue l'esser uomo nella «terra isolata», vien meno cioè quella fede nell'esistenza del nostro corpo vivente come ciò

<sup>28</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 322-323.

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 355.

<sup>30</sup> Cfr. *ibi*, p. 405.



che è in grado di far diventare altro le cose. Con la morte sopraggiunge *l'incapacità stessa della volontà in quanto tale* e questa assoluta incapacità «sopraggiunge all'interno di un cerchio eterno dell'apparire del destino della verità, ossia all'interno di quell'esser Io che, in ogni cerchio, è il proprio Io, che da ultimo costituisce l'essenza dell'esser uomo»<sup>31</sup>. Con la morte, in ogni singola morte, si rivela allora l'impossibilità stessa di poter ripristinare quella capacità di trasformare il mondo che costituisce la volontà, la fede dell'io empirico, di ogni io. La morte sancisce dunque l'impossibilità di ogni *resurrezione*, essa porta a *compimento* la vita e con essa anche la fede, ogni fede nichilistica individuale nel divenire che contraddistingue la «terra isolata».

Ma «il compimento non è l'annientamento di ciò che è compiuto. Il compiuto – secondo Severino – è una serie eterna di essenti, cioè di eterni, che hanno in comune qualcosa che non hanno invece in comune con altri essenti; a un certo punto la serie non si prolunga più oltre un certo essente che è dunque l'ultimo elemento della serie»<sup>32</sup>. La morte sopraggiunge allora in quel cerchio originario del destino in cui la volontà empirica ha compimento. In tale sopraggiungere trova il proprio compimento anche l'apparire stesso della terra isolata che si rivela come il compimento dell'apparire di quella fede che vuole far diventare le cose altro da sé.

Tutto questo però non significa l'apparire del definitivo superamento del contrasto tra il nichilismo e il destino della verità, non significa che sopraggiunga il definitivo *oltrepassare* della contesa tra la «terra pura» e la «terra isolata». «Con la morte, dunque, la terra isolata ha compimento perché non sopraggiungono più altre determinazioni della terra isolata (e della pura terra) ma non sopraggiunge ancora la terra che salva dall'isolamento, che è sì compiuto, ma permane nel suo non essere ancora salvato, ossia come la dimensione le cui contraddizioni non sono ancora oltrepassate dal contenuto della terra che salva»<sup>33</sup>.

Con il sopraggiungere della morte della volontà empirica, però, ha luogo in quell'io che è un cerchio originario del destino, il tramonto di quello sfondo entro cui appare il contrasto dell'eterno con la terra isolata. Con la morte della volontà empirica inizia ad apparire il senso *puro* dell'eterno: incomincia ad apparire l'eterno come sfondo non più

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 401.

<sup>32</sup> *Ibidem*, cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., cap. VI.

<sup>33</sup> E. Severino, *La morte e la terra*, cit., pp. 412-413.

contrastato<sup>34</sup>. Inizia ad apparire cioè il *sensu concreto* di quella totalità delle determinazioni necessariamente implicate dall'esser sé dell'essente, da quella struttura originaria da cui avevano preso avvio le nostre considerazioni iniziali.

In tale contesto, l'istante della morte non è affatto, come tradizionalmente viene inteso, "l'istante" del cosiddetto "passaggio dalla vita alla morte", ma è, invece, lo splendore della morte in quanto compimento, compimento di un cerchio originario dell'apparire del destino, compimento, in tale cerchio, del contrasto tra la pura terra e la terra isolata<sup>35</sup>. In questo compimento, la destinazione in cui consiste la morte, lo sfondo eterno non più contrastato, si rivela come "il proprio" di ogni cerchio, il suo vero *esser questo* da parte di ogni cerchio originario dell'apparire, di ogni legame individuale con la struttura originaria del destino. Nell'istante della morte appare dunque anche la destinazione autentica di ogni io nel suo *esser concretamente determinato* nella propria identità con sé, appare cioè la verità concreta dell'essere insieme, del vincolo che unisce il mio all'altrui *esser uomo*.

Credo che dobbiamo *esser profondamente grati* a Emanuele Severino per averci indicato con forza una traccia del *sensu autentico* del nostro *originario* esistere come esistere in relazione, di averci dunque indicato quella traccia essenziale che abita il respiro del nostro pensiero: la traccia dell'infinita apertura della verità secondo cui essa è «la relazione di ogni essente, cioè di ogni eterno ad ogni altro essente»<sup>36</sup>. Quella verità – e vorrei terminare con delle straordinarie parole di Kafka – secondo cui «l'indistruttibile è uno; ogni singolo uomo lo è, e, al tempo stesso, è comune a tutti. Da qui l'incomparabile, inscindibile legame tra gli uomini»<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. *ibi*, p. 413.

<sup>35</sup> Cfr. *ibi*, p. 438.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 554.

<sup>37</sup> F. Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera vita*, tr. it. a cura di S. Mori Carmignani, Passigli, Firenze-Antella 2001, p. 87.