Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex D.M. 270/2004*)
in Filosofia della società, dell'arte e della comunicazione

Tesi di Laurea

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

La hýbris originaria

Massimo Cacciari interprete di Emanuele Severino

Relatore
Prof. Giorgio Brianese

Laureando
Luca Mauceri
Matricola 833466

Anno Accademico
2014 / 2015

INDICE

INTRODUZIONE 3

PRIMA PARTE. LUCE OSCURA E OMBRA CHIARA 11

1. Dall'Inizio 12
2. A partire da Platone (cioè da Parmenide) 13
3. Singolarità, Inizio e fondamento 18
4. Inizio e nulla 22
5. Inizio, libertà, Necessità 24
6. Oltre l'uomo e oltre Dio 28
7. Oltre il linguaggio: verità e innegabilità 30
8. Eraclitismo e parmenidismo 35
9. Inizio e obiezione al Destino 38
10. La porta di Parmenide e la porta di Kafka: la terza via 42
11. *Ex nihilo nihil*: Severino, Cacciari e Melisso 46
12. La scala impossibile di Wittgenstein: un altro aspetto della critica severiniana a Cacciari 48

SECONDA PARTE. UN MONDO ASTRATTO 52

1. Singolarità della cosa e fenomenologia astratta 53
2. Precisazione sul rapporto tra eccedenza fenomenologica e armonia nascosta in Cacciari 61
3. Astrattezza fenomenologica e contraddizione C 63
4. Differenza in Severino e Cacciari sul senso dell'oltrepassamento dell'intero fenomenologico da parte dell'intero concreto 68
5. *In vero vinitas*: filosofia dell'eccedenza 69

6. Obiezioni e fenomenologia astratta 73
7. Obiezioni e struttura originaria 77
8. Pro e contro l'incontrovertibile: note sul senso della filosofia contemporanea per Vander e Reale 80
9. L'illusione di Dio e il suo peccato 84
10. Ripresa e passaggio 85

TERZA PARTE. DESTINI DELLE NECESSITÀ 87

1. Essere e agire 88
2. *Êthos anthrópoi daímon* 92
3. Destino, agire e libertà 94
4. *Hýbris* e azione 97
5. Geografia dell'ente 101
6. L'impossibile Gioia e la pace tra le differenze 103
7. Destini delle Necessità 105

BIBLIOGRAFIA 107

1. Studi introduttivi su Severino 107
2. Studi introduttivi su Cacciari 107
3. Studi su Severino e Cacciari 107
4. Opere di Cacciari citate nel testo 107
5. Opere di Severino citate nel testo 108
6. Altri testi citati 109

SITI INTERNET CONSULTATI 111

INTRODUZIONE

Con il presente lavoro si pongono a confronto le ontologie fondamentali di Emanuele Severino e di Massimo Cacciari. Lo si propone non solo per il semplice scopo di evidenziare analogie e divergenze tra quelle che sembrano essere due delle più profonde e interessanti filosofie contemporanee, ma per cercare di indicare, per mezzo del loro confronto, uno snodo teoretico fondamentale e ancora troppo poco intravisto e discusso criticamente[1], che potremmo riassumere sinteticamente in questi termini: il dibattito tra un'essenziale necessità della struttura dell'essere, dettata da una rigorosa riformulazione del principio di non contraddizione nei riguardi dell'essere stesso (in Severino) e una radicalizzazione del senso della possibilità che (in Cacciari) precederebbe e comprenderebbe anche quella necessità ultima che Severino testimonia.

Diciamo subito che questo confronto può avvenire a partire dai diversi modi con cui Severino e Cacciari si rapportano al senso immediato dell'essere, al senso cioè dell'ente presente: si evocano, in questo modo, le categorie strutturali e interpretative che riguardano l'essere e la conoscenza di esso, ovvero la fenomenologia e ciò che da essa è possibile stabilire riguardo l'ontologia fondamentale.

Nel panorama filosofico attuale e in particolar modo nell'ambito della critica severiniana, il bisogno di un approfondimento di questo confronto – che ha per oggetto non un aspetto marginale o accidentale dei due pensieri, ma i loro fondamenti teoretici – è mostrato espressamente da Nicola Magliulo, i cui studi

[1] Ci sono pochissimi studi dedicati esclusivamente al pensiero di Massimo Cacciari (sono menzionati nelle note successive) e una manciata tra articoli e riferimenti in altri testi. Sul confronto tra Cacciari e Severino esiste solo una monografia: N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae* Mimesis, Milano-Udine, 2010, che il presente lavoro ha tenuto in considerazione costantemente. Altri studiosi hanno intravisto l'importanza dei due autori e la centralità di ciò che discutono, trattandoli in contesti più ampi. Mi riferisco ad esempio a G. CANTARANO, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Edizioni Bruno Mondadori, Milano, 1998, in cui buona parte della filosofia italiana contemporanea è ripercorsa a partire dal concetto di nulla e dalle reazioni che in campo filosofico, artistico e letterario sono scaturite da quel tema e che hanno smosso e organizzato una consistente parte della cultura italiana. Si veda in particolare il primo capitolo «Il nulla come origine: tra filosofia e letteratura».

principali costituiscono, tra l'altro, i primi testi critici interamente dedicati al pensiero di Cacciari[2]; ci riferiamo in particolar modo a *Un pensiero tragico. L'itinerario filosofico di Massimo Cacciari*[3], *La luce oscura. Invito al pensiero di Massimo Cacciari*[4] e il già citato *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*. Nel corso di questi testi e in particolar modo nell'ultimo, il pensiero del filosofo veneziano è più o meno esplicitamente accostato nei suoi principi, negli sviluppi e nelle sue conseguenze, al pensiero di Severino, ritraendo differenze e somiglianze.

Si tratta allora innanzitutto di ripercorrere, tra i tanti, quei testi in particolare e sviscerare il senso di ciò che finora è stato intravisto o trattato marginalmente, ma che non è affatto secondario o accidentale, seguendo proprio ciò che sarebbe anche secondo fonti autorevoli il lavoro di una tesi di laurea: porre a un autore le domande giuste, domande che ancora non gli sono state rivolte[5].

Ma riprendendo proprio la domanda con cui si apre invece il primo testo di Magliulo su Cacciari, ci richiediamo anche qui: perché Cacciari? Possiamo rispondere sostenendo la tesi per cui il pensiero di Cacciari è uno dei pensieri più rigorosi e originali tra quelli che riescano ad essere all'altezza dei fondamenti teorici che costituiscono la struttura fondante del pensiero di Severino: tra quelli cioè che possano esser fatti dialogare con ciò che da *La struttura originaria*[6], e soprattutto in quest'opera, Severino espone. Nell'analisi del fondamento (o meglio, del fondo, dell'abisso) da parte di Cacciari, a cui la singolarità dell'ente sembra riferirsi, si trova infatti anche la critica più radicale – e quindi forse anche più feconda al confronto – al fondamentale strutturarsi della struttura originaria negli ambiti semantici

---

[2] Oltre ai testi di Magliulo, ricordiamo l'interessante libro di I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Edizioni ETS, Pisa, 2008, che ripercorre il percorso speculativo del filosofo veneziano mostrandone l'evoluzione, i cambiamenti e l'approdo in testi come *Della cosa ultima*, a un confronto più stretto della filosofia e del pensiero dell'Inizio con la teologia.

[3] N. MAGLIULO, *Un pensiero tragico. L'itinerario filosofico di Massimo Cacciari*, La Città del Sole, Napoli, 2000.

[4] N. MAGLIULO, *La luce oscura. Invito al pensiero di Massimo Cacciari*, Saletta dell'Uva, Caserta, 2005.

[5] U. ECO, *Come si fa una tesi di laurea*, Bompiani, Milano, 1977, pp. 156-157.

[6] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, [1958], nuova ediz. ampliata, Adelphi, Milano, 1981.

fenomenologico e logico, che costituiscono quel piano originario dell'immediatezza dell'essere a cui sopra accennavamo e che ci sembra doveroso ripercorrere anche attraverso il pensiero di Cacciari. Il punto di incontro di quei due ambiti, essenziali per la struttura originaria e la sua esposizione, è il punto per noi di maggior importanza e attraverso cui instaureremo questo confronto teoretico[7]. Non tutti secondo noi, come vedremo in seguito, considerano doverosamente questo aspetto dello strutturarsi dell'originario anche in vista di una sua critica; Cacciari a suo modo mostra invece di confrontarsi più esplicitamente con esso.

Sebbene il primo contatto pubblico storicamente accertabile tra Severino e Cacciari avvenga negli anni '70[8], i toni di quel confronto si risolvono interamente all'interno dell'interpretazione severiniana dei modi dello strutturarsi del marxismo italiano in quegli anni. Quella corrente, andava infatti sempre più «allontanandosi dalle proprie origine filosofiche, accentuando in modo sempre più deciso la tendenza, non recente, a costituirsi come scienza»[9]. Severino mostra, in quel contesto, l'opinione di Cacciari riguardo i rapporti tra tecnica, scienza e senso del Destino e che al riguardo si poneva sia in contrasto con le posizioni heideggeriane sia con quelle di Severino[10].

---

[7] Su Severino e la sua opera esistono moltissimi studi e diverse introduzioni. Ne richiamiamo qui alcuni di cui abbiamo usufruito e che curano con particolare attenzione gli aspetti che qui approfondiremo (gli ambiti semantici della struttura originaria): N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia, 2011, G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma, 2015, ID., *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis Milano-Udine, 2014, L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano, 2008, in particolare il capitolo 1 della parte prima, che analizza a lungo l'essenza e le relazioni degli ambiti semantici logico e fenomenologico in rapporto al fondamento, pur prendendo una direzione di ricerca diversa dalla nostra.

[8] Ne abbiamo prova da un lato in E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, [1978], nuova ediz., Rizzoli, Milano, 2009, pp. 145-148 e dall'altro nella lettera dedicata da Cacciari a Severino in occasione della fine dell'insegnamento universitario di quest'ultimo: M. CACCIARI, «La sua lezione è pari a quella di Heidegger», in *La Repubblica*, 22 Febbraio 2001, disponibile al link http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2001/02/22/la-sua-lezione-pari-quella-di-heidegger.html, dove si legge: «fu soltanto dopo la pubblicazione del mio Krisis, nel 1976, che lessi per la prima volta le sue fondamentali opere degli anni Cinquanta e Sessanta».

[9] E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, cit., p. 45.

[10] Ivi, pp. 146-147.

Ma il fatto tutt'altro che irrilevante è il prendere sempre più forma del discorso di Cacciari rispetto a quello severiniano e in un modo molto diverso rispetto alle formulazioni degli anni '70. Le stesse risposte del filosofo bresciano a quello veneziano degli anni '70 confrontate ad esempio con quelle contenute nel suo *Discussioni intorno al senso della verità*[11], indicano un radicale cambio di rotta da parte di Cacciari rispetto a Severino, caratterizzato dall'esplorazione rigorosa di quello sfondo teoretico che in Severino è bene non ignorare mai in vista di qualsiasi critica. Cacciari non si trova più critico solamente del senso con cui la tecnica, la scienza e il marxismo si rapportano tra loro[12], ma le sue riflessioni riguardano spunti di ben più ampio respiro rispetto a un tempo, come si ha modo di leggere anche nella sua recensione all'ultimissimo scritto severiniano[13].

Con questo lavoro si vuole allora mostrare e valorizzare il percorso di questo confronto in tutta la sua importanza e portata.

Se ed eventualmente in che modo questo decennale dialogo sia da parte di Cacciari una sorta di 'obiezione' alla struttura originaria[14], sarà da comprendere a fondo nel corso del seguente lavoro. Anticipiamo solo che, se un'obiezione al Destino è ciò che vuole porsi *contro* di esso non vedendo però che per attuare il suo scopo necessita di quel Destino stesso che vorrebbe negare, il discorso fondamentale di Cacciari non è semplicemente classificabile secondo la dicotomia 'amico-nemico' del Destino, perché il senso che egli attribuisce all'Inizio è differente e altro rispetto a quello del Destino severiniano.

---

[11] E. SEVERINO, *Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa, 2009.

[12] Anche per un confronto su questi temi ci si può riferire a N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, cit., pp. 73-80.

[13] M. CACCIARI, «Tra Essere e Destino quando la filosofia è scommessa estrema», in *La Repubblica*, 28 Agosto 2015, disponibile al link http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2015/08/28/tra-essere-e-destino-quando-la-filosofia-e-scommessa-estrema46.html.

[14] Coerentemente all'opera severiniana useremo il termine 'Destino' come sinonimo di 'struttura originaria' dato che nella sua forma completa si ha sempre a che fare con la struttura originaria del Destino della Necessità.

Davide Grossi, in un saggio importante per i temi che trattiamo[15], mostra la necessità del confronto tra i due pensatori, che qui tentiamo di approfondire, proprio alla luce di ciò che Severino denomina 'l'obiezione' al Destino e alla sua effettiva possibilità. Spiegheremo quindi in che modo il discorso di Cacciari e quello dei suoi interpreti si rapportino a questo aspetto.

Per giungere meglio al merito della questione, diciamo quindi che di radicale importanza filosofica per questo confronto e per tutti gli aspetti che lo connotano, è proprio il problema riguardo il rapporto che Cacciari ha con la struttura originaria, cioè con il senso della non contraddizione come senso ultimo dell'essere e con il conseguente strutturarsi del fondamento originario. Se infatti, come suggerisce Magliulo,

> Per Severino solo il darsi insieme della *F-immediatezza* e della *L-immediatezza* assicura l'innegabilità dell'essere dell'essente; per Cacciari, invece, l'immediatezza dell'ente comprende ma non coincide con la *L-immediatezza* […] perché proprio il suo apparire nel logos non riesce a comprenderne la perfetta determinatezza ed a provarne l'effettiva esistenza[16]

allora si dovranno indagare le strutture ontologiche fondamentali dei loro pensieri e i perché di tale divergenza.

Avanzeremo inoltre la proposta, successivamente all'approfondimento del centro tematico che ci si è proposti di enucleare, ma coerentemente ad esso, che proprio in questo luogo della struttura originaria, cioè nello strutturarsi concreto dei suoi ambiti semantici e nel loro necessario equilibrio, si fonda non solo la differenza sostanziale del pensiero di Cacciari, ma anche di una qualsiasi critica o obiezione del pensiero severiniano. E che pertanto è necessario ripercorrere e confrontarsi primariamente con quegli aspetti del discorso, che oltre ad essere gli aspetti portanti sono anche il primo snodo teoretico effettivamente originale del pensiero di Severino, quello cioè da cui il suo discorso incomincerebbe a discostarsi da quello della filosofia

---

[15] D. GROSSI, «La differenza tra il discorso di E. Severino e il discorso di M. Cacciari», in N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, cit., pp. 111-127. In questo saggio il discorso di Cacciari è sì inteso come un'obiezione al discorso di Severino, ma come una «obiezione inoppugnabile» (p. 124) che riesce a porsi insieme, se non contro, al Destino.

[16] N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, cit., p. 33.

occidentale. Questa considerazione muove dal presupposto per cui ogni obiezione rivolta al pensiero di Severino vorrebbe 'salvare', sottolineare, evidenziare, un aspetto che quel pensiero non riuscirebbe a portare in luce in modo soddisfacente: ad esempio il comparire e scomparire degli enti, la volontà di trasformare il mondo e la possibilità di farlo, l'eternità di tutto l'essere, ecc, e questa volontà di salvezza di certi aspetti piuttosto che di altri riguarda la volontà di andare contro lo strutturarsi della struttura originaria nelle sue parti per come esso è presentato.

L'analisi della F-immediatezza e della L-immediatezza come inizio e fondamento del discorso severiniano e il confronto di altri autori con questo punto vorrebbe anche mostrare come in esso si trovi il perché di ciò che ancora in *La morte e la terra*[17] non sembra trovare risposta esplicita e che solleva al pensiero severiniano le critiche più ingenue e più fondate insieme. In quel testo si afferma infatti:

> Ma anche Dio è un voler diventare altro. A sua volta, infatti, anche il Dio veterotestamentario (e ciò accade anche in ogni altra forma del divino) vuol produrre «il cielo e la terra», vuol diventare produttore del mondo. […] Il peccato compiuto dall'uomo è il peccato stesso compiuto da Dio, ossia è la fede nell'esistenza del diventar altro e, sul fondamento di questa fede, è la volontà di far diventar altro le cose.[18]

L'uomo ha peccato perché il suo stesso Dio ha peccato. Ma perché ha potuto peccare anche Dio? Forse a Dio e all'uomo è accumunato uno sfondo ontologico che li soggioga entrambi in egual modo? Forse anche Dio non ha le risposte e i mezzi per pensare il Principio ultimo perché fa parte anch'egli della rappresentazione, cioè di quel mondo spiegabile e determinabile che però rimanda a un suo Inizio inattingibile e sfuggente al logos[19]? Pensare la singolarità della cosa, la sua determinabilità, stabilendo se essa rimandi o meno a un fondo inattingibile o se si mostra come segno

---

[17] E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011.

[18] Ivi, p. 156.

[19] «Il fondamento che in Dio *non* è Dio stesso, esistente, vivente, è *lo stesso* della cosa […]. […] L'Inizio che costituisce il vero 'soggetto' del pensare, e che rende concepibile un sistema delle sue diverse membra, è il semplicemente inesprimibile, incoercibile, inafferrabile: 'punto' che è intuibile soltanto *abbandonando anche Dio*, saltando-via dallo stesso Urwesen nell'Ungrund da cui Dio stesso è *de-ciso*» M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, [1990], nuova ediz., Adelphi, Milano, 2001, pp. 117-124.

dell'eterno significa tentare una risposta alle problematiche riguardo il fare di Dio, dell'uomo e del fare futuro.

Più semplicemente, sul cosiddetto piano del quotidiano o dell'agire pratico e concreto, a questo aspetto teoretico si potrebbe chiedere: perché appare possibile l'illusione del nichilismo? Perché l'errare sembra ogni volta nuovo e mai sul punto del suo oltrepassamento? C'è un fare che stia dalla parte non nichilistica dell'essere? Queste domande non si discostano dai punti teoretici richiamati precedentemente: esse rimandano infatti al problema dell'interpretazione di ciò che appare immediatamente (cioè a quei fondamenti della struttura originaria prima mostrati) e a un relativo agire che potrebbe cambiare le sorti del nostro rapportarci e interpretare quell'immediato (agire sia umano che divino, in quanto anche per Severino, Dio pecca tanto quanto l'uomo ed è perciò illuso dalla stessa apparenza nichilista, che perciò gli è in qualche modo precedente). In Cacciari si trova una problematizzazione univoca di questi aspetti e il pensiero di Severino ne è toccato[20].

Per concludere il discorso, mostriamo un altro motivo del perché si cerca di addentrarsi in questi argomenti, che però non è secondario in importanza: come abbiamo già accennato, entrambi i filosofi presi in considerazione affermano più o meno esplicitamente che un ritorno al discorso sul fondamento o sull'essere dell'ente è d'obbligo per un qualsiasi discorso sulla pratica o sull'agire umano; di conseguenza su ogni discorso politico che voglia definirsi fondato e diverso rispetto a una qualsiasi opinione. Parallelamente allo svolgimento teoretico della filosofia di entrambi sta il discorso sui destini dell'uomo (politici, pratici, ontologici, ecc.) in modo inizialmente più nascosto forse in Severino, ma in modo esplicito se non primario in Cacciari[21]. Ambedue non permettono discorso politico che non presupponga quello teoretico e che non vada di pari passo con esso. Così, risollevare

[20] Lo stesso Cacciari sembra notare il proprio ascolto privilegiato della parola severiniana, quando afferma per esempio che egli «più di altri» (M. CACCIARI, «La sua lezione è pari a quella di Heidegger», cit.) si sarebbe avvicinato allo studio del pensatore bresciano nonostante le divergenze di pensiero e politiche che caratterizzano i due, a maggior ragione negli anni '70.

[21] Anche Carlo Sini, in un'intervista svolta in occasione degli ottant'anni di Severino, afferma che di importanza per niente secondaria è proprio l'aspetto etico-politico del discorso severiniano, presente nei suoi scritti ma troppo poco e superficialmente considerato. L'intervista si può ascoltare al link https://www.youtube.com/watch?v=aZ63FSfLydo.

tramite un confronto l'analisi problematica delle loro ontologie vuole essere più o meno direttamente un risollevamento della domanda sul senso etico dell'uomo che abita il mondo; le stesse pagine di *Essenza del nichilismo* sono li per ricordarcelo esplicitamente: ciò che deve essere ripensato, rimesso in discussione e oltrepassato non è soltanto il senso astratto dell'essere, ma lo stesso «ἦθος dell'Occidente»[22]; e Platone non ha solo commesso un errore teoretico nel reinterpretare nichilisticamente il senso dell'essere dopo Parmenide: egli ha attuato un profondo gesto etico: per questo «Platone non fonda la teoria del 'mondo': fonda il 'mondo'»[23].

A principi ontologici differenti corrispondono destini ontologici e politici diversi e per questo appare fondamentale il bisogno, se non di risolvere definitivamente la questione, di interrogarla nuovamente e il più radicalmente possibile, mostrando che i problemi aperti nelle loro indagini filosofiche non sono *quaestiones disputatae*, come suggerisce Magliulo, ma ancora *disputandae*.

---

[22] E. SEVERINO, «Avvertenza alla prima edizione», in *Essenza del nichilismo*, [1982], nuova ediz., Adelphi, Milano, 1995.

[23] E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 147.

PRIMA PARTE

LUCE OSCURA E OMBRA CHIARA

1. *Dall'inizio*

Una crisi del pensiero, della tradizione, del sistema sociale o politico-economico, dei modi di vita di un popolo, apre fortemente alla possibilità di un ripensamento dei fondamenti su cui quelle strutture sono potute nascere e svilupparsi.

Come sia Severino che Cacciari affermano unanimemente nel corso e sin dagli inizi dei loro discorsi filosofici, le trasformazioni e le determinazioni più superficiali, contingenti, apparentemente più lontane tra loro, sono le manifestazioni di un processo o di uno sfondo ben più ampio che le connette. Lo studio di questo sfondo è proprio della filosofia, che interrogando ed analizzando le trasformazioni e le determinazioni del proprio tempo può giungere a dover ripensare e ridiscutere i propri inizi e quelli dell'oggetto delle sue ricerche. Entrambi i filosofi in questione lo fanno, partendo da luoghi diversi, servendosi di mezzi diversi ma pur sempre rigorosi, interrogando ambiti culturali diversi e giungendo a conclusioni diverse (ammesso che possano essere definitive e che la filosofia in qualche senso ne ammetta).

Se Severino è uno dei maggiori punti di riferimento contemporanei per il pensiero sull'essere, proprio cioè su quel primo sfondo che circonda e comprende ogni ente, e reinterpreta l'intera civiltà occidentale in vista del senso autentico dell'essere e del suo oblio, Cacciari si pone come una figura altrettanto importante di quel panorama filosofico che vuole e sente il dovere di ripensare il senso dell'origine in vista del coglimento della configurazione attuale del pensiero e delle manifestazioni del mondo. Se l'inizio di queste indagini avvengono primariamente e a partire da *La struttura originaria* per Severino e *Dell'Inizio* per Cacciari, sarà di primaria importanza un confronto tra quello che in quei testi è delineato. Questo non rinchiude la ricerca a quei soli testi, dato che è in molti altri luoghi che il loro confronto avviene anche più esplicitamente e che i tratti fondamentali dei loro discorsi vengono enucleati, ma è da quei testi che le caratteristiche peculiari dei loro pensieri emergono con forza: se infatti «*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il

terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio»[24], e che quindi è necessario presupporre per lo studio di tutto il pensiero severiniano posteriore, *Dell'Inizio* riformula e porta avanti ciò che già in testi precedenti come *Dallo Steinhof*[25] o *Icone della Legge*[26] si era cominciato a interrogare, costituendosi come in aggirabile punto fermo del suo pensiero. In quei testi inizia a problematizzarsi e ad analizzarsi il senso più proprio dell'ente e dell'essere secondo i loro autori.

Come si è accennato, le impostazioni filosofiche dei due autori, il loro procedere e il loro modo di interrogare, è molto diversa ma simile nell'intento di fondo: se infatti Severino comincia con lo sviluppo del senso autentico del fondamento come principio immediato e innegabile per il discorso sull'essere (ripercorrendo le tracce di Parmenide, Platone, Aristotele, Hegel e altri), Cacciari traccia un percorso apparentemente meno ortodosso attraverso la filosofia contemporanea, la teologia, le forme dell'arte, ecc. Ciò non toglie però che i filosofi si incontrino di fronte ai concetti fondamentali dell'ontologia, come quello di nulla, essere, fondamento, origine, necessità, libertà, definendo il campo di queste questioni come l'unico luogo da cui è possibile partire filosoficamente. Questi concetti si intrecciano indistricabilmente e di continuo, rimandandosi l'un l'altro in un lungo e unico discorso; non è perciò semplice analizzarli separatamente, ma si cercherà comunque di farlo senza ripetere o stravolgere il loro senso proprio per agevolare il confronto e la discussione dei punti principali.

2. *A partire da Platone (cioè da Parmenide)*

Se Severino accusa in modo particolare il Platone del *Sofista* e della *Repubblica* per aver malamente commesso quel pur necessario parricidio nei confronti della filosofia di Parmenide e aver così inaugurato ufficialmente l'*ethos* dell'Occidente come nichilismo che interpreta il divenire come un entrare e uscire delle cose dal

[24] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 13.

[25] M. CACCIARI, *Dallo Steinhof*, [1980], nuova ediz., Adelphi, Milano, 2005.

[26] M. CACCIARI, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano, 1985.

nulla, Cacciari avvia e stimola la sua ricerca primariamente con il Platone del *Parmenide*. In quel testo è interrogato in modo peculiare l'essere, costretto tra molteplicità e unità e dalla cui indagine scaturisce il pensiero dell'Inizio per come è stato poi pensato dalle tradizioni successive: come fa infatti a dirsi quell'essere che è? Come sta in relazione all'Uno, distinto dalla molteplicità dell'esperienza e da quella forma di uno che è l'Uno-che-è? Da qui e nel corso della tradizione occidentale che passa per il neoplatonismo, la teologia medievale e l'idealismo (specialmente quello schellinghiano) il problema dell'Inizio è aperto una volta per tutte. Il domandare del filosofo che cerca di spiegare, mostrare e finalmente dire la natura dell'Uno nel rapporto col molteplice e con la differenza apre un vespaio di questioni che tutto *Dell'Inizio* si propone di affrontare.

Se però sono alcuni dialoghi platonici ad essere presi in considerazione, non bisogna tralasciare il fatto che in quei dialoghi il reale protagonista è, in modo diverso, Parmenide. A conferma di ciò, nelle pagine conclusive de *La struttura originaria*, ripercorrendo le prime formulazioni e la storia dell'essere, si dice con fermezza: «Parmenide è la soluzione cercata: l'orizzonte dell'intero può realizzarsi solo in quanto si apra come orizzonte dell'essere; ossia l'essere è ciò per cui si costituisce l'intero, e quindi è ciò per cui il molteplice è unità»[27]. È quindi essenziale la relazione tra pensatori presocratici e le filosofie sistematiche di Platone e Aristotele: questi non fanno che sistemare ciò che già i primi pensatori avevano giustamente e rigorosamente intravisto, cioè il senso dell'essere e dell'unità, e proprio per questo i primi «non furono dei fisici, ma dei metafisici»[28], in particolar modo Parmenide.

Platone discorre infatti del modo in cui il «venerando e terribile»[29] Parmenide avrebbe sì visto ed espresso i caratteri necessari dell'essere (distinto dal nulla, innegabile, onnicomprensivo, di stabile conoscenza, ecc.) ma non sarebbe riuscito a connetterlo con la molteplicità degli enti che si danno nell'esperienza. La negazione

---

[27] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 533.

[28] Ivi, p. 532.

[29] PLATONE, *Teeteto*, 183e, trad. it. di Luca Antonelli, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 151.

del divenire da parte dell'Eleate sarebbe il suo massimo errore: il divenire è un'evidenza che in qualche modo dev'essere compreso nel discorso sull'essere, a costo di sottoporre tutto il discorso parmenideo «a tortura»[30]. Questo lavorio è effettivamente svolto in tutta la seconda parte del *Sofista*, dialogo con cui Severino si confronta e che critica proprio per la soluzione che Platone offre per un rinnovamento del discorso ontologico: se è vero infatti che gli enti devono essere, è anche vero che essi non potranno essere eterni, ingenerati, immutabili, incorruttibili, come l'essere in generale, poiché l'evidenza afferma il loro nascere e annullarsi. Essi pertanto sono quel *metaxý*[31] tra essere e nulla, che tutto l'occidente riconoscerà per vero. Così facendo, gli enti saranno per sempre in balia del nulla, dal nulla derivano e al nulla ritornano dopo essere brevemente stati e il nichilismo come *ethos*, cioè anima dell'Occidente, potrà definitivamente affermarsi.

Tutte le opere severiniane sono, oltre alla dimostrazione dei fondamenti della struttura originaria e del frainteso senso dell'essere, la testimonianza dell'atteggiamento teoretico ed etico dell'Occidente di cercare di rimediare a questa precaria condizione ontologica attraverso le più diverse forme di *epistéme* sugli enti che in quel modo si danno.

Platone è quindi un centro indiscusso per la filosofia e la tradizione occidentale, un centro che Severino vede formarsi ed espandere il suo senso specialmente nel *Sofista* e ne *La Repubblica* come risposta all'originale pensiero ontologico di Parmenide. L'indiscusso e vero centro teoretico del pensiero sull'essere dell'occidente, a cui bisogna tornare e rispondere, resta perciò l'Eleate.

Se Severino vede il bisogno di ripensare l'ente per come era stato ripensato in quei luoghi dell'opera platonica, un approccio diverso lo ha Cacciari, che pur trovando imprescindibili quegli stessi protagonisti del pensiero, accede al problema dell'essere non criticando la dimensione di mezzo tra l'essere e il nulla a cui apparterrebbe l'ente, ma dalla riflessione sull'Uno nel *Parmenide* di Platone[32]. La

---

[30] PLATONE, *Sofista*, 241d, trad. it. di Francesco Fronterotta, Rizzoli, Milano, 2007, p. 335.

[31] PLATONE, *La Repubblica*, 479d-480a, trad. it. di Mario Vegetti, Rizzoli, Milano, 2006, pp. 737-739.

[32] PLATONE, «Parmenide», trad. it. di Attilio Zadro, in *Opere complete*, vol. 3, Laterza, Bari, 1971, pp. 11-67.

discussione che si instaura tra il giovane Socrate, Zenone e Parmenide sul rapporto tra i generi, o le idee, e gli essenti, sul senso assoluto dell'Uno in rapporto al molteplice, dischiude il problema dell'Inizio. Problema che dovrà rimanere aperto o non adeguatamente trattato dalla tradizione posteriore e che è in tutto e per tutto traducibile come il problema dell'essere e che perciò in relazione con una riforma ontologica come quella di Severino è doveroso reinterrogare. L'Uno, l'Inizio, l'indeterminato, tutti sinonimi dello stesso significato, sono rievocati alla luce degli enti e dei concetti portanti della tradizione ontologica.

Ma ancor più tra le righe delle opere di Cacciari e Severino è possibile intravedere un silenzioso confronto che allude a una divergenza interpretativa essenziale in rapporto non solo alle speculazioni platoniche su Parmenide, ma sullo stesso poema *Sulla natura*[33], che suggerisce il luogo primario della vera differenza di pensiero tra i due pensatori. Bertoletti, nel suo saggio sul filosofo veneziano, approfitta del discorso sull'*élenchos* severiniano e sulla dialettica cacciariana per rievocare quel passaggio. Se infatti per Severino «l'*alétheia* è sanzione dell'opposizione intrascendibile tra l'essere e il nulla», in Cacciari « l'*alétheia* è l'In-differente»[34]. Ciò che per Cacciari bisogna dire è che «originarie appaiono […] entrambe le vie, indissolubili *ex archês*»[35]; il loro apparire insieme è ciò che mostra *Dike* e non una sola via e «Perciò la Musa insegna anche la strada 'dei nomi' (via fallace tout-court? E come potrebbe se è Alétheia a insegnarla!)»[36]. Per questo «In Cacciari la *dóxa* dei mortali è un compossibile dell'*alétheia* in quanto In-differenza, in Severino la *dóxa* è

[33] PARMENIDE, S*ulla natura*, trad. it. di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1998.

[34] I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., p. 33n.

[35] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 250.

[36] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004, p. 554. Di grande interesse sarebbe confrontare l'interpretazione severiniana del sentiero del Giorno a quelle cosiddette nuove interpretazioni richiamate nella nota del fr. 9, v. 5, in «Note ai frammenti» in Parmenide, *Sulla natura*, cit., nota 41, p. 138, per cui non sarebbero più ermeneuticamente valide le equazioni giorno = essere e notte = non essere, perché l'essere sarebbe la luce che illumina entrambe le vie; lo stesso fr. 9 del poema, i cui versi sono giudicati non a caso «difficilissimi» (Ibidem), sembrerebbe andare in questa direzione.

errata interpretazione dell'apparire dell'essere»[37]. Severino invece sottolinea la differenza inconciliabile tra il sentiero del Giorno, quello della luce, della verità dell'essere, e il sentiero della Notte, percorso da tutto l'occidente, in cui all'ente è concesso di non essere. Questa era la via impercorribile che Platone ha potuto percorrere forzando il *lógos* parmenideo e forzando l'ingresso a quel sentiero, spinto dal bisogno di dare consistenza ontologica agli enti. Le due vie in Severino sono escludenti l'una dell'altra (con la stessa forza con cui l'*élenchos* è escludente verso le obiezioni), perché come escludente è interpretato il fondamento dell'essere: c'è oblio dell'essere nel sentiero della Notte e oblio del nichilismo in quello del Giorno. Il fondamento allontana da sé tutto ciò che è altro da sé, non permette dialettica o concessione alcuna. Vedendo invece come verità parmenidea la «ben rotonda verità»[38] affiancata alla possibilità del suo oblio, che non la elimina, non la nega, ma la nasconde 'soltanto', Cacciari può ripensare il senso del fondamento in questo contesto più originario, in cui il dominio della necessità è uno dei due sentieri dischiuso dalla ben più ampia In-differenza del possibile. Si è alla porta (πύλαι) di *Dike*[39], una porta che è *unica*, non ancora divisa nei due sentieri, precedente ad essi, in cui Parmenide in meravigliato silenzio osserva il volto del vero, impossibilitato ancora a pronunciare parola alcuna sul manifesto. Pensare l'Inizio è ripensare quell'unica entrata verso i sentieri dell'essere e non uno di essi.

Certamente anche per Severino il nichilismo (cioè il sentiero della Notte) ha una sua valenza ontologica, è un ente come gli altri, ha un suo sviluppo che non può essere negato, e per Cacciari il senso più comprensivo dell'Indifferenza che contiene e precede il sentiero dell'innegabile verità non è una delegittimazione o una negazione di quella verità. Nichilismo e verità per entrambi si danno evidentemente, ma la diversa formulazione che essi offrono della verità (per uno *un* sentiero, per l'altro la totalità del luogo in cui *anche* quel sentiero si mostra) porta a differenti

[37] I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., p. 33n.

[38] PARMENIDE, *Sulla natura*, fr. 1, v. 29, cit., p. 43.

[39] Ivi, fr. 1, v. 11, p. 41.

concezioni e rapporti tra verità ed errore, innegabilità e possibilità, parola e silenzio, che vanno affrontati più dettagliatamente.

3. *Singolarità, Inizio e fondamento*

Tra i concetti fondamentali troviamo naturalmente quelli di 'Inizio' e 'fondamento'. Essi si rapportano necessariamente l'uno con l'altro dialogando alla pari in quanto origine, sfondo e approdo del discorso ultimo sull'essere.

Ma un tale discorso, sia per Severino che per Cacciari, non può che coinvolgere in modo primario quel campo ontologico costituito dalle determinazioni: senza questa inclusione, per usare il linguaggio della struttura originaria, si resterebbe sul piano formale e quindi astratto del discorso ontologico; atteggiamento che, come è messo in evidenza in tutta la prima parte de *La struttura originaria*, è da escludere in quanto manterrebbe la possibilità della negazione del discorso stesso. Per Cacciari gli enti sono primariamente coinvolti per motivi analoghi: la tensione e la grandezza del *Parmenide* di Platone, che come abbiamo visto è uno dei principali centri per il problema dell'Inizio *tout court*, non avrebbero alcun senso senza la molteplicità, che è considerata filosoficamente perché è massimamente presente ed evidente. Né quindi potrebbe darsi alcun tipo di conoscenza senza l'essere presente.

Se in Severino è la determinazione intesa come immediatezza fenomenologica e logica a dischiudere il senso del fondamento, in Cacciari è la cosa stessa nella sua individualità a porre i termini della questione, seppur diversamente rispetto al primo. Leggiamo in *Dell'Inizio*: «La singolare individualità della cosa stessa è un abisso in cui il logos non può 'orizzontarsi'»[40]. Questo è uno dei punti fermi della filosofia cacciariana e che permane infatti anche nelle opere più recenti: «La Singolarità davvero è massima evidenza e massima tenebra insieme. In *questo* Singolo, allora, fa-segno di sé l'Inizio illimite»[41]. Non è di determinazione generale che si discute ma proprio dell'esser *questo* da parte dell'ente, qualsiasi cosa sia.

---

[40] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 58.

[41] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 80.

L'aspetto fenomenologico dell'analisi filosofica, l'osservazione cioè di ciò che si rivela innegabilmente e che è fondamentale per entrambi i pensatori, porta però all'imbocco di due sentieri opposti: in Cacciari infatti, l'innegabile individualità della cosa presente riporta a un fondo che la comprende ma che non è in alcun modo accessibile all'occhio del pensiero. Questo *Abgrund* rende la cosa «noumenica»[42], presente e indicibile empiricamente allo stesso tempo. La sua non determinabilità completa è data dall'impossibilità fenomenologica di individuarne «la serie completa delle cause, delle ragioni»[43], la totalità delle sue relazioni. Il suo inizio, i suoi modi di darsi, il suo destino non sono un che di racchiudibile logicamente o di prevedibile, anzi, rimandano a un 'non-che', un non ente da cui provengono. È «nascosta»[44] l'identità della cosa singola.

Ponendo la questione in questi termini, torna inevitabilmente alla memoria un altro luogo platonico caro a Cacciari, quello della *Settima lettera*: oltre alla dimensione della presenza, che si esaurisce nel nome della cosa, nel suo *lógos*, nel suo *eídos* e nella sua conoscenza, c'è un che, anzi *il* suo perché, che non riesce ad essere catturato ed espresso allo stesso modo delle dimensioni precedenti[45]. Un qualcosa che è impossibile da dire e su cui non si può scrivere. È il Platone più insidioso quello con cui ci si confronta durante il percorso cacciariano, il Platone che lascia ampi spazi al silenzio[46], alle interpretazioni più disparate, che spalanca intere tradizioni di pensiero, che mette in discussione il Platone delle opere precedenti.

---

[42] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 58. In quest'opera sono numerosi e rilevanti i richiami a Kant e proprio tornando a lui *Dell'Inizio* comincia a delineare il proprio percorso.

[43] Ivi, p. 163.

[44] N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, cit., p. 25.

[45] PLATONE, *Lettere*, trad. it. di Piero Innocenti, Rizzoli, Milano, 1986.

[46] Anche la dimensione del silenzio, dell'impossibilità della parola di fronte all'Inizio è ampiamente pensata nel corso dell'opera del filosofo veneziano, che ripercorre il modo del silenzio come modo di espressione della verità toccata in vari momenti della storia della filosofia, dalla necessaria ignoranza cusaniana, al mistico tacere di Wittgenstein, ecc. Queste questioni saranno trattate meglio al paragrafo 7. Si veda anche, per un approfondimento critico maggiore, il capitolo «In lotta con il linguaggio» in N. MAGLIULO, *La luce oscura*, cit., p. 65.

La luce dell'essere dell'ente che la cosa emana mostrandosi è allora, una luce oscura che nel porre la cosa accenna all'origine propria ma contemporaneamente la copre, impedendo che l'Inizio possa dirsi con attraverso il linguaggio. La cosa singola pone il problema dell'Inizio come problema *tout court*. La cosa stessa si pone perciò come enigma, in direzione nettamente opposta alla visione severiniana per cui il non apparire che circonda l'ente e da cui comunque proviene, interpretato nichilisticamente da tutto la tradizione occidentale, è tutt'altro che oscuro o enigmatico: esso è avvolto da un'apparente e momentanea assenza, un'«ombra chiara»[47] che è già da sempre disvelata da questo essere stesso che si mostra e che allude al contrario di un abisso insondabile, a un fin troppo luminoso Destino. Le ombre veramente scure, le cose invisibili sono per Severino l'impossibile, gli oggetti della fede per cui ciò che non è viene trattato come evidente[48].

Dunque, esistenza, determinazioni, enti e fondamento sono dei «distinti inseparabili»[49] che si coappartengono e si predicano in un insieme in cui cercano conciliazione: la loro lotta, il loro stare con l'altro si dà perché nessuno dei due cede di fronte al suo opposto, anzi, può sussistere grazie all'altro. La luce delle cose contro «l'oscuro»[50] fondamento. La nozione severiniana di fondamento, connessa certamente con l'esistenza dell'essere, è però molto diversa da queste posizioni: il fondamento non è affatto un qualcosa di oscuro che si oppone alle determinazioni definendosi un non-ente e quindi confondendosi con il nulla. La lotta tra ciò che è e ciò che non è è già da sempre vinta da parte dell'essere (e quindi dal fondamento), che al suo opposto ha appunto solo il nulla perché il fondamento, dischiuso nel suo senso più autentico e forte, appare fin troppo chiaramente a partire dall'essere presente. Nel giudizio originario si direbbe: è immediatamente noto che l'essere presente è ed è immediatamente contraddittorio il negarlo.

---

[47] N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, cit., p. 41.

[48] E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, cit., p. 193.

[49] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 117.

[50] Ibidem.

Nel discorso di Cacciari l'intreccio tra essere, fondamento e nulla è evocato nel senso che se il fondamento è ciò che non è e che non si mostra nell'ente, allora deve essere un ciò-che-non-è-ente, un altro dall'esistente, un non-ente. Se all'ente che appare compete necessariamente l'essere (anche qui, è innegabilmente presente), al fondamento, cioè a ciò che permette all'ente di essere, deve però competere il non-essere: «Ciò da cui tutti gli enti sono, non può esser concepito come ente a sua volta»[51]. L'influenza del pensiero antico è forte in questi passaggi: nel cercare di dire l'essere, è inevitabile il pensiero dell'altro da esso, di ciò che da esso differisce proprio per poterlo accogliere. Chi ha pensato entro questi limiti e contro questi limiti è anche chi ha cercato di dire l'Uno, che per la tradizione neoplatonica deve distinguersi dall'essere, il massimamente Altro, che per Cusano può conoscersi solo negativamente, cioè avendo coscienza della propria necessaria ignoranza, ecc.

Al di là degli sterminati percorsi storico-filosofici, questi sono i punti teoretici più vicini al nocciolo della struttura originaria e in cui sorgono le divergenze che porteranno, come si vedrà successivamente, a destini differenti delle loro ontologie: se Cacciari non può ritrovare *una* via come sicura destinazione dell'apparire dell'essere o se vede l'Inizio (e l'essere che in esso si dà) come possibilità di ritrarsi nel suo nulla in quanto non soggiogato dalla Necessità, tutto questo può avvenire solo perché il disaccordo è riguardo alla struttura originaria, prima ancora che rispetto ai concetti di Gioia e di Gloria come sono intesi da Severino.

Si è iniziato a vedere che a tutti i concetti chiave richiamati fin qui è costitutiva l'importante nozione di immediatezza. L'immediatezza è essenziale al linguaggio della struttura originaria e quindi anche al suo contenuto e sarà pertanto d'obbligo mostrare il suo sviluppo, il suo significato e le forme della sua negazione, in particolare in Cacciari, in cui proprio sul tema severiniano dell'immediatezza fenomenologica e logica sta la più sotterranea – e per questo anche la più profonda – differenza ontologica rispetto a Severino (si veda la seconda parte).

---

[51] M. CACCIARI, «Inizio», in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, nuova ediz., UTET, Torino, 2001, pp. 590-591

4. *Inizio e nulla*

Severino critica l'idea dell'Inizio perché nel suo porsi come un che di ulteriore, di oltrepassante la dimensione dell'ente e quindi dell'essere dell'ente, come un puro Possibile, cerca di dare un significato a quel particolare significante che sarebbe il nulla. Il pensiero di Cacciari, posto in questi termini, non sarebbe esterno alla tradizione nichilista che connota l'Occidente e per questo, coerentemente con le immagini della luce utilizzate per descrivere le situazioni ontologiche presentate, Severino ritiene che l'intero pensiero di Cacciari, pur costellato da grandi pensieri, sia costantemente minacciato dall'«ombra»[52] del nulla.

È però esplicito in Cacciari – e in tutti coloro che seguono le tracce del pensiero del totalmente Altro – il voler distinguere l'ontologia dell'Inizio da quella delle determinazioni come dal *nihil absolutum*. Il nulla deve in qualche modo darsi perché l'Inizio deve potersi distinguere da tutto ciò che è, deve essere ciò «di cui quest'ente *è* il non-essere»[53], il ni-ente. Inoltre, l'Inizio deve, per far sì che ciò che è sia, essere assolutamente libero, non soggiogato da necessità alcuna o da una qualche assicurazione sul suo destino. Per questo l'Inizio è possibilità pura, estrema, che apre alla possibilità del proprio opposto, dell'impossibile: l'Inizio è l'unione stessa di possibile e impossibile, cioè Com-possibilità. Ad esso compete il poter essere assoluto, non costretto da niente e quindi gli è proprio anche il potersi ritrarre nel nulla, cosa che agli enti mai è possibile concedere.

C'è quindi un particolare rapporto col nulla e, come vedremo in seguito, col senso della necessità. La formulazione heideggeriana, per restare nei limiti cronologici del pensiero contemporaneo, dell'essere che si confonde al nulla in quanto negazione dell'ente (ni-ente) costituisce un'idea tanto originale quanto insidiosa e criticabile dal punto di vista di un fondamento nuovamente espresso come Severino dimostra di aver fatto e l'influenza dell'ontologia heideggeriana percorre le pagine di Cacciari in moltissime occasioni, pur non prendendo l'intero suo discorso. Il senso della massima libertà dell'Inizio che può darsi al nulla vuole essere precedente e in

---

[52] E. SEVERINO, *Discussioni intorno al senso della verità*, cit., p. 50.

[53] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 683.

qualche modo 'più necessario' della necessaria luce che l'essere manifesta (si è visto in precedenza il senso dell'originarietà dell'Inizio-Indifferente di Cacciari rispetto al sentiero della Necessità, paragrafo 2). La struttura originaria cioè per poter essere deve situarsi su di un fondo che la eccede e che non presenta le sue caratteristiche. Se fosse vero il contrario infatti, se cioè il Destino innegabile fosse il senso ultimo dell'essere come Severino vuole mostrare, questo significherebbe che l'essere che appare esaurirebbe il proprio senso nel suo stesso apparire, potrebbe avere completo *lógos* (dirsi logicamente). La struttura originaria infatti, come si mostrerà nel dettaglio in seguito, a fianco al senso fenomenologico dell'immediatezza, presenta un senso logico dell'immediatezza e solo la loro unione costituisce il concreto dell'essere.

Cacciari però non accetta questa conclusione, cioè il fatto che la cosa si dica interamente nel suo apparire: potremmo dire che è fenomenologicamente immediato il non apparire della totalità logica dell'ente, che quindi eccede la dimensione logica lasciando al silenzio la sua intera essenza ed è per questo che Cacciari può affermare che in un certo senso il nulla, il non visibile e il non dicibile, torna inevitabilmente. Così inevitabilmente che il nichilismo viene ad essere non la presenza del nulla nell'essere, ma il non tendere da parte del pensiero al concetto necessario del nulla come Indefinito che circonda originariamente le possibilità dell'essere.

Il concetto di nulla si ripresenta in un senso nuovo e diverso, più radicato e originario del senso del nulla manifesto nella fede del divenir altro che Severino denuncia nella cultura e nel vivere occidentale: è un nulla che non precede ed attende l'ente che è oscillante e precario per disintegrarlo, ma un nulla che è richiamato dallo stesso stare evidente e fermo della cosa nel suo essere se stessa, la parte della cosa che paradossalmente 'è evidente che non appare': questo permette che il *nihil* non sia inteso come «l'astratto opposto dell'ente, ma, […] la stessa radicale costituzione del suo apparire»[54].

Il niente che fa apparire le cose è il nulla a cui non si può «attribuire un *quid*» e di cui non può darsi alcuna «scientia»[55] perché non rimanda a nient'altro da sé per

[54] Ivi, p. 478.

[55] Ivi, p. 477.

creare l'ente, non si rivolge e non necessita di altro se non di sé stesso. La sua fonte è oscura. Nonostante ciò, è esplicito più volte nelle pagine cacciariane come il nulla che l'Inizio o l'infinito Indeterminato rappresenterebbero non vogliono essere intesi come nulla assoluto, come invece Severino accusa. Il *nihil* è qui il niente che per contrazione crea le condizioni di possibilità dell'ente, ciò che «costituisce l'Aperto per l'apparire dell'ente»[56] e solo in questo senso si può parlare di *creatio* «ex nihilo»[57]. Anche Severino afferma che il nulla è ciò che non può essere conosciuto o visto o pensato, perché esso è un significato privo del riferimento ontologico[58]. Cacciari però non riesce a liquidare il suo senso per questo motivo: l'assenza di riferimento indica la dimensione non ontica dell'essere, ma ancora costitutiva di esso e il cui apparire porta sempre le tracce.

Delineando questo senso del nulla e confrontandolo a quello severiniano arriviamo più vicini al senso che più propriamente crediamo distingua il pensiero di Cacciari rispetto a quello di Severino: quello dell'eccedenza fenomenologica da parte dell'ente, dell'eccedenza che gli è propria in quanto evidenza dell'impossibilità di scrutare il suo fondo così da poterlo dire compiutamente e definitivamente (mostrandone origine e destino).

5. *Inizio, libertà, Necessità*

Almeno una precisazione è necessaria riguardo il rapporto tra le filosofie di Cacciari e di Severino e in particolare riguardo al senso della necessità e della libertà che apparentemente riassumono in modo esaustivo i due pensieri. La precisazione riguarda il fatto per cui non è affatto sufficiente intendere la filosofia cacciariana come una semplice filosofia della libertà in cui l'agire dell'uomo, il darsi degli enti, l'accadere degli eventi avvenga per volere di una casualità non definibile e non comprensibile dal pensiero, per cui a tutto è lecito accadere prima o poi e ognuno

[56] Ivi, p. 480.

[57] Ibidem.

[58] Per il chiarimento sulla questione di significato e riferimento del concetto di nulla e il risolvi mento delle sue aporie si veda il capitolo IV di E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., pp. 209-233.

può credere ciò che preferisce riguardo al mondo. Il senso della libertà è in Cacciari sempre accompagnato ad una riflessione su quello della necessità.

Questi temi emergono già in testi come *Icone della Legge*, attraversano *Dell'Inizio* e divengono primari in *Della cosa ultima*, in cui l'ottava lettera della seconda parte, intitolata proprio *Libertà*, è un dibattito continuo tra il senso del volere, cioè della libertà del volere, e quello della necessità. Libertà è rivolgere l'attenzione al «fondamento del nostro esser-liberi» e non pensarla solo come banale «*conditio sine qua non* del nostro agire»[59]; è un pensiero del fondamento, del nascosto, che coinvolge il problema dell'agire, ma di cui esso non è la sola fonte.

Grazie anche alle lezioni di Schopenhauer, di Nietzsche e di altre espressioni del pensiero negativo contemporaneo è possibile connettere le nozioni di libertà e necessità in modo non ingenuo e coerente. Libero è lo sguardo che si comprende nella rete di relazioni necessarie del mondo e intuisce l'abisso da cui proviene e che gli sta dietro, ciò che l'ha gettato in quell'essere. Nonostante infatti Cacciari affermi che la libertà vera è «libera perfino dalla potenza dell'armonia che connette gli opposti, perfino dalla *necessità* di quell'uno che è *arché* della serie dei numeri»[60], non si sta negando la sussistenza del necessario, né si sta dubitando della necessità dell'apparire o delle relazioni tra gli enti: si sta descrivendo il senso che *necessariamente* l'Inizio deve avere per essere fondamentalmente libero.

Pensare il libero volere significa assumere «la libertà tout-court come *idea-fatto*, la cui esistenza è immediatamente evidente» e in questo essa «diviene, allora, lo stesso della *necessità*»[61]. Quell'armonia degli opposti, intesa non come pacifica stasi, ma come continua opposizione di cose e significati molteplici, è infatti l'evidente, il modo con cui le cose si dispongono nell'essere. Ad essa corrisponde un sottofondo che per rendere possibile quella stessa armonia deve non essere quell'armonia, deve poterla trascendere. Per questo la libertà si libera dal necessario, non perché lo neghi, ma perché lo favorisce. Libertà e necessità sono in un rapporto di equilibrata

[59] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 272.

[60] Ivi, p. 266.

[61] Ivi, p. 279.

discordia e nell'oscurità dell'Inizio sono, se intese nel modo ontico, destituite dal loro significato. Pensando a Heidegger e ponendosi nella stessa sua distinzione tra i sensi ontici e ontologici di libertà, Cacciari può affermare che «La libertà finisce col coincidere col poter-essere stesso, ma tale è il 'carattere' necessario del *Dasein*»[62]. «La libertà consiste nella perfetta consapevolezza del necessario»[63], si ripeterà anni dopo.

Anche nel confronto con Severino, non possiamo perciò intendere l'opposizione nei soli termini di necessità vs. libertà: «il *destino* non è la semplice negazione della libertà: è una regione diversa da quella in cui la necessità e la libertà coincidono»[64]. Per questo il problema della libertà, a partire dal periodo di *Destino della necessità*, è oltrepassato, non semplicemente negato.

Anche in *Oltre l'uomo e oltre Dio*[65], in cui il confronto tra Destino e libertà è ripreso in tutta la sua importanza, Severino mostra la nascita di quel senso alienato della libertà che, a partire dal neoplatonismo è giunto fino a Heidegger e che Cacciari ridiscute. Ma Heidegger, il neoplatonismo e le riflessioni di Cacciari e altri sarebbero connessi dal senso della libertà che scaturisce dalle loro ontologie, le quali sono però derivate da quell'«imponente equivoco linguistico per il quale sembra possibile affermare, "al di là della totalità dell'ente", un non-niente»[66].

Lì Severino spiega quel senso di libertà in connessione al modo inautentico di intendere l'essere. Per Severino è da criticare quel senso per cui oltre i significati presenti del mondo ci sia un qualcosa di precedente, di più importante, di più grande e fondativo che non è possibile cogliere autenticamente, perché al di sotto di questo modo di intendere l'essere e gli enti e quindi al di sotto di quel concetto di libertà come libertà assoluta, non definibile, si cela una differenza ontologica che raccoglie

---

[62] Ivi, pp. 300-301.

[63] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 200.

[64] E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980, p. 15.

[65] E. SEVERINO, *Oltre l'uomo e oltre Dio*, Il nuovo melangolo, Genova, 2002.

[66] E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 29.

in sé positivamente il significato nulla: «l'ἐπαμφοτερίζειν – in quanto determinazione dell'ente in quanto ente – è la pura essenza della libertà»[67].

Questa critica vale per chiunque riprenda il neoplatonismo o le filosofie 'del totalmente Altro', compreso ad esempio Vitiello, che obietta all'ontologia dell'innegabile di Severino un senso dell'Indeterminato infinito reminiscente dell'*Ápeiron* di Anassimandro simile a quello che Cacciari espone. Anche per Vitiello la possibilità, derivata dal senso di libertà sopra esplicitato, non riesce ad essere intaccata dalla necessità e l'ente nel suo mostrarsi e nel suo divenire testimonia un fondo assolutamente inattingibile.

Da quanto abbiamo affermato si vede che è possibile racchiudere in un'unica grande relazione i significati di libertà, nulla, ente ed essere ed è possibile indicare la fonte di questa corrente già nel neoplatonismo di cui Cacciari si fa critico interprete e a cui riconosce un'importanza primaria nella postulazione del problema dell'Inizio. Cacciari sarebbe in qualche modo il critico portavoce della tradizione che partendo dal neoplatonismo attraversa l'idealismo e giunge fino ad Heidegger e che pensa l'essere dall'ulteriorità di significato che l'ente singolo porta con sé indicando un 'prima' ontologico eccedente. Questa singolarità sarebbe chiusa nella trama necessaria dell'essere in cui è ma è potuta apparire ed essere solo perché al suo fondo sta una inaudita e assoluta libertà: la cosa è libera di essere necessaria e perciò la necessità è parte del suo senso ultimo e non il suo senso ultimo in toto.

Cacciari allora non vuole rispondere a Severino solamente contrapponendo il senso della libertà alla necessità. Cacciari è ben conscio e testimone dell'innegabilità con cui appare ciò che si dà e non vuole negare questo aspetto. Ma appunto, questa stessa necessità deve, per sussistere in tutta la sua forza, presupporre un piano differente ad essa con cui deve in qualche modo convivere, un piano che trascende, oltre ad ogni dimensione ontica, anche quella umana e divina.

[67] Ivi, p. 33.

6. *Oltre l'uomo e oltre Dio*

Cacciari indica l'Inizio come ciò che trascende l'essere in ogni sua determinazione e in ogni suo coinvolgimento con l'essere stesso, come ciò che in ogni ente si mostra ma che non è l'ente stesso o il suo divenire: il contrario implicherebbe una relazione vincolante per l'Inizio e questo è il motivo per cui non si devono confondere Inizio e iniziante; l'iniziante è infatti quell'origine che dà inizio a un altro da sé, a un processo, e così facendo resta però vincolato a quel processo stesso e al suo divenire, non potendo alla fine dirsi assolutamente libero. Non è infatti pienamente libero di essere oltre ciò che ha generato e proprio qui sta ad esempio la critica di Cacciari al senso dell'Inizio in Hegel[68].

L'Inizio perciò, essendo veramente libero, svincolato da alcunché, si pone in un senso ulteriore anche rispetto a quegli enti che la tradizione ha riempito di significato in modo particolare, come l'uomo, la coscienza, la natura, la sostanza, Dio. Quei determinati enti che si pongono in modo superiore rispetto agli altri enti mondani perché ne sono creatori, garanzia, causa, si distinguono dall'Inizio e non possono perciò essere 'salvati' da esso: l'Inizio li comprende proprio perché in fondo, per quanto grandi o importanti o fondamentali siano nei confronti dei molteplici significati del mondo, essi sono pur sempre enti che non possono per questo condizionare la libertà assoluta in cui il loro Inizio consiste.

Qui Severino e Cacciari si incontrano, perché anche per il primo la struttura originaria è altro rispetto alla coscienza, al Dio creatore, alla natura, alla sostanza, all'Idea, ecc[69]. La struttura originaria precede e si differenzia assolutamente rispetto a ogni ente, ogni decisione, ogni volontà, e quelle forme di *epistéme*, o sostanze eterne, o «dei della filosofia»[70], altro non sono che forme con cui la coscienza alienata dell'Occidente ha voluto pensare ciò che sta oltre il divenire e lo controlla. Esse sono

---

[68] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 102.

[69] Già ne *La struttura originaria*, Severino si riferisce a Dio ammettendo il suo significato come sinonimo dell'«intero nella sua immutabilità» (p. 535), andando già oltre il senso tradizionale di Dio, poi criticato più dettagliatamente nelle opere successive.

[70] E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 33.

tutte espressioni, insieme a moltissime altre ancora, del rimedio contro il senso nichilistico del divenire. L'uomo, come Dio, è compreso nelle origini e nel destino degli enti dall'Inizio e perciò è possibile affermare con Cacciari che:

> Il fondamento che in Dio *non* è Dio stesso, esistente, vivente, è *lo stesso* della cosa […]. […] L'Inizio che costituisce il vero 'soggetto' del pensare, e che rende concepibile un sistema delle sue diverse membra, è il semplicemente inesprimibile, incoercibile, inafferrabile: 'punto' che è intuibile soltanto *abbandonando anche Dio*, saltando-via dallo stesso Urwesen nell'Ungrund da cui Dio stesso è *de-ciso*.[71]

Dio, l'uomo e la cosa sono assolutamente comparabili dal punto di vista dell'essenza e quindi della loro origine. Anche Dio, come un qualsiasi altro ente, è «de-ciso» dall'Inizio, ne è una creatura allo stesso modo con cui l'uomo è creatura di Dio. La loro essenza è comune e quindi identico sarà il loro destino.

Anche per Cacciari, come testimoniano le pagine severiniane citate sopra da *La morte e la terra*, Dio è destinato alla morte proprio perché già da sempre è un ente, ha iniziato ad essere, ha creato (mostrando anch'egli fede nel senso nichilistico del divenire) e perciò deve finire, tornare in quell'Ungrund che lo comprende da sempre. L'entificazione-nientificazione di Dio è per Severino e Cacciari l'inizio stesso della inevitabile *Götterdämmerung*[72], che travolge Dio necessariamente.

Il suo poter essersi fatto carne nell'uomo e il suo esser causa dei fatti e delle cose terrene indica la sua essenziale appartenenza alle cose mortali. Non è infatti Dio ad essere quel non fondamento In-definito e In-differente da cui tutte le cose nascono e in cui ritornano, sebbene sia nel contesto della teologia che una simile riflessione sul senso dell'Inizio ha luogo[73].

Nel pensiero dell'Inizio come in quello del Destino sarà necessario allora «abbandonare» anche il pensiero di Dio, liberarsi dalla totalità degli enti finiti per

---

[71] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 117-124.

[72] E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, cit., pp. 151-189.

[73] Tutte le maggiori opere cacciariane sono un continuo dibattito – e quindi un sostanziale divergere – con i modi con cui la teologia vuole pensare l'Altro, l'ente sommo. Ma proprio perché la teologia tende a pensare Dio come ente, seppur massimo, e non pensa l'infinita alterità dell'Inizio rispetto all'essere e al fare divini, essa non abbandona Dio, non si rivolge all'In-differente e non riesce a coglierne il senso proprio.

tentare di rivolgere lo sguardo a ciò che si mostra come l'indefinibile. L'eccedere del significato della cosa ha già da sempre e per sempre messo sotto scacco l'essere e il fare di Dio.

7. *Oltre il linguaggio: verità e innegabilità*

È bene chiarire, sebbene sia evidente da quanto affermato sinora, che se sono diverse le impostazioni ontologiche che i due autori propongono, differenti sono i loro rapporti con il senso della verità. Sin dall'inizio l'opera di Severino unisce in un filo logico necessario i significati di essere, verità, innegabilità, necessità. È possibile da parte di Severino eseguire una mossa del genere proprio perché al fondo dell'essere sta la sua innegabilità, la sua autoevidente immediatezza che impedisce anche la sola posizione della sua negazione. L'essere che appare è già da sempre connesso al suo essere innegabile (è l'espressione dell'unione degli ambiti semantici fenomenologico e logico a cui sopra ci si riferiva e che nella parte successiva analizzeremo nel dettaglio). La necessità dell'essere è la sua verità, che significa anche che il senso della verità è quello della necessità e della non contraddizione.

Di altra opinione, è Cacciari: se l'essere non è interamente inscrivibile nel concetto di non contraddizione, la sua verità (e perciò il senso della verità *tout court*), non sarà dicibile negli stessi termini. Anche qui, è necessaria una precisazione simile a quanto detto riguardo la contrapposizione necessità-possibilità: che la verità non sia solamente non contraddizione non significa che il linguaggio cacciariano sia un'apologia del non senso o della contraddizione arbitraria, ma che «la Logica, e il p.n.c. sono quindi concepiti nel solco di Nietzsche e Wittgenstein come principi operativi»[74] i quali non sono affatto negati, ma accolti, compresi, dalla verità.

La verità è sempre apertura di senso e per questo, dato che «l'Inizio è, piuttosto, *Un-sinn*, non forse nel senso nietzscheano, ma in quello di 'prima' di ogni direzione, prospettiva, *senso*», luogo in cui per tutti i sensi è possibile che «implodano nell'im-

[74] N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, cit., p. 15.

possibile»[75], allora la verità conterrà sempre il senso del non contraddittorio e non si esaurirà in esso.

Il linguaggio dell'essere, come in Severino d'altronde, corrisponde allo stato ontologico a cui si riferisce[76], per cui se l'ontologia cacciariana è testimone di un oltrepassamento della singolarità rispetto alla propria presenza, essa sarà rispecchiata anche nel linguaggio. Proprio per questo «la cosa nella sua essenza trascende sempre il nostro dirla e il nostro interpretarla dicendola (poiché ogni nome è già interpretazione)»[77]. Ad un'eccedenza ontologica corrisponde un'eccedenza della cosa anche oltre il linguaggio.

Come dire allora la cosa nella sua verità? Se per Severino l'ente è innegabile e incontraddittorio e si esprime di conseguenza in modo altrettanto innegabile e incontraddittorio, come si dirà un ente la cui origine è oscura, che non si può comprendere con il *lógos*? Quale sarà il senso della verità di un tale essere se la non contraddizione non può racchiuderlo? In un luogo già individuato da Magliulo si può intravedere una risposta a quelle domande:

> La verità 'contiene' in sé l'innegabile, ma anche la differenza tra verità ed innegabile, e dunque ciò che *non* è l'innegabile. Il principio logico si determina attraverso la forma del giudizio, ma la verità, che esso non può in sé manifestare dimostrativamente, rimane in-finita.[78]

L'innegabile è parte della verità. Esso non è, come accennavamo prima, un qualcosa di invalido, falso o illusorio, che condanna l'essere al caos. Magliulo già

---

[75] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 102.

[76] In testi relativamente recenti di Severino si mostrano le essenziali aporie del linguaggio che vuole testimoniare la verità. Se il linguaggio infatti indica la verità significa che in qualche modo ne è fuori, non è la verità. Ma qui la proposizione «il linguaggio dell'essere corrisponde allo stato ontologico a cui si riferisce» vuole riportare a ciò che si dice ne *La struttura originaria* riguardo alla struttura del dire originario: il dire la struttura originaria nel senso del dire l'identità tra il dire e il contenuto di ciò che è detto è quel dire che non è un'«operazione del mortale» (p. 24). Ci si riferisce quindi al dire come giudizio originario, che è altro rispetto al linguaggio dell'Occidente, e che è immediatamente relazionato alla struttura originaria stessa, il luogo in cui il Destino può iniziare a mostrarsi. Tale giudizio è fondamentale e necessario in quanto è «sempre posizione dell'immediatezza del pensiero» (p. 243) e perciò la stessa «totalità dell' F-immediato» (p. 249).

[77] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 342.

[78] Ivi, p. 108.

intravede e analizza il senso della verità in Cacciari come eccedente il senso del principio di non contraddizione. La verità non si istituisce perciò sul solo senso dell'innegabile, non può esprimersi solo con «la forma del giudizio» che esprime il principio logico. Affermare inoltre la «differenza» tra verità ed innegabile significa dare alla verità che si manifesta un senso positivo nonostante il suo non potersi dire (ancora o soltanto) come non negabile.

L'apparire dell'ente sta, si dà fermamente, positivamente, ma questo stare non è lo stesso stare della sua innegabilità. Possiamo affermare allora che il disvelarsi dell'ente è una positività di significato non sintetizzabile in un giudizio logico, una positività semantica che è «più originaria del logos stesso»[79]; questo non significa semplicemente che il darsi dell'ente è il darsi della contraddizione o che possa essere immediatamente negato e nullificato. Pertanto la verità è il dire l'apparire dell'ente per come si mostra ma senza pronunciare alcunché del senso dell'innegabile: lasciare nel silenzio la parte dell'ente che non si può mostrare, senza forzarla in giudizi logici onnicomprensivi che pretenderebbero di disvelarne il senso totale.

Che poi questi equilibrati rapporti tra apparire e non apparire e tra parola e silenzio possano essere pacificamente rispettati è un altro discorso: la singola cosa, che si nasconde nel suo essere, invita l'uomo a non accontentarsi della sua finitezza, a ricercarla in-finitamente. Bisogna perciò andare oltre i divieti wittgensteiniani a tacere su ciò di cui non può dirsi niente: bisogna elevare a «metodo» il «cercare di dire ciò che non so dire»[80], ma non per semplice tracotanza della volontà o per libero arbitrio, ma perché la cosa stessa ci guida in questo continuo ricercare, in questo disvelare e dire la cosa nei suoi aspetti per quanto e fin quanto ci è possibile. Il semplice toccare i confini della cosa, della sua finitezza, è infatti un inevitabile «presagirne 'l'altra parte'»[81], che istiga il moto conoscitivo, l'inquietudine verso

---

[79] N. MAGLIULO, «Indeterminato splendore», in E. SEVERINO, V. VITIELLO (a cura di), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia, 2015, p. 119. Ma si veda anche M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 48, in cui l'apparire del fenomeno pur dovendosi sintetizzare col *lógos*, se ne distingue inesorabilmente: «Un disvelamento *fanerologico* pieno dell'essente è impossibile nei limiti del linguaggio-*lógos*».

[80] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit, p. 397.

[81] Ivi, p. 400.

l'ente che non può essere interamente compreso, il continuo cercare di tradurre quell'«eloquente silenzio»[82] che originariamente ci circonda.

Se l'ente ci attrae inesorabilmente in un simile atteggiamento, che si rivela appunto infinito rispetto al fondo altrettanto infinito che contiene la cosa, allora il linguaggio è una «prigione» da cui evadere è «impossibile»[83], una via che non permette approdo o definitiva dimora in cui stare in pace con l'essere.

Il linguaggio dell'uomo che cerca di corrispondere alla verità si districa tra parola, silenzio e ascolto. Nelle pagine wittgensteiniane di *Della cosa ultima*[84], la discussione è tutta incentrata sull'intreccio tra modi del darsi della cosa e le forme del linguaggio (il parlare, l'ascoltare, il tacere). Il mostrarsi del mondo limitato, finito, il suo stesso dischiudersi in questo modo è segno stesso di quello che alla fine del *Tractatus* è detto il Mistico, l'Inesprimibile[85]. Solo l'ascolto autentico e silenzioso del mondo per come esso è può far sentire il suo *lógos*, mostrando l'ineffabile, l'Inesprimibile. Poiché proprio questo è il Mistico: il semplice ed effettivo darsi di ciò che però non riusciamo a dire[86]. È evidente, lo sentiamo, lo presagiamo sentendo i limiti della cosa ed il suo 'altro', ma per esso resta solo il silenzio, non solamente nel senso del non poterlo dire ma nel senso che il silenzio, cioè l'assenza del giudizio, è il suo spazio, il terreno su cui gli è possibile apparire. Il silenzio è il loquace spazio della manifestazione della cosa.

---

[82] Ibidem.

[83] Ibidem.

[84] Sono le pagine, qui già prese in considerazione parzialmente, della «Lettera IV» della seconda parte, pp. 397-416.

[85] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. di Amedeo G. Conte, nuova ediz., Einaudi, Torino, 2009.

[86] Bertoletti, in *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., mostra il senso del Mistico come filo conduttore già da *Dallo Steinhof* e *Icone della Legge* fino alle ultime opere di Cacciari. Dopo i testi sul pensiero negativo e sulla fine di una certo tipo di *ratio*, i vari linguaggi filosofici devono accogliere la sfida del tentativo di espressione del non dicibile, di tensione verso un Presupposto che il regno del finito sembra sempre indicare.

Nella parola logica giudicante sfugge necessariamente quel lato della cosa finita che testimonia la sua stessa finitezza nel mondo e che mostra quindi l'essenza del mondo stesso:

> Non si afferma affatto semplicemente che dell'Inesprimibile è necessario tacere – si afferma, invece, che l'Inesprimibile *si dà*, mostra sé, e mostra sé nel silenzio. Il silenzio non corrisponde al semplicemente Inesprimibile, ma al *fatto* che esso *si dà* – e cioè che esso è *presente*.[87]

Non può esserci *lógos* definitivo, che tutto racchiude con il proprio dire. La cosa sfugge dalla parola perché per mostrarsi intera necessita del silenzio e se invece viene detta nasconde la propria reale finitudine, la sua essenza finita disegnata sullo sfondo infinito dell'Inizio. Il linguaggio che vuole definire è perciò stesso tracotanza, *hýbris* . «Ogni definizione 'tradisce'»[88] l'Inesprimibile.

Questa è l'indistricabile aporia in cui parole e silenzio – che stanno in una vera «*concordia oppositorum*»[89] con l'ascolto di ciò che il mondo suggerisce silenziosamente – si trovano nei confronti della verità della cosa e che la struttura originaria non presenta rispetto alla struttura del dire. Verità e *lógos* sono un pendolo che oscilla tra verità manifestativa finita e impossibilità di non tradirla con un linguaggio altrettanto certo e stabile.

La verità della cosa è il suo dirla in quanto finita, limitata, nella sua inattingibile singolarità. Questa visione e descrizione del Tutto finito è l'illuminarsi degli enti nella forma del contatto l'uno con l'altro, in cui mostrano ognuno l'esser sé e il non esser altro e in cui perciò il Tutto non si dà come una fusione delle cose che si negano a vicenda in una unità astratta. Il vero è il contatto del *lógos* con la cosa e quindi l'ammissione intima di una separatezza che nonostante tutti i tentativi logico-razionali non può essere superata. Nel contatto e nel suo stesso nome la cosa si disvela come presenza trascendente[90].

---

[87] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 402.

[88] Ivi, p. 407.

[89] Ibidem.

[90] Ci si riferisce qui in particolar modo alle pagine finali di *Della cosa ultima*, in cui disvelatezza dell'ente e verità combaciano dopo un lungo confronto, riescono a trovare contatto in un'unità in cui

8. *Eraclitismo e parmenidismo*

Il vero mostrarsi delle cose è il mostrarsi della singolarità dell'ente nelle relazioni con gli altri enti, richiamando quindi il senso della molteplicità nel rapporto con quello di verità. Nel descrivere la situazione per cui un ente non può darsi astrattamente, cioè solo e senza riflettere in sé la presenza delle relazioni con gli altri, si chiama in causa il riferimento a Eraclito, di contro a quello di Parmenide evocato spesso altrettanto frettolosamente nei confronti di Severino. Lo si tende a fare per evidenziare maggiormente quello che potrebbe essere uno scontro teoretico tra una realtà stabile e immutabile e una diveniente e imprevedibile. Ma senza le dovute cautele e precisazioni i riferimenti restano superficiali e ingiustificati e per questo insieme a Magliulo è opportuno ribadire intanto che «Cacciari non è con Eraclito *contra* Parmenide»[91].

È vero infatti che l'inattingibile Inizio si mostra nel mostrarsi del Tutto come finito e limitato e come il far intuire l'alterità in cui consiste oltre i confini che la cosa singola porta con sé necessariamente: la manifestazione di un tutto in cui le cose si toccano e in cui, come abbiamo visto, la verità è intuita tramite il contatto con la cosa. Il loro contatto è possibile se le cose sono in un certo modo l'una con l'altra e perciò con-tro l'altra, in una manifestazione di molteplicità che potrebbe giustamente far ricordare il senso dell'*éris* eraclitea, in cui tutto è conflitto continuo.

L'essere sarebbe quindi il darsi caleidoscopico e ordinato in cui un ente nel suo essere riflette l'altro da sé e la sua relazione con quell'altro. Questo stare-contro è il modo in cui gli enti si contra-dicono, mostrano la loro verità, appunto, nel dirsi in questa relazione di temporalità e spazialità condivisa. Ma a questo punto sarebbe troppo sbrigativo etichettare questa situazione come una semplice filosofia del divenire o del conflitto.

---

la singolarità della cosa e la molteplicità delle altre si comunicano la reciproca inalienabile verità spigionando così il senso della «Gioia» (p. 509).

[91] N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, cit., p. 16.

Severino stesso in un saggio dal titolo *La parola di Anassimandro*[92], mostra chiaramente come l'intero pensiero presocratico, pur nelle differenze tra i singoli pensatori, è un pensiero che vuole portare alla luce con il massimo del rigore il senso di ciò che oltre gli enti che divengono è intramontabile e immutabile. Il senso del principio di tutte le cose è la ricerca di quell'unità che le contiene e le rende possibili.

Anche un pensatore come Eraclito, ricordato semplicisticamente come il filosofo del caotico *pánta rêi*, ha invece ben presente il pensiero di «ciò che non tramonta»[93], cioè di quella dimensione che precede e contiene ogni forma di mutamento (che è comunque anche per Eraclito il massimamente evidente e questo è sufficiente a renderlo, per Severino, «uno dei grandi dormienti»[94] dal punto di vista filosofico). Il divenire del tutto è inquadrato su uno sfondo che non diviene, gli enti sono mostrati nella loro evidenza con la molteplicità e quindi nella relazione con ciò che da loro differisce.

Un ente porta necessariamente con sé l'immagine dell'altro senza con-fondersi nell'altro e perciò mantenendo la sua stabile identità. Questo è il senso con cui è possibile assimilare il pensiero eracliteo a quello di Cacciari, che vuole testimoniare l'identità della cosa nella presenza e nel rimando con l'altro da sé: «L'Uno è il questo proprio di ogni ente e di ogni figura, immanente al suo apparire e che nel suo apparire si nasconde, poiché tutto ciò che appare, appare in relazione ad altro»[95]. La cosa diviene perché riflette la connessione delle sue relazioni molteplici e non potendo dire l'interezza di questa rete a cui appartiene, il suo perché ultimo, rimanda a sua volta al suo Inizio e al suo destino inattingibile, a una Natura che «ama nascondersi»[96]: che è lo sfondo in-fondato che tutte le cose accoglie ed esprime, l'infinito che contiene i finiti, l'impossibile che mostra le proprie infinite possibilità,

---

[92] E. SEVERINO, «La parola di Anassimandro», in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 391-411.

[93] ERACLITO, *Dell'Origine*, fr. 121 (DK 22 B 16), trad. ital. di Angelo Tonelli, nuova ediz., Milano, Feltrinelli, 2012, p. 196.

[94] E. SEVERINO, *La morte e la terra*, cit., p 37.

[95] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 503.

[96] ERACLITO, *Dell'Origine*, fr. 116 (DK 22B 13), cit., p. 191.

un *Ápeiron* forse molto più simile a quello anassimandreo che a quello eracliteo, con la differenza non secondaria che l'infinito della cosa non sta solo oltre essa, ma «Infinito è il *péras* stesso dell'essente»[97].

Ma Eraclito aiuta a pensare questo sfondo originario in relazione al darsi libero e continuo degli enti, similarmente al senso con cui l'Inizio è sfondo degli enti e al contempo massima gratuità libera dal necessario che è sempre in qualche modo «definibile» e quindi racchiudibile:

> L'idea, dunque, di un Grande Evo, indicibile in sé (*et infans!*), 'da' cui, non per definibile necessità, non secondo l''insopportabile' legge dell'Ananke ignara della Musa, appaiono i mondi, […] questa idea sembra indicare lo 'strato' più originario (non certo crono-logicamente) del senso dell'Aion.[98]

La necessità è sempre accompagnata dalla libertà 'giocosa'[99] del fato, che fuori dal tempo e senza seguire leggi, getta gli enti alla «*táxis* di Chronos»[100], che sono perciò successive, dal punto di vista logico (e non cronologico, come si sottolinea nella citazione), alla libertà assoluta. Eraclito più ancora di Anassimandro riesce allora a coniugare i due aspetti portanti dell'essere: libertà e necessità; al contempo, offre la visione degli enti come relazionati all'altro, riflettenti l'altro nel loro stabile esser sé, come le cose nella loro singolarità vengono liberamente offerte dall'Inizio all'ordine del tempo e del necessario.

Ripensare questi rapporti nei termini del pensiero più antico non è quindi uno sterile imitare riminiscente di pensieri e linguaggi passati. Allo stesso modo il ritorno a Parmenide di Severino non è, come ampiamente e in più luoghi precisa l'autore, la

---

[97] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano, 2014. Ci sembra inoltre doveroso ricordare un'importante frase al riguardo, che Cacciari sembra tenere come punto di riferimento ma che aprirebbe diversi orizzonti interpretativi: «Come non cogliere la radicale affinità tra il primo pensiero dell'Occidente, il 'detto' di Anassimandro, ed Eraclito?» (Ivi, p. 135).

[98] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 285.

[99] La pagine del capitolo «Chronos e Aión» in *Dell'Inizio* sono la spiegazione del rapporto tra tempo ed eterno (*Aión* e *Ápeiron* sono sinonimi in quanto indicatori dell'illimitato, p. 283) nell'ottica della libertà ontologica fondamentale, simbolicamente rappresentata dal *paîs paízon*, il fanciullo eracliteo che 'crea' gli enti a proprio piacimento, dominandoli innocentemente. In queste pagine la relazione *paîs-paízon-poíesis* è analizzata come un *unicum* filosofico e filologico.

[100] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 284.

riproposizione di un pensiero sull'essere dimenticato e quindi da rievocare arbitrariamente e in ugual modo, ma un ripensare il senso dell'immutabile e del necessario a partire dal modo in cui primariamente è stato intravisto e in confronto con esso. Severino però si appella insistentemente a Parmenide proprio per mostrare la differenza inaudita con cui l'Eleate porta a rigore il senso della necessità rispetto a filosofi precedenti o contemporanei. Se si è potuti giungere a una sorta di contrapposizione più o meno giustificabile tra Eraclito e Parmenide, lo si è fatto in nome di questa differenza: se l'essere è e non può non essere, il senso della libertà, del movimento, della creazione gratuita, evidentemente portati in luce da Eraclito e dai suoi seguaci, vanno radicalmente messi in discussione e le fanciullesche immagini eraclitee, corrispondenti coerentemente alla 'sua' ontologia, non possono più avere lo stesso valore e lo stesso significato dal momento in cui Parmenide formula la propria ontologia.

Per questo motivo Severino sente di dover controbattere ai sensi di libertà, caos e divenire per com'erano stati formulati da quelle filosofie, che anche nel pensiero contemporaneo (da Nietzsche, a Heidegger, all'ermeneutica, a Cacciari, ecc.) hanno trovato risonanza: ritornare a Parmenide significa riformulare il discorso ontologico con un rigore che non conceda gratuitamente alcunché ai sensi comuni di tempo, caso, libertà, nulla.

9. *Inizio e obiezione al Destino*

L'obiezione al Destino non è il solo esplicito negare il Destino con delle motivazioni strutturate e coerenti, ma è «anche il semplice rivolgere ad altro il dire e il fare»[101] rispetto al Destino. In questo senso l'intero mondo è «una grande obiezione»[102] ad esso, compreso perciò il discorso filosofico di Cacciari.

[101] E. SEVERINO, *La morte e la terra*, cit., p. 29.

[102] Ivi, p. 37.

È ovvio che ripensare l'Inizio con categorie e metodi altri rispetto a quelli della non contraddizione e dell'immediatezza fenomenologica significa porsi, per quanto anche estremamente vicini, contro la struttura originaria.

Ma oltre ad essere 'contro' il Destino, è possibile descrivere in altro modo il discorso di Cacciari in rapporto al discorso severiniano? Il suo porsi come alterità lo svuota del suo contenuto o gli vieta di porlo in dialogo con Severino? Se sono poche le pagine dedicate al confronto generale che qui trattiamo, ancora meno sono quelle che rapportano i due pensatori dal punto di vista dell'obiezione al Destino e quindi dell'aut-aut che le due filosofie dischiuderebbero.

Davide Grossi, nel saggio citato[103], mostra il confronto proprio da questo punto di vista. È vero infatti che anche per Cacciari «la legge dell'esser sé istituisce la concatenazione de distinti nell'unica forma in cui è possibile che essi appaiano tali ossia come non-identici l'uno all'altro in quanto a sé identici» e che «il *nomos* della non contraddizione coincide con lo stesso apparire dell'apparire»[104], ma, facendo riecheggiare l'eraclitismo precedentemente evocato, Grossi ricorda che per Cacciari «ad una armonia manifesta corrisponde un'armonia invisibile, non apparente»[105]. È l'armonia a cui il finito, nel suo stesso limite, accenna: l'impossibile in cui è radicata la propria possibilità di esistere, quell'impossibile a cui solo il silenzio può corrispondere. Il *lógos* può corrispondere alla dimensione apparente, già incatenata al giogo del necessario.

Il regno del finito, delle cose che si oppongono tra loro è per Cacciari un regno che «ha confine mentre per Severino esso è lo smisurato»[106], luce infinitamente luminosa e disvelante, in cui anche l'ombra è, come si chiariva sopra, ombra chiara che già da sempre è rischiarata dal Destino. A differenza del *lógos* severiniano, che originariamente esclude il proprio opposto, il Compossibile dell'Inizio è un «non

---

[103] D. GROSSI, «La differenza tra il discorso di E. Severino e il discorso di M. Cacciari», cit.

[104] Ivi, p. 116.

[105] Ibidem.

[106] Ivi, pp. 116-117.

significare»[107] che non è puro nulla. Essendo tale, essendo lo sfondo non significante ma essente dell'essere, che accoglie ogni ente e ogni possibile, esso non è escludente, non si pone nella sua totalità nel modo in cui fa l'*élenchos*. L'Inizio nulla preclude sull'avvenire e sull'essere degli enti: è libertà assoluta e questo dischiude un fondo infinito per gli enti. L'Inizio non esclude nemmeno il proprio ritrarsi nel nulla, tanto dev'essere aperto il suo possibile.

Al contrario per Severino questa possibilità è impossibile che avvenga. Il nulla non è concepibile né per pensare all'annullamento di un ente come al suo destino, né nel pensarlo come fusione con un altro da sé (il divenir altro inteso dall'occidente è l'annullarsi degli enti in ciò che è differente da loro[108]) ma questo, nell'ordine del Compossibile cacciariano è una costrizione rispetto alla libertà fondamentale dell'essere. Se l'essere, come si è detto fin qui, rimanda a un'apertura infinita di possibilità che logicamente non è possibile racchiudere, escludere il nulla significa escludere con certezza un possibile e quindi ammettere la possibilità di definizione ultima dell'ente. Per questo per Grossi l'onnipotenza del Destino severiniano sarebbe limitata rispetto a quella dell'Inizio: perché l'Inizio come infinità di possibili non si ritrae nemmeno alla «possibilità del"suicidio'»[109]. L'ente immesso nella necessità è un possibile, un possibile fortissimo, evidente, ma che non può non stare per Cacciari che in una parte della totalità della manifestazione e della dicibilità dell'essere.

La necessità è il luogo in cui l'ente è gettato dall'Inizio: questo suo essere deve presupporre la libertà di quell'Inizio. La connessione di necessità, logicità, totalità è ciò che deve sfaldarsi o quantomeno vedersi come parte di fronte all'altrettanto evidente libertà dello sfondo. La quale però, a sua volta, secondo Severino, è negata perché essa stessa dovrebbe presupporre l'innegabilità del Destino per mostrarsi.

Si viene così a creare una specie di circolo per cui l'una struttura, la necessità o la libertà, presupporrebbe e conterrebbe l'altra in virtù dell'evidenza di sé stessa. Questa evidenza è per Severino l'immediatezza necessaria e innegabile dell'essere

---

[107] Ivi, p. 119.

[108] E. SEVERINO, *Tautótes*, Milano, Adelphi, 1995.

[109] D. GROSSI, «La differenza tra il discorso di E. Severino e il discorso di M. Cacciari», cit., p. 125.

per com'è, la quale rivela un Destino ontologico altrettanto necessario e innegabile che non ammette postille sulla libertà dell'ente rispetto al suo essere o alla possibilità come sua origine. Per Cacciari è il mostrarsi evidente dell'ente finito che mostra contemporaneamente ciò che non è presente, il non dicibile, il puramente libero.

Anche in Severino il non presente, ad esempio la lampada che era lampada accesa e che ora appare come spenta, è presente come assente[110], solo che l'apparire come assente non mette in alcun modo in discussione l'essenza del Destino suggerita dall'essere che appare come presente. In Cacciari l'assenza è invece rimando a quel silenzio, a quel venir meno della potenza del *lógos* sull'essere evocati prima, che alludono a un dischiudimento dell'essenziale possibilità che presiede tutti gli enti che appaiono.

In questa situazione di rimbalzo continuo tra necessità e libertà come presupposti l'uno dell'altra, come si pongono in relazione i due discorsi filosofici? Si possono definire l'uno come obiezione dell'altro *simpliciter*? E c'è un senso per cui l'uno è il presupposto dell'altro in maniera definitiva? Anche qui dobbiamo tenere bene a mente il senso dell'Inizio di Cacciari per tentare una risposta a quelle domande.

L'Inizio è una compossibilità, cioè la necessaria unione di possibilità e impossibilità, necessaria perché suggerita dell'evidenza dell'apparire dell'ente per come appare semplicemente. L'unione di possibilità e impossibilità, essere e non essere, fa sì che in questa unità assoluta tutto sia in-differente, cioè precedente a qualsiasi distinzione ontica. Ricordiamo che l'Inizio è la assoluta destituzione di ogni direzione, di ogni senso, di ogni forma, poiché in esso tutte queste sono comprese. Perciò nell'Inizio non possono ancora distinguersi identità e non contraddizione, perché essi sono i modi di darsi dell'ente che appare. Nel luogo ontologico del non apparire non ci si può sbilanciare riguardo quei principi, tanto che, come abbiamo già

[110] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 373: «Se Z e K sono assunti come paradigmi delle determinazioni tra loro contrarie, Z appartiene allora, o è incluso L-immediatamente in K *come tolto*». Questa è la struttura teoretica di fondo che costituisce la dialettica della struttura originaria – cioè il modo in cui si pongono le determinazioni e le loro negazioni all'interno della struttura stessa – a cui si rifanno poi i celebri esempi, ripresi e usati dai critici, della lampada accesa e spenta o della legna e la cenere. Le obiezioni rivolte a quegli esempi per confutare l'eternità di una determinazione (come il momento di una lampada accesa), non sempre fanno i conti con l'intero contesto originario in cui sono state esposte primariamente.

ribadito, nulla si può dire dell'essere dell'ente. In questa «protologia»[111] dell'Inizio non può darsi identità dei differenti e non può quindi istituirsi la differenza tra Destino e obiezione al Destino.

Questo è ciò che rende, secondo Grossi, l'obiezione di Cacciari rispetto a Severino un particolare tipo di obiezione, in quanto riesce a porsi non contro di esso ma prima di esso, oltre esso. L'obiezione, se così la si vuole chiamare, è perciò come dice Grossi «inoppugnabile»[112].

L'ontologia fondamentale di Cacciari per sua essenza istituisce quel moto perpetuo tra libertà e necessità una volta che si cerchi di opporre al suo discorso quello severiniano. Dunque, non si tratta di porre su un piano parallelo le due indagini, non c'è una soluzione finale raggiungibile a partire dall'«opposizione orizzontale»[113] dei discorsi, allo stesso modo in cui in Cacciari ogni destinazione assicurata, ogni Gioia dedotta, è impossibile.

10. *La porta di Parmenide e la porta di Kafka: la terza via*

«Passaggio delicatissimo: non *appena* Dike apre la porta che proteggeva la Dea e la Dea stessa *apre* la bocca per dire-tutto, l'unità minaccia di dissolversi. L'Uno, appena *detto*, non è più Uno»[114].

Si diramano a questo punto due strade parallele tanto contrastanti tra loro quanto entrambe necessarie. Severino, da *Essenza del nichilismo*[115], usando l'immagine parmenidea dei sentieri del Giorno e della Notte, dice che se l'Occidente a partire da

---

[111] D. GROSSI, «La differenza tra il discorso di E. Severino e il discorso di M. Cacciari», cit., p. 124.

[112] Ibidem. Della stessa opinione sembra essere Bertoletti, il quale afferma che «il modo in cui Cacciari si pone verso Severino è di ulteriorità rispetto all'aut-aut dell'elenchos, un'ulteriorità verso il 'no' dell'obiezione al Destino», in I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., p. 78.

[113] Ibidem.

[114] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 86.

[115] E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., in particolare si veda il saggio in esso contenuto «Il sentiero del giorno».

Platone ha intrapreso il sentiero della Notte, la strada sbarrata dalla sentenza di Parmenide in cui all'essere sarebbe concesso di non essere, la via della fine del nichilismo è il sentiero del Giorno, in cui la chiarezza dell'essere può risplendere senza ombra. L'assenza di ombra può esser data se all'essere è propria una struttura come quella che la struttura originaria pretende di disvelare. Ma se oltre essa, alle radici del suo poter essere, sta appunto una possibilità ad essa trascendente ecco che dell'origine e delle sorti di tale struttura non è dato sapere: l'ombra è posta e sopravanza. Il senso del possibile, come della contraddizione, cioè della presenza di situazioni in cui non è possibile dire chiaramente e incontrovertibilmente cosa sussista, cosa si dia in ultimo all'uomo, investe ogni ente e quindi la totalità dell'essere perché dall'ente stesso il nulla aveva fatto capolino.

Si richiama qui la differenza tra le interpretazioni del poema di Parmenide per Severino e Cacciari. Severino si esprime nel modo sopra esposto, ovvero con l'indicazione del sentiero del Giorno come sentiero dell'autentico darsi dell'essere nella sua verità: esso è eterno, ingenerato, incorruttibile, incontraddittorio, contrariamente a quanto il sentiero parallelo vorrebbe far credere.

Ma Cacciari vuole mostrarne un ulteriore senso: rifacendosi alle interpretazioni sopra accennate (soprattutto quella che si rifà al problematico frammento 8, si veda il paragrafo 2 della parte prima), la verità parmenidea non starebbe solamente nella manifestazione di quel sentiero del Giorno che la *dóxa* è incapace di vedere, ma nella totalità dei due sentieri e nella loro contemporaneità. È pur sempre Dike a indicare la via della notte, decretandone giustamente la verità: essa le dice insieme (ricordiamoci: «è Alétheia a insegnarla!»[116]). E anzi, ancor più decisivamente e forse problematicamente, è la visione di queste due vie a dischiuderne necessariamente una terza, che faccia da grembo per entrambe: questo è il luogo in cui Parmenide può osservare lo splendore dello spettacolo offerto dalla Dea sulla soglia di quella porta che custodisce le preziose vie. È un altro luogo, un terzo, quello da cui Parmenide guarda il vero, l'aperto. Sulla soglia di quella porta si sta nella condizione non ancora giudicante, non ancora logica, non assicurata e assicurante riguardo l'essere: solo il

[116] M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, cit., p. 554.

silenzio può corrispondere a questo luogo, un silenzio enigmatico, che non permette alcuna pronunciamento su qualcosa.

In una situazione misteriosamente analoga sembra trovarsi l'enigmatico protagonista del *Processo* di Kafka, Josef K.

Nella parte del romanzo dedicata alla parabola della Legge, il protagonista e un sacerdote discutono sul senso della Legge, sulla sua ineffabilità e necessità, sull'impossibilità di comprenderla logicamente pur nella sua chiara manifestazione: il contadino della parabola sta di fronte a una porta aperta senza che possa esserci giudizio sul senso di questa situazione (sul suo stare lì dinanzi senza entrare) e sul senso di ciò che oltre quella porta sta. Egli sa, perché lo vede, del «bagliore che erompe»[117] da quella porta. Ma nonostante questo e nonostante alla fine gli si dica che solo a lui era destinata quella porta, il senso ultimo di quell'attesa e di quel luogo gli sarà precluso. Una porta chiusa, un sentiero sbarrato, potrebbe indicare la via aperta, la chiave per aprirla, la «nostra speranza»[118], ma allora «come possiamo pensare di *entrare-l'aperto*? Nell'aperto si è, le cose si danno, non si entra»[119]. La paradossalità del cercare, del domandare in cerca di risposta è il destino di chi sta su quella soglia: «Tragedia e ironia formano qui una dimensione unica»[120].

Ecco allora che la porta aperta simboleggia che «risposta c'è stata o è da sempre, ma in una dimensione immemorabile e inascoltabile»[121] ed è illusorio cercare di corrispondere a questa aporia interrogando la Legge «come se si trattasse di una verità logica»[122].

---

[117] F. KAFKA, «Il processo», in *Romanzi e racconti*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Milano, 2005, p. 453.

[118] M. CACCIARI, *Icone della Legge*, cit., p. 69.

[119] Ibidem.

[120] Ivi, p. 68.

[121] Ivi, p. 70.

[122] Ivi, p. 77.

Anche in questo caso allora ne va dell'assicurazione logica, della sicurezza interpretativa, della sicurezza del poter tracciare «la via che percorre il deserto»[123] in un tempo che ci è garantito. L'interpretazione e il dubbio restano anche qualora si veda, come afferma alla fine il sacerdote, che «non si deve prendere tutto per vero, si deve prenderlo solo per necessario»[124]. L'ordine totalmente stabile e sicuro è illusorio o quantomeno marginale nell'ottica di un discorso sull'essenza ultima dell'apparire dell'essere. Nonostante l'esser destinati all'apertura massima di senso, il venir meno di una stabilità conoscitiva non è tolto come possibilità, anzi, stando alla lettura kafkiana di Cacciari, la meta è già da sempre non raggiungibile, non garantita[125].

Il vero si dà attraverso una porta, che di sé non dice nulla: apre l'accesso anche al dicibile, ma proprio per questo essa non può rientrare nel suo dominio. Nello sviluppo e nei numerosissimi percorsi del pensiero più volte si è cercato di dar forma al senso di questa situazione e una certa interpretazione di Parmenide vuole avvicinarsi ad essa, contrariamente a quella ad esempio proposta da Severino.

Ma sono appunto anche altri i testimoni che si avvicinano in questo modo all'ineffabile, che sostano silenziosamente sulla soglia dell'«ignoto che appare»[126] senza pronunciare parola, che a fatica riescono a stare su quel «luogo medio» ripreso appunto da «Kafka, da Klee, da Proust e da Rilke» in cui si fluttua «fra gli opposti, fra io e non-io, fra libertà e non-libertà»[127].

---

[123] Ivi, p. 56.

[124] F. KAFKA, «Il processo», cit., p. 459.

[125] Ivi, p. 57.

[126] H. VON HOFMANNSTAHL, *L'ignoto che appare*, Adelphi, Milano, 1991, che essendo una summa degli scritti dell'autore, offre il senso di cosa indichi quell'espressione, pur essendo citata in ID., *Il libro degli amic*i, Adelphi, Milano, 1980.

[127] G. CANTARANO, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, cit., p 32.

Una terza via tra parola vera e falsa, tra chiarezza e ombra si mostra in modi che a ogni *lógos* sfuggono. Si tratta di intuire e corrispondere ad essi nel modo più opportuno[128].

11. Ex nihilo nihil*: Severino, Cacciari e Melisso*

Sono note le critiche che Severino riserva a Melisso già a partire dagli ultimi capitoli della sua prima opera teoretica. L'errore melissiano starebbe nel non aver saputo corrispondere rigorosamente ai principi ontologici parmenidei, cadendo inevitabilmente – oltre che per primo, dopo Parmenide – nel nichilismo.

La tradizione eredita da Melisso il detto, più conosciuto nella sua forma latinizzata, *Ex nihilo nihil fit*, che vorrebbe mostrare l'assurdità per cui l'essere non è nulla perché da questo, nulla può venire: ma questa idea, come Severino afferma, nasce in un'intuizione ontologica già debole rispetto a quella del maestro, motivo per cui, sostiene Severino, non è assolutamente necessaria, ma anzi «superflua»[129], la proposizione per cui si può dire che dal nulla nulla proviene.

Precedentemente a questa celebre conclusione Melisso sentenzia che dal nulla non viene nulla «se prima [l'essere] non era nulla»[130]. È proprio questa apertura ipotetica a stare ben al di sotto della posizione parmenidea dell'essere, che invece si struttura

---

[128] Interessante è al riguardo F. RELLA, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano, 1981, in particolare il primo capitolo «Weininger e la cultura viennese nel primo novecento. Wittgenstein, Hofmannstahl, Musil», pp. 11-66, in cui in continuo confronto con i temi cacciariani di quegli anni, si fa oggetto quella «crisi del sapere» che è anche «sapere della crisi» (p. 13) attraverso il superamento di ogni forma logica e lineare di pensiero e di linguaggio in vista di una più alta e consapevole forma di coscienza che non abbia paura di chiudersi nel silenzio. Gli autori fin qui citati, insieme ad altri, come Weininger, Freud, Nietzsche, costituiscono esempi di questo necessario cambio di paradigma interpretativo nei confronti di quella realtà che tutto vuole spiegare, che a tutto riesce a dar parola.

[129] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 535. Ma già in E. SEVERINO, «La metafisica classica e Aristotele», [1956], ora in ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005, pp. 115-142, si dice che quella proposizione «esercita, nella metafisica parmenidea, una funzione subordinata» (p. 117) e che per questo Melisso, non cogliendo la potenza del detto parmenideo, «sente il bisogno di rifarsi al principio dei "fisici" che dal nulla nulla si genera» (p. 118n).

[130] G. REALE (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nelle raccolte di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano, 2006, fr. 1, p. 553.

in una positività non ipotetica e stabile, che considera solo l'essere nel suo porsi positivo e non le sue ipotesi per assurdo.

Ma nell'ottica contemporanea di una ripresa del tema ontologico, è inevitabile che anche le idee melissiane vengono ripensate, e oltre che da Severino, non a caso, anche da Cacciari.

Nel suo *Labirinto filosofico* infatti, appaiono importanti parole nei suoi confronti, proprio in un paragrafo, tra l'altro, dal titolo *Le tre vie*. Secondo il filosofo veneziano Melisso rappresenterebbe quell'anello di congiunzione tra l'Uno parmenideo e il «*tò ón pollachôs léghetai* aristotelico»[131] in quanto «*tò ón* e *tà ónta* sono espressioni del tutto analoghe»[132]: questo per dire che la molteplicità non è affatto negazione dell'essere, ma espressione multiforme di un unico essere non riassumibile in «un'astratta, o semplicemente 'logico-linguistica', categoria di 'essere'»[133], ma dicibile appunto in molti modi.

Melisso allora, contrariamente a quanto sostiene lo stesso Aristotele, non sarebbe un pensatore tra i cosiddetti pensatori «grossolani»[134] e non tradirebbe il celebre detto parmenideo, ma anzi tenterebbe al massimo la sua congiunzione con ciò che poi Aristotele affermerà nella *Metafisica*[135] e che sembrerà porsi in maniera diametralmente opposta rispetto all'eleatismo in generale, cercando di unire l'unità dell'essere con l'apparente moltitudine degli enti, che ha comunque una sua stabilità ontologica e gnoseologica. Tra l'altro, ricorda Cacciari, nel congiungere l'essere attuale con ciò che era e che sarà usa «la stessa espressione che ritornerà in Aristotele, e che è stata al centro del nostro discorso: ciò che l'ente era ("*hó ti ên*") *è ora* nell'attualità della sua presenza-*ousia*»[136].

---

[131] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 84.

[132] Ivi, p. 85.

[133] Ivi, p. 84.

[134] ARISTOTELE, *Metafisica*, A 986b, trad. it. di Giovanni Reale, nuova ediz., Bompiani, Milano, 2013, p. 31.

[135] Ivi., Γ 1003a, p. 131: «l'essere si dice in molteplici significati».

[136] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 95.

La terza via che sopra si è delineata e di cui Cacciari vuole essere testimone, è appunto la via dell'unione tra i due sentieri parmenidei, che non devono affatto escludersi e negarsi. Essi trovano, per il filosofo veneziano, una voce fondamentale e poco ascoltata anche nei frammenti di Melisso.

12. *La scala impossibile di Wittgenstein: un altro aspetto della critica severiniana a Cacciari*

C'è almeno un'altra aspetto di cui Severino può criticare il senso portante su cui Cacciari imposta l'ontologia finito-infinito, essere presente-Mistico, dimostrando ancora una volta l'essenziale lontananza tra se e Cacciari nel porre il problema ontologico[137].

Se infatti per Cacciari i limiti e l'ordine del finito sono contemporaneamente il dischiudimento del Mistico o dell'Ineffabile, affermando l'evidenza del senso con cui l'essere presente è eccedente nei confronti del *lógos*, Severino ci ricorda la contraddizione su cui Wittgenstein nelle proposizioni finali del suo *Tractatus logico-philosophicus* istituisce il rapporto finito-infinito e che sarà un punto di riferimento per Cacciari, oltre che di buona parte della filosofia contemporanea.

Ci riferiamo in particolare alle proposizioni 6.522-7 del *Tractatus*. Il piano ulteriore su cui le proposizioni di Wittgenstein vogliono portare e per cui è necessario poi addirittura abbandonarle, crea una situazione aporetica dal punto di vista strettamente logico, analizzata nelle prime pagine de *La struttura originaria*. Il nome di Wittgenstein è citato raramente negli scritti severiniani ma proprio in questa opera il suo nome ritorna una manciata di volte. Proprio all'inizio dell'esposizione originaria Severino sente il dovere di reinterpretare quel luogo filosofico allontanandosi da esso.

L'obiezione severiniana è chiara: se infatti il piano delle proposizioni fin lì espresse nel *Tractatus* porta a un piano diverso in cui esse stesse divengono invalide o esse non erano valide in precedenza, facendo cadere l'intero percorso fin li svolto, oppure si era già su quel piano che si crede ulteriore. È infatti contraddittorio, come

[137] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, pp. 129-131.

dirà più chiaramente Severino in opere successive, pensare un percorso che dal di fuori della verità, cioè nell'errore, possa portare alla verità.

Il senso wittgensteiniano di quelle pagine per quanto riguarda il finito e l'infinito è quindi contraddittorio.

Cacciari invece, per cui Wittgenstein è un riferimento costante sin dai primi scritti[138], attribuisce all'evidenza il contenuto di quelle proposizioni. Il finito è ciò che innegabilmente si dà, è l'ambito dell'esserci dell'uomo. Ma esso non è il tutto che appare. Proprio mettendo ordine al finito, corrispondendo ad esso con la parola, come abbiamo già detto, è manifesta la dimensione infinita, indicibile, dell'Inizio (del Mistico, per Wittgenstein).

Per corrispondere a quella dimensione il senso, la parola, il pensiero del finito non sono sufficienti, non hanno potenza su quel contenuto: pertanto, per coerenza, per corrispondenza vera verso ciò che si mostra, si deve abbandonare ciò che fa parte del finito e darsi al silenzio, al «si deve tacere»[139].

Ancora più chiare sono le considerazioni di *Labirinto filosofico*[140], in cui l'interpretazione wittgensteiniana è riproposta e rinforzata alla luce del pensiero della singolarità della cosa. Sono chiacchiere quelle che vedono Wittgenstein come un logico, un filosofo del linguaggio: egli è assolutamente pensatore del mondo, della «*cosa*» che «si fa problema», inaugurando col suo *Tractatus* un vero e proprio «impegno ontologico, non gnoseologico-epistemologico né logico-linguistico»[141].

È questa riflessione sulla cosa stessa come realtà irriducibile tanto quanto indicibile nella sua dimensione ultima a non rendere affatto *sinnlos* l'impossibilità di

---

[138] Si vedano ad esempio M. CACCIARI, *Krisis*, Feltrinelli, Milano, 1976 e ID., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, [1977], nuova ediz., Marsilio Editori, Venezia, 1978. Potremmo concordare con le tesi di Bertoletti e vedere nell'ontologia del rapporto tra finito e infinito il cambio di rotta ma anche il coerente anello di congiunzione dalle opere del pensiero negativo a quelle sulle riflessioni di *Dell'Inizio*. (cfr. I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., pp. 16-30). Pensiamo specialmente agli scritti *Dallo Steinhof* e *Icone della legge*, che sono pregni di filosofia wittgensteiniana e di fondamentale cultura viennese e mitteleuropea di inizio '900 (Rilke, Kafka, Hofmannsthal e altri).

[139] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p.109.

[140] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., pp. 226-252.

[141] Ivi, p. 230.

dire la realtà ultima del mondo: è la logica stessa, illustrando l'ordine delle cose a mostrarne la loro origine incognita, il Mistico che tutte le avvolge. E con ciò, al contempo, a mostrare la legittimità di quel piano superiore, confutato da Severino, in cui consiste la semplice coscienza della finitezza del mondo nel suo essere un «Tutto-limitato»[142].

La manifestazione del mondo espressa nei termini logici non riesce in alcun modo a garantire un'apertura conoscitiva stabile nei confronti di quel mondo stesso, come ad esempio l'immediatezza logica severiniana vorrebbe: la logica di Wittgenstein non eccede alcun che, pur essendo «*potente*»[143] nel suo raffigurare il mondo. Da esso non può giungere alcuna proposizione che lo spieghi, che lo dica in ultimo.

Nonostante il bisogno che testimonia l'opera cacciariana, di cercare di dire sempre ciò che si sottrae al linguaggio, l'esito wittgensteiniano non è affatto contraddittorio in sé, anzi fin troppo coerente e misurato. Quello che Cacciari replica al filosofo viennese non è alcuna obiezione contraria, ma solo l'invito a lasciarsi andare riguardo il tentativo di dire l'indicibile, di cedere alla *hýbris* che necessariamente contraddistingue l'uomo e il suo sapere: Cacciari invita all'oltrepassamento dei confini per come sono definiti nel *Tractatus*[144].

Anche in questo caso dunque, il *tópos* vero e proprio è la questione della cosa e la sua interpretazione: considerando la fenomenologia dell'ente per Cacciari è inevitabile che il pensiero di Wittgenstein non venga messo da parte, ma attraversato, ripreso e interrogato nuovamente. La cosa è la semplicità («*einfach*» dice il viennese[145]) che si mostra nel suo originario essere in relazione e nella sua impossibilità di esser detta dal linguaggio che può solo riportare il come del mondo e non il suo perché[146]. La logica, dicevamo, non può eccedere nulla di ciò che essa descrive.

---

[142] Ivi, p. 245.

[143] Ivi, p. 240.

[144] Come mostra anche N. MAGLIULO, «Indeterminato splendore», cit., p. 118.

[145] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p. 27.

[146] La riflessione sul fondo insondabile a cui gli ordinati stati di cose rimanderebbero, quell'*archè* del mondo che è lo stesso Io che è appunto «mistero» (M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 244),

Severino, da parte sua, chiude nella contraddizione le riflessioni di Wittgenstein e di Cacciari, appellandosi a quell'evidenza logica che nel discorso autentico sulla verità non può che dettar legge, escludendo la silenziosa eccedenza non logica che quei autori tentano di pensare.

---

illumina con immediata chiarezza il lunghissimo filo che connette i pensieri ultimi di Wittgenstein, l'ineffabilità del soggetto per Schopenhauer, le cui radici affondano inesorabilmente nella rappresentazione (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di Giorgio Brianese, Einaudi, Torino, 2013, pp. 56-57), il misterioso mare che circonda l'isola sicura della «terra della verità» di Kant (I. KANT, *Critica della ragione pura*, trad. it. di Giorgio Colli, nuova ediz., Adelphi, Milano, p. 311), l'anima di Eraclito (*Dell'Origine*, cit., fr. 108, p. 181: «i confini dell'anima, per quanto lontano tu vada, non li scoprirai») e altri ancora. Per questo Cacciari può dire che in Wittgenstein si mostra «lo stesso percorso» (M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 248) della *Dottrina del metodo* kantiana o che lo sfondo del *Tractatus* è «cura dell'anima» che prova a «conoscersi» (Ivi, p. 249), ricordando Eraclito. La cosa ultima propria anche di Cacciari è il sempre presente al centro della filosofia.

SECONDA PARTE

UN MONDO ASTRATTO

1. *Singolarità della cosa e fenomenologia astratta*

Consideriamo quanto è stato detto finora come un'ampia introduzione al problema più proprio nel confronto delle due filosofie prese in esame. Nell'*Introduzione* si diceva che oltre a un confronto tra i due pensieri si voleva avanzare una proposta teoretica che mostrasse le ragioni della possibilità di un confronto e le ragioni delle divergenze tra Severino e Cacciari. Il luogo in cui possono venir fuori queste differenze è il luogo della concretezza dell'essere come unione degli ambiti fenomenologico e logico e, verso la fine di questa parte, questo si mostrerà essere anche il luogo del fiorire della differenza *tout court* rispetto al discorso severiniano. Quel luogo teoretico è la strutturazione stessa della struttura originaria: sarà d'obbligo pertanto addentrarsi in un linguaggio e in un'analisi più dettagliate e specifiche, che corrispondano a un'altrettanto rigorosa ed innovativa esposizione quali sono quelle severiniana e cacciariana.

A scanso di equivoci, non vorremo esporre quelle questioni ontologiche come un problema o un ostacolo da risolvere e oltrepassare per un maggior chiarimento del senso concreto dell'essere. Esso infatti è pienamente indicato ed enucleato nelle opere severiniane e non si vuole perciò azzardare alcuna correzione al contenuto o all'esposizione di esso. Si vuole indicare quel luogo come quel momentaneo nervo scoperto del discorso ontologico di Severino da cui le obiezioni più o meno inconsciamente prendono a svilupparsi. Si dice 'momentaneo' perché in Severino quella problematicità o vulnerabilità del discorso viene risolta. Ma al contempo essa viene continuamente riesumata nel momento in cui ci si appresti a un discorso ontologico. Il suo essere presente e oltrepassato lo rende parte, cioè momento, dell'essere. L'obiezione del discorso di Cacciari a nostro avviso si pone in un modo particolare rispetto a quello snodo teoretico.

«Che il mondo sia la grande obiezione al destino, […] significa che il mondo è isolato, separato dal destino»[147]. Queste sono le chiare e inequivocabili parole che Severino dedica al mondo: un continuo errare rispetto alla verità del Destino. Ma di

[147] E. SEVERINO, *La morte e la terra*, cit., p. 37.

quale mondo si sta parlando? Studiando gli scritti fondamentali di Severino è possibile comprendere che ci si riferisce qui al mondo inaugurato dal pensiero filosofico che non ha visto l'inviolabilità dell'essere, che non ha visto cioè il senso logico del suo essere e che si è abbandonato quindi all'interpretazione nichilista dell'apparire e dello sparire degli enti, descrivendoli come un evidente nascere e annullarsi[148]. Il mondo è perciò in balia di un essere diveniente che non sa imporsi oltre il suo temporaneo mostrarsi: un mondo di fenomeni transeunti, che stanno finché stanno e a cui è destinato il nulla dopo il loro apparire momentaneo.

Il senso del transeunte e quindi dell'intero mondo interpretato alla luce di quei fenomeni, è legato alla mancanza del senso di incontraddittorietà che invece Severino porta alla luce: come si diceva, è il senso logico ad essere perso di vista, il senso dell'incontrovertibile legato allo stesso essere che appare. Il mondo in cui si vive, che si ha di fronte, in cui il pensiero nasce, è allora il mondo in cui i fenomeni sono visti come l'intero accadere del mondo, la sua intera forma: quando l'ambito logico si nasconde, l'altra parte, quella fenomenologica, da parte che era diviene la totalità. Nel linguaggio severiniano, quando la parte prende il posto del tutto si parla di astrattezza; quando, come nello specifico caso, si parla di astrattezza fenomenologica, si chiama in discussione il concetto denominato Γ_a: ne *La struttura originaria* si legge che «il concetto Γ_a è quella strutturazione dell'originario, […] per il quale l'immediatezza fenomenologica è tenuta ferma come l'intero dell'immediatezza» e per cui vale la proposizione «*È* tutto e solo quell'essere che *c'è*»[149].

Questa particolare situazione ontologica è ampiamente trattata nel corso dell'opera severiniana e a detta dell'autore viene anche adeguatamente superata nel momento in cui è concretamente mostrata la sua astrattezza nei confronti del senso concreto dell'immediato, che comprende un ulteriore aspetto dell'immediatezza che non riguarda quello fenomenologico, bensì quello logico. Non vogliamo ripercorrere qui tutti i passaggi del superamento della situazione aporetica prospettata, per cui si

[148] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 549.

[149] Ivi, p. 169.

rinvia all'opera, ma solo mostrare che qui, in questo momento dell'esposizione originaria, ha luogo il nascere dell'obiezione e dell'errare che per Severino descrivono anche il pensiero di Cacciari. Il pensiero del quale però, come vedremo più dettagliatamente, si pone in una prospettiva privilegiata nei confronti di questo momento della trattazione e rispetto ad altre forme di obiezione.

Ora cerchiamo di mostrare come Cacciari si confronti con questi aspetti, delineando il rapporto che sussiste tra l'ente, lo studio del quale è privilegiato da entrambi i filosofi[150], e la fenomenologia astratta. Sebbene infatti entrambi considerino l'essere determinato, resta importantissimo non cadere nell'analisi astratta di quell'ente stesso: nell'analisi per cui il suo apparire si dà in tutta la sua finitezza e temporalità. Il legame tra astrattezza e cosa singola è primario: una prima analisi ontologica può infatti facilmente innescare un'ontologia inautentica, la quale a sua volta può dar inizio sempre e nuovamente allo stesso tipo di ente astratto, creando quel pericoloso circolo vizioso contro cui Severino insistentemente combatte nel corso della sua opera, che consiste nel mostrare come fondamento, come evidenza assoluta, come inizio, ciò che non è affatto tale ma è anzi un già dato, un interpretato. Secondo questa fenomenologia il nichilismo dell'essere sarebbe evidente, proprio perché crediamo di assistere di continuo al suo annullamento e all'impossibilità di definire qualcosa come totalità stabile o verità innegabile. Vedremo in seguito le conseguenze di tale illusione. È comunque per questo massimamente opportuno analizzare insieme e parallelamente i concetti citati nel titolo al paragrafo.

È Cacciari a riferirsi continuamente alla 'singolarità della cosa', espressione che non fa parte del vocabolario severiniano, in cui è preferito il termine 'ente' o 'determinazione'. Ma i concetti sono interscambiabili e infatti in Severino è l'ente determinato o quell'ente che è la totalità degli enti determinati a dover fare i conti con l'aspetto logico dell'essere. I primi capitoli della prima opera teoretica di Severino sono un tessere le relazioni autentiche tra quegli aspetti: come conciliare gli

[150] Si specifica questo aspetto per rimarcare l'importanza che per entrambi ha lo studio dell'ente concreto, di *questo* ente, e non (o non solo) dell'essere formale o astratto o indeterminato. Cacciari fa questa necessaria precisazione nel suo *Labirinto filosofico*, cit., p. 19.

enti come appaiono e l'altrettanto evidente innegabilità, immutabilità ed eternità dell'essere? Questa è la domanda che percorre *La struttura originaria* dal suo inizio.

Per Severino si sono sempre intese l'identità e la non contraddizione in senso inautentico o nichilistico a tutti i livelli (dal pensiero pre-filosofico, all'ontologia antica, al senso comune, alle filosofie contemporanee più rigorose) e perciò l'ente non è mai stato concepito secondo necessità e rigore ontologico. Rigore che prevede innegabilmente la sua inscindibile verità logica, che rende l'ente già da sempre salvo dal nulla. Nelle filosofie che però non accettano questo aspetto e che non riescono a togliere il nulla almeno come possibilità che può competere all'essere, sarà proprio l'ambito logico a non valere o a valere in minor modo rispetto all'ambito fenomenologico. Quest'ultimo infatti non viene mai negato, nemmeno dai più convinti nemici del Destino[151], anzi è un solido punto d'appoggio proprio per la negazione dell'ambito logico (dando avvio al circolo descritto sopra): ci ricorda a proposito Nicoletta Cusano: «per il pensiero occidentale l'apparire non è strutturato logicamente, ma anzi è assolutamente estraneo e irriducibile al principio logico di identità-non contraddizione»[152].

All'interno dell'obiezione al Destino e all'interno di quei pensieri che formulano il senso del possibile, di libertà e di sfondo ontologico in connessione al senso del nulla (per quanto rinnovato esso si ponga), come nel caso di Cacciari, si è pertanto nella situazione ontologica in cui la F-immediatezza eccede la L-immediatezza. Il significato dell'eccedenza sta nell'attestare valenza all'essere che appare e a ciò che esso soltanto permette di affermare a livello filosofico: ogni essere nuovo, che giunge all'apparire è una immediatezza fenomenologica che porta con sé una immediatezza

[151] Sebbene siano numerose e di vario genere le obiezioni al discorso di Severino, è anche vero che buonissima parte di essere prendono univocamente avvio dalla riflessioni su quella dimensione empirica che secondo quei critici Severino non considererebbe adeguatamente. L'esperienza cioè attesterebbe ciò che Severino trascura per dar maggior risalto all'aspetto logico o formale del proprio discorso, che si presenta quindi come contrapposto all'esperienza e cioè a ciò che appare, alla dimensione fenomenologica. Ricordiamo sinteticamente solo alcuni nomi di quei critici ma rimandiamo a qualche paragrafo successivo per gli approfondimenti necessari: Vitiello, Vander, Galimberti, Berardinelli, Poma, De Paoli, Reale, ecc.

[152] N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, cit., p. 478.

logica. Ma, appunto, la porta con sé, cioè non si fa scavalcare da quella logica: perciò la eccede.

Affermare che è evidente che l'essere si annulla o che non si annulla ma non è possibile dire alcunché della sua origine, del suo destino, della sua essenza, significa dare per vero l'essere presente che appare, ma fermarsi alla presa di coscienza del suo apparire: cioè non dire nulla o non dare per valido nulla che oltrepassi la sua presenza. A questo punto torna opportunamente alla memoria la proposizione sopra citata e in cui ci si trova adesso: «*È* tutto e solo quell'essere che *c'è*». Il resto, l'essere che non c'è, l'altro, si dà in forme differenti dall'essere che è.

La L-immediatezza invece, per Severino, permette di dire l'essere non solo di quello presente, ma anche dell'essere in generale[153]. La situazione concreta dell'essere si ha infatti quando la L-immediatezza eccede la F-immediatezza e non il contrario: quando cioè tutto l'essere, l'essere in quanto essere, è innegabile e incontrovertibile, definendo perciò il Destino effettivo dell'essere, ciò che la Necessità vera traccia. In questo modo l'essere generale può anticipare l'essere che sopraggiunge, la F-immediatezza.

Eppure si presenta nelle pagine severiniane un'aporia, seppur temporanea secondo la struttura originaria, per cui è vero che «la posizione dell'incontraddittorietà è posta come *immediatezza*», ma anche che «Questa immediatezza è d'altronde essa stessa immediatamente presente, e cioè appartiene, sia pure in modo tipico, all'orizzonte dell'immediatezza intesa nel primo senso [cioè fenomenologico]»[154]. In questo modo è mostrato che la L-immediatezza per essere tale dev'essere anche F-immediatezza, altrimenti non potrebbe apparire. Pertanto l'incontraddittorietà dell'essere è legata al suo aspetto fenomenologico, cioè solo al suo esser presente. Se l'essere fenomenologico cambia, il suo aspetto logico, legato alla nuova situazione fenomenologica, non potrà connettersi all'essere presente precedente (cioè non più presente) e il divenire, o sopraggiungere dell'essere, può essere inteso nichilisticamente, ovvero come movimento di enti che si annullano o che mutano l'uno nell'altro.

---

[153] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 247.

[154] Ivi, p. 174.

Severino procede però affermando che la L-immediatezza è un'immediatezza che «ha come contenuto un positivo eccedente il F-immediato»[155]; il contrario di questa prospettiva mette in pericolo la non contraddittorietà stessa dell'essere fenomenologicamente immediato ed è per questo assolutamente impossibile. La situazione di eccedenza da parte dell'essere logico rispetto a quello fenomenologico è necessaria e permette che oltre all'essere presente, l'essere *tout court* sia innegabile.

Nonostante questo, che si prospetta essere il punto di arrivo, concreto, della semantizzazione dell'essere, Severino mostra nelle pagine successive che è ancora da chiarire il senso della positività che la nuova immediatezza vorrebbe testimoniare: si è ancora infatti nell'ambito fenomenologico in cui L-immediatezza è presentata solo in modo formale (come fL-immediatezza[156]). Severino a questo punto afferma però che non si è più nell'astrattezza fenomenologica perché anche l'introduzione dell'ambito logico in senso formale è sufficiente a non esser più nella totalità intesa come totalità fenomenologica. Ma la stessa denominazione dell'ambito logico come *f*L-immediato e l'affermazione per cui il positivo indicato è ancora quella dell'«essere F-immediato»[157] è sufficiente a ritrarre la situazione come astratta o comunque come preminente rispetto all'ambito fenomenologico.

Per la soluzione alla situazione di dibattito tra le immediatezze e tra l'eccedenza dell'una sull'altra Severino propone appunto l'essere L-immediato eccedente rispetto a quello F-immediato: il primo cioè «presenta anche quella valenza, per la quale la L-immediatezza si costituisce come una proprietà della stessa determinazione F-immediata (ossia si costituisce ad un tempo come fL-immediatezza)»[158] ma allo stesso tempo essa «non è una proprietà esclusiva dell'essere immediato»[159].

---

[155] Ivi, p. 197.

[156] Ivi, p. 204.

[157] Ivi, p. 203.

[158] Ivi, p. 247.

[159] Ibidem.

La soluzione prospettata è un passaggio per cui l'innegabilità dell'essere presente si pone definitivamente come innegabilità di tutto l'essere. L'essere che sopraggiunge alla totalità attuale è un essere innegabile, immediato, eterno.

A questo punto come si pone il discorso di Cacciari di fronte a questo quadro ontologico? Dove si può trovare lo spazio per quella evidente e assoluta libertà in cui l'Inizio di tutte le cose si dà? Se l'Inizio è dischiuso dalla finitezza dell'ente, si dovrà fare riferimento, come suggerivamo, a quella presenza astratta che è l'essere presente finito e dato nella sua singolarità fenomenologica. Solo in questo momento e a cavallo tra la sua presenza e il sopraggiungente possiamo trovare le origini della differenza: se il sopraggiungente in Severino è risolto e anticipato dalla L-immediatezza, che assicura la persintassi di ciò che giunge all'apparire[160], per Cacciari l'ente presente non riesce ad anticipare nulla di tutto ciò: manca cioè il passaggio tra la logica del fenomeno presente (che sarebbe la L-immediatezza formale; ricordiamo anche che anche per il filosofo veneziano una volta che l'ente è nell'apparire, nulla può distoglierlo dalla propria condizione) e la logica dell'essere in generale (la L-immediatezza concreta ed eccedente).

I pensieri dei due autori sono condotti in entrambi i casi a partire da evidenze originarie e inconfutabili, ma sono comunque diversissimi: la logica cacciariana dice infatti che la F-immediatezza permane sull'essere e non concede alcun passaggio oltre sé: un passaggio non sarebbe fenomenologicamente evidente e quindi nemmeno logicamente affermabile, proprio perché, come si è visto, anche il senso logico è radicato in quello fenomenologico (sottoforma di L-immediatezza formale) anche in

[160] Ivi, p. 256: «La totalità è oltrepassante dal punto di vista formale, ed è oltrepassata dal punto di vista materiale». La distinzione tra forma e contenuto della F-immediatezza permette la 'previsione' della necessità sull'essere tanto fraintesa dai critici. Questa struttura assicura che il sopraggiungente, pur avendo contenuto ignoto, sia necessariamente una totalità F-immediata, mentre molti interpretano il super-determinismo severiniano (come lo definisce Marco De Paoli in *Furor Logicus. L'eternità nel pensiero di Emanuele Severino*, FrancoAngeli, Milano, 2009) come l'impossibilità del divenire e la visione simultanea di tutto l'essere. Cacciari invece è cosciente che tale struttura non impedisca una forma di progressione del divenire, ma a nostro avviso si distingue dalla critica generale vedendo comunque nel sopraggiungente la possibilità che anziché una necessità F-immediata si dia il ritrarsi dell'Inizio nel nulla. Egli pertanto non si pone, come accennavamo sopra, contro una necessità che impedirebbe il divenire, ma oltre il senso assicurante della necessità riguardo qualsiasi ente (anche verso quella struttura formale che predispone il contenuto dell'essere presente).

Severino, fino al momento della concretezza logica che si traduce però in eccedenza logica. La L-immediatezza non è per Cacciari sufficientemente forte per eccedere l'essere in cui appare, il quale la tiene stretta a sé. Secondo Cacciari, per usare un'immagine severiniana, le Erinni della verità del *lógos* non riescono in maniera certa e assicurata a ricordare a tutto l'essere la propria essenza, a rincorrere ciò che all'apparire sfugge[161]. Proprio per questo possiamo concordare con Magliulo che afferma

> Per Severino solo il darsi insieme della *F-immediatezza* e della *L-immediatezza* assicura l'innegabilità dell'essere dell'essente; per Cacciari, invece, l'immediatezza dell'ente comprende ma non coincide con la *L-immediatezza* […] perché proprio il suo apparire nel logos non riesce a comprenderne la perfetta determinatezza ed a provarne l'effettiva esistenza[162]

Per questo si ha che

> La Logica, e il p.n.c. sono quindi concepiti nel solco di Nietzsche e Wittgenstein come principi operativi[163]

Si predispone quindi, a partire da questa situazione, l'inizio della separazione tra il mondo e il Destino, tra ciò che è e ciò che attende la terra isolata. Il mondo si circonda di un'aura scura che solo a piccoli passi è possibile superare, di volta in volta fenomenologicamente 'accertabili', senza che si possa con un colpo di pistola far immediatamente luce logica sul tutto. Il mondo si separa dal Destino perché il mondo stesso si fonda sulla cosa in quanto separata. Bisogna lasciare l'oltre dell'apparire, l'oltre del mondo a una dimensione non logica, non definitiva, non assicurata, non intaccabile da alcun 'operare', a cui si può solo tendere un ascolto silenzioso.

---

[161] E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 92.

[162] N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino Quaestiones disputatae*, cit., p. 33.

[163] Ivi, p. 15.

2. *Precisazione sul rapporto tra eccedenza fenomenologica e armonia nascosta in Cacciari*

Si è detto che la situazione ontologica in cui Cacciari si muove è ciò che Severino descrive come intelletto astratto, ovvero analisi dell'essere astrattamente concepito. Nella fattispecie si parla inoltre di astrattezza fenomenologica, per cui a ricevere particolare attenzione sarebbe proprio l'ambito fenomenologico rispetto a quello logico.

Ma al contempo abbiamo sin qui mostrato che Cacciari rimanda continuamente a una dimensione dell'essere che si sottrae dalla manifestazione della presenza: è la dimensione dell'Inizio. Il finito della cosa non è che una parte dell'essere che rimanda a una dimensione ulteriore che si fa intuire ma non vedere completamente.

Afferma Cacciari che «la singolarità dell'ente non si manifesta integralmente nella finitezza dell'apparire»[164]. Questo permette di non fare di Cacciari un semplice pensatore della presenza, un fanerologo che contrappone la verità della dimensione empirica e la illusorietà di qualsiasi cosa la ecceda, come fanno spesso i critici e le interpretazioni più ingenue e superficiali[165]: non si è mai trattato infatti di innalzare i

---

[164] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 46.

[165] Si prenda per esempio il dibattito sollevato nell'estate 2013 da parte di alcuni giornalisti riguardo la filosofia di Severino (l'intero dibattito è stato raccolto sul sito della rivista *Il rasoio di Occam* al link http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/09/26/eternita-ed-esistenza-la-polemica-su-severino/): al di là degli evidenti errori di fondo commessi dai giornalisti nella lettura e nell'interpretazione del pensiero del filosofo bresciano – ben sottolineati dall'articolo G. BRIANESE, «Risposte a Berardinelli (3)» contenuto nel dibattito – possiamo comunque rintracciare nei critici la tendenza di fondo a enfatizzare contro il discorso severiniano l'importanza di una «esperienza comune» o di un «oggetto concreto» (Berardinelli) o a ricordare a Severino che per l'essere esiste «la necessaria inscrizione degli essenti nello spazio-tempo» (sempre Berardinelli) e che «non basta un "principio" fisico-logico-filosofico a postulare l'eternità soprattutto delle cose fisiche e materiali» (Liverani); tutto questo, come se Severino non considerasse affatto la dimensione empirica o l'interpretazione della scienza contemporanea del mondo e non le includesse nel proprio pensiero (contrariamente a quanto accade invece). Anche questo modo di criticare mostra la volontà di portare allo sguardo dimensioni (empiriche, storiche, materiali, scientifiche) che appaiono sorpassate a una prima e superficiale lettura di Severino, ma che non sono altro che, nel migliore dei casi, operazioni dell'intelletto astratto nel dire una parte della realtà come la realtà tutta e innegabile, nella fattispecie della realtà fenomenologica asttratta, cioè del mondo per come sembra apparire immediatamente. Per la concreta esplicitazione del senso della struttura originaria come essere logico necessariamente legato all'essere presente – e quindi a qualsiasi determinazione empirica, storica, materiale – si vedano le pagine del paragrafo 19 al capitolo XIII (pp. 532-542) de *La struttura originaria*, in cui si mostra la

sensi, il visibile, il disponibile a «unici signori del nostro esserci»[166]. Quella proposizione, inoltre, ricorda molto quella per cui in Severino l'essere fenomenologico non è tutto l'essere, ma come sarà provato nel paragrafo 4, esse si somigliano solo apparentemente.

In che senso allora possiamo affermare che per Cacciari la fenomenologia eccede la dimensione logica? Come si connette l'eccedenza fenomenologica con quell'armonia nascosta a cui ci si riferisce? Non è un controsenso affermarlo, dato che abbiamo appena mostrato i limiti della fenomenologia rispetto alla dimensione ultima della singolarità della cosa?

Possiamo risolvere questo apparente inciampo chiarendo il perché per Cacciari si giunge a un'ontologia come la sua. Diciamo allora che con 'eccedenza fenomenologica' non si intende una situazione ontologica ingenua per cui si ha occhio solo per il fenomeno che empiricamente sta sotto gli occhi di chi crede di vedere, bensì il porre parola sull'essere presente, il farsi guidare da ciò che la presenza, di volta in volta nuova, suggerisce (e non da ciò che logicamente oltre la presenza sembra necessario), lasciando al silenzio ciò che invece non è ambito di parola. Per questa rilevanza del ruolo fenomenologico diciamo che esso eccede quello logico. Sul piano ontologico dell'intero l'essere sarà semantizzato, manifestato, detto, a partire da questa eccedenza semantica, che non è affatto decisa e posta arbitrariamente, ma dedotta dall'ascolto dell'Io verso l'essere. Ascolto che suggerisce la libertà infinita dell'Inizio.

---

contraddittorietà di ogni formulazione formale dell'essere che astragga da ogni ambito fenomenologico-empirico. Ogni critico dovrebbe tenere a mente l'esistenza e il contenuto di quelle spiegazioni, in cui si negano immediatamente sia ogni pretesa distruttiva della dimensione empirica da parte del logo, sia il conseguente bisogno di portare in luce aspetti dell'esistenza, dell'esperienza o della storia che in Severino sarebbero annientati da una qualche impostazione estremamente logicistica. Queste idee sono frutto, come l'autore afferma palesemente in quelle pagine, dell'astrattezza sia fenomenologica e quindi, di conseguenza, sia logica, per cui il logo si imporrebbe solo a patto di negare il proprio altro e alla visione solamente fenomenologica corrisponde non il divenire come sparire e apparire dell'essere ma come «nascita o annullamento dell'essere» (p. 549), fenomeno appunto rivendicato da quei critici. (Già Parmenide, secondo Severino, avrebbe frainteso in tal modo il logo pur avendolo correttamente intravisto).

[166] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 223.

Anche Severino parte dall'essere delle determinazioni e dispiega l'ambito logico da quello fenomenologico, come si è detto. È però altrettanto vero il fatto che l'immediatezza logica in Severino si pone come indipendente e cooriginaria rispetto all'altra ed è pertanto non contraddittoria l'estensione del suo significato all'essere generale. Cosa che sarebbe invece contraddittoria se la significanza logica fosse realmente dedotta o derivata dall'altra.

Si può dire allora che mentre in Severino il peso dell'ambito fenomenologico è via via ridimensionato nel corso dell'esposizione, in Cacciari esso rimane come base prima e ultima del discorso intorno all'essere, l'isola felice stabile descritta in *Dell'Inizio*[167], da cui si dipartono tutti i tentativi di visione e conoscenza del mare impetuoso e sconosciuto che la circonda.

3. *Astrattezza fenomenologica e contraddizione C*

Un altro aspetto della domanda sopra citata riguardo l'opera severiniana (come conciliare gli enti come appaiono e l'altrettanto evidente innegabilità, immutabilità ed eternità dell'essere?) e non affatto di minore importanza, sta nella domanda: come conciliare la totalità finita degli enti e il divenire, cioè il manifestarsi della totalità come non totalità, per cui sempre giunge un sopraggiungente alla totalità presente? Questa è la questione che in quell'opera nasce e resta aperta fino alla sua fine e oltre: la questione della contraddizione C, che ha sollevato molte obiezioni e critiche al modo in cui Severino dice la finitezza degli enti e il loro strutturarsi secondo dialettica.

Diciamo subito che i due problemi sono connessi: l'astrattezza fenomenologica del concetto Γ_a e la contraddizione C sarebbero uniti dalla stessa non posizione della L-immediatezza. Per questo Severino può dire che la posizione della L-immediatezza nella proposizione «le costanti di *S* immediatamente presenti non sono la totalità

[167] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 17-69.

delle costanti di *S*» (che è una formulazione della contraddizione C)[168], è «quello stesso secondo cui tale L-immediatezza è posta in Γ_a»[169].

Ma questo problema, il rapporto tra finito e totalità, ha a che fare in qualche modo con il problema delle obiezioni che sorgono dall'astrattezza e che stiamo analizzando (in particolare quella di Cacciari)? C'è una risposta cacciariana alla contraddizione C?

Abbiamo precedentemente citato le parole di *Labirinto filosofico*: «la singolarità dell'ente non si manifesta integralmente nella finitezza dell'apparire»[170]. Da queste considerazioni possiamo dedurre che: si dà un ente singolo; ad esso compete una totalità, è in qualche modo un tutto; questo tutto eccede l'apparire in cui si manifesta, che è pertanto finito anch'esso.

Dalla fenomenologia dell'ente, cioè dalla severiniana F-immediatezza, cosa possiamo dire di ciò che Cacciari afferma? Quell'immediatezza afferma che l'ente si dà ma che comunque si dia esso è una totalità: o è parte di un insieme di enti (parte di una cosiddetta «serie ontica»[171]), che in quanto insieme è descrivibile come totalità, oppure è esso la totalità[172]. È inoltre contraddittorio, per il filosofo bresciano, affermare un ente eccedente la totalità degli enti, in quanto se fosse eccedente la seconda non sarebbe totalità e se invece lo fosse, il primo non sarebbe eccedente. Per Severino è quindi immediatamente contraddittorio affermare la presenza di qualcosa che non sia in una totalità, che non sia presente (in questo modo traduciamo in linguaggio più rigoroso ciò che nel paragrafo *Inizio, libertà, Necessità* nella parte prima era accennato come l'essere che è «qualcosa di precedente, di più importante, di più grande e fondativo che non è possibile cogliere autenticamente»).

---

[168] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, pp. 336 e 346.

[169] Ivi, p. 458.

[170] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 46.

[171] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 235.

[172] Già negli scritti dei primissimi anni '50 Severino mostra la necessità dell'essere della totalità. Si veda al riguardo E. SEVERINO, «La struttura dell'essere» in *Rivista di filosofia neoscolastica*, XLII, n. 5-6, 1950, ora in E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, [1950], nuova ediz., Adelphi, Milano, 1994, pp. 472-502.

La proposizione cacciariana è quindi severinianamente contraddittoria e pur ponendosi come evidente, fa parte di quell'evidenza già interpretata, non autentica a cui sopra ci si riferiva. Il senso che Cacciari dà alla finitezza e alla totalità è per Severino già nichilistico, prima ancora che quella proposizione possa assumere significato.

Ma al contempo si vede che Cacciari non si sofferma in modo particolare su questa questione: il problema della contraddizione C è infatti un problema che si dà nella dimensione della presenza dell'essere. Ricordiamo il paragrafo 5 b) del capitolo VIII de *La struttura originaria*, che mostra il sorgere dell'aporia sottoforma di aporia fenomenologica: «si fa cioè esperienza del sopraggiungere di un certo numero di costanti» e questo sopraggiungere «non può essere negato» in quanto «immediatamente presente»[173]. Viene così mostrata una contraddittorietà all'apparire di un significato all'interno di una totalità (e questo è il punto in cui contraddizione C e concetto Γ_a si interconnettono). La risoluzione di tale aporia, pur dandosi originariamente come fenomenologica, è del tipo L-immediato.

Cacciari però non entra nel merito della semplice presenza dell'essere rispetto a Severino. Anche per il filosofo veneziano infatti, la presenza dell'essere è una regione evidente, necessaria[174] dell'essere e perciò non ha da ridire sul modo con cui l'essere presenzia se stesso, anche nel divenire. A Cacciari interessa il semplice 'che' dell'apparire e del divenire: di conseguenza il per-chè, il pensiero della causa prima e assoluta di tale movimento e di tale apparire[175]. Questioni, queste, che né l'essere fenomenologico, né quello logico possono risolvere.

---

[173] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 342.

[174] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 143: «l'Inizio è perfettamente libero di non-essere; l'ente determinato, invece, lo *era*, e soltanto in quanto concepito in uno con l'Inizio, ma qui-e-ora è precisamente ciò che non può più non essere. L'ente determinato è perfettamente necessario, costretto alle catene di Ananke».

[175] C'è indubbiamente anche un'impronta aristotelica nell'impostazione del problema dell'Inizio: ciò che si cerca di pensare è il rapporto tra il divenire delle forme dell'essere e l'essere come invisibile presenza che tutto muove senza esser causa materiale, similarmente al motore immobile aristotelico. L'Inizio si fa sentire e non si mostra, ma riesce a smuovere l'intera presenza in una tensione verso sé che è constante tendenza verso il limite per toccare l'invisibile verità.

Nemmeno i critici che qui consideriamo più da vicino pongono il confronto dal punto di vista della contraddizione severiniana. Magliulo tratta questo aspetto in relazione al rapporto tra finito e infinito nei pensieri dei due filosofi, ma ricordando che mentre Severino afferma il superamento di quella contraddizione, per Cacciari ciò che si lascia intendere come infinito è destinato a restare tale e a mai apparire nella presenza. Da ciò si deduce anche l'impossibilità cacciariana di qualsiasi deduzione di Gloria per l'uomo[176]. Nonostante queste considerazioni, Magliulo non riporta comunque il pensiero esplicito di Cacciari riguardo la contraddizione C e si limita a mostrare ciò che avviene esplicitamente nel loro confronto diretto, cioè appunto l'essere della divergenza tra i due.

Bertoletti si esprime al riguardo ipotizzando la questione della contraddizione C come il terreno su cui Severino e Cacciari troverebbero più possibilità di dialogo[177]: Severino infatti ammetterebbe una sorta di contraddizione originaria pur nel sistema che vorrebbe allontanare al massimo la contraddizione stessa, potendo così confrontarsi con colui, Cacciari, che riesce a venire ai ferri corti con la contraddizione stessa proprio perché già dall'inizio «assume la possibilità della contraddizione»[178].

Nonostante fenomenologia e contraddizione C siano in contatto e pur avendo una diversa sensibilità verso la fenomenologia, l'ontologia di Cacciari non intacca il problema dell'esser presente dal punto di vista della contraddizione C: infatti sebbene «la struttura originaria si manifesta *L-immediatamente* come contraddizione C»[179], il senso per cui per Severino l'essere è contraddittorio, non è il senso per cui lo

---

[176] N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Questiones disputatae*, cit., pp. 17-18.

[177] I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., pp. 87-88.

[178] D. GROSSI, «La differenza tra il discorso di E. Severino e di M. Cacciari», cit., p. 115. Anche nel saggio di G. CATAPANO, «Coincidentia Oppositorum: appunti sul pensiero di Massimo Cacciari», in C. VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, pp. 475-495, l'autore evidenzia nel pensiero di Cacciari, come anche nel titolo è esplicito, la volontà di esprimere più rigorosamente possibile la manifestazione degli enti come manifestazione degli opposti in cui sarebbe necessario «conservare, "salvare" le contraddizioni, riconoscerle come elemento strutturale e costitutivo della realtà» (p. 493).

[179] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 459.

è per Cacciari: nel primo la contraddizione è un'impossibilità che appare sottoforma di astrattezza che viene mediatamente tolta. Per il secondo il senso contraddittorio dell'essere non si pone nei termini meramente logici ed escludenti tipici del principio di non contraddizione: l'essere può dirsi contraddittorio nella misura in cui tale principio non è regola dell'essere in generale ma esprime una sua parte. Nella misura in cui cioè esso è valido ma anche sorpassato[180].

Il problema fenomenologico in Severino è problematizzato da Cacciari in modo ulteriore e precedente rispetto allo strutturarsi della contraddizione C.

Riguardo i rispettivi sensi della contraddizione dell'essere, è possibile affermare che differiscono, seppur di poco, quanto basta però a non fare di Severino un filosofo contraddittorio e Cacciari un semplice apologeta dell'aporia. Non riescono a imporsi come terreno fertile per un confronto tra i due autori.

C'è un ulteriore aspetto che è bene evidenziare rispetto alla contraddizione C. Nel corso de *La struttura originaria* si pongono come interconnessi i significati di astrattezza e di contraddizione C[181] e di astrattezza e negazione (o obiezione)[182]. È possibile dunque connettere in una relazione unitaria i sensi di obiezione, astrazione e negazione al Destino. Possiamo spingerci oltre e affermare che in questo modo è sempre e costantemente aperta non solo la possibilità, ma la effettualità della negazione verso la struttura originaria: la struttura originaria si pone come se stessa e pone contemporaneamente ciò che può dirsi come il proprio altro.

Che il concreto si dia e che debba darsi affinché si dia l'astratto è affermato e spiegato nel dettaglio da Severino[183]. Che però esso sia sistematicamente superato nell'analisi dell'astratto stesso è da mettere in questione. È proprio per questo che l'obiezione si struttura: perché ogni nuovo immediato, ogni determinazione, ogni nuova totalità è appunto nuova, rimette all'inizio le condizioni della propria analisi.

---

[180] N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, cit., p. 15.

[181] Ivi, p. 351.

[182] Ivi, p. 370.

[183] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 181.

La contraddittorietà della struttura originaria potrebbe non stare allora nel suo essere sempre in balia tra finito e infinito, astratto e concreto. Ma tra il superare le proprie aporie e il tornare di esse sotto la stessa forma. Per questo il pensiero di Cacciari, per cui l'essere non è mai assicurato nel suo Destino, ha sempre qualcosa di fondamentale da suggerirci.

4. *Differenza tra Severino e Cacciari sul senso dell'oltrepassamento dell'intero fenomenologico da parte dell'intero concreto*

Severino e Cacciari affermano che l'intero presente, o fenomenologico, non è l'intero, il quale è intuito e intravisto a partire dal primo. Ma per Severino l'intero fenomenologico è continuamente e necessariamente oltrepassato dal sopraggiungere di varianti e costanti immediatamente note: le quali appunto rimandano a un intero maggiore e includente il primo intero e che sono risolte nella L-immediatezza.

Chiariamo ora quanto era stato anticipato nel paragrafo 2 e rimandato a questo punto per la spiegazione.

Severino e Cacciari affermano, nei termini per cui l'intero oltrepassa l'intero fenomenologico, che «l'intero oltrepassa la totalità del F-immediato»[184] e «la singolarità dell'ente non si manifesta integralmente nella finitezza dell'apparire»[185]. Ma nonostante la somiglianza di queste espressioni, esse sono essenzialmente differenti: per Severino infatti è la L-immediatezza che oltrepassa la F-immediatezza (e le apparenti aporie che scaturiscono da questa affermazione di eccedenza sono risolte dal superamento dell'intelletto astratto per come si presenta a questo punto dell'esposizione originaria[186]); per Cacciari invece non è una L-immediatezza a superare la totalità fenomenologica, cioè un'assicurazione logica sull'essere, ma un qualcosa che non è né L-immediato (cioè una verità logica) né un F-immediato (cioè un esser presente), e che oltrepassa entrambi questi ambiti semantici.

---

[184] Ivi, p. 414.

[185] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 46.

[186] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 417.

Per Cacciari l'intero fenomenologico è oltrepassato non perché sopraggiungano nuovi enti all'interno del cerchio dell'immediato presente: non è con un ulteriore apparire che l'intero fenomenologico è risolto o semplicemente oltrepassato. L'intero fenomenologico è già da sempre oltrepassato in sé, senza il divenire nell'apparire di altro essere. Proprio perché l''altro' essere non è mai fenomenologicamente comprensibile.

L'intero fenomenologico, che già eccede quanto si dà logicamente nell'essere, è circondato a sua volta da un essere che mai si dà e che si fa intuire anche senza il sopraggiungere di nuova sostanza ontologica: situazione non concepibile per Severino, ma che rimarca la differenza sostanziale tra i due pensatori riguardo l'immediato, ma che pur si esprimono in termini simili riguardo l'essere fenomenologicamente noto da cui le loro indagini prendono avvio.

L'affermazione «la singolarità dell'ente non si manifesta integralmente nella finitezza dell'apparire»[187] di Cacciari, che rimanda a una dimensione non finita dell'essere mostrantesi, non ha pertanto lo stesso significato dell'affermazione severiniana per cui l'essere è l'apparire necessario di una struttura necessaria da cui non può provenire alcunché che non abbia le caratteristiche che l'apparire finito testimonia una volta per tutte.

5. In vero vinitas*: filosofia dell'eccedenza*

Che cosa si vuole intendere con la strana espressione 'filosofia dell'eccedenza'? Riassumendo e unificando quanto detto fin qui, è chiaro che ciò che si vuol mettere in evidenza riguardo il pensiero di Cacciari è il pensiero della continua tensione della cosa oltre il suo proprio singolo essere. A partire dal suo manifesto essere, che spalanca le porte dell'Aperto definendo apparire e oblio, parola e silenzio, la singolarità ontica cacciariana porta subito con sé e quindi all'attenzione del pensiero, il suo 'oltre' sia in senso fenomenologico che metafisico.

In più luoghi e in più sensi ritroviamo infatti questo senso dell'eccedere: in senso fenomenologico, in senso linguistico, in senso addirittura etico (come sarà più chiaro

[187] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 46.

nell'ultima parte del presente lavoro). La filosofia di Cacciari è una testimonianza rigorosa dell'essenziale *hýbris* che caratterizza l'essere nel suo darsi originario.

Si è mostrato nei paragrafi precedenti il senso con cui gli ambiti semantici severiniani si rapportano nella costituzione della concretezza ontologica; ma si è mostrato anche ciò che quel rapporto lascia aperto: l'ambito logico è sorpassato da quello fenomenologico e può riavere la propria concretezza solo se esso diviene a sua volta eccedente rispetto al secondo. Solamente cioè se compie un atto ulteriore rispetto al proprio senso di immediato ponendosi concretamente oltre l'ambito di immediatezza dell'essere presente, divenendo da fL-immediato a L-immediato.

In Severino l'eccedenza non costituisce un problema perché l'unico senso in cui l'eccedenza è ammessa è quello di eccedenza logica: la quale, non avendo un contenuto positivo immediatamente presente fenomenologicamente, non può costituire una contraddizione (ricordiamo che solo l'eccedenza fenomenologica è aporetica[188]).

Anzi, essa permette quella diffusione a tutto l'essere del senso dell'innegabile e il superamento dell'astrattezza nell'essere. Diciamo che essa è non compresa nella misura in cui nonostante la fondamentale proposizione ontologica della L-immediatezza, resta comunque altrettanto vero e non meno importante che «la L-immediatezza dell'oltrepassamento della totalità del F-immediato» cioè proprio ciò che è stata definita come concretezza originaria dell'immutabilità dell'essere, «costituisce l'aspetto originario che *più si sottrae* alla riflessione filosofica»[189]. Proprio per questo aspetto, è detto, è dovuta anche «l'emergenza di Γ_a»[190].

---

[188] E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., pp. 235-260.

[189] Ivi, p. 457.

[190] Ivi, p. 458. Aggiungiamo inoltre che la possibilità che il nulla si affacci sull'essere a partire dal fatto che l'esperienza taccia riguardo le sorti dei propri enti, delle parti rispetto al tutto, di ciò che non è visto come apparente, ecc, Severino risponde in *Destino della necessità*, pp. 116-117n, in una nota che si dimostra particolarmente importante anche per i nostri fini: in quel punto si afferma che è proprio il logo a decretare tale impossibilità; è il logo, che è comprensibile a partire dalla stessa esperienza fenomenologica, a oltrepassare l'esperienza stessa e a decretare l'impossibilità che dall'esperienza dell'essere nasca il senso della possibilità del nulla. In questo chiarimento si vede tutta la potenza severiniana riguardo l'obiezione di Cacciari, che però persiste o è almeno passibile di notevole interesse proprio perché Cacciari vede la necessità di ridiscutere il rapporto che Severino

È in questo senso che, venendo meno il senso autentico dell'essere, esso è costantemente esposto a quelle caratterizzazioni astratte che trovano la propria massima espressione nel concetto Γ_a, le quali costituiscono perciò le stesse negazioni dell'essere: la struttura originaria è, nel corso della sua esposizione, la lotta dell'essere con il proprio astratto.

L'astratto è risolto grazie all'eccedenza logica:

> l'originario è appunto questo originario passare, da parte dell'astratto, in altro: nell'eccedenza o, meglio, nella totalità dell'eccedenza che originariamente lo oltrepassa; e l'astratto passa così in altro, perché il trattenersi in sé è contraddittorio[191]

In modo ancora più decisivo si può asserire che, da quanto detto, l'eccedenza logica stessa è anche ciò che garantisce all'essere il suo statuto di immutabile: «posizione dell'essere immutabile, ossia dell'intero come assoluta immutabilità, è appunto la posizione L-immediata del positivo che oltrepassa la totalità dell'essere F-immediato»[192].

In questa situazione è facile capire come si pone il pensiero di Cacciari. In tutto il corso della sua opera, ma in modo particolarmente chiaro nel suo *Labirinto filosofico*, dove la disputa con Severino non è più «in filigrana» e «senza un confronto logicamente stringente con l'*élenchos*»[193], Cacciari può affermare che «l'essente fa segno sempre all'indefinibile della propria, concretissima singolarità. All'*è* che indica il suo nudo esistere, e che *non-è* la copula attraverso cui lo si pone in relazione ad altro» e che «Questo *non-è* rispetto all'ente come *legómenon* segna l'originaria apertura del *thaûma*»[194].

---

pone tra immediatezza logica e fenomenologica, formulando al contempo una nuova posizione riguardo quegli ambiti.

[191] Ivi, p. 117.

[192] Ivi, p. 542.

[193] I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., p. 79n.

[194] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 40. È interessante rilevare come qui Cacciari distingua l'è copulativo dall'è «che indica il suo nudo esistere», separando l'essere come copula dall'essere esistenziale. Proprio in E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 145, Severino afferma che «l'essere "copulativo" è lo stesso essere "esistenziale"» perché già da *La struttura originaria* si andava mostrando l'impossibilità che la copula sia astrattamente separata dalla constatazione

L'apertura originaria all'ente (che avviene con la meraviglia angosciata dello *thaûma*) ha inizio dall'ente ma finisce oltre esso e così il sapere intorno ad esso che «inizia determinando-definendo e si conclude, invece, indicando 'ciò' che dell'ente non sembra potersi definire»[195]. Non è l'ente logico quello che appare allo sguardo, ma un ente che oltrepassa quella dimensione, che non si fa definire, violento, che colpisce, che crea la meraviglia angosciata e che solo in un momento può essere logico-definibile. La vera vita dell'ente è perciò *hýbris* continua, un perpetuo porre limiti e rimandare oltre essi.

Pensare in questi termini l'ente significa porsi direttamente su quel solco che agli ambiti semantici aprono nel loro rapportarsi. L'ente è segno (idea che percorre tutto l'ultima fatica teoretica di Cacciari), segno che in quanto tale rimanda all'oltre, è segno di qualcosa: il suo è un *semaínein* perchè il *semaínein* «non può perciò in alcun modo essere trattato come un equivalente di *légein* o di *kategoreîn*»[196]. Il suo significare è un imporsi alla presenza pre-potente alla potenza del logos, un essere alla presenza che, come dice l'autore, è essere «*più-che-presente*»[197].

Anche per Severino l'ente è un significato e pertanto è possibile parlare di ambiti 'semantici', campi di significato. Per Severino però, che usa la stessa espressione di Cacciari, l'ente è comunque logico: il suo significare è già da sempre e solo *légein* e non esiste un ulteriore modo con cui esso possa darsi ed esprimersi. Certo, l'uomo può crederlo contraddittorio, non dicibile, non logico, ma anche nell'alienazione del suo essere l'ente deve mantenere la propria costituzione di fondo. È nel nichilismo che essa non viene colta adeguatamente.

L'eccedenza della cosa allora è per Cacciari la fonte stessa del pensiero, il modo con cui l'ente può aprire il pensiero meravigliando, ferendo ciò che se no sarebbe

---

fenomenologica (o esistenziale) dell'essere. Cacciari prende anche in questo senso e in maniera decisiva le distanze dall'ontologia severiniana.

[195] Ivi, p. 42.

[196] Ivi, p. 45.

[197] Ibidem.

rimasto nella tranquilla e silenziosa stabilità ontologica. Allo stesso modo l'eccesso è la fonte del sapere: «Ma come si potrà tendere all'Agathon *senza eccesso*?»[198].

Il sapere e l'oggetto del sapere sono attraversati dalla stessa tendenza, che è quella del porre qualcosa e immediatamente superarla, ma senza annullarla. Solo così, attraverso il sapere dell'eccedere, del superamento consapevole del finito, è possibile davvero l'accesso a una conoscenza di ciò che «il discorso semplicemente sobrio è incapace di 'toccare'» e che necessità per questo di «un vino che non ubriachi, un vino *uno* con l'acqua»[199], simbolo di intelligenza pura, *phrónesis*.[200]

La filosofia e il linguaggio sono i modi della testimonianza dell'ente limitato e di ciò che oltre quei limiti si mostra, mescolando parola misurata, corrisposta, e parola ingiusta, che si avventura senza «toccare» il vero nella sua completezza. La testimonianza per cui ogni fermezza e ogni concretezza, anche quelle acutamente mostrate e descritte da Severino in quei luoghi della struttura originaria, debbano essere tradite e oltrepassate per poter essere semplicemente dette.

Ma il non costituire aporia, da parte dell'ambito logico, significa che è definitivamente eliminata ogni sua possibile o effettuale problematicità? Non è questo proprio il nervo scoperto della struttura originaria e proprio per ciò esso ritorna sotto varie forme nel corso di tutta l'opera? Non è sempre aperta la possibilità di Γ_a una volta che l'ambito logico si ritiri dietro il fenomeno che si mostra? In che modo è possibile tutto questo?

6. *Obiezioni e fenomenologia astratta*

La possibilità astratta è sempre aperta e la presenza dell'obiezione ingenua o fondata ne è una prova. Che sia superata in quanto momento, la struttura astratta dell'intelletto resta comunque la testimonianza del modo in cui è possibile leggere l'essere in modo interamente fenomenologico.

---

[198] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 145.

[199] Ibidem.

[200] Ivi, p. 144.

Si è visto come ogni negazione, o obiezione al Destino, sia opera di quello che Severino chiama l'intelletto astratto, ovvero l'intelletto che vede e opera a partire da una parte dell'essere, quindi da una 'cattiva totalità'. Astrattezza, negazione, obiezione, sono concetti distinti ma uniti. Severino stesso non esita a tal proposito di definire l'Uno di Cacciari come «espresso solo formalmente, astrattamente»[201].

Riprendiamo partendo da esempi di obiezione effettivamente rivolti a Severino, che possono far capire bene la differenza da quelle di Cacciari.

Abbiamo nominato Vincenzo Vitiello[202] come uno dei critici dell'ontologia severiniana. Vitiello, opportunamente preso in considerazione anche da Magliulo a proposito del dibattito fra Severino e Cacciari, tra le tante riserve a Severino solleva un tratto particolarmente importante riguardo il senso dell'obiettare e del discostarsi (più o meno legittimo) dal discorso severiniano.

In *Discussioni intorno al senso della verità*[203] si afferma che Vitiello problematizza esplicitamente l'astrazione, chiedendo il perché del darsi della parte invece che del tutto, del finito anziché dell'infinito e ne fa il problema fondamentale e ancora aperto della filosofia severiniana: perché si dà sempre la parte e non almeno la possibilità di intendere l'essere in modo unitario?

Questi temi, già discussi da Severino e dai suoi critici, riguardano proprio il problema della cosiddetta contraddizione C, in connessione, come si è cercato di far vedere, con il senso dell'astratto: il finito è apparire astratto nell'ottica dello sguardo astratto, dello sguardo che non vede l'attuale infinita cornice entro cui gli enti

---

[201] E. SEVERINO, V. VITIELLO (a cura di), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia, 2015, p. 11.

[202] Il percorso speculativo di Vitiello è ampio e richiederebbe studi separati, anche solo per il suo rapporto con gli autori qui esaminati. Consideriamo in questo lavoro solo alcuni aspetti delle obiezioni di Vitiello a Severino che, pur non essendo esposti completamente nei loro sviluppi e nel loro contesto naturale, risultano comunque importanti e carichi di significato. Approfittiamo di questa nota su Vitiello per ricordare che il suo nome apre inoltre un altro grande aspetto della filosofia severiniana, e in generale italiana, che accomuna questi e altri autori ancora: quello dell'influenza di Giovanni Gentile nella cultura filosofica italiana. Per una panoramica breve ma utile sulla questione gentiliana dalla genesi del pensiero severiniano in poi, possiamo riferirci a D. SPANIO, «Anticipare il niente», in ID. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia, 2014, pp. 105-129.

[203] E. SEVERINO, *Discussioni intorno al senso della verità*, cit., p. 33.

appaiono e che non rende infinito solo lo sfondo ma tutto ciò che in esso sorge e tramonta. Il finito è l'apparire dell'infinito e la sua problematizzazione può avvenire solo in un'ottica astratta, finita: il problema non è quindi realmente un problema perché la struttura originaria ha già da sempre oltrepassato ogni contraddizione, compresa la contraddizione C e l'aspetto astratto che le compete.

Vitiello suggerisce però, indipendentemente dalla risposta severiniana, che anche la questione dell'Altro (inteso come l'assolutamente altro dall'essere), del possibile, della libertà, si radica sul senso dell'astrattezza. Solo vedendo la parte come parte è possibile immaginare, pensare a un'alterità rispetto a quella parte. Alterità che perciò si trova poi a scontrarsi con ciò da cui si differenzia e quindi anche con ciò che il Destino testimonia.

Ecco allora perché, anche per quanto riguarda il pensiero di Cacciari, è stato di primaria importanza indagare il senso della libertà come obiezione al Destino a partire dal senso dell'astratto e per come esso trovi eventualmente posto nelle pagine di Cacciari.

La questione dell'astratto, fondando in qualche modo quella del possibile, si impone allora come il germe più insidioso per le obiezioni al Destino: le eventuali altre obiezioni rivolte a Severino (quelle logiche, quelle pratiche, quelle ermeneutiche) devono radicarsi sul senso dell'astratto perché poggiano anch'esse su un senso ulteriore, altro, opposto, diverso da quello del Destino. Per far ciò che questa situazione possa presentarsi, o per poter credere che questa situazione possa darsi e si dia effettivamente, è necessario che si dischiuda un senso di possibilità forte ed eccedente rispetto alla necessità. Questa possibilità può darsi a partire dalla visione dell'ente in quanto parte indipendente rispetto a una totalità, a un altro da sé, ecc.

Da quanto detto capiamo però che Cacciari è e non è in quell'intelletto astratto fenomenologico che riunisce invece buonissima parte dei critici: il suo momentaneo eccedere fenomenologico, definito sopra come ascolto privilegiato dell'essere presente in cui il logo può darsi solo in modo formale, conduce il filosofo a quella condizione per cui ad egli appare un essere che trascende la stessa definizione dell'essere in essere fenomenologico e logico. Per questo, diversamente che per

Vitiello, per esempio, le cui obiezioni sorgono ancora nell'ambito della contraddizione C[204], Cacciari va studiato nel suo porsi anche oltre quel problema. Il paragrafo 3 voleva mostrare proprio questa situazione.

Il superamento di quella logica, l'assegnazione dell'essere logico e dell'essere presente a una parte di quella che potrebbe dirsi totalità dell'essente e il rifiuto necessario di definizione di un essere generale che assicuri origine e destino di ogni suo ente, pone Cacciari in una posizione obiettante particolare e *sui generis*.

Tutto questo non avviene, ripetiamo, perché l'autore non accetti la discussione con Severino sui punti teoretici di fondo: ma proprio perché in modo più vicino si pone rispetto ad essi, proprio perché ponendosi oltre il piano convenzionale dell'obiezione – quello che scaturisce dai problemi della contraddizione C – fa del proprio discorso un'obiezione feconda e interessante rispetto al modo in cui Severino intende il mostrarsi primario dell'essere.

Cacciari, più o meno esplicitamente, viene a patti con *La struttura originaria* più di quanto sia mediamente possibile per un critico severiniano e in questo sta il senso del suo aver compreso «più di altri»[205] il pensiero di Severino. Nel discutere le proprie tesi egli vede la necessità di un colloquio con quell'ontologia sui punti da noi riportati in luce (si trattava con questo lavoro proprio di portar fuori il colloquio rimasto in «filigrana»[206]).

---

[204] Le obiezioni a Severino che Vitiello rivolge nel suo *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Bruno Mondadori, Milano, 1997, pp. 231-233, nascono dall'impossibilità da parte di Vitiello di concepire autenticamente l'apparire e lo sparire degli enti. Criticando l'idea severiniana per cui ad ogni ente competono anche le proprie negazioni come tolte, per cui alla lampada accesa compete come tolto il suo esser spenta e viceversa, Vitiello dimostra di credere che Severino affermi che la lampada è in atto spenta e accesa, integra e rotta. Questo è un caso per cui Vitiello dovrebbe ripensare a quanto è detto in *La struttura originaria*, cit., p. 373, per comprendere il modo in cui l'apparire e lo sparire, l'essere presente e l'essere come tolto, si manifestino coerentemente nell'essere e sia frutto del pensiero astratto il pensare la lampada accesa, spenta, rotta, integra e il suo divenire come momenti in cui è necessario coinvolgere in qualche modo il non essere, invitando, anch'egli, a «osare il pensiero più difficile, il pensiero della contraddizione» (p. 232). Il suo invito a ripensare in quel modo una realtà che sarebbe uno scontro di enti finiti in cui non sia possibile affermare una proposizione ontologica ultima e comprendente il porsi di una molteplicità di enti, dimostra l'appartenenza di quelle obiezioni di Vitiello interamente all'ambito della contraddizione C.

[205] M. CACCIARI, «La sua lezione è pari a quella di Heidegger», cit.

[206] I. BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, cit., p. 79n

Diciamo in ultimo che nella sua ridefinizione dell'essere presente in rapporto al logo, della fenomenologia con la logica, il pensiero cacciariano si porta inevitabilmente più vicino alla fonte più propria di quell'«ontologia anarchica»[207] che è il pensiero di Severino, suggerendo a chiunque voglia confrontarsi col pensiero severiniano di portare il dibattito proprio su quei punti.

7. *Obiezioni e struttura originaria*

È necessario però che non solo il discorso di Cacciari ma di tutti coloro che intendano obiettare, interrogare o confrontarsi con l'ontologia severiniana, si rapportino primariamente con la struttura originaria e i lineamenti di fondo che nell'omonimo testo vengono enucleati[208].

---

[207] G. BRIANESE, «Non ci sono poteri buoni: l'ontologia "anarchica" di Emanuele Severino», in *La filosofia futura*, vol. 3, 2014, pp. 9-32. L'anarchia del pensiero severiniano consisterebbe da un lato nella radicalità ed unicità della sua proposta filosofica, dall'altro nel porsi, grazie proprio a quel tipo di proposta ontologica, oltre tutte le forme di pensiero e dominio dell'Occidente.

[208] Ci sono numerose altre obiezioni fin qui considerate marginalmente, se non affatto, che si muovono anch'esse a partire dalla fenomenologia dell'ente per criticare il senso dell'eterno e del necessario in Severino. Pensiamo ad esempio a quanto è detto in P. POMA, *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa, 2011, in cui l'autore criticherebbe e riformulerebbe l'interpretazione severiniana di Nietzsche, al fine di ridare giustizia al senso dell'eterno nell'essere, a cui l'ontologia del filosofo bresciano non renderebbe giustizia in quanto soffocata dal necessitarismo onnipotente che lo distingue. Questo suo senso dell'innegabile sarebbe sintomo di una ultrapotenza data dall'estremizzazione del nichilismo che si vorrebbe negare ma che invece è portato al massimo. L'eterno ritorno nietzscheano inteso al di fuori delle sue connessioni con la volontà e indipendente rispetto qualsiasi necessità, coniugherebbe al meglio libertà, necessità, divenire. Poma però non scorge che, pur riferendosi pertinentemente alla questione della fenomenologia astratta (pp. 26-27) che qui consideriamo come il punto portante del discorso severiniano e delle sue negazioni, egli stesso dice di appellarsi a quella fenomenologia che attesta il divenire e non l'ente eterno (p. 19). Alla fenomenologia astrattamente intesa, quindi.

Anche in M. DE PAOLI, *Furor Logicus. L'eternità nel pensiero di Emanuele Severino*, cit., sono rivolte obiezioni a Severino. Anche in questo caso quello che si vuole ribattere a quell'ontologia è la testimonianza empirica di un divenire che dell'eterno non dà prova. La tesi di De Paoli è chiara: Severino, a differenza di quanto crede, resta nell'«impossibilità di dimostrare per via metafisica puramente logico-deduttiva, […] l'eternità di tutti gli enti» (p. 10), criticando il passaggio (qui, come Cacciari) per cui «ciò che vale per l'essere in generale vale per tutti gli enti» (p. 29). Per questo sarebbe affetto dal 'furore logico', che gli impedirebbe di vedere che il nichilismo dell'ente che oscilla tra essere e nulla non è il nichilismo dell'ente che diviene trasformandosi (pp. 22-24). Anche qui, come in Poma e in altri, è l'occhio astrattamente fenomenologico a parlare: l'occhio che, anche in questo saggio come nel precedente, può sostenere che «l'inconscio di Severino è molto nichilista» (p.

Questo significa che per tutti gli obiettanti, esplicitamente o implicitamente si mostri la necessità di obiettare al senso dell'innegabile proprio di quell'ontologia. Le numerose e importanti obiezioni come possono essere quelle di Cacciari, Vitiello, Tarca[209] e altri devono poter dire qualcosa riguardo gli ambiti semantici in rapporto all'essere, una volta individuati gli ambiti semantici come punto originario del discorso severiniano sull'essere: il mancato confronto con questi temi riporta la possibilità dell'obiezione a un livello meno profondo e decisivo. Le critiche ai concetti che potremmo definire 'posteriori' di Severino, quelli cioè che appaiono a partire da *Destino della Necessità*, dovrebbero primariamente essere critiche agli aspetti più elementari e costitutivi del suo discorso.

Ma in questa sede si tratta anche di valorizzare il tipo di obiezione che Cacciari formula. Se infatti, in maniera pur ingiustamente sbrigativa, abbiamo percorso una panoramica delle tipologie di obiezioni che vengono rivolte al discorso di Severino,

---

58) perché il suo eterno è una «volontà di eterno» (p. 53), un che di artificiosamente raggiunto. Siamo nuovamente di fronte alla prova della difficoltà di unione tra ambiti semantici. La differenza con Cacciari sta nel fatto che Cacciari criticando l'ambito logico severiniano non lo intende negare, ma contenere e non accusa il filosofo bresciano di volontà di eterno: solo, ciò che Severino sembra indicare, è per Cacciari in un luogo ontologico dove a regnare è il silenzio e non il logo.

[209] In *Discussioni intorno al senso della verità*, cit., Severino afferma che il pensiero di Tarca è «tra le critiche più interessanti e originali rivolte al mio discorso» (p. 53). Riguardo questo confronto sarebbe necessario un intero altro studio, ma possiamo qui cominciare a dire che alla luce delle risposte severiniane e di testi come L. TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001, e ID., *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso, 2004, anche il discorso di Tarca – prendendo avvio dalla critica del senso della negazione e della differenza, che in Severino sarebbero nichilisticamente equivoci – non tocca, almeno esplicitamente, né il senso fenomenologico né quello logico dell'essere per come *La struttura originaria* li delinea. Il differire e il negare trovano la loro origine in Severino, a nostro modesto avviso, già nella dialettica della struttura originaria e quindi nel rapporto tra gli enti nel loro presentarsi e il loro divenire. La richiesta di Tarca di una distinzione tra differenza e negazione per un dispiegamento dell'essere scevro dal nichilismo, sarebbe in ultimo un ripensamento del presentarsi degli enti per come si manifestano e del loro passare, valorizzando la loro positività come enti che nel qui e ora appaiono nella loro unicità positiva e non come negazione di altro, valorizzando quindi l'aspetto F-immediato su quello L-immediato, che comporta la negazione. Ma il modo in cui questi pensieri sono concepiti non sembra essere decisivo per un confronto con Severino sul piano della verità originaria e per questo, come richiama anche Magliulo, in Cacciari si tematizza una «Verità più grande dell'Innegabile ma senza, come nelle tesi di Tarca, oltrepassare l'innegabile attraverso la formulazione di un *elenchos* positivo» che l'autore ritiene impotente per una «liberazione dal conflitto» (N. MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Questiones disputatae*, cit., p. 14). Nemmeno il suo pensiero riesce a collocarsi quindi sulla linea di quello di Cacciari.

bisogna indicare la particolarità di quella di Cacciari alla luce delle prime: allo stesso modo di come in Cacciari non è corretto portare il livello dell'obiezione a Severino al mero argomento della necessità vs. la libertà (come si è visto nel paragrafo 5 della prima parte), così dobbiamo affermare che Cacciari non cade nell'altrettanta semplicistica distinzione tra l'unità, tanto cara ai parmenidei, contro la molteplicità che la tanto citata esperienza attesterebbe. Cacciari non rimprovera affatto Severino di non avere occhio per il molteplice o per l'esperienza; la critica è, come dicevamo, più sottile: quel molteplice e quel divenire, non si danno all'essere nel modo dell'assicurazione logica. Si danno, si mostrano, ma ogni darsi è dono gratuito dell'Inizio a-logico, dell'Inizio che ci dà da parlare solo di quanto finora ci ha donato. È la forma della catena dell'essere che vede dissentire Cacciari da Severino e non la catena stessa. In questa sottigliezza sta la profondità della proposta di Cacciari e la sua vicinanza al nucleo de *La struttura originaria*.

Al fondo dell'obiettare, cioè del testimoniare uno strutturarsi alternativo dell'essere nel suo presentarsi, nel suo rendersi dicibile, nel suo rendere possibile un certo sapere e un certo vivere, sta più o meno consciamente il pensiero dell'immediato come darsi degli ambiti semantici fenomenologico e logico. Da questo primo fiorire dell'esposizione originaria del Destino prende avvio qualsiasi conoscenza ontologica.

Ciò che, tra l'altro, proprio i critici scorgono nel discorso severiniano è da un lato il rigore con cui procedono le argomentazioni, un rigore a cui si è chiamati a rispondere, come ben suggerisce Vitiello[210]; dall'altro la possibilità di far proprio quel discorso e di riuscire comunque ad aggirarlo o ignorarlo o oltrepassarlo, seguendo strade di pensiero alternative in grado di aggirare quella «torre d'avorio»[211] che sarebbe la filosofia di Severino.

---

[210] Si veda a riguardo *Intervista a Vincenzo Vitiello – 80° compleanno di Emanuele Severino* https://www.youtube.com/watch?v=uPw8cjhvltY.

[211] U. GALIMBERTI, «Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers», in A. PETTERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano, 2005, p. 269. Galimberti non offre nel corso del proprio percorso di pensiero un confronto esplicito con la filosofia severiniana, o almeno con quelle «premesse» (E. SEVERINO, *Discussioni intorno al senso della verità*, cit., p. 95) necessarie per poter concordare o discordare con altri aspetti del pensiero severiniano (nella fattispecie il discorso sulla tecnica). Ma

Questo a conferma del fatto che comunque, intraprendere quei sentieri che il mondo offre e suggerisce come alternativi alla struttura originaria, pone l'uomo in un intimo rapportarsi con l'essenza e col perché di quelle strade intraprese. Che portano quindi l'errante, nuovamente e necessariamente, a interrogarsi riguardo la presenza e lo statuto ontologico di ciò che gli si impone con tanto vigore.

8. *Pro e contro l'incontrovertibile:note sul senso della filosofia contemporanea per Vander e Reale*

Il titolo del seguente paragrafo può alludere a un contenuto apparentemente poco rilevante rispetto ai nostri fini e può sembrare anche mal proposto, se pensiamo all'accostamento tra un importante filosofo quale Reale era e a uno studioso certamente acuto e di un certo interesse ma molto meno conosciuto come Vander.

Ma al punto in cui siamo giunti, cioè quello dello studio, pur iniziale, delle obiezioni al discorso di Severino e al loro fondamento, ci sembra opportuno indicare delle prospettive interpretative che, nonostante si discostino anch'esse, e vedremo come, dal modo in cui è secondo noi lecito parlare di obiezione al Destino, valorizzano ciò che anche noi stiamo portando in luce come uno snodo teoretico unico: l'emergere di Severino e Cacciari come massimi esponenti del pensiero contemporaneo. Giungiamo dunque a conclusioni simili, pur procedendo per strade differenti.

---

possiamo intuire da quel saggio, che riassume il rapporto teoretico tra i due, e dalla definizione dell'ontologia di Severino come contrapposizione verso le forme della «ricchezza del paesaggio» della «grafia della terra» (p. 269), che esso si pone in obiezione rispetto al pensiero del suo maestro: l'obiezione in cui consiste appunto non il negare esplicito ma da un lato il semplice «rivolgere ad altro il dire e il fare» (E. SEVERINO, *La morte e la terra*, cit., p. 29) rispetto al Destino, dall'altro la contrapposizione, anche qui, tra la «formalizzazione del discorso» (U. GALIMBERTI, «Emanuele Severino e la filosofia della prassi», cit., p. 269) di Severino e le diverse forme di esperienza e saperi che la terra offre, in contrasto perciò e non in consonanza col primo. Anche Galimberti sembra esprimersi in favore di quelle contrapposizioni escludenti che vedono la filosofia severiniana e la molteplicità degli enti del mondo come un aut-aut. Non a caso Severino nel suo *Discussioni intorno al senso della verità*, cit., pp. 95-115 invita Galimberti a ripercorrere quel «sottosuolo essenziale» (Ivi, p. 104) del proprio discorso affinché tali incomprensioni possano essere autenticamente superate.

Ci sembra inoltre sensato porre a questo punto del lavoro il seguente paragrafo: non usciamo infatti dal campo delle obiezioni a Severino che finora abbiamo esaminato, pur volendo mettere in mostra alcune differenze o particolarità di tali obiezioni.

Di notevole interesse è il testo di Fabio Vander *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*[212], in cui si avanza la proposta della superiorità della filosofia contemporanea italiana in confronto a quelle attuali estere, data dal fatto che solo essa riflette sul senso dell'incontrovertibile, tema generalmente abbandonato anche dalle filosofie continentali un tempo considerate forti.

Essendo questo il centro da cui il pensiero trova nuova linfa, e anzi il centro vero e proprio del pensiero filosofico, l'autore non poteva che studiare la filosofia di Severino, tra altri. Ma ciò che più propriamente ci interessa è la presenza in quel libro di un intero capitolo dedicato a Cacciari e al suo rapporto con il senso dell'innegabile.

Pur essendo critico verso Severino, ritenendo anch'egli erroneamente che «per Severino la "verità" nega il divenire»[213], Vander pone almeno due temi in modo simile a come qui li stiamo analizzando e a come altri critici, per esempio Magliulo, li mostrano: uno è quello della «funzione» del principio di non contraddizione, che è principio «ontico» subordinato a un principio ontologico che è invece di «contraddizione»[214]; in modo analogo Cacciari, e Magliulo di riflesso, hanno ribadito questa situazione, con la differenza che però in Cacciari l'essere non è contraddittorio nello stesso senso di Vander, per cui l'essere è in atto contraddizione.

L'altro aspetto ben colto da Vander è la necessità di una reinterpretazione critica sul rapporto tra Severino e il poema di Parmenide e della sua formulazione dei sentieri del Giorno e della Notte: la verità parmenidea coglierebbe non tanto la presenza della luce infinita del sentiero del Giorno, ma il suo stare accanto

---

[212] F. VANDER, *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*, Marietti, Genova, 2007.

[213] Ivi, p. 32.

[214] Ivi, p. 29.

all'altrettanto necessario e luminoso sentiero della Notte, tutt'altro che sbarrato e inoltrepassabile. Questa lettura di Parmenide sarebbe ben più vicina a quella che Cacciari avanza in opposizione a quella severiniana e a cui abbiamo accennato sopra. In questo contesto, i pensieri di Parmenide, Eraclito ed altri potrebbero leggersi sotto un'ottica interpretativa più univoca, come suggerisce un altro pensatore di notevole importanza per questi temi e che non a caso Vander non manca di includere nella cerchia ristretta dei grandi pensatori contemporanei: Giovanni Semerano.

Di tutt'altro atteggiamento è Reale, che nel suo *Valori dimenticati dell'Occidente* offre comunque spunti interessanti per la nostra indagine. Reale infatti si trova vicino alle posizioni filosofiche di Cacciari, nonostante sia credente, al punto da chiudere il proprio libro sulle note di quel «*paradigma henologico*»[215] che accomunerebbe Reale e Cacciari nei loro percorsi filosofici. Reale elogia il «rapporto dialettico con la fede»[216] che Cacciari instaurerebbe verso l'Inizio. E nonostante forse avvicini troppo la dimensione dell'Uno a quella di Dio, che invece non sarebbe assimilabile alla prima, come abbiamo cercato di mostrare, ciò che per Reale è encomiabile e da incoraggiare è quell'analisi dell'Uno e dell'Assoluto che senza voler essere dogmatica mira a pensare le relazioni tra l'Assoluto e le cose del mondo: Cacciari e il suo pensiero dell'Inizio, come della cosa ultima, sono esempio di quel modello libero ma rigoroso che la filosofia deve aspirare ad essere.

Bisogna inoltre ricordare che Reale si pone esplicitamente in una dimensione ermeneutica della filosofia, che egli non esita a definire via «corretta»[217], quella cioè che non preveda un atteggiamento «strettamente teoretico» e che quindi non cada nell'errore del «teoreticismo»[218]. Severino sarebbe un grande pensatore per Reale, ma è appunto un teoreta, un filosofo che interpreta la storia del pensiero secondo le proprie categorie speculative e che manca proprio dell'abilità ermeneutica, altrettanto

---

[215] G. REALE, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano, 2004, p. 452.

[216] Ivi, p. 439.

[217] Ivi, p. 410.

[218] Ibidem.

necessaria a un pensiero che non voglia essere «metafisica sistematica, che abbia pretese di essere conoscenza incontrovertibile»[219].

Nei confronti di Severino pertanto Reale riserva importanti critiche: una, appena mostrata, la lacuna ermeneutica data dalla forza dogmatica e assolutistica del pensiero severiniano; un'altra, altrettanto importante, di essere una forma di nichilismo compiuto. Il pensiero del filosofo bresciano non sarebbe infatti che una «maschera d'oro abbagliante, per ricoprire una terribile negazione delle più severe verità dell'esperienza e della vita dell'uomo»[220], dunque un'altra «raffinatissima» macchinazione contro «la verità della morte»[221] come tante ne sono passate attraverso la storia. L'errore severiniano, per cui gli è stato possibile cadere in quel teoreticismo cieco di fronte alle verità empiriche oltre che alle interpretazioni storiche, è stata l'attenzione eccessiva all'aspetto «formale»[222] dell'essere, applicato alla molteplicità della vita e dell'esperienza, che invece in nome dell'evidenza oltrepassano il senso logico o formale ontologico. In questo errore Severino è assimilato da Reale a Melisso, anziché a Parmenide.

Ma queste obiezioni e considerazioni sono già state mostrate in altri autori e con altri esempi e non fanno che confermare una tendenza interpretativa nei confronti di Severino che vuole fermarsi a un piano più superficiale e si rivela quindi anche più ingiusta.

Allo stesso tempo riteniamo degno di nota che nonostante questo, Severino e Cacciari siano visti in più occasioni e a più livelli come tra i più alti esempi di quella «ricerca della verità»[223] che anche per un antidogmatico come Reale e tra gli ermeneuti è ritenuta di primaria importanza per l'uomo.

---

[219] Ivi, p. 414.

[220] Ivi, p. 415.

[221] Ibidem.

[222] Ivi, p. 416.

[223] Ivi, p. 407.

9. *L'illusione di Dio e il suo peccato*

Il darsi del mondo è perciò in un certo senso il darsi dell'astratto. Il mondo è l'obiezione al Destino, come l'astratto è la parte che si oppone alla verità del tutto. E il mondo è il divenire di queste parti in altre parti, il ricercare la totalità, il loro non comprendersi già come Destino, il loro credersi create, transeunti, ecc.

La condizione dell'uomo è assolutamente condizionata da questa situazione: l'uomo la coglie e cerca subito riparo contro la fine delle cose e di sé stesso, creando rimedi volti alla propria salvezza: per Severino, sarà più chiaro nell'ultima parte del lavoro, il fare dell'Occidente è il fare alienato di chi cerca rimedio a un'interpretazione errata dell'essere. Ma il massimo rimedio che l'uomo può trovare, Dio, è anch'esso un ente e in quanto ente destinato a una fine. Dio è creatore del mondo dell'uomo ma pur nella sua onnipotenza nulla può rispetto al proprio creare e quindi sull'essere. L'essere è solo illusoriamente modificabile, utilizzabile, manipolabile: è perché inteso inautenticamente o astrattamente che l'uomo e Dio possono credere di cambiarlo.

Possiamo affermare, riprendendo il paragrafo 6 della prima parte e cercando di rispondere al quesito dell'introduzione (perché ha potuto peccare anche Dio?), che se, l'essere e l'Inizio sono oltre l'uomo e oltre Dio, Dio peccherà esattamente come l'uomo nel suo vivere nel mondo. Il Dio che crea è un Dio che pecca perché non vede l'essere come l'assolutamente altro rispetto al nulla e che con il nulla non può avere a che fare in nessun modo. Dio ha occhio solo per il mondo come insieme di parti, come granelli di polvere che possono essere riuniti momentaneamente ma che sono destinati già dal loro inizio a tornare la polvere in cui consistevano; perciò Dio stesso vede solo quella parzialità dell'essere che sono gli enti astratti e solamente così può credere di dominarli, crearli, distruggerli. Il Dio cristiano e tutto il cristianesimo sono nati e cresciuti all'interno di quell'illusione ontologica denunciata da Severino e perciò hanno come loro tratto essenziale la credenza dell'esistenza effettiva del nulla, da cui l'anima buona deve essere salvata, a differenza di tutte le cose corporee che invece torneranno a essere la polvere che erano.

Anche il mondo del Dio cristiano è quindi il mondo solo fenomenico, in cui non appare negazione al suo apparente divenire, in quanto non appare la innegabilità che

invece è originariamente coessenziale ai fenomeni del mondo stesso. Da qui la necessaria e radicale condanna e il conseguente oltrepassamento del concetto di Dio (e di qualsiasi cosa si voglia porre come Dio, l'uomo, la tecnica, la fede, ecc.) da parte di Severino e la deposizione del pensiero dell'Inizio nella filosofia anziché nella teologia da parte di Cacciari[224].

10. *Ripresa e passaggio*

Questo lungo e speriamo non troppo noioso *excursus* sul rapporto tra le immediatezze fenomenologica e logica nella struttura originaria, è servito a spiegare al meglio il punto di quanto in ultimo si vuole sostenere: che permane nella struttura originaria una problematicità nei rapporti tra i suoi elementi per cui le obiezioni, e l'intero discorso di Cacciari, risultano notevolmente interessanti alla loro analisi critica.

La sua riflessione sull'ente riflette bene e meglio di altri la situazione per cui nell'essere viene di continuo[225] posta la sua concretezza e di nuovo tolta, sempre nuovamente posta l'astrattezza dell'analisi e del linguaggio con cui all'essere ci si rivolge. A prova, a suo dire, che dell'essere non può darsi parola e Destino assicurati, perché la cosa stessa a ogni suo sopraggiungere rimette in questione il proprio fondamento.

---

[224] Sbaglia in questo caso Vander (cfr. F. VANDER, *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*, cit., pp. 103-104) nel credere che Cacciari 'cada' nella teologia perché la filosofia sarebbe incapace nel dire l'Uno. Resta la filosofia ad avere il primato riguardo la visione e la conoscenza del principio e la teologia è evocata per la somiglianza dell'oggetto ricercato. La teologia anzi commette l'errore di identificare Dio e Uno, Dio e Inizio.

[225] Particolarmente interessante sarebbe analizzare in profondità quelle forme di pensiero antico che nella loro unica lucidità hanno saputo prevedere e dar parola agli esiti di un'ontologia come quella qui presa in esame. Pensiamo ad esempio a Cratilo e al modo in cui questo filosofo eracliteo si rapporta a un essere che si presenta davvero e rigorosamente come diveniente in assoluto, al punto da non poter far parola su esso, da non poterlo conoscere, dal non poter agire, ecc. Ci si trova dinanzi a quella coerentizzazione del nichilismo, che non ancora si era posta in questi termini, ma era stata intuita in tutta la sua potenza da un pensatore che così si trova a saltare a piè pari l'intera tradizione filosofica occidentale e a giungere sino a Nietzsche. Altre potrebbero essere le forme di pensiero coerenti e precedenti all'epoca in cui Severino fa iniziare il tramonto dell'*epistéme*.

Viene inoltre posta in modo originale e rigoroso l'idea che il senso dell'innegabile non sia da respingere (viene cioè escluso quell'aut-aut tra necessità e libertà che tante obiezioni fanno proprie), ma incluso in una concretezza ontologica ancora maggiore. La stessa fenomenologia della cosa suggerirebbe tale esito, allo stesso modo di come suggerirebbe l'impossibilità, proprio per il continuo tornare della possibilità del nulla, dell'apparire di ogni forma di Gloria futura e assicurata.

Per questo il pensiero di Cacciari è di notevole interesse anche rispetto alle altre obiezioni, che qui si sono però viste solo di sfuggita, in quanto essa più di altre si rifanno secondo noi al rapporto tra fenomenologia e logo, mentre le altre stanno spesso solo al rapporto, comunque di una certa problematicità anch'esso, tra finito e infinito (la cosiddetta contraddizione C) che è come si è visto, un tema in qualche modo subordinato a questo che è stato analizzato (si veda il paragrafo 3 di questa parte). La 'soluzione' etico-ontologica di Cacciari nei confronti dell'essere anziché la dura negazione dei discorsi severiniani a fronte di fenomenologie deboli, rende l'autore ancora più interessante nel suo studio.

Se questi sono i termini dello strutturarsi dei loro discorsi al loro inizio, è legittimo chiedersi se e come essi si pongano alla loro fine o in quelle che potremmo definire le conseguenze o gli effetti delle loro ontologie?

Qual è la cosa ultima del loro dibattersi, la momentanea fine dei loro principi? Come si manifestano, a partire dai loro inizi, i loro mondi e possono essi comunicare?

TERZA PARTE

DESTINI DELLE NECESSITÀ

1. *Essere e agire*

In seguito all'esplicitazione del senso dell'eccedenza fenomenologica in connessione alla libertà, all'Inizio, al nulla, all'obiezione, è possibile mostrare il dialogo tra le ontologie di Cacciari e di Severino sul piano del 'fare'. Sarà possibile discutere del modo in cui prassi e fenomenologia si intrecciano essenzialmente e quindi di come anche il più innocente e meno importante agire umano sia condizionato dall'ontologia di fondo che lo rende possibile, sia per Severino che per Cacciari.

Conseguentemente a ciò si capirà in che misura possiamo riferirci al piano pratico non solo riguardo all'agire quotidiano o meno importante dell'uomo, ma anche a quello etico-politico, a quel tipico fare che è quindi l'organizzazione della propria vita e della propria civiltà: l'Europa è il luogo in cui, in modi diversi per i due autori, il pensiero filosofico si è concretizzato in istituzioni, strutture, pensieri, pratiche peculiari. Si cercherà di esporre tutto questo cercando sempre di non cadere nel semplicistico discorso pratico d'appendice che segua un precedente discorso più teoretico o astratto. Tenteremo perciò di mantenerci nelle linee che davvero a nostro avviso connettono in modo unitario le ontologie sin qui esaminate e i modi con cui l'Occidente si è sviluppato e si va diffondendo: solo entro i limiti dei fondamenti teoretici esposti sopra abbiamo deciso di inoltrarci nel terreno pratico delle filosofie di Severino e Cacciari e non si intende in alcun modo sfruttare quanto detto sin qui solo per avvalorare un ipotetico aspetto pratico dei loro pensieri, aspetto che ai nostri giorni sembra quasi decidere del valore di una filosofia.

Possiamo entrare nel merito del discorso ricordando che a partire dagli scritti del periodo di *Destino della necessità*, il Destino dell'essere in Severino non dipende da alcun agire umano, né tantomeno nessuna «decisione ha reso possibile il nichilismo»[226]. Ogni agire, anzi, è forma del nichilismo che crede di poter avere potenza sugli enti, così da modificarli e decidere, attraverso il fare tecnico, il loro essere e il loro non essere.

[226] E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 99.

Agire e concezione dell'ente sono allora indissolubilmente connessi. L'uomo agisce perché può credere di vedere gli enti e il loro divenire come conseguenza del proprio fare, del proprio pensare, del proprio decidere. È da ricordare inoltre che gli scritti di Severino, pur allontanandosi dal senso ontologico dell'Occidente e indicando a loro avviso una via filosofica non ancora percorsa, non «prescrivono [all'uomo] un compito, non gli assegnano una meta, non gli dicono cosa debba fare, non gli suggeriscono una norma di vita o un ideale, non sono uno strumento teorico per guidare e illuminare la prassi»[227]. La questione pratica è uno degli aspetti che il nuovo sguardo sull'essere suggerito da Severino si propone di riaffrontare e poi superare in chiave non nichilista.

Essenziale per la riflessione sull'agire è pertanto il pensiero sulla verità dell'essere (importante lezione che sia Severino che Cacciari ci impartiscono): intendere il bivio di Parmenide in un senso invece che in un altro, cambia anche la prospettiva che il fare assume: le differenze sostanziali tra le pagine cacciariane di *Le forme del fare*[228] e i capitoli centrali di *Destino della necessità* partono da queste considerazioni e saranno presi in esame meglio nei paragrafi a venire.

Per Cacciari l'uomo legge i numerosi segni che gli si offrono e impara a destreggiarsi nell'essere e a viverci, ad «affrontare vita all'aperto»[229]. Ma il saper leggere quei segni è l'inizio del *lógos* e non di quei stessi segni. Se segni e cosa coincidano non è dato saperlo[230], all'uomo è dato solo vederne una sequenza, un *rytmos* con cui impari a leggere ciò che vede, tradurre nel proprio linguaggio ciò che sente.

Ma il darsi dell'aperto e degli enti determinati in opposizione al giudizio su di essi non può condurre a nessuna definitiva sentenza ontologica. Non c'è in Cacciari promessa o alcun destino assicurato riguardo l'essere nel suo divenire o nella sua intima essenza.

---

[227] E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, cit., p. 144.

[228] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., pp. 359-451.

[229] Ivi, p. 364.

[230] Ivi, p. 363.

Totalmente diversa è la posizione che Severino va sostenendo, specialmente da *Destino della necessità* in poi: l'essere attuale si mostra nella sua eternità e nella sua innegabilità e proprio a partire da questo bisogna affermare che si è destinati alla Gioia, ovvero all'«oltrepassamento della totalità della contraddizione del finito»[231]; lo strutturarsi dell'Occidente e dell'oblio dell'essere, che si manifesta nel nostro tempo come fare tecnico, cioè come organizzazione e uso di mezzi in vista di uno scopo determinato, è la fase che precede la fine di qualsiasi forma epistemica di sapere (anche quella tecnica) e poi l'apparire della Gioia a cui l'essere è originariamente destinato. Se questo Destino è sicuro, può esserlo solo in virtù di quella infinita potenza logica dell'essere che eccedendo l'apparire fenomenologico può garantire appunto il Destino stesso.

In questa dimensione il fare umano è assolutamente impotente, tagliato fuori da qualsiasi possibilità decisionale, è già originariamente sotto lo scacco dell'essere concreto, che sfugge a ogni azione manipolatrice tecnica, nonostante nel nostro tempo sussista ancora l'illusione dell'efficacia da essa prodotta. Ogni fare è una folle deviazione, ontologicamente cieca, ma non per questo lo studio delle forme con cui l'uomo vive il mondo viene liquidato.

In Cacciari, in cui la dimensione logica dell'essere intesa severinianamente è assente o quanto meno ridimensionata e non eccedente nei confronti dell'ambito fenomenologico, l'essere assume i caratteri dell'assolutamente libero e imprevedibile anche nei confronti del nulla. Il soggetto del fare allora si trova sempre e inevitabilmente immerso nella finitudine recintata dalla possibilità del nulla. Ecco perché, afferma Cacciari, «il suo fare non sarà mai districabile dall''armonia' con la morte»[232]. La morte e il fare sono da intendersi proprio come gli aspetti fondamentali

[231] E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 595.

[232] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 365.

della condizione originaria dell'uomo data dal suo originario trovarsi come ente determinato di fronte ad altri enti determinati[233].

Certamente anche in Severino il fare è dettato dal senso con cui l'uomo abita il mondo. Il fare dell'uomo è un costruire ripari proprio perché originariamente sente se stesso come minacciato, bisognoso di difendersi da ciò che l'essere porta all'apparire. Alla luce del suo vedere l'essere come una minaccia e al contempo come manipolabile, l'uomo orienta il suo pensiero e il suo agire. Per questo Severino può sostenere ad esempio che:

> L'esser albero orienta e costituisce le azioni del taglialegna in quanto taglialegna. Il senso che l'esser cosa ha per lui e per il popolo a cui egli appartiene orienta e costituisce anche tutte le altre azioni che egli e il popolo a cui egli appartiene vanno compiendo. In modo analogo, l'esser essente è il senso che l'esser cosa possiede per gli abitatori dell'occidente, e tale senso guida e costituisce un insieme sempre più ampio di azioni e di opere, e ormai si avvia a guidare e a costituire la totalità delle azioni e delle opere che vengono compiute sul pianeta[234]

In Severino le diverse forme del fare dell'Occidente e dei popoli pre-filosofici sono racchiuse in un unico sottosuolo inconscio che è l'univoca interpretazione ontologica nichilista del mondo in cui vivono: la quale accomuna anche le apparentemente diversissime forme del fare, definendole come pratiche con cui l'uomo testimonia la minaccia dell'essere e tenta di opporvi un riparo.

Per Cacciari invece nei riguardi dell'essere ci si trova sempre e di nuovo di fronte alla possibile novità assoluta, all'ente o all'evento che decreti la fine, l'implosione di ciò che è stato e per come si è manifestato. Questo permette di affermare che le multiformi determinazioni, come le numerose e diverse pratiche umane, non possano essere racchiuse in un univoco modo di pensare l'essere. Non è dato affermare, non è sicuramente conoscibile quel modo di darsi comune a tutto l'essere per come si dà. Per questo non c'è evidente origine comune nelle forme del fare umano e allo stesso tempo non c'è Destino assicurato che gli enti presenti possano decretare per tutti

[233] Importante punto, questo: in Cacciari è la finitezza l'origine del problema, non solamente il divenire nichilistico, e tale finitezza è ineliminabile. Infatti «Oltrepassare la *concezione* nichilistica del tempo e del divenire non può coincidere con il superamento della finitezza» (M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 48).

[234] E. SEVERINO, *La filosofia futura*, [1989], nuova ediz., Rizzoli, Milano, 2011, p. 27.

quelli futuri. Sì, l'Inizio delle cose è anche il loro Destino ultimo, la loro cosa ultima che tutte le accomuna e verso cui ogni ente si rivolge: ma le comprende non nei termini di prevedibilità ontologica o indagine ultima e definitiva nei confronti degli enti che essa genera. L'Inizio e la cosa ultima sono quei possibili che oltrepassano addirittura il nulla, oltre che qualsiasi tipo di necessità incatenante, e la loro massima e infinita apertura non rende possibile definirli come semplici origine e Destino dell'essere.

Appare lecito chiedersi dunque: in che modo l'uomo si è radicato, ha dato forma concreta al proprio pensiero ontologico, ha abitato e abita la terra? Quali forme ha assunto l'Occidente, o l'Europa, in vista di quelle sue radici filosofiche? Ed esiste un Destino ad attenderla?

2. *Êthos anthrópoi daímon*

Ancora due parole sull'immediatezza del senso etico in connessione con quello ontologico, che sia Severino che Cacciari sembrano sostenere.

Il celebre detto di Eraclito, con cui abbiamo nominato il paragrafo, porta alla luce ciò che all'uomo è necessariamente e immediatamente connesso, ciò che lo determina nella sua essenza: il carattere propriamente etico del suo essere.

Nell'ottica della filosofia antica, come ben ci ricorda Giovanni Reale nell'*Introduzione* al volume dei frammenti dei filosofi presocratici[235], non si può parlare ancora di filosofia morale intesa come disciplina a sé stante che studia i modi del comportamento umano nella sua organizzazione sociale e nel suo atteggiamento verso le leggi e i costumi.

Perciò, nel periodo in cui anche per Severino vengono espresse più chiaramente e in modo più decisivo le linee ontologiche di fondo dell'Occidente, cioè nella filosofia antica e in particolare quella pre-platonica, la parola *éthos* non può risuonare nel senso in cui lo intendiamo oggi o almeno non interamente.

---

[235] G. REALE (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nelle raccolte di Hermann Diels e Walther Kranz*, cit., pp. XXVIII-XXX.

L' *éthos*, che traduciamo oggi con il temine 'etica', non è qui inteso come campo dei modi e delle norme di comportamento dell'uomo, ma come l'immediato stare dell'uomo in quanto apertura originaria all'essere: il modo in cui vive nell'essere in quanto apertura e il modo in cui si rapporta a questo suo essere. Martin Heidegger, nel panorama filosofico contemporaneo, ha fatto ben risuonare l'autentico significato di quel termine greco in vari luoghi della sua opera[236]. E buona parte della filosofia contemporanea, tra cui quelle prese in considerazione qui, si rende conto dell'inseparabilità dei significati di etica, vita, essere, relazione.

Se quindi anche per Severino e Cacciari l'uomo è quell'ente privilegiato in cui l'essere appare, pur con le differenti premesse e conseguenze che abbiamo denotato e che chiariremo, il suo vivere sarà necessariamente vicino all'essere. Vicino sia in senso alienato, sia in senso autentico: per Severino infatti, anche nel nichilismo l'uomo sta in un ben preciso senso dell'essere: anzi, il nichilismo stesso è uno stato ontologico determinato, per quanto alienato del suo senso proprio; nell'occidente gli enti oscillano tra essere e nulla e proprio questa idea condiziona tutto il pensare, il fare, il dire umano interno a quella tradizione. Ricordiamo il passo precedentemente citato:

> L'esser albero orienta e costituisce le azioni del taglialegna in quanto taglialegna. Il senso che l'esser cosa ha per lui e per il popolo a cui egli appartiene orienta e costituisce anche tutte le altre azioni che egli e il popolo a cui egli appartiene vanno compiendo. In modo analogo, l'esser essente è il senso che l'esser cosa possiede per gli abitatori dell'occidente, e tale senso guida e costituisce un insieme sempre più ampio di azioni e di opere, e ormai si avvia a guidare e a costituire la totalità delle azioni e delle opere che vengono compiute sul pianeta.[237]

Il nostro senso ontologico generale è stabilito dal senso che primariamente abbiamo con la cosa, la quale organizza e muove ogni nostro pensiero e ogni azione.

Sarà vero allora che in fondo e contrariamente a quanto detto da Eraclito, «*La cosa è la madre di tutte le guerre*»[238]. Con questo pensiero Severino riassume il

---

[236] Si veda ad esempio M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di Franco Volpi, nuova ediz., Milano, Adelphi, 1995, pp. 92-93.

[237] E. SEVERINO, *La filosofia futura*, [1989], nuova ediz., Rizzoli, Milano, 2011, p. 27.

[238] E. SEVERINO, *Lezioni sulla politica*, Marinotti, Milano, 2002, pp. 32-33.

senso di ciò che nel suo discorso può essere chiamato ‘etica’ o ‘politica’. Se il mondo è il continuo dibattersi di enti che cercano il raggiungimento di uno scopo, la soddisfazione, lo scontro, la pace, tutto questo è possibile solo ad una invisibile ma unitaria condizione: che si pensi la cosa come modificabile e che il mondo in cui siamo gettati abbia i caratteri della modificabilità, della decisione, dell’illusorio dominio dell’uomo.

Anche nell’Occidente alienato, come nel momento della nascita del pensiero, essere ed etica si trovano in una connessione tanto unitaria quanto problematica. Diciamo allora che voler impostare un discorso etico fondato, porre a problema il senso pratico e politico dell’uomo, significa ripresentare la domanda intorno all’essere della cosa, che dev’essere pensata proprio in quanto «madre di tutte le guerre». E viceversa: ripercorrere criticamente i passi teoretici dell’Occidente significa per questo porsi inevitabilmente anche in un nuovo percorso etico.

3. *Destino, agire e libertà*

Il pensiero sull’agire prende inevitabilmente le mosse dal pensiero della libertà (si vada il paragrafo 5 della prima parte).

Le divergenze che come abbiamo visto connotano i due autori presi in esame, sono divergenze sul piano pratico a partire anche da ciò che definiscono come uomo. Abbiamo asserito nel paragrafo precedente che entrambi vedono l’uomo come il luogo del’apparire dell’essere: questa è certamente una caratteristica comune, ma continuando l’analisi in questa direzione si vede che proprio le differenze con cui ritraggono l’essere comportano differenze sul piano ‘antropologico’, pur partendo da premesse simili.

Per Cacciari l’uomo resta comunque quella figura di mezzo, di tramite tra l’apparire e la assoluta trascendentalità dell’Inizio. Egli non possiede l’Inizio, non può comprenderlo nonostante esso parli attraverso l’uomo, che è dunque costantemente oltrepassato, ecceduto.

Per Severino invece, l'uomo è ben più grande di Dio stesso, è un «re che crede di essere un mendicante»[239], quell'ente attraverso cui l'essere si palesa nella sua intima sebbene temporaneamente oscurata essenza. Non c'è un qualcosa che oltrepassi ciò che attraverso l'uomo si manifesta.

Fatte queste precisazioni possiamo continuare sul filo della libertà e della pratica propria dell'uomo.

Come abbiamo affermato sopra, Cacciari diviene lettore delle opere capitali di Severino sul finire degli anni '70. Bisogna però attendere la pubblicazione di *Dell'Inizio* perché compaia una citazione severiniana nei testi di Cacciari, che riguarda il testo di *Destino della necessità*, con particolare riferimento ai capitoli 7 e 9. In *Dell'Inizio* si è appena aperta la parte chiamata *Le forme del fare*, che si ritrova il rimando a quel testo severiniano. In una nota si legge:

> Questi passi e, in genere, l'intera Parte Terza di questo Libro Secondo, sono pienamente comprensibili soltanto come 'Auseinandersetzung', in connessione e dialogo, anche, come ovvio, polemico, con Destino della necessità (Adelphi, Milano, 1980) di Emanuele Severino (in particolare: parti Settima e Nona).[240]

Perché avviene questo tipo di confronto? E a cosa rimanda da ultimo?

Abbiamo sostenuto come in fondo le obiezioni al pensiero severiniano, comprese quelle sull'aspetto pratico, o etico, contengano in realtà divergenze sul piano teoretico esposto ne *La struttura originaria*. Questo confronto avviene in Cacciari in modo un po' implicito, ma, come stiamo mostrando, è presente.

Cacciari tuttavia preme sull'aspetto pratico del discorso severiniano, ovvero considera quelle che egli definisce le forme del fare (discuteremo anche questa cacciariana forma plurale del fare, di contro alla singolare tecnica severiniana) in un discorso ontologico come si presenta quello di *Dell'Inizio*. Ripensare l'essere e l'uomo nella sua gettatezza in questo essere e nella sua conoscenza parziale di esso, mette di fronte al tema del fare come a uno dei principali temi in assoluto.

---

[239] *Intervista a Emanuele Severino. Per capire perché la civiltà della tecnica «ha bisogno di mostrare la necessità della "morte di Dio"»*, in *Tempi*, 16 Marzo 2014, disponibile al link http://www.tempi.it/intervista-con-emanuele-severino-per-capire-perche-la-civilta-della-tecnica-ha-bisogno-di-mostrare-la-necessita-della-morte-di-dio#.VpJz8FL6uYE.

[240] M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, cit., p. 365n.

Cacciari non esita infatti a coniugare esplicitamente in un unico filo logico, il fare e il morire: «Nel suo essere-per-la-morte, il *brotós* ha in sorte (*moîra*) anche l'*érgon*. Non solo la morte, cioè, lo marchia, ma il fare. E dunque il suo fare non sarà mai districabile dall''armonia' con la morte»[241]. La finitezza dell'apparire, che appare all'uomo in quanto ente anch'esso finito, definisce il fare come il relazionarsi dell'uomo con la propria essenziale finitudine in rapporto ad altri enti come a lui finiti e gettati nella zona luminosa dell'essere. Morte, finitezza e fare sono parti di un unico discorso e proprio questo è ciò che distingue in profondità il pensiero cacciariano: il mostrare le molteplici fila che compongono la tessitura dell'essere, senza cadere in astratti discorsi che separino il fare trattandolo come un tema qualsiasi che si possa affrontare prescindendo da un discorso di più ampio respiro.

Nel corso di *Destino della necessità*, viene sempre più in luce in rapporto alla struttura originaria l'alienazione che essenzialmente definisce l'agire: il suo fare è figlio dell'interpretazione nichilistica dell'essere e solo all'interno di quella illusione i pensieri, i progetti e i risultati di quel fare sono osservabili, auspicabili, constatabili. Come riporta il titolo di un intero capitolo di quel testo, l'agire è alienato alla sua radice, che è appunto una radice unica, a cui tutte le pratiche creatrici e progettanti sono da ricondurre.

Ma se invece l'essere in cui si trova l'uomo è l'apparire multiforme di un essere «*polidimensionale*» e dalle vie «*palintrope*»[242] dall'essenza sfuggente e che è predicabile aristotelicamente in «*molti modi*»[243] e solo nell'ascolto delle «diverse voci» che «convergono e confliggono»[244], non sarà possibile, per Cacciari, definire l'agire come alienato rispetto a un'ontologia univoca di riferimento.

Questo a conferma ulteriore del fatto che lo scontro polemico tra i due si gioca sul terreno dell'agire ma implicitamente su quello ontologico: ciò che qui si scontra è la struttura originaria di contro alla com-possibilità dell'Inizio che tutto può creare, che

---

[241] Ibidem.

[242] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 15.

[243] Ivi, p. 341.

[244] Ibidem.

non permette univoche definizioni, su cui il *lógos* «che nessuna predicazione può definire»[245].

Un'ulteriore ritorno su questi temi si ha anche in *Geo-filosofia dell'Europa*, in cui nonostante si concordi con quanto Severino scriveva in *Destino della necessità* («Ogni forma del fare è, per l'Europa, *harmózein*, *harmóttein*. […] Fare è *non-lasciare* che il distinto appaia come tale»[246]), rifiutando un'astrattezza della parte nei confronti del Tutto, Cacciari continui a sostenere che «Tutto ciò che appare, appare in quanto possiede una forma, che risulta dalla *composizione* di limitato e illimitante»[247]; in questo modo egli condivide su un aspetto portante del pensiero di Severino, ma prende anche le distanze dalla sua ontologia fondamentale. Un essere metafisicamente libero apre nell'accadere a infinite forme di manifestazione, di pensiero, di azione, riportando il pensiero sempre su quel *limes* di finito e infinito.

In Cacciari manca allora a priori quell'univocità nello sviluppo delle azioni e delle pratiche dell'Occidente che invece Severino ritrova e definisce come dimenticanza del senso concreto dell'innegabile o della non contraddizione. Le forme del fare sono i molteplici modi con cui l'uomo si rapporta alle altrettanto molteplici e insondabili forme che l'Inizio getta oltre sé.

4. *Hýbris e azione*

Per Cacciari ciò con cui l'uomo ha a che fare nel proprio mondo sono enti, finitezze, parti, multiformi ma segnate da una nascosta origine comune. Queste parti si danno, si contraddicono nella misura in cui l'una sta accanto e contro l'altra, in cui cerca di farsi vedere e sentire oltre l'altra, al di sopra di essa, in nome della propria particolare singolarità. La parola che testimonia queste singolarità è parola parziale, relativa alla parte di riferimento, ma non per questo non vera. Le forme dell'organizzazione e del rapporto tra quelle parti sono le forme che emergono in

[245] Ivi, p. 342.

[246] M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994, p. 142.

[247] Ibidem.

quel luogo storico-filosofico che primariamente ha fatto da culla alle differenze e alla loro unità: l'Europa.

In *Geo-filosofia dell'Europa* la riflessione sul rapporto essenziale tra l'ontologia per come Cacciari la testimonia e la struttura del pensiero e del fare europei viene più in luce. Qui si legge infatti:

> Nell'istante stesso in cui emerge il *Due* (e la radice di *dýo* è la stessa del verbo che dice il timore, *deído*, e del termine che indica il tremendo, lo spaesante, *deinós*), e la *meraviglia* per esso inquieta e spaventa, emerge anche la ricerca per la sua origine, alle sue interne relazioni, al suo stesso fine, e cioè l'interrogazione intorno a quella potenza che fa dei due *un* Due.[248]

La testimonianza ontologica originaria è ciò che smuove il pensare e fare dell'uomo e per questo è necessario non scindere né pensare separatamente il senso filosofico da quello etico-storico-politico dell'Europa. Quell'urto della dualità che crea *thaûma* è l'origine dell'apparire delle vicende umane e del loro strutturarsi sulla terra:

> È dalla meraviglia per l'emergere e lo stare dei Due che s'impone, filosoficamente-politicamente, il problema della relazione tra uno e molti. Le aporie fondative della ricerca filosofica europea appaiono originariamente e indistricabilmente connesse alla *historía*, alla testimonianza, sistematicamente condotta, delle vicende che producono l'esserci storico d'Europa, nelle sue radici culturali e politiche, ma anche come 'figura' geografica, come determinazione dei suoi confini.[249]

La *hýbris* ontologica, ovvero quello stesso «emergere […] che s'impone» è il prodromo all'agire politico inteso come *pólemos* tra le parti. La *hýbris* diviene da condizione innaturale del pensare e del fare umano a essenza del *lógos* come azione violenta: ciò che definisce, racchiude, sancisce, è violento nei confronti della naturale mutevolezza dei significati. La testimonianza ontologica come eccedenza ontologica, come prevaricazione di un fenomeno su uno sfondo stabile e statico, apre la porta da un lato al concetto di azione come gesto che emerge dallo sfondo e dall'altro come gesto che emergendo, fa e ha potere nel gestire lo stesso emergere di sé sullo sfondo

[248] Ivi, p. 12.

[249] Ivi, p. 13.

della *stásis*[250]. Possiamo infatti individuare due sensi del termine *hýbris* usati dagli autori a seconda del contesto: uno è quello su sui Severino e Cacciari concordano, ovvero la *hýbris* come separazione di un ente rispetto al tutto a cui appartiene; l'altro, fatto più proprio da Cacciari è la *hýbris* come stasi, cioè come ciò che vuole opporsi al naturale svolgimento della *phýsis* come *pólemos*. Per Cacciari la forma di *epistéme* severiniana violerebbe il naturale ordine-disordine proprio dell'essere, volendo illuminare con luce infinita anche ciò che è destinato a restare oscuro e a non essere assicurato da alcunché.

Il fare politico, il fare della *pólis*, è il *pólemos* dell'essere l'uno contro l'altro stabilmente, in maniera naturale, ontologicamente conforme alla propria indicibile essenza originaria; non violenta *hýbris* che rompe gli equilibri e le contrapposizioni naturali, o almeno non totalmente, non oltre quella naturale misura per cui *pólemos* «ha già in sé quella hýbris» e grazia alla quale «può generare stásis»[251].

Ecco allora che chi vuole sostare nella *stásis*, deve possedere *hýbris* e la possiede colui che è «sicuro di possedere il vero, certo che il proprio fare sta su un fondamento *inconcussum*»[252]. La *hýbris* della stasi severiniana non porta alla *eiréne* che si pone come obiettivo del fare umano.

È evidente perché sia essenziale per Cacciari evocare le figure di *pólemos*, *bía*, *stásis*, *hýbris*, per poter introdurre all'essenza del fare in generale che ha portato alla costituzione dell'essenza dell'Europa stessa. Essa si erige su uno sfondo essenzialmente in tensione, è coscienza dell'equilibrio problematico di *stásis* e *pólemos*, *hýbris* ed *eiréne*. Il dimenticare questa sua essenza è l'inizio del tramonto dell'idea di Europa e della sua stessa potenza, della sua efficacia, e il sorgere di un centro del pensiero e dell'azione in nuovi luoghi extra europei (sono molto interessanti a proposito proprio le pagine iniziali di *Geo-filosofia dell'Europa*, in cui è mostrato che già Hegel aveva presagito il futuro spostamento del fulcro culturale verso le Americhe).

---

[250] Ivi, p. 42: «la stásis è innaturale, […] e perciò sempre in sé espressione di hýbris».

[251] Ivi, p. 43.

[252] Ivi, p. 44.

Anche in Severino l'azione è essenzialmente *hýbris* nel senso di volontà di rottura dei legami indissolubili e qualsiasi pratica umana o divina è perciò alienazione ontologica. L'Occidente, che ora assume forma planetaria, ma che per secoli si è riconosciuto nel grembo europeo, è l'origine e lo sviluppo di questa idea di azione: le sue numerose espressioni pratiche, i suoi innumerevoli pensieri, le teorie, i progetti, trovano significato e riunione in quell'idea singola di azione come modificazione dell'essere. Ma mentre in Cacciari possiamo notare una sorta di corrispondenza ontologica tra molteplicità degli enti che appaiono nella loro singolarità e che perciò originariamente invocano *hýbris* per la propria permanenza, in Severino la *hýbris* non è una condizione originaria dell'essere, ma il suo oblio: solo quando l'ambito logico non salvaguarda più ciò che appare, gli enti si appoggiano l'uno sull'altro per sussistere; nel Destino, cioè nella struttura originaria, questa situazione non si configura.

L'Europa è quindi essenzialmente *hýbris* e pensiero intorno alla *hýbris*. Una volta apparsa la consapevolezza dell'impossibilità che ogni decisione e ogni azione comportano, anche il senso della *hýbris* sarà portato a compimento e diverrà autenticamente un passato.

Anche per Cacciari l'Europa è testimonianza e ricordo della *hýbris* che emerge, che spezza i legami con ciò che la precede, del *thaûma* che ferisce. Ma al contempo testimonia anche la consapevolezza del «sapersi *come parte soltanto*»[253] e del suo dover essere necessaria relazione con ciò che le si differenzia (in modo primario e originario, afferma Cacciari, con l'«astratta, immediata unità dell'Impero asiatico»[254], che invece Severino tende più ad accumunare con il sapere europeo almeno per quanto riguarda la lontananza dal Destino, dato che almeno le forme dell'errare europee sono effettivamente diverse rispetto a quelle orientali, già a partire da *Essenza del nichilismo*[255]).

---

[253] Ivi, p. 23.

[254] Ibidem.

[255] E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 147.

Sul piano politico possiamo dire che «la costellazione del molteplice che si contra-dice, si riflette nell'arcipelago, che è la comunità dei differenti mai ricomponibili nell'utopia di una messianica comunità di identici», differenti che sono propriamente la molteplicità di aspetti, «la costellazione di isole che costituisce la nostra identità sia in senso esistenziale sia politico»[256]. È vero allora che «l'arcipelago diventa per Cacciari la metafora dell'Europa»[257], oltre che la condizione ontologica di fondo dell'uomo.

Perciò solo in Europa può esserci pensiero rammemorante sull'essere come differenziazione del molteplice, tendenza unificatrice e nostalgica verso il proprio Uno, *hýbris* originaria della cosa che emerge dalla staticità di un essere formale, pensiero dell'Inizio ontologico che racchiude le sue molteplici sfaccettature: perché l'Europa è la culla e il divenire di quei pensieri e solo in essi può sentirsi vicino al proprio inizio e al proprio Destino.

5. *Geografia dell'ente*

La condizione di isola circondata dall'oceano in cui la conoscenza deve naufragare, di ente singolo circondato da relazioni infinite e inconoscibili, non vuole essere un mistero gnoseologico prestabilito arbitrariamente o una semplice condizione di «limite negativo all'espressione di pensiero», ma di un «inevitabile fattore della conoscenza dell'ente stesso»[258], che è proprio per questo motivo «noumeno»[259].

Il noumeno è la dimensione necessaria che deve accompagnare un qualsiasi chiarore ontologico, una qualsiasi manifestazione dell'ente: ciò che il filosofo e il suo discorso mostrano non è allora una semplicistica dichiarazione di tragica finitezza che non può comprendere tutto, ma la chiara manifestazione della geografia dell'ente

---

[256] G. CANTARANO, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, cit., p. 55.

[257] Ivi, pp. 55-56.

[258] Ivi, p. 300.

[259] Ivi, p. 294.

per come si mostra nei suoi aspetti evidenti, necessari, inconoscibili, dialettici, nelle sue certezze e nelle sue oscurità inesplorabili.

La visione di tale paesaggio ontologico è ciò che per Cacciari immediatamente si staglia allo sguardo e che pertanto è inevitabile che si imponga al pensiero e al *lógos*.

Ma ogni pensiero testimonia una parte di questo paesaggio. Non c'è sguardo onnicomprensivo, che possa dire la verità della terra sicura dell'isola che l'uomo abita e contemporaneamente la verità di chi osserva l'isola dal mare o di chi si trova al confine di essi. Dell'ente, che ripetiamo, si dice in molti modi, è necessario l'incontro delle sue visioni e dei suoi pensieri: un continuo «colloquio tra le parti»[260] che possa rischiarare la comprensione dell'Ultimo, che tutti accomuna.

Geografia ontologica e geo-filosofia si intrecciano in un discorso che non vuole più vedere separate la riflessione filosofica e il discorso politico-identitario delle diverse realtà che compongono «L'Arcipelago europeo», cioè l'arcipelago delle diverse parti che costituiscono il tutto in «inseparabile distinzione»[261]. Per questo l'Europa è pensiero della divisione, della «*krísis*, che fa ek-sistere l'Europa»[262] (idea che anche Severino fa propria dato che l'Europa è «radicale volontà di separazione»[263]) che è segretamente racchiusa nell'Uno originario della propria provenienza e che deve perciò lasciar colloquiare le proprie necessarie moltitudini in vista di ciò che le comprende.

Una tendenza all'equilibrio apparentemente impossibile, tra coscienza della propria particolarità e consapevolezza di un orizzonte comune da preservare, ma che si instaura come tendenza necessaria, pur nel dolore della sua mai piena raggiungibilità. E, per dirla ancor più nei termini di ciò che abbiamo trattato, la *pólis* sarà continuo «*agón* drammatico tra la potenza tra ciò che è logos e quella di ciò che *non* è logos»[264], tensione tra libertà che «si pro-getta sempre oltre» e nostalgia verso

---

[260] M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 164.

[261] M. CACCIARI, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997, p. 21.

[262] Ivi, p. 23.

[263] E. SEVERINO, *L'intima mano*, Adelphi, Milano, 2010, p. 14.

[264] M. CACCIARI, *L'Arcipelago*, cit., p. 37.

la propria memoria e la propria origine «secondo una misura che è precedente e prepotente rispetto a ogni logos»[265] e che in virtù di questo essenziale oscillamento vive in un «duplice pericolo»[266].

Se questa è l'anima della coscienza europea per Cacciari, coscienza della separazione da un Uno che però richiama continuamente, e che proviene a sua volta da quella separazione originaria in cui consiste la singolarità che vuole eccedere lo sfondo ibrido-statico[267] che la rende possibile, come si configurerà l'Europa che invece è, come in Severino, storia del tradimento dell'univoco senso dell'essere? È possibile ritrovare anche in Severino una essenziale costituzione geografica dell'essere e dei popoli che lo testimoniano, cioè una moltitudine che in ogni sua parte conserva una ineliminabile parte nella storia dell'essere e nel destino dell'Occidente? O si tratta davvero solo di far tramontare ciò che accomuna ogni apparente diversità?

6. *L'impossibile Gioia e la pace tra le differenze*

Con il sopraggiungere della Gioia, e quindi della Gloria, in quanto manifestazione del «Tutto concreto e infinito» come «eterno e totale toglimento della contraddizione»[268], ci si porta concretamente all'«oltrepassamento della solitudine»[269] della terra nelle sue molteplici forme.

Questo è ciò che sta inscritto nel Destino e avviene secondo immodificabile necessità: con tale forza è perciò preannunciato l'altrettanto necessario tramonto dell'Occidente come testimonianza alienata del nichilismo.

Rispondendo alla domanda finale del paragrafo precedente è corretto dunque affermare che per Severino l'apparire del senso autentico dell'eterno nel cerchio

---

[265] Ibidem.

[266] Ivi, p. 21.

[267] M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 42.

[268] E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001, p. 29.

[269] Ivi, p. 30.

finito dell'apparire è necessario toglimento di ogni alienazione ontologica e di ogni sua testimonianza: l'Europa, ormai l'intero Pianeta, in quanto multiforme geografia della lontananza dal Destino, è destinata a un totale e perciò univoco oltrepassamento. Unico il Destino, unico il tramonto del suo Altro.

Per Cacciari a questo punto la differenza emerge potentemente: una tale assicurazione sull'essenza e sul Destino dell'essere e poi della sua testimonianza terrena, non rendono affatto giustizia del senso per lui originario dell'essere come com-possibilità non prevedibile o dicibile. Sebbene infatti la Gloria indichi il futuro dell'essere come suo «*culmine*»[270] manifestativo, essa trova il suo fondamento sempre «a partire da *S.O.* [*La struttura originaria*]»[271]: proprio per questo la posizione severiniana non è condivisibile da Cacciari; mancano a priori i presupposti logici esposti precedentemente e di cui la Gioia e la Gloria sono le naturali conseguenze.

In Cacciari, sia a livello ontologico che politico manca una dimensione escatologica finale, definitiva, che si risolva in una quiete statica[272]: il senso della pace, del naturale essere, divenire e dibattersi degli enti che possono stare ed esprimere la loro singolarità si può dare non in un tramonto ontologico e culturale, ma in quel contesto di colloquio tra le parti che già si danno e in cui pace e armonia si connettono al di là di ogni negazione, oltrepassamento, prevaricazione di un senso rispetto agli altri, ecc. La dimensione della possibilità infinita e non conoscibile porta alla luce il sempre nuovo, che potrà nelle sue possibilità sintetizzarsi e connettersi con ciò che si mostra accanto a sé e contro di sé.

---

[270] Ivi, p. 31.

[271] Ibidem.

[272] Non si deve comunque pensare che la Gloria sia per Severino una configurazione statica dell'essere, raggiunta la quale l'errare come manifestazione dell'astratto sia totalmente oltrepassata: l'apparire dell'astratto permane in quanto condizione dell'apparire stesso del Destino. Ma ciò che al contempo esso testimonia con necessità è il passare delle contraddizioni come simboli del finito, del mortale: solo la contraddizione C è destinata a permanere, o, anche, lo sono tutte le contraddizioni nella misura in cui si vedono come forma della contraddizione C, ma ad essere intravista nel suo senso concreto e quindi all'interno del senso concreto del Tutto (cfr. E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 85-92 ed E. SEVERINO, *La Gloria*, cit., pp. 91-126).

L'affermarsi della Gloria, seppur non come stasi eterna o cancellazione definitiva dell'errare, è per Cacciari non necessariamente prevedibile e non ci si potrebbe, a rigore, esprimere in favore o in sfavore di essa: se così si facesse, si ammetterebbe la conoscenza totale dell'essenza dell'essere degli enti e delle loro infinite relazioni, oltre che il soffocamento della possibilità dell'Altro, di ciò che l'Inizio potrebbe portare in luce. Tale previsione è appunto l'impossibile, poiché non c'è ente che possa far questo, solo l'Inizio può abbracciare ogni cosa nel suo senso ultimo. È giusto dire allora che la Gioia «non sarà pienezza e integrità, disvelatezza piena dell'Apparire, ma intuizione dell'eternità-verità dell'essente, in quanto anche custodia in sé della propria *léthe* incatturabile»[273]. Solo in questi termini e solo fino a questo punto è possibile spingersi verso la Gioia, che essendo divelamento della propria chiarezza in quanto luce-tenebra, si manifesta per frammenti già nelle «terre che le civiltà attraversano, e così anche nel linguaggio (anzi, nei linguaggi – può un linguaggio solo ri-presentare l'Immutabile?) che ne sono immagine»[274].

L'uomo può vedere la pace solo nel segno del molteplice, della tensione tra ignoto e conoscibile, nell'affermazione del suo proprio essere in mezzo a innumerevoli altre parti che lo circondano e coniugando il proprio fare a tale condizione originaria, senza aspettarsi un pacifico «*stato* al di sopra delle umane sofferenze»[275].

7. *Destini delle Necessità*

All'interno delle diversissime prospettive che i due autori presentano con 'uguale necessità', è lecito chiedersi quale dei due necessari destini sia riservato al futuro?

Non crediamo sia questa la sede ultima per una discussione di tale portata: lo scopo del lavoro, qualora sia stato raggiunto e in maniera chiara era quello di cercare di ripercorrere in parallelo le strade che Severino e Cacciari tracciano essendo

[273] M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., pp. 48-49.

[274] M. CACCIARI, *Tra Essere e Destino quando la filosofia è scommessa estrema*, disponibile al link http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2015/08/28/tra-essere-e-destino-quando-la-filosofia-e-scommessa-estrema46.html.

[275] N. MAGLIULO, «Indeterminato Splendore», cit., p. 121.

entrambi guidati da quell'attrazione incondizionata per l'ente in quanto ente che in entrambi si rivela necessaria e propedeutica a qualsiasi altro discorso e mostrare, alla fine di quelle strade, il bivio che sembra essersi aperto seguendoli: un bivio che proviene da strade diverse, sebbene non prive di punti di contatto, e che si riporta in ultimo al ripensamento del senso etico dell'Occidente e della sua cultura.

La domanda sul Destino è perciò sicuramente ontologica, ma mira a mettere in questione le origini e il fare dell'Europa e ora dell'intero pianeta. Per interrogarsi al meglio su tali questioni è stato ed è in generale inevitabile, per Severino e Cacciari, il discorso primo sui fondamenti dell'essere, che è appunto quello che in modi particolarmente interessanti instaurano i due autori, in un incontro-scontro sempre dialogante.

A essere riportate in questione sono i problemi di un'autentica fenomenologia e le possibilità di un discorso vero sull'essere, che si basi sul suo ascolto incondizionato: è possibile dire e accordarsi in ultimo su che cosa si mostri, su quale sia il punto di partenza, l'inizio dell'uomo e del suo pensare?

Ma al fine di rispondere o impostare la discussione intorno alla domanda evocata poco sopra, se sia lecito chiedersi del Destino ultimo, può essere utile un rinnovamento della domanda circa il senso del fenomeno, dell'apparire? Non sembra necessaria un'analisi attenta di ciò che si mostra per poter iniziare a orientarci su ciò che l'essere porta con sé e che quindi ci riguarda in modo primario e riguarda il destino terreno e ontologico dell'uomo?

Gli esempi di Cacciari e Severino dimostrano di sì e aprono al pensiero orizzonti che continuano a richiamarci.

BIBLIOGRAFIA

Riguardo la seguente bibliografia non c'è pretesa di completezza e si riportano solo i testi effettivamente studiati o consultati al fine di questo lavoro. Molti altri sono i testi che potrebbero arricchire questa bibliografia, anche nei modi più indiretti.

1. *Studi introduttivi su Severino*

NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia, 2011.

GIULIO GOGGI, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.

ID., *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma, 2015.

2. *Studi introduttivi su Cacciari*

ILARIO BERTOLETTI, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Edizioni ETS, Pisa, 2008.

NICOLA MAGLIULO, *Un pensiero tragico. L'itinerario filosofico di Massimo Cacciari*, Città Del Sole, Napoli, 2000.

ID., *La luce oscura. Invito al pensiero di Massimo Cacciari*, Saletta Dell'Uva, Caserta, 2005.

3. *Studi su Severino e Cacciari*

NICOLA MAGLIULO, *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

4. *Opere di Cacciari citate nel testo*

MASSIMO CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano, 1976.

ID., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, [1977], nuova ediz., Marsilio Editori, 1978.

ID., *Dallo Steinhof*, [1980], nuova ediz., Adelphi, Milano, 2005.

ID., *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985.

ID., *Dell'Inizio*, [1990], nuova ediz., Adelphi, Milano, 2001.

ID., *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994.

ID., *L'arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997.

ID., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, 2004.

ID., *Labirinto filosofico*, Adelphi, Milano, 2014.

5. *Opere di Severino citate nel testo*

EMANUELE SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, [1950], nuova ediz. ampliata, Adelphi, Milano, 1994.

ID., *La struttura originaria*, [1958], nuova ediz. ampliata, Adelphi, Milano, 1981.

ID., *Studi di filosofia della prassi*, [1962], nuova ediz. ampliata, Adelphi, Milano, 1984.

ID., *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, [1978], nuova ediz., Rizzoli, Milano, 2009.

ID., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.

ID., *Essenza del nichilismo*, [1982], nuova ediz., Adelphi, Milano, 2010.

ID., *La filosofia futura*, [1989], nuova ediz., Rizzoli, Milano, 2011.

ID., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992.

ID., *Tautótes*, Adelphi, Milano, 1995.

ID., *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001.

ID., *Lezioni sulla politica*, Marinotti, Milano, 2002.

ID., *Oltre l'uomo e oltre Dio*, Il nuovo melangolo, Genova, 2002.

ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano, 2005.

ID., *Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa, 2009.

ID., *L'intima mano*, Adelphi, Milano, 2010.

ID., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011.

6. *Altri testi citati*

NICOLA ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, nuova ediz., UTET, Torino, 2001.

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di Giovanni Reale, nuova ediz., Bompiani, Milano, 2013.

GIORGIO BRIANESE, «Non ci sono poteri buoni: l'ontologia "anarchica" di Emanuele Severino», in *La filosofia futura*, vol. 3, 2014, pp. 9-32.

GIUSEPPE CANTARANO, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Edizioni Bruno Mondadori, Milano, 1998.

ALESSANDRO CARRERA, *La consistenza del passato. Heidegger Nietzsche Severino*, Edizioni Medusa, Milano, 2007.

MARCO DE PAOLI, *Furor Logicus. L'eternità nel pensiero di Emanuele Severino*, FrancoAngeli, Milano, 2009.

UMBERTO ECO, *Come si fa una tesi di laurea*, Bompiani, Milano, 1977.

ERACLITO, *Dell'Origine*, trad. it. di Angelo Tonelli, nuova ediz., Feltrinelli, Milano, 2012.

UMBERTO GALIMBERTI, «Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers», in A. PETTERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano, 2005, pp. 259-269.

MARTIN HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di Franco Volpi, nuova ediz., Milano, Adelphi, 1995.

HUGO VON HOFMANNSTAHL, *Il libro degli amici*, Adelphi, Milano, 1980.

ID., *L'ignoto che appare. Scritti 1891-1914*, Adelphi, Milano, 1991.

FRANZ KAFKA, «Il processo», in *Romanzi e racconti*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Milano, 2005.

IMMANUEL KANT, *Critica della ragione pura*, trad. it. di Giorgio Colli, nuova ediz., Adelphi, Milano, 2010.

LEONARDO MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano, 2008.

PARMENIDE, *Sulla Natura*, trad. it. di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1998.

PLATONE, *Lettere*, trad. it. di Piero Innocenti, Rizzoli, Milano, 1986.

ID., «Parmenide», trad. it. di Attilio Zadro, in *Opere complete*, vol. 3, Laterza, Bari, 1971, pp. 11-67.

ID., *Teeteto*, trad. it. di Luca Antonelli, nuova ediz., Feltrinelli, Milano, 2005.

ID., *La Repubblica*, trad. it. di Mario Vegetti, nuova ediz., Rizzoli, Milano, 2008.

ID., *Sofista*, trad. it. di Francesco Fronterotta, Rizzoli, Milano, 2006.

PAOLO POMA, *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa, 2011.

GIOVANNI REALE, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano, 2004.

ID. (a cura di), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nelle raccolte di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano, 2006.

FRANCO RELLA, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano, 1981.

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di Giorgio Brianese, Einaudi, Torino, 2013.

EMANUELE SEVERINO, VINCENZO VITIELLO (a cura di), *Inquieto pensare. Scritti in onore di Massimo Cacciari*, Morcelliana, Brescia, 2015.

DAVIDE SPANIO, «Anticipare il niente», in ID. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia, 2014.

LUIGI TARCA, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli, 2001.

ID., *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo*, Ensemble '900, Treviso, 2004.

FABIO VANDER, *Critica della filosofia italiana contemporanea. Dialettica e ontologia: i termini di una contrapposizione*, Marietti, Genova-Milano, 2007.

VINCENZO VITIELLO, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Bruno Mondadori, Milano, 1997.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. di Amedeo G. Conte, nuova ediz., Einaudi, Torino, 2009.

SITI INTERNET CONSULTATI

Intervista al filosofo Carlo Sini – 80° compleanno di Emanuele Severino, disponibile al link https://www.youtube.com/watch?v=aZ63FSfLydo (06/02/2016).

Intervista a Vincenzo Vitiello – 80° compleanno di Emanuele Severino, disponibile al link https://www.youtube.com/watch?v=uPw8cjhvltY (06/02/2016).

Eternità ed esistenza: la polemica su Severino, disponibile al link http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2013/09/26/eternita-ed-esistenza-la-polemica-su-severino/ (06/02/2016).

MASSIMO CACCIARI, *Tra Essere e Destino quando la filosofia è scommessa estrema*, disponibile al link http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2015/08/28/tra-essere-e-destino-quando-la-filosofia-e-scommessa-estrema46.html (06/02/2016).

MASSIMO CACCIARI, «La sua lezione è pari a quella di Heidegger», in *La Repubblica*, 22 Febbraio 2001, disponibile al link http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2001/02/22/la-sua-lezione-pari-quella-di-heidegger.html (06/02/2016).

GIOVANNI CATAPANO, «Coincidentia Oppositorum», in CARMELO VIGNA (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, pp. 475-495, disponibile al link https://www.academia.edu/1068776/_Coincidentia_oppositorum_._Appunti_sul_pensiero_di_Massimo_Cacciari (06/02/2016).

Intervista a Emanuele Severino. Per capire perché la civiltà della tecnica «ha bisogno di mostrare la necessità della "morte di Dio"», in *Tempi*, 16 Marzo 2014, disponibile al link http://www.tempi.it/intervista-con-emanuele-severino-per-capire-perche-la-civilta-della-tecnica-ha-bisogno-di-mostrare-la-necessita-della-morte-di-dio#.VpJz8FL6uYE (06/02/2016).