

Da: Quaderni Marchigiani di Cultura N. 4 ottobre-dicembre 1986

NICHILISMO E STORIA DELL'OCCIDENTE IN EMANUELE SEVERINO

«Bisogna liberare l'Occidente dalla Paura e dalla Violenza»>: questo il messaggio che il prof. Severino va ripetendo ovunque, dai libri alle interviste in televisione e sui rotocalchi. L'appello coglie nel vivo la coscienza moderna e riscuote un ampio consenso, ma pochi ne conoscono il senso e ancor meno ne condividono le motivazioni, tanto che ho il sospetto che si giochi all'equivoco.

Paura e Violenza hanno la loro radice in quel concetto del divenire, che è stato formulato all'inizio della storia dell'Occidente e ne costituisce il filo conduttore. Il nucleare, il terrorismo e la delinquenza organizzata ... sono espressioni parziali ed episodiche del male radicale, ossia di quel pensiero che interpreta il divenire come l'emergere dal nulla e il ritornare al nulla dell'essere ... ma proprio questo è ciò che mai e in nessun modo può essere pensato: che l'essere (prima e dopo d'essere) sia nulla. Se l'essere viene dal nulla e vi fa ritorno, la minaccia del nulla sovrasta il mondo. Non si tratta di una minaccia parziale, ma della minaccia per eccellenza, la più vasta e la più devastante, che precipita l'uomo nell'angoscia.

«La filosofia nasce dal terrore provocato dall'imprevedibilità del divenire della vita" (*La filosofia contemporanea* p. 7). All'inizio, per liberare l'uomo da questo terrore, la filosofia afferma l'esistenza dell'immutabile, ma poi si rende conto che questo immutabile impedisce la vita e blocca la libertà, perciò decreta la fine degli immutabili e proclama «la morte di Dio". Oggi, di fronte al terrore che di nuovo riaffiora, o propone la dionisiaca accettazione del divenire, o affida alla razionalità strumentale della scienza il compito di salvare l'uomo. Infatti la scienza non si presenta più come episteme, ma come ipotesi che si commisura sui risultati, ossia come fede; ma a differenza delle altre fedi non rimanda all'aldilà la soluzione del terrore, bensì la realizza nel mondo presente e perciò stesso si pone come la fede più efficace (*La filosofia contemporanea* p. 14). In un mondo liberato da ogni immutabile, dove ogni cosa sorge dal nulla e vi fa ritorno, l'unico atteggiamento possibile è quello del dominio e della volontà di potenza. La scienza e la tecnica sono la forma più completa del dominio (*La filosofia contemporanea* p. 262). Violenza ed angoscia fanno da padroni nella storia dell'Occidente, che è storia della dimenticanza dell'essere, ossia della sua identificazione con il nulla e quindi del Nichilismo.

Con l'interpretazione della storia dell'Occidente come Nichilismo Severino si colloca sulla scia di Nietzsche e Heidegger e ne continua

lo sviluppo secondo lo schema delle scatole cinesi. Per Nietzsche il Nichilismo nasce dal «tormento dell'invano» nella ricerca del senso nel fluire della vita e dell'unità nel brulicare disordinato delle cose. Di fronte a questo scacco l'uomo, non avendo il coraggio di accettare la vita, trova una scappatoia: condanna il mondo diveniente come illusione e con la ragione costruisce a mo' di ragnatela «il mondo Vero». La filosofia è stata, nel corso della storia, fuga e disprezzo del mondo, schema razionale che mortifica la vita, maschera che cela lo spirito fiacco e malato di chi non ha il coraggio di vivere. La morte di Dio e di ogni assoluto segna la fine di questo nichilismo passivo e apre la nuova epoca del nichilismo attivo, nell'accettazione dionisiaca del divenire della Vita, in cui la Volontà di potenza si appropria del destino.

Per Heidegger anche Nietzsche con la sua Volontà di potenza appartiene alla storia della metafisica che è l'anima del nichilismo. La metafisica è quel pensiero che si pone il problema dell'essere, ma poi finisce per pensare l'essere come ente, facendosi sfuggire «la differenza ontologica». La storia dell'occidente, percorsa dal filo conduttore della metafisica è la storia dell'oblio dell'essere. Il passaggio dal pensiero classico a quello moderno non cambia questa prospettiva ma la sviluppa. Spostando l'asse speculativa verso la coscienza, fa della certezza il fondamento della realtà (*esse est percipi*). L'essere delle cose dipende dall'uomo, che su di esse proclama il suo dominio. La scienza e la tecnica, che realizzano questo dominio, portano a compimento la metafisica: l'essere è ridotto a ente, totalmente manipolabile. Nietzsche con la sua Volontà di potenza sta al vertice di questo processo. Con lui la metafisica cede il passo al nichilismo, dopo averlo segretamente nutrito in seno. «L'essenza del nichilismo è la storia in cui dell'essere non ne è più nulla». In antitesi alla logica del dominio, l'essere può ancora disvelarsi nel linguaggio poetico, di fronte cui l'atteggiamento adeguato è quello dell'ascolto.

Se Heidegger riconduce Nietzsche nella storia del nichilismo, Severino vi chiude a sua volta Heidegger. I confini del nichilismo si ampliano di volta in volta: il non-senso sotto la maschera dei valori, l'oblio dell'essere, il nullificarsi dell'essere in quel concetto del divenire che domina tutta la storia dell'Occidente.

Per Severino le altre civiltà sono rimaste lungo il sentiero pre-
veritativo, l'occidente con Parmenide è giunto invece al bivio, dove il sentiero del giorno si divide da quello della notte. Per un istante Parmenide ha fatto brillare la luce sfolgorante della verità: «l'essere è e non può non essere». La novità assoluta sta nel cogliere l'opposizione inconciliabile tra positivo e negativo. L'essere di Parmenide si fa però sfuggire le determinazioni. Si rende quindi necessario un superamento. Platone con «il parricidio» salva dalla nullità le determinazioni, facendole entrare nell'orizzonte immutabile dell'essere. Il parricidio è riuscito solo dal punto di vista del pensiero occidentale, perché lascia sopravvivere l'ombra di quel concetto del divenire che comporta la nientità dell'essere. «Parmenide è il seminatore tragico che getta insieme la semina della verità e la semina della follia» (*Il parricidio mancato* p. 82).

Con Parmenide è già affermato il divenire anche se relegato nella fallace opinione. La voce dell'esperienza acquista tutto il suo peso in Erpedocle, che afferma «la necessità» non più del logos, ma del mutamento, per cui dall'uno si passa al molteplice e dal molteplice si passa all'uno. Platone ed Aristotele portano a compimento questa linea di pensiero aprendo lo spazio alla follia dell'occidente (*Il parricidio mancato* p. 63-85).

Come nelle civiltà tribali i figli dopo aver ucciso il padre, per vincere il rimorso, lo divinizzano, così Aristotele, dopo aver nientificato l'essere, recupera l'immutabile, dimostrando l'esistenza del motore immobile. Ma l'immobile recuperato non è l'essere in quanto tale (ossia tutto l'essere) e in forza del primo principio dell'essere, ma un particolare ente, cui compete l'immutabilità a differenza degli altri enti, in forza di un diverso principio: *omne quod movetur ab alio movetur*.

Il pensiero occidentale è un logico sviluppo di questa premessa. Fino ad Hegel domina in filosofia la convinzione che il mondo diveniente può esistere solo se esiste l'immutabile; dopo Hegel la convinzione si rovescia: per ridare «innocenza al divenire» è necessaria la morte di Dio. Identica rimane tuttavia la concezione di fondo che interpreta il divenire come uscire dal nulla e farvi ritorno. La novità della filosofia moderna rispetto a quella antica riguarda «il dislocamento del divenire») dalla realtà esistente in sé, al pensiero (*La filosofia antica* p. 216-17).

La stessa concezione del divenire lega la metafisica alla scienza moderna. Rispetto a questa continuità la rivoluzione scientifica è solo superficiale (*La filosofia moderna* p. 183). La scienza moderna però è tanto la realizzazione della metafisica, quanto la sua affossatrice. La metafisica muore non perché confutata, ma perché nel nuovo assetto politico, economico e sociale non serve più. Scienza e tecnica rispondono meglio alle nuove esigenze. Ormai l'essere è diventato << cosa >>, o meglio << roba >>, dal germanico << rauba >>, che significa preda. Anche l'uomo è diventato «cosa», << merce >>..

Eliminata l'immutabilità dell'essere e tutti i suoi surrogati metafisici, il mondo rimane in balia alla volontà di potenza. Messa a tacere la voce della verità, che unica si impone per la forza intrinseca, ogni altra voce è fede, che si impone non per virtù propria, ma per un supplemento di forza, che è sempre violenza. Se la legge dell'amore 'si impone sul principio: *homo homini lupus*, è solo perché i suoi sostenitori sono storicamente più forti di quanti fanno la scelta opposta. «Nell'assenza della verità, il significato autentico dei contrasti culturali dell'Occidente è quindi uno scontro di forze, dove la ragione e la verità competono alle forze che riescono a imporsi e a soffocare le altre. L'unico torto di quelle che alcuni e molti ritengono forme aberranti di esistenza e di organizzazione sociale è stato di lasciarsi sopraffare da forme più potenti» (*Techne* p. 82).

Ora che l'Occidente sta toccando il fondo dell'abisso dell'auto-distruzione, emerge la necessità di una svolta epocale: è necessario «ritornare a Parmenide»), ripercorrere a ritroso il sentiero della

notte per abbandonarlo e imboccare in maniera definitiva il nuovo cammino storico sul sentiero del giorno. L'essere è immutabile. Il divenire, inteso come venire dal nulla e tornare nel nulla, è solo un pregiudizio, una cattiva interpretazione del dato. Infatti l'immediatezza fenomenologica non può attestare l'annullamento, dato che il nulla non è oggetto di esperienza. Inoltre questo nullificarsi dell'essere è esplicitamente negato e reso impossibile dalla immediatezza logica. L'immediatezza fenomenologica attesta solo l'apparire e lo scomparire degli enti: ciò che entra ed esce dal cono di luce dell'apparire non emerge dal nulla, né cade nel nulla, ma resta eternamente garantito nel sicuro scrigno dell'essere (*Essenza del nichilismo*: proscritto). In questo nuovo orizzonte culturale l'essere non è più oggetto di preda e di dominio. Solo sul sentiero del giorno la violenza può cedere il passo al rispetto dell'essere (*Techne*).

Discussione critica

La posizione del prof. Emanuele Severino nel suo fondamento speculativo è stata messa in discussione da illustri filosofi, tanto che non mi sembra opportuno ritornarvi, se non nella stretta misura in cui è indispensabile, per affrontare quell'altro aspetto che a me interessa direttamente: l'interpretazione della storia dell'occidente come nichilismo. Qui infatti la prospettiva filosofica si rivela canone interpretativo troppo angusto e poco credibile.

1) Innanzitutto è difficile convincersi che, cambiando modo di comprendere il divenire si produca un cambiamento di civiltà tale da sostituire alla logica della violenza quella del rispetto dell'essere. La connessione tra i due termini non è affatto necessaria. Non è assurdo pensare che, abbracciando la nuova concezione del divenire, mi adoperi per far apparire a portata di mano quelle cose che mi producono soddisfazione e usi mezzi adeguati per far scomparire dall'orizzonte del mondo (anche se non annullare) quelle persone che ostacolano la realizzazione dei miei progetti. Reagan potrebbe ancora continuare a bombardare Gheddafi, purché non pretenda annullarlo, ma semplicemente farlo scomparire.

Se poi con questo criterio cerchiamo di comprendere il passato, la tragedia si stempera in farsa. I roghi della inquisizione o i campi di sterminio nazisti sarebbero da considerarsi come giochi di prestigio che han fatto semplicemente scomparire la gente, senza nulla scalfire del loro essere.

Se tutto l'essere è eternamente garantito dalla minaccia del nulla come è possibile una reale violenza e una reale paura? Tutto questo può vivere solo nella falsa opinione. Ma allora da che cosa ci dobbiamo liberare? Forse da ciò che non può assolutamente accadere (l'andare dell'essere nel nulla)? La liberazione presentata come grande svolta epocale si riduce a una pura « emendazione dell'intelletto ».

2) In secondo luogo il brevissimo discorso dell'episteme severi-

niana, quando viene preso come prospettiva per interpretare lo sviluppo della civiltà occidentale, diventa come il letto di Procuste. Tutto vien deciso tra Parmenide e Platone, che pur non passano indenni sul letto di Severino. Il resto è l'inevitabile rotolarsi di un masso lungo la china, sino al tonfo nell'abisso.

In particolare non c'è possibilità di distinguere tra l'epoca antica e quella moderna secondo un'autonoma prospettiva problematica. Così il pensiero di Occam è ridotto a semplice negazione dell'episteme e perciò ricondotto a una tra le manifestazioni dello scetticismo greco. « Tipicamente greca, infatti, non è solo la volontà di costruire l'episteme, ma anche la volontà di distruggerla » (*La filosofia antica* p. 214). Non si avverte il peso storico di questo pensiero, che si pone a chiusura di un'epoca speculativa e inaugura un nuovo spirito di ricerca, che porterà alla nascita della scienza moderna.

D'altra parte anche questa per Severino non costituisce nessuna novità rispetto al pensiero greco. Tutti gli elementi del suo metodo sono già presenti nella filosofia e nella scienza greca: la distinzione tra qualità e quantità (Democrito), l'uso della matematica per interpretare la realtà (Pitagora), l'attività trasformatrice dell'uomo (anche se riservata allo schiavo). La novità sta nella loro sintesi (*La Filosofia moderna* p. 22), per cui la rivoluzione scientifica è solo superficiale (*La filosofia moderna* p. 183), mentre identico rimane il senso del divenire, come asse portante di tutta la cultura occidentale. Qui l'incomprensione del fenomeno storico è tale da richiamare alla mente i ragionamenti del celebre Simplicio nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi* di Galilei. Simplicio è convinto che tutto è contenuto in Aristotele, basta « saper combinare questo passo con quello...: ch'ei non è dubbio che chi averà questa pratica saprà cavar dai suoi libri le dimostrazioni di ogni scibile, perché in essi e ogni cosa » (Galilei, *Opere*, Firenze, 1929-33, Vol. VII, p. 135).

Passando poi alle filosofie del rinascimento Severino trova in esse solo un ripensamento e uno sviluppo del pensiero greco (*La filosofia antica* p. 215). Sfugge quella novità che si coagula attorno al concetto di autonomia dell'uomo. E' sì un motivo ripreso dalla classicità, ma acquista un significato totalmente nuovo in antitesi all'eteronomia medioevale (vedi le guide dantesche). L'autonomia del pensare esige poi un metodo per l'autoregolazione e pone il problema critico, come necessità di fissare l'ambito proprio e inviolabile della ragione. Così l'uomo esce definitivamente dalla minor età (Kant) e assume la piena responsabilità del suo destino storico.

Per Severino la novità problematica, che caratterizza il pensiero moderno rispetto a quello antico, non esiste. L'identico concetto del divenire cambia solo collocazione, dalla realtà al pensiero (*La filosofia antica* (p. 217). C'è un unico problema, quindi c'è una essenziale continuità per di più percorsa a ritroso, come perdita. L'Occidente ha sbagliato sentiero sin dall'inizio, ha imboccato il sentiero della notte e in questa notte, che diventa sempre più buia, per Severino tutte le vacche son nere: c'è solo violenza e paura.

La salvezza è possibile solo ritornando a Parmenide per imboccare

in maniera decisa il sentiero del giorno che afferma l'immutabilità dell'essere. In questo schema di salvezza Severino, nonostante l'ostentata volontà di distacco, continua la tradizione del pensiero neoclassico e cattolico in generale, che ritiene unico cespite speculativo il discorso metafisico, per cui il venir meno di questa problematica è inteso come morte della filosofia e ogni ripresa speculativa è attesa come ritorno alla casa paterna del figlio il prodigo (vedi: *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del novecento*, Milella - Lecce, 1980).

3) Per esprimere una presa di posizione più organica è necessario un breve accenno al momento speculativo. Severino afferma: l'essere non può andare nel nulla, il divenire, rettamente inteso, è solo apparire e scomparire dell'immutabile. Bontadini abbietta: almeno quell'essere che è l'apparire, quando le cose scompaiono, non è più, ossia si annulla. Risponde Severino: no! Anche l'apparire, nella misura in cui è essere, rimane eternamente con ciò di cui è apparire, anche se non appare (*Il parricidio mancato* p. 151). A questo punto chiedo: l'apparire che non appare non presenta lo stesso assurdo dell'essere che non è? Quale guadagno rispetto all'esigenza del logos?

A me pare che il nodo della questione stia nella presunzione di far coincidere la voce dell'immediatezza fenomenologica con quella della immediatezza logica. Già Parmenide avverte il contrasto tra le due istanze e lo risolve togliendo valore alla voce dell'esperienza. La testimonianza dei sensi riacquista peso in Empedocle, che tenta una conciliazione tra le due istanze insopprimibili, interpretando il divenire come aggregarsi e disgregarsi di elementi in sé immutabili. Anassagora e Democrito si muovono in questa linea. Platone riprende il problema, elevando il discorso a livello metafisico: l'essere è molteplice perché il non-essere viene inteso come «il diverso». Così la ragione giustifica un aspetto della realtà testimoniata dai sensi. Fuori dall'orizzonte della ragione rimane ancora l'altro aspetto: il divenire. Aristotele porta a termine la razionalizzazione dell'esperienza, ossia la salvezza del mondo; se il non-essere viene inteso come («non-ancora»), non è più assurdo il passaggio dal non-essere all'essere. Ricondotte all'unisono le voci dell'esperienza e del logos, Aristotele deve cambiare il principio di non contraddizione. Non più: «l'essere è e non può non essere», ma: «è impossibile che una cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto». L'immediatezza logica si è adeguata all'immediatezza fenomenologica, ma proprio per questo ha perso ogni efficacia nel suscitare problemi, tanto che se Aristotele vuol continuare a pensare, deve far ricorso a un altro principio: *omne quod movetur ab alio movetur*.

Severino critica la formulazione aristotelica del principio di non contraddizione, perché ammette la possibilità che l'essere non sia e non tiene ferma l'opposizione tra essere e non-essere, ma di questa formulazione conserva il presupposto della perfetta coincidenza tra immediatezza logica e immediatezza fenomenologica. Rispetto ad Aristotele Severino inverte il rapporto: non piega il logos alla testimonianza dell'esperienza, ma legge l'immediatezza fenomenologica secondo l'esigenza della immediatezza logica. E' a nome del logos che

rifiuta l'interpretazione <<nichilistica>> del divenire e inserisce la constatazione dell'apparire nell'orizzonte della immutabilità dell'essere.

Questa problematica è legata al modo di concepire il rapporto tra l'essere e le sue determinazioni. C'è un rapporto proporzionale tra immediatezza logica e fenomenologica da una parte e dall'altra tra essere e determinazioni. Secondo Severino Parmenide intende l'essere in maniera formale, ossia privo di determinazioni, quindi è necessario il parricidio compiuto da Platone, per ricondurre le determinazioni in seno all'essere. Eppure Parmenide afferma che l'essere è completo. «Per il che non è lecito all'essere d'essere incompiuto; perché nulla gli manca; ed essendo (incompiuto) mancherebbe di tutto)) (Fr 8, 32-33). Forse è necessario distinguere tra l'essere che comprende le determinazioni qualitativamente, come ricchezza ontologica e l'essere che comprende le determinazioni quantitativamente nella loro fisicità. La prima maniera di intendere l'essere concreto permette a Tommaso d'Aquino di porre in Dio ogni perfezione <<*Deus est ipsum esse per sé subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat*>> S.T. 1-4-a2), per cui le molteplici creature, pur distinte da lui, nulla aggiungono alla sua perfezione, ma semplicemente la riflettono in maniera finita e quindi molteplice (S.T. 1-944). Allora diventa incomprensibile la critica di Hegel al «cattivo infinito») che lascia fuori di sé il finito, come pure la critica di Heidegger a Dio inteso come ente tra gli altri enti. Queste posizioni sono presenti in Severino, che intende l'essere concreto alla seconda maniera, carico quantitativamente di tutte le determinazioni. In questa prospettiva ogni ente è immutabile e Dio non è altro che l'insieme delle determinazioni. La differenza ontologica sopravvive solo «in quanto») le cose vengono considerate astrattamente.

Se l'immediatezza fenomenologica adegua l'immediatezza logica, è inevitabile l'eternizzazione degli enti nell'Assoluto. Viceversa se le determinazioni vivono eternamente nell'Assoluto, è ovvio che in esse il logos deve avere piena realizzazione, ma questo Assoluto assomiglia piuttosto a un bazar in cui si trova di tutto.

Presumere che l'immediatezza fenomenologica verifichi già da sempre in sé l'immediatezza logica, tanto da leggerla alla luce di questa sin nella sua formulazione, non mi sembra un procedere immune da pregiudizi. Né questo «pregiudizio» trova la sua legittimazione quando Severino in *Ritornare a Parmenide* estende l'elenco aristotelico dalla fondazione dei significati al valore universale e quindi ontologico. Questa dimostrazione elenchica rimane pur sempre al di dentro del pensiero. Non dice come è la realtà, ma semplicemente che il pensiero non può pensarla se non secondo la legge della contraddittorietà (non mi si accusi di gnoseologismo, perché questo problema riguarda l'immediatezza fenomenologica). Proprio per questo, quando il pensiero non trova la realtà rispondente alla propria inesorabile legge, la mette in discussione. Qui si inserisce il motivo sartriano: è il pensiero che nullifica l'opaca immobilità delle cose. Se non ci fosse l'opposizione tra immediatezza logica e immediatezza fenomenologica, sarebbe impossibile tanto il pensiero problematizzante,

quanto l'impegno storico. Il pensiero si ridurrebbe allo sguardo placido e sazio del bue, che nulla ha da dire perché tutto è già chiaro, nulla ha da fare perché tutto è da sempre garantito nell'immutabile regno della giustizia.

Al contrario la realtà non è mai innocente di fronte al tribunale della ragione. Il finito non può essere né originario, né definitivo. C'è una doppia contraddizione: una per cui ne va dell'essere (ossia il finito, nella misura in cui non verifica l'esigenza del logos, non ha in sé la ragione di essere ed esige che esista un fondamento), l'altra per cui ne va del senso (in quanto il finito, pur giustificato nella sua esistenza, rimane segnato dalla negatività, che la ragione non può accettare). Queste due direttive problematiche hanno caratterizzato le due grandi epoche del pensiero. Il problema del fondamento è il filo conduttore che percorre tutto il pensiero greco-medioevale, dall'archè al Dio creante. Il problema della trasformazione dell'essere è il filo conduttore del pensiero moderno: c'è una continuità problematica dall'autonomia nel decidere il proprio destino storico in un mondo ricompreso come << regnum hominis >> (umanesimo), alla ragione assoluta, dominatrice e « sostanza della storia» (Hegel) e poi alla riscoperta della finitezza di una ragione storicamente incarnata (storicismo).

Nell'orizzonte problematico della trasformazione del mondo acquistano il loro giusto significato tecnica e scienza. In Severino la scienza si caratterizza solo rispetto all'episteme greca, come compimento della metafisica e allo stesso tempo sua affossatrice. Qui invece assume il valore di un autonomo tipo di sapere, collocato in un diverso orizzonte problematico: non cieco strumento della volontà di potenza, ma il più valido strumento che l'uomo abbia mai conosciuto per piegare il mondo all'esigenza della ragione. Che possa divenire la più radicale minaccia di distruzione, nulla toglie al suo significato, esprime solo quell'ambiguità di ogni realtà storica, che chiama in causa la responsabilità dell'uomo.

La tematica della trasformazione ha la sua autonoma valenza speculativa rispetto al problema del fondamento, perché al pari di questo è riconducibile alla struttura originaria, nel rapporto dialettico tra immediatezza fenomenologica e immediatezza logica, tra realtà esperita e legge della incontraddittorietà imposta dalla ragione.

Vittorio Mencucci

del Consiglio direttivo della Sezione di Ancona della
Società Filosofica Italiana

Bibliografia

Di Emanuele Severino:

La struttura originaria, Brescia 1958

Studi di Filosofia della prassi, Milano 1962

Essenza del Nichilismo, Milano 1982 *Techne*,
Milano 1979

La filosofia Antica, Milano 1984 *La filosofia
Moderna*, Milano 1984

La filosofia Contemporanea, Milano 1985 *Il parricidio
mancato*, Milano 1985

Su Emanuele Severino:

BONTADINI: *Sòzein tà phainòmena*, in «Rivista di filosofia neoscolastica », VI,
1964.

BERTI: *Il Nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*,
in «Filosofia oggi », III 1980.

FABIO: *L'alienazione dell'Occidente*, Genova 1981.

FAGGIOTTO: *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Rimini 1982.

SCILIRONI: *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Abano
Terme 1980.

MESSINESE: *Essere e divenire nel pensiero di E. Severino*, Roma 1985. AA.VV.:
Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del novecento, Lecce 1980.