

HEIDEGGER NEL PENSIERO DI SEVERINO

Metafisica, Religione, Politica, Economia, Arte, Tecnica

edited by Ines Testoni, Giulio Goggi



Titolo originale
HEIDEGGER NEL PENSIERO DI SEVERINO
Metafisica, Religione, Politica, Economia, Arte, Tecnica

edited by Ines Testoni, Giulio Goggi

Prima edizione 2019, Padova University Press

Progetto grafico di copertina
Padova University Press
Immagine di copertina
Elisabetta Cesari

© 2019 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

ISBN 978-88-6938-157-7

Special thanks - Ringraziamenti speciali
Associazione di Studi Emanuele Severino (ASES*), Master in Death Studies & The End of Life (Università degli Studi di Padova), Francesca Alemanno, Francesco Alfieri, Paolo Barbieri, Claudio Bragaglio, Elisabetta Cesari, Erika Iacona, Martina Musmarra, Luigi Porto, Alessia Zielo

<http://endlife.psy.unipd.it/>



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

Direzione Scientifica



Ines Testoni



Giulio Goggi



Leonardo Messinese



Gaetano Chiurazzi

Comitato referees

Francesco Altea, Nicoletta Cusano, Massimo Donà, Giulio Goggi,
Leonardo Messinese, Federico Perelda, Davide Spanio, Luigi Vero Tarca, Ines Testoni

Comitato scientifico

Francesco Alfieri, Francesco Altea, Giuseppe Barzaghi, Enrico Berti, Francesco Berto, Ilario Bertoletti, Sara Bignotti, Pedro Manuel Bortoluzzi, Giorgio Brianese, Alessandro Carrera, Hervé A. Cavallera, Gaetano Chiurazzi, Piero Coda, Umberto Curi, Nicoletta Cusano, Biagio de Giovanni, Massimo Donà, Costantino Esposito, Adriano Fabris, Maurizio Ferraris, Umberto Galimberti, Giulio Giorrello, Sergio Givone, Giulio Goggi, Luca Illetterati, Natalino Irti, Michele Lenoci, Paul Livingston, Romano Madera, Massimo Marassi, Giacomo Marramao, Eugenio Mazzarella, Leonardo Messinese, Giuseppe Micheli, Vincenzo Milanesi, Francesco Mora, Francesc Morató, Salvatore Natoli, Gian Luigi Paltrinieri, Federico Perelda, Ugo Perone, Arnaldo Petterlini, Bruno Pinchard, Graham Priest, Gennaro Sasso, Carlo Scilironi, Italo Sciuto, Pierangelo Sequeri, Davide Sisto, Davide Spanio, Andrea Tagliapietra, Luigi Vero Tarca, Ines Testoni, Francesco Totaro, Gianni Vattimo, Mauro Visentin, Vincenzo Vitiello, Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Associazione di Studi Emanuele Severino (ASES*)

Presidente Vincenzo Milanesi

web: emanueleseverino.psy.unipd.it

info: assstudiemanueleseverino@gmail.com

Comitato organizzatore

Francesca Alemanno, Paolo Barbieri, Claudio Bragaglio, Elisabetta Cesari, Nicoletta Finco, Erika Iacona, Martina Musmarra, Laura Parenza, Marco Piscitello, Luigi Porto, Vasco Ursini, Alessia Zielo

Con l'Alto Patrocinio

Dell' **Accademia Nazionale dei Lincei**

Dell'**Almo Collegio Borromeo**

Dell'**Istituto Filosofico Studi Tomistici di Modena**

Della **Pontificia Università Lateranense**

Dell'**Università degli Studi di Brescia**

Dell'**Università degli Studi di Pavia**

Dell'**Università Vita-Salute San Raffaele**

Dell'**Università Cattolica del Sacro Cuore-Brescia**

Dell'**Università Cà Foscari di Venezia**

Del **Senato della Repubblica**

Brescia, 13-15 Giugno 2019
Università Cattolica del Sacro Cuore - Università degli Studi di Brescia

Prefazione

di Giulio Goggi e Ines Testoni

“Heidegger nel pensiero di Severino” è il tema del secondo Congresso internazionale organizzato dall’ASES, che ha così inteso dare seguito alla sua *mission* – la promozione di studi e ricerche ispirate al pensiero del grande filosofo bresciano – dedicando tre importanti giornate di studio a due protagonisti di primo piano non solo della filosofia contemporanea, ma della filosofia *simpliciter*, per via della loro costante, indefessa indagine intorno al senso dell’essere.

L’importanza di questo evento è data dal fatto che il successo internazionale guadagnato dal filosofo tedesco ha aperto l’orizzonte a grandi temi che il pensiero contemporaneo sta cercando di affrontare, affidandosi al linguaggio della fenomenologia, che caratterizza specialmente gli spazi del pensiero post-moderno e di quello “debole”. L’orizzonte delle possibilità infinite di narrare la vicenda umana, spesso con linguaggio poetico, ha infatti conquistato le istanze espressive di molti studiosi e pensatori, in quanto esso permette di affacciarsi alle interrogazioni sull’esistenza sentendosi soggetto attivo nell’esperienza riflettente nell’atto di porre questioni, di sospendere giudizi e di celebrare il proprio incanto o orrore rispetto alla possibilità di pensare. Ma intanto la storia procede, le domande sono sempre più numerose e il pensiero poetante non riesce ad afferrare “la” risposta. Questo congresso ha la pretesa di ipotizzare un passaggio di testimone, come si dirà più avanti, lungo il corso di questi Atti. E il passaggio è verso il riconoscimento di una risposta già da sempre data. Quella che Severino ha cominciato a indicare, proprio affacciandosi prestissimo al testo heideggeriano.

[I] Nel 1948, Severino discuteva con Gustavo Bontadini la sua tesi di laurea *Heidegger e la metafisica*, che sarebbe poi stata pubblicata nel 1950 e ripubblicata, con una corposa *Avvertenza* introduttiva, nel 1994.

Al tempo della stesura di *Heidegger e la metafisica*, Severino riteneva che la metafisica classica fosse il punto d’arrivo a cui deve necessariamente giungere l’indagine filosofica; riteneva inoltre che l’essenza del pensiero contemporaneo fosse riconducibile ad una sorta di *problematicismo situazionale*, ossia al trovarsi, da parte del pensiero, nella forma del problema – nel processo della ricerca – che non esclude l’esistenza della *soluzione*.

Sullo sfondo stava la lezione di Bontadini il quale, con operazione di notevole audacia speculativa, aveva portato allo scoperto la “vena d’oro” dell’idealismo, soprattutto nella versione che ne aveva dato l’attualismo di Gentile: negata l’alterità (estraneità, presupposizione) dell’essere rispetto al pensiero, veniva meno il “divieto” kantiano e si apriva la possibilità di una ripresa della metafisica classica. Ma, a differenza di Bontadini, già allora Severino riteneva che quella di Gentile fosse «la forma più profonda di problematicismo trascendentale» – ossia di affermazione della intrascendibilità del problema – sicché «raggiungere quell’essenza dove l’attualismo si pone come problematicismo *situazionale* equivaleva ad *andar oltre* l’attualismo e non limitarsi al rifiuto della sua configurazione accidentale ed estrinseca»¹.

¹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 18.

Da parte sua, il nostro filosofo si impegnava a dimostrare che «l'apertura della filosofia contemporanea alla metafisica classica trovava la propria espressione più concreta nel pensiero di Heidegger»². In quegli anni, dirà egli in seguito, «ero convinto che la metafisica classica nel suo complesso fosse indiscutibile, pensavo che l'*epistémè* [la stabile determinazione del senso dell'essere] fosse un punto d'arrivo definitivo. In quel libro tentavo di mostrare come Heidegger, lungi dall'essere un critico della metafisica e addirittura della tecnica, prepari le condizioni per affrontare autenticamente la soluzione dei problemi metafisici. [...]. Sicché in quel mio libro, scritto tra il 1948 e il 1949, vedevo in Heidegger non tanto una filosofia epistemica ma la preparazione dell'*epistémè* autentica nella quale credevo»³.

Del resto, in quegli anni era lo stesso Heidegger ad affermare che un pensiero «che pensa la verità dell'essere certo non si accontenta più della metafisica, ma esso non pensa nemmeno contro la metafisica»⁴. E, riprendendo l'immagine cartesiana dell'albero della filosofia, le cui radici sono la metafisica, Heidegger precisava che si tratta di chiedere «in quale terreno» le radici di quell'albero «trovano sostegno», sicché il pensiero che pensa la verità dell'essere, al cui seguito si pone il filosofo di Messkirch, «non strappa le radici della filosofia, ma ne scava il fondo e ne ara il terreno»⁵.

In questo "mantenimento" della metafisica, Severino leggeva, al di là di ogni connotazione moralizzante, il tema heideggeriano della "dimenticanza" del senso dell'essere. Distinguendo due direzioni dell'ontologia – la direzione "ontica" e la direzione "ontologica", che mirano rispettivamente alle condizioni ontologiche *oggettive* e *soggettive* dell'unità originaria dell'esperienza – il nostro filosofo calibrava specularmente la stessa distinzione tra *autenticità* e *inautenticità* affermando che, se il ricordo ("Erinnerung") della verità dell'essere «costituisce [...] la radice dell'esistenza autentica [...], la dimenticanza della verità dell'essere ("das Vergessen der Wahrheit des Seins") come ricordo ed elaborazione della verità dell'ente, è lo stesso costituirsi della metafisica tradizionale nella direzione ontica dell'ontologia», sicché l'*inautenticità* della metafisica tradizionale, «lungi dal voler significare una ripulsa o una squalifica, significa il rivolgersi dell'ontologia alla direzione ontica»⁶. Ed era ancora una volta lo stesso Heidegger ad autorizzare questa lettura, richiamando con forza che, con la sua interpretazione esistenziale dell'essenza dell'uomo come essere-nel-mondo, «nulla è ancora deciso circa l'«esserci di Dio» o il suo «non-essere»»⁷.

Severino tentava poi di rintracciare nel discorso di Heidegger «i primi passi lungo il sentiero della metafisica classica», rilevando la presenza di «un duplice procedimento inferenziale che, da un

² *Ibidem*.

³ E. Severino, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2008, pp. 161-162.

⁴ M. Heidegger, *Introduzione a «Che cos'è metafisica»*, In Id., *Che cos'è metafisica*, Adelphi, Milano 2001, pp. 92-93.

⁵ *Ivi*, p. 93.

⁶ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 146.

⁷ M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 1995, p. 84

lato afferma l'indipendenza dell'ente manifesto dal suo manifestarsi (e questa indipendenza è il "fondamento ontico" della dimensione originariamente manifesta), dall'altro afferma l'esistenza dell'orizzonte "ontologico", cioè l'esistenza della comprensione dell'"essere"»⁸ quale "fondamento ontologico" di quella unità di manifestante e manifestato che, essendo il punto di partenza di ogni sapere, Severino chiamava "fondamento metodologico". A conclusione dell'indagine egli poteva così affermare che «un risultato positivo e incontrovertibile è stato raggiunto: la metafisica trova in Heidegger un alleato e non un nemico. E, quando diciamo metafisica, intendiamo la scienza di Aristotele e di san Tommaso»⁹.

[II] Ad un certo punto, però, l'interpretazione severiniana di Heidegger cambia e si ancora più articolata.

Rimane sostanzialmente ferma la lettura del nesso inautenticità-metafisica-tecnica, giacché se «la dimenticanza della verità dell'essere [la "cura" per l'ente] fosse qualcosa di "negativo" nel senso della negatività dell'errore, che deve essere rifiutato [...], rimarrebbe da spiegare come Heidegger possa affermare che l'elaborazione del problema dell'essere non pregiudica né positivamente né negativamente la soluzione dei problemi ontici e, insieme, affermare che l'interessamento per la dimensione ontica è dimenticanza della verità dell'essere – giacché tale dimenticanza, intesa come errore, pregiudicherebbe negativamente ogni tematica ontica»¹⁰. Se poi si considera che, per Heidegger, il *nichilismo* è appunto tale dimenticanza, segue che egli non pensa nemmeno *contro* il nichilismo. Ma accade che proprio quella *epistème*, proprio quella «scienza di Aristotele e Tommaso» nella quale veniva fatto gravitare il pensiero di Heidegger, incominciano ad apparire, nel discorso di Severino, non più come sinonimo di verità, bensì come espressione della fede nella follia estrema: la fede nel *divenir altro* degli enti.

Alla luce della tesi inaudita della eternità dell'essente in quanto essente (che fa la sua prima apparizione in un saggio del 1956: *La metafisica classica e Aristotele*) verrà in chiaro che «anche il pensiero dello Heidegger è una sorta di alterazione [...] del senso dell'essere»¹¹. E che la versione più coerente di questa fede – la più coerente espressione del nichilismo inteso (da Severino) come la persuasione che l'ente sia niente – non è la forma *situazionale* del problematicismo, bensì quella *trascendentale*, ossia l'affermazione che il problema *trascende* ogni soluzione, sicché «il divenire è l'inevitabile riaprirsi del problema, il suo mantenersi aperto al di là di ogni soluzione, cioè di ogni *fermata* del processo in cui l'essere consiste»¹². Il *problematicismo situazionale* che tiene aperta la possibilità della metafisica, dell'esistenza degli immutabili (degli eterni), si presenta come «affermazione della possibilità dell'impossibile»¹³.

⁸ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 23.

⁹ *Ivi*, p. 342.

¹⁰ *Ivi*, p. 22.

¹¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*; in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 19.

¹² E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 15.

¹³ *Ivi*, p. 18.

Ma poi le cose si complicano ulteriormente: il discorso di Heidegger si fa più sfumato e oscillante ed è possibile riscontrare (tenendo conto anche di ciò che il pensatore tedesco pubblica dal 1950 in avanti) un passaggio ambiguo dalla forma *situazionale* verso quella *trascendentale* del problematicismo. In Heidegger sono infatti «ravvisabili due atteggiamenti: *da un lato*, uno Heidegger che afferma di non potersi *ancora* pronunciare sui problemi della metafisica; *dall'altro lato*, uno Heidegger per il quale il pensiero potrà dare delle risposte soltanto *storiche* [...]. Un vero sbandamento»¹⁴. E nella celebre intervista con lo «*Spiegel*», Heidegger dirà che ci troviamo in una situazione dalla quale *ormai solo un Dio ci può salvare*.

Ebbene, «rispetto a questo Heidegger così problematico, ambivalente e *non* radicale», Severino dirà che la posizione di Nietzsche, di Gentile (e di Leopardi), i quali mostrano che l'esistenza del divenire implica l'impossibilità dell'esistenza degli immutabili, risulta senz'altro «più avanzata»¹⁵.

[III] Fin qui, per grandi linee, Severino interprete di Heidegger. Ma che dire di Heidegger? Era egli a conoscenza della produzione teorica del filosofo bresciano?

Lo stesso Severino ha affermato, con un certo rammarico e sorpresa, che non gli era venuto in mente allora, nel 1950, e nemmeno dopo, di far avere ad Heidegger una copia della sua tesi di laurea. Sappiamo tuttavia che Heidegger era stato messo al corrente dei temi della riflessione severiniana. Lo ha reso noto lo stesso Severino: «Heidegger conosceva Padre Cornelio Fabro. Una volta, in un loro incontro a Berna, Fabro gli parlò del mio scritto *Ritornare a Parmenide* (1964) e Heidegger commentò: "Questo concetto di 'essere', elaborato da Severino, è l'ipostatizzazione del mio *Dasein*"»¹⁶.

Ma una qualche presenza di Severino nel pensiero di Heidegger la si poteva forse scorgere anche negli ultimi *Seminari* privati che Heidegger tenne nel 1973 nella propria abitazione, a Zahringen (Friburgo). Ad un certo punto egli afferma che per uscire dalla concezione moderna del "soggetto" è necessario un «ritorno all'inizio». Precisando: «Ma questo ritorno non è un "ritorno a Parmenide". Non si tratta di riornare a Parmenide. È soltanto necessario *volgersi verso* Parmenide»¹⁷. E Gennaro Sasso ipotizzava che quella potesse essere un'allusione proprio al saggio *Ritornare a Parmenide* di Severino.

Tracce, supposizioni... di una speciale attenzione riservata da Heidegger agli scritti di Severino. Grazie allo studio e alle ricerche di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ultimo assistente di Heidegger e curatore della sua *opera omnia*, e di Francesco Alfieri, professore di Fenomenologia della religione presso la Pontificia Università Lateranense, ora possiamo dire che davvero Heidegger ha meditato il nostro filosofo: dai manoscritti inediti di Heidegger sono infatti emerse riflessioni e annotazioni del filosofo tedesco sull'opera di Severino, fatto di eccezionale rilevanza

¹⁴ E. Severino, *Immortalità e destino*, cit., pp. 163-166.

¹⁵ *Ivi*, p. 166.

¹⁶ *Ivi*, p. 157.

¹⁷ M. Heidegger, *Seminari*, Adelphi, Milano 1982, p. 173.

che ci consente di parlare, come suggerito da Alfieri con evidente richiamo al titolo del Congresso, di un *Emanuele Severino nell'interpretazione di Martin Heidegger*.

Oggi tutto ciò può essere messo in luce grazie all'importante lavoro e al concreto perseguimento degli obiettivi che fondano l'ASES. Questo organismo infatti è nato con l'intento di superare l'inerzia tipicamente italiana che ha per decenni cercato di limitare l'importanza del filosofo Emanuele Severino, cercando di superare la colpa culturale del nostro Paese data dal fatto che nessuna istituzione ancora ha investito sull'internazionalizzazione del suo pensiero. Sappiamo che l'interesse per la filosofia italiana nel mondo sta crescendo, ma nonostante questo nessuna università, nessuna struttura municipale, nessun organismo statale o privato ha ancora investito su questo nostro genio del pensiero. Nella consapevolezza che la storia della filosofia ha già decretato che i contemporanei inerti sono solo dei tristi dormienti, L'ASES, grazie allo sforzo dei propri iscritti, comincia a lavorare affinché questo giacimento di inestimabile valore possa diventare un patrimonio per l'umanità tutta.

Capitolo 1 - Il filo rosso tra Heidegger e Severino**1.1 La concezione heideggeriana della “metafisica” lungo le due vie di elaborazione del problema dell’essere**

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Nonostante le apparenze, il progetto speculativo heideggeriano non è per nulla estraneo alla metafisica. È possibile mostrare, infatti, come in ognuna delle fasi del suo pensiero, Heidegger concepisca il suo progetto come una metafisica intesa in un senso nuovo. La «filosofia della vita vivente» annunciata nel 1916, la «scienza originaria pre-teoretica» del 1919 e la «scienza dell’origine» del 1919-20 sono le prime configurazioni documentabili di questa nuova metafisica. Ma è nel corso del semestre estivo del 1928 che il concetto di metafisica viene ad essere precisato esplicitamente: essa comprende non soltanto l’ontologia fondamentale come risposta al problema dell’essere in generale, ma anche l’ambito della metaontologia, cioè dell’analisi dei modi d’essere delle varie regioni dell’ente. Il 1929, anno della stesura del *Kantbuch* e della celebre Prolusione universitaria, è decisivo per comprendere come per Heidegger la filosofia sia essenzialmente metafisica: il filosofare viene inteso in questi testi come l’attuazione esplicita di quel trascendere (l’ente verso l’essere) che costituisce per Heidegger la metafisica implicita in ogni esserci. Con il “mutamento immanente” dall’ontologia fondamentale al pensiero dell’evento, compare l’idea spesso fraintesa del superamento della metafisica. Ciò non significa però, nelle intenzioni di Heidegger, una negazione delle filosofie tramandate, ma il loro ripensamento attraverso la radicalizzazione del domandare, volto ora a sondare la verità dell’Essere. Se è vero che il pensiero heideggeriano dell’Essere abbandona la prospettiva trascendentale-orizzontale, non pare però rinunciare del tutto all’idea di metafisica. Nel corso su Hölderlin del 1934-35 Heidegger parla, infatti, esplicitamente di un’«altra metafisica». Essa si configura come «altra» rispetto a quella avutasi sinora, perché non è impostata sull’idea dell’essere come qualcosa di trascendente “oltre” l’ente, ma sulla differenza ontologica tra l’Essere e l’ente, il quale può divenire il luogo del salvataggio della verità.

Bibliografia

G. HEIDEGGER (hrsg.), *“Mein liebes Seelchen!” Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Deutsche Verlags-Anstalt, München 2005; tr. it. *«Anima mia diletta!»*. *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride (1915-1970)*, di P. Massardo e P. Severi, il Nuovo Melangolo, Genova 2007.

M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, in GA Vol. 56/57, B. Heimbüchel (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, pp. 1-117; trad. it. *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, di G. Auletta, in *Per la determinazione della filosofia*, G. Cantillo (ed.), Guida, Napoli 1993, pp. 9-109.

M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA Vol. 58, H.-H. Gander (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1993; tr. it. *Problemi fondamentali della fenomenologia*, di A. Spinelli in coll. con J. Pfefferkorn, F.G. Menga (ed.), Quodlibet, Macerata 2017.

M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA Vol. 26, K. Held (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1978; tr. it. *Principi metafisici della logica*, di G. Moretto, il Melangolo, Genova 1990.

M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA Vol. 3, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1991; tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981.

M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA Vol. 9, F.-W. von Herrmann, Klostermann (hrsg.), Frankfurt a.M. 1976, pp.103-122; tr. it. *Che cos'è metafisica?*, di F. Volpi, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 59-77.

M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Vol. 65, F.-W. von Herrmann (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; tr. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.

M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, GA Vol. 39, S. Ziegler (hrsg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1980; tr. it. *Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Il Reno”*, di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005, p. 207.

1.2 Martin Heidegger interprete di Emanuele Severino

Francesco Alfieri

Le tre “Annotazioni” di Martin Heidegger (due risalenti al 1958 e una al 1967) sul percorso teoretico compiuto dal filosofo Emanuele Severino in *Heidegger e la metafisica* e in *Ritornare a Parmenide* unitamente alla testimonianza di Heinrich Heidegger sono un segno tangibile di come le opere del filosofo bresciano fossero pienamente conosciute dagli esponenti del circolo fenomenologico di Freiburg: *in primis* da Heidegger e poi da Eugen Fink e Hans-Georg Gadamer. Ripensare la «metafisica», il suo «oltrepassamento» e l'esperienza del «Nulla» come apertura alla *Grundfrage* saranno analizzate, nella prima parte della mia relazione, e messe al vaglio della critica a partire dai due sistemi di pensiero, i quali, pur avendo una loro “autonomia”, presentano tuttavia alcune

“convergenze” in merito alla questione cruciale del “rimanere nella metafisica”. Nella seconda parte della mia relazione analizzerò la terza “Annotazione” heideggeriana in merito all’opera *Ritornare a Parmenide* soffermandomi ad approfondire la portata teoretica di quel «ritornare» che conduce alla fondazione di un “nuovo inizio”. Solo conservando la *radicale* differenza tra il percorso tracciato da Heidegger e quello di Severino è possibile comprendere come entrambi i pensatori presentino una loro propria e distintiva “alternativa” ad un contesto dove la programmazione sistematica dello *sradicamento* del pensiero porta inevitabilmente a smarrire la *necessità* di un “ritornare” al pensare “originario”.

Bibliografia

- G. BONTADINI, E. SEVERINO, *L'essere e l'apparire. Una disputa* («Il pelliano rosso», 267), Morcelliana, Brescia 2017.
- G. GOGGI, *Emanuele Severino* («Filosofi Italiani del Novecento», 7), Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Abt. 1: *Veröffentliche Schriften 1914-1970*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; tr. it. *Essere e tempo*, di P. Chiodi, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 20147.
- M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in Id., *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Abt. 1: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 103-122; tr. it. *Che cos'è metafisica*, di F. Volpi, in Id., *Segnavia, (Biblioteca Filosofica, 3)*, edizione italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 20087, pp. 59-77.
- M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Abt. 3: *Unveröffentlichte Abhandlungen*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; tr. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, di F. Volpi (ed.), Adelphi, Milano 2007.
- M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik (1936-1947)*, in Id., *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Bd. 7, Abt. 1: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, pp. 76-98; tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, di G. Vattimo, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 45-65.
- M. HEIDEGGER, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 76, Abt. 3: *Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes*, hrsg. v. C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 2009; tr. it. *Pensieri-Guida. Sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, di T. Scappini, Bompiani/Il Pensiero Occidentale, Milano 2014.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* («Scritti di Emanuele Severino», 4), Adelphi, Milano 1994.
- E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo* («Gli Adelphi», 73), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-141.
- E. SEVERINO, *Su Heidegger e l'apparire*, in *Heidegger e la metafisica* («Collana di Filosofia», 49), a cura di M. Ruggerini, Marietti, Genova 1991, pp. 3-8.
- E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011.

1.3 Oltrepassamento

Giampaolo Azzoni

Friedrich-Wilhelm von Herrmann e Francesco Alfieri hanno scoperto tre appunti di Martin Heidegger su Emanuele Severino. In due di essi, risalenti al 1958, il termine-chiave è 'Überwindung' (espressione che è per lo più resa in italiano con 'oltrepassamento'). Siamo in presenza di uno tra i concetti fondamentali e relativamente più costanti dell'opera di Heidegger e a cui è dedicato il titolo di una sua celebre silloge di riflessioni risalenti agli anni 1936-1946, ma pubblicata, nella sua forma finale, nel 1954, cioè pochi anni prima dei due appunti severiniani: *Überwindung der Metaphysik, Oltrepassamento della metafisica*. In particolare, nel primo dei due appunti, su cui mi vorrei soffermare, Heidegger afferma che "La via verso un oltrepassamento della metafisica significa un restarvi dentro"; e, a supporto di tale tesi, Heidegger pone, tra parentesi, la citazione di Severino: "Severino über die Metaphysik".

Dunque, l'oltrepassamento della metafisica sarebbe in realtà un permanervi. Tale pensiero, solo apparentemente contraddittorio, accompagna l'intera riflessione di Heidegger attraverso uno sviluppo teoretico marcato da quattro diversi termini da egli utilizzati per indicare l'oltrepassamento in riferimento alla metafisica: 'Destruktion', 'Überwindung', 'Verwindung' e 'Schritt-zurück'.

Così già nel §6 di *Sein und Zeit*, si legge che la *Destruktion* della metafisica implica "sciogliere le calcificazioni della tradizione e staccare le velature depositatevi nel tempo", "per tornare alle esperienze originarie nelle quali furono acquisite le prime, poi diventate dominanti, determinazioni dell'essere"; "estraneo a questa *Destruktion* è il senso *negativo* di un volersi scrollare di dosso la tradizione ontologica", al contrario, la *Destruktion* "intende riportare la tradizione ontologica alle sue possibilità positive".

Proprio per accentuare l'esito positivo dell'oltrepassamento della metafisica, Heidegger proporrà il termine 'Verwindung' (per lo più tradotto con 'superamento') contrapponendolo a 'Überwindung' (che, a questo punto, indica solo il momento iniziale, negativo, dell'oltrepassamento). Così nel saggio in onore di Ernst Jünger del 1955, poi successivamente pubblicato con il titolo *Zur Seinsfrage*, scrive che il "superamento [Verwindung] della metafisica assume dapprima l'aspetto di un oltrepassamento [Überwindung]", ma "nel superamento [Verwindung] la verità permanente [die bleibende Wahrheit] della metafisica apparentemente rifiutata fa propriamente il suo ritorno come *essenza* ormai appropriata di essa". (Incidentalmente, è da notare che nel sintagma 'die bleibende Wahrheit' ricorre il medesimo verbo, *bleiben*, dell'appunto su Severino che qui si commenta e che indicava il rimanere dentro, il permanere nella metafisica.) In quanto Heidegger distingue tra 'Überwindung' e 'Verwindung', egli può scrivere che la "*Überwindung* del nichilismo" "poggia sulla *Verwindung* della metafisica".

Il modo con cui Heidegger caratterizza il superamento [Verwindung] della metafisica evoca immediatamente l'*Aufhebung* hegeliana e proprio per staccarsi da tale concetto, Heidegger in *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1956-1957) introduce il termine 'Schritt-zurück', passo indietro: "Per Hegel il colloquio con la storia della filosofia precedente ha il carattere dell'*Aufhebung*, cioè del comprendere concettualmente e mediatamente nel senso della

fondazione assoluta. Per noi il carattere del colloquio con la storia del pensiero non è più l'*Aufhebung*, ma lo *Schritt-zurück*. [...] Lo *Schritt-zurück* indica l'ambito finora trascurato a partire dal quale soltanto l'essenza della verità diventa degna di essere pensata".

È da notare che il giudizio sulla metafisica, nell'angolatura del suo superamento, è significativamente (e coerentemente) analogo al giudizio sulla tecnica che della metafisica è compimento, in quanto essa chiude la fase del nichilismo e apre all'essere (il *Gestell*, la forma della tecnica, è in Heidegger pensato come "la figura estrema della storia della metafisica, cioè del destino dell'essere").

Si ha in questo contesto (teoretico e temporale) l'affinità che Heidegger ritrova nel giovane Severino: un'affinità che, utilizzando le categorie di Heidegger, ci può sorprendere dal punto di vista della *Historie*, ma non da quello della *Geschichte*. Citando "Severino über die Metaphysik", Heidegger si riferisce con tutta probabilità alla sua tesi di laurea, intitolata *Heidegger e la metafisica* e pubblicata nel 1950. Come infatti ricorda lo stesso Severino, nell'occasione della ripubblicazione dell'opera nel 1994, egli "intendeva mostrare che l'apertura della filosofia contemporanea alla metafisica classica trovava la propria espressione più concreta e sviluppata nel pensiero di Heidegger". In questa prospettiva, l'oltrepassamento della metafisica si configurava come un ritorno ad essa; dunque in un senso diametralmente opposto alla "Überwindung der Metaphysik" di cui aveva scritto, in un celebre articolo del 1931, Rudolf Carnap (autore peraltro importante nel pensiero di Severino e da egli ampiamente tradotto).

Severino si rifà alla conferenza del 1930 (ma pubblicata solo nel 1943) *Vom Wesen der Wahrheit*, da egli allora conosciuta nella traduzione francese del 1948, dove nella nota finale Heidegger utilizza l'espressione "oltrepassamento [Überwindung] della metafisica" (nella traduzione francese: "dépassement de la métaphysique"), ma Severino si rifà direttamente anche a *Brief über den "Humanismus"*, utilizzato nella prima edizione del 1947, dove la questione della "Überwindung der Metaphysik" ha un ruolo centrale. Così molto efficacemente Severino riassume il pensiero di Heidegger sul punto: "l'oltrepassamento della metafisica non significa affatto la sua soppressione e ancor meno la sua distruzione ... ma sarebbe per contro ben possibile che l'essenza della metafisica, in seguito al ritorno al fondamento, venisse a cambiare, senza che la metafisica stessa sparisse". Il giovane Severino si differenziava da Heidegger non tanto nel senso teoretico della sua tesi (per entrambi l'"andare oltre" è in realtà un "ritornare oltre"), quanto nell'indicazione di quale metafisica si sarebbe data con l'oltrepassamento: mentre Heidegger, come ha messo in evidenza Friedrich-Wilhelm von Herrmann, indicava prima una "nuova metafisica" e quindi una "altra metafisica", Severino indicava una rinnovata metafisica classica "da tenere accuratamente distinta dalla metafisica razionalistica pre-kantiana e che nella sistemazione tomista raggiunge la sua forma più completa".

Si tratta di posizioni che Severino avrebbe poi *oltrepassato*.

Ciò che ancora non può che colpire è la straordinaria capacità ermeneutica del giovane Severino che, seppure sulla base di un *corpus* di testi necessariamente limitati e in gran parte non ancora tradotti in italiano, ha saputo per via di inferenza teoretica individuare caratteristiche centrali dell'intera opera di Heidegger (e che l'avrebbero caratterizzata anche dopo il 1950), tanto da

suscitare l'interesse del filosofo di Meßkirch, ormai allora riconosciuto gigante del pensiero occidentale.

Bibliografia

R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: "Erkenntnis", 2 (1931), pp. 219-241. Traduzione di Alberto Pasquinelli: *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in: Alberto Pasquinelli (ed.), *Il neoempirismo*, Torino, UTET, 1969, pp. 504-532.

C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente: osservazioni nel pensiero di E. Severino*, Genova, Quadrivium, 1981.

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927; *Gesamtausgabe: Band 2*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977. Traduzione di Alfredo Marini: *Essere e tempo*, Milano, Mondadori, 2006.

M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* [1936-1946], in: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* [Gesamtausgabe: Band 7], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 67-98. Traduzione di Gianni Vattimo: *Oltrepassamento della metafisica*, in: Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976; ²1991, pp. 45-65.

M. HEIDEGGER, *Brief über der "Humanismus"* [1947], in: Martin Heidegger, *Wegmarken* [Gesamtausgabe: Band 9], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 313-364. Traduzione di Franco Volpi: *Lettera sull'"Umanismo"*, in: Martin Heidegger, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 267-315.

M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage* [1955], in: Martin Heidegger, *Wegmarken* [Gesamtausgabe: Band 9], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 385-426. Traduzione di Franco Volpi: *La questione dell'essere*, in: Martin Heidegger, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 335-374.

M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* [1956-1957], in: Martin Heidegger, *Identität und Differenz* [Gesamtausgabe: Band 11], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, pp. 51-79. Traduzione di Giovanni Gurisatti: *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in: Martin Heidegger, *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009, pp. 53-98.

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Brescia, Vannini, 1950. Riedizione in: Emanuele E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 31-345.

E. SEVERINO, Emanuele, *Immortalità e destino*, Milano, Rizzoli, 2008.

E. SEVERINO, Emanuele, *Il mio ricordo degli eterni: autobiografia*, Milano, Rizzoli, 2011.

Capitolo 2 - Nichilismo e destino

2.1 Dalla domanda iniziale di Heidegger alla risposta originaria di Severino

Ines Testoni

La questione del congresso “Heidegger nel pensiero di Severino”, suggerita dallo stesso Emanuele Severino nel testo di chiamata (*Call For Paper*), mette a nudo implacabilmente il problema da cui Heidegger non riesce a svincolarsi e che fa di lui l'autore di successo quale è stato per tutta la seconda metà del Novecento: l'affermazione disarmata e disarmante che la salvezza può essere garantita solo da un Dio.

Tutta l'opera del filosofo tedesco, infatti, manifesta in modo magistrale il disorientamento in cui ogni pensatore si trova quando, guardando i ruderi delle cattedrali della metafisica demolite dalla loro stessa incapacità di reggersi sulle proprie basi, ne riconosce la primitiva magnificenza eppure la pericolosa inconsistenza. La ricerca dell'errore architettonico che ha impedito allo splendore di quei sistemi di leve logiche e di contrappesi dialettici, tesi a supportare una teologia imponente come un cielo stellato lasciando presagire le luci del paradiso per raccontare l'incanto, è alla base del lavoro archeologico dell'autore di *Sein und Zeit*. Per un verso concentrato sul proprio smarrimento e per l'altro determinato a dare senso a quello sgomento, il lavoro di Heidegger che grandi masse di studiosi ritengono di condividere è consistito nel tentativo di riordino dei magnifici resti con la pala dello scavo teoretico. Detto in altri termini, dare senso, quindi direzione, al tormento di dover fare i conti con Nietzsche, proprio con colui che aveva appena prima intercettato il sordo scricchiolio delle imponenti costruzioni della fede e che inclemente aveva deciso di metterne alla prova la solidità con un martello. Perché se era a Dio che quei mirabili affreschi si riferivano, allora non poteva essere una questione di buone maniere o di morale a impedire un'energica azione di verifica.

La questione cruciale del Novecento che ha decretato la popolarità di Heidegger è dunque consistita nell'intento di ristabilire la referenza ontologica del linguaggio e il suo valore euristico rispetto alla condizione di esse gettati nel mondo alla nascita per un tempo che da ultimo consiste solo nel precedere la morte. Ed è proprio qui che la ricerca di Heidegger si è fermata, in un incessante lavoro di ricatalogazione di reperti, immaginando su quali colossali impianti quei frammenti linguistici poggiassero e perché il loro sostegno non avesse retto. Rinominare quei residui significava mettere alla prova nuove architravi per vedere se fossero in grado di sostituirsi ad un fallace precedente travisamento. È così che la “verità” è stata intesa come “disvelamento”, certamente pensata guardando un cielo stellato di notte, rigorosamente in solitudine, per stabilire se le stelle fossero diventate davvero mute. Sull'esempio della poetica heideggeriana si sono quindi incamminati tutti coloro che, corrotti dal sì alla vita di Nietzsche, hanno sperato di poter evitare l'inganno di una promessa senza fondamento. Ma proprio su questo stesso percorso costoro – più o meno ignari dell'esito dei loro intenti – hanno infine trovato la condanna peggiore:

l'angoscioso sì alla morte quale unica risposta autentica a una vita votata al non tradimento dell'essere. Una condizione estenuante, soffocante, che lascia solo all'arte il compito di dare sollievo o forma all'orrore evocato dallo spettacolo della fede nella disintegrazione. Ove di fatto l'autenticità in cui consiste l'angoscia, se non viene chiarito il fondamento che giustifica il perché dell'incommensurabilità decretata dalla differenza ontologica, è solo un sacrificale "sì alla morte". Attenzione, sto dicendo che Heidegger per contrastare Nietzsche afferma da ultimo solo un "sì alla morte".

È forse cosa da poco capire questo e denunciarne la portata, l'implicazione?

Siamo certi che questo sia stato interamente compreso dalle stesse masse che entusiasticamente poetano imitando la cifra heideggeriana?

Siamo sicuri che i teologi, quelli che affidano alla desolata affermazione "solo un Dio ci può salvare" - da parte di colui che aveva fino ad allora sostenuto la distruzione di qualsiasi teologia, considerata colpevole di entificare il puro essere - l'ultimo barlume di fondazione del discorso su un Dio inevitabilmente minore (purché sia!), abbiano capito che questa affermazione non significa affatto "bisogna tornare alla metafisica", bensì "dopo il tramonto della metafisica e data l'impossibilità di tornare alla sua edificazione, io filosofo non ho trovato alcun fondamento su cui erigere il senso dell'esistenza rispetto all'essere. Se Dio è in causa rispetto a tutto questo, non possiamo che sperare che appaia, ovvero che si renda intelligibile". E che sappiano che Heidegger ha detto esattamente questo proprio durante una banale intervista, affidando al linguaggio che caratterizza l'esistenza anonima, ovvero nel contesto del *Verfallen*. Siamo certi che poeti e credenti in cerca di un profeta contemporaneo abbiano capito che Martin, infine, evidentemente stanco e chiuso in sé, ha da ultimo ammesso di non aver raggiunto la meta, quella di ricostruire su un fondamento ontologico sicuro il perché del suo "sì alla morte" preferibile rispetto al "sì alla vita" di Nietzsche?

Il giovane Severino intercetta immediatamente l'istanza metafisica heideggeriana. Anzi, giovanissimo, la discute forse addirittura per primo in Italia, nella sua tesi di laurea. Già un'opera definitiva su Heidegger. Una di quelle che fanno la storia. E di questo ne viene a conoscenza lo stesso Heidegger, come all'interno del congresso, che Giulio Goggi e io insieme ad alcuni altri che lavorano all'interno dell'Ases abbiamo voluto, verrà messo in luce.

Al filosofo italiano appare infatti lo stesso scenario apocalittico, come pure simile è il percorso di riflessione rispetto all'insegnamento fenomenologico e dunque la capacità di guardare ciò che appare senza sovrastrutture concettuali. "Epoché", la chiamava il loro comune riferimento – Edmund Husserl –, metodo necessario, questo, sempre, dopo una catastrofe, se si vuole riprendere il viaggio senza ripetere gli stessi errori del passato. Ma proprio nell'iniziale fase dello scavo teoretico qualcosa a Emanuele Severino accade, che Martin Heidegger, immerso nel cammino notturno e rapito dall'incanto del suo cielo stellato, non poté comprendere anche se ne ebbe notizia, come ancora diremo in questo stesso congresso: bisognava ritornare a Parmenide per riprendere il sentiero, ma questa volta quello del giorno, quello che già da sempre è oltre ogni interruzione e che originariamente insegna che nessun Dio ci può salvare, perché siamo già da sempre salvi.

È così che, con l'indicazione di Severino, l'identità dell'esser sé dell'essente che implica necessariamente la sua eternità ha liberato l'uomo dalla propria condizione mortale.

Sto dicendo: la vera rivoluzione, è adesso! È forse poco quel che comprendo, ovvero che conviene che discutiamo rispetto al rapporto Heidegger-Severino, invitando a tener presente che la contrapposizione tra "sì alla vita" e "sì alla morte" sono le uniche alternative implicate dal credersi mortali irreversibilmente superate dal linguaggio che testimonia il destino? Possiamo continuare a raccontarci storie e poesie ignorando esattamente questo? Credo di no, se vogliamo fare seriamente filosofia, anche per rispettare il disorientamento di Heidegger con il quale ci identifichiamo con tanto entusiasmo. Se convenite con questo, significa che è dunque venuto il tempo di cominciare una vera rivoluzione teoreticamente fondata, ancora tutta da definire nella storia a venire. Quella che siamo chiamati noi, che partecipiamo a questo evento, a scrivere, sapendo che la risposta di Severino a qualsiasi questione sulla morte mostra come sia impossibile separare l'essente dal suo essere e come il linguaggio che ne dà testimonianza si riferisca in modo necessario, quindi incontrovertibile, all'eternità che questa identità implica.

Per queste ragioni Giulio e io abbiamo profondamente voluto che questo secondo congresso dell'Ases fosse dedicato al rapporto Heidegger-Severino. L'idea era nata durante il primo congresso "All'alba dell'eternità: I primi 60 anni de 'La struttura originaria'", quando nei corridoi dell'Università cattolica già parlavamo con Paolo Barbieri e altri componenti dell'associazione del prossimo appuntamento scientifico. Fu allora che Francesco Totaro fece la proposta di considerare il rapporto tra Severino e Heidegger, subito accolta con entusiasmo, perché non solo teoreticamente interessante ma anche perché culturalmente cruciale. L'idea infatti è quella di suggerire a coloro che studiano i due filosofi che molto c'è da dire su un passaggio di testimone da parte del primo al secondo, perché le domande del primo sono interamente risolte a priori, prima ancora di qualsiasi formulazione, dall'indicazione di Severino.

È stata una emozione intensa, durante la complessa organizzazione del congresso, venire a conoscenza del lavoro di Friedrich-Wilhelm Von Herrmann e di Francesco Alfieri, capaci di dissotterrare quanto già Cornelio Fabro sapeva e che altresì egli ha lasciato nell'ombra, ovvero che Heidegger stava prendendo in considerazione quanto il giovane filosofo Italiano stava dicendo. Ma forse era troppo tardi per Martin. Era esistenzialmente tardi per lui capire che l'altra strada era già stata aperta, cosicché la familiarità con la notte gli fece girare le spalle al giorno.

Ciò che voglio dire, affinché abbia senso tutto il lavoro che stiamo facendo, è dunque che proprio coloro che più appassionatamente si dedicano al filosofo tedesco, nel momento in cui più autenticamente eserciteranno l'*epoché* essenziale, si troveranno a comprendere che la domanda di Heidegger, come testimonia la sua speranza in una salvezza garantita da un Dio qualunque, ha già da sempre una risposta necessaria: quella indicata da Emanuele Severino, consistente nel testimoniare come nessun essente sia mortale. Ecco dunque che l'angoscia, la follia che ci tormenta quotidianamente, si manifesta come la più autentica espressione dell'errore, derivante dal non capire che Dio è ciò che inerisce alla nostra più profonda identità, al nostro essere-con (Mitsein) ciò che più autenticamente siamo. Non solo dunque Dio è un ente, ma ogni ente è Dio e nessun Dio è mai morto o potrà morire.

2.2 L'«essere» come essere dell'ente e come indipendente dall'ente

Giulio Goggi

[I] Nelle Avvertenze di *Heidegger e la metafisica*, Severino scrive che se, in quel suo saggio, «fosse stato più *esigente* nei confronti del pensiero di Heidegger», gli avrebbe potuto rivolgere «quegli stessi rilievi critici che in seguito [ebbe] ad avanzare nei confronti dell'«essere» rosminiano. Nell'innatismo rosminiano, l'«idea dell'essere» si rapporta infatti alla conoscenza dell'ente in modo analogo a quello del rapporto heideggeriano tra «comprensione dell'essere» e «comprensione dell'ente»¹⁸. Secondo Rosmini, l'idea dell'essere è «l'ossatura comune di tutte le altre qualità», tolta via la quale «ogni altra idea ed ogni altro pensiero [conoscenza dell'ente] ci è reso impossibile: mentre ella soprastà nella mente [intuizione originaria dell'essere] anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di astrazioni» (*Nuovo saggio sulla origine delle idee*, sez. V, p. I, c. II, a. VI). L'innatismo rosminiano veniva criticato in quanto implicante l'indipendenza logica o semantica dell'«essere». Ebbene, anche l'«essere» di cui parla Heidegger, che pure viene pensato in relazione all'ente – «appartiene alla verità dell'essere che mai l'essere è essenzialmente senza l'ente, e che mai un ente è senza l'essere»¹⁹ –, si lascia considerare (ecco l'analogia) come separabile dalla totalità dell'ente. Scrive il filosofo di Messkirch: «ogni rapporto con l'ente comprende già l'essere, e non accidentalmente, dal momento che l'essere di necessità deve essere compreso preliminarmente (anticipatamente)»²⁰. L'oscillazione è ben colta da Severino: «L'«essere», per Heidegger, è il *transcendens*; cioè «trascende» l'ente, pur essendo sempre l'essere dell'ente; ma questa trascendenza tende a costituirsi, in Heidegger, come separazione dell'«essere» rispetto alla totalità dell'ente»²¹. Si spiega così la lettura che Severino dava della heideggeriana «comprensione dell'essere» come «capacità trascendentale» di rendere manifesto l'ente, «e cioè come principio *metafisico* di tale manifestazione», dove tale principio veniva inteso «come qualcosa di analogo alla struttura costituita dall'«intelletto passivo» e dall'«intelletto attivo» di Aristotele», una struttura che, «come condizione ontologica del manifestarsi dell'ente, sta *al di là* dell'«atto» che per Aristotele [...] è unico per il conoscente in atto e il conosciuto in atto»²². Analogamente, Rosmini sosteneva che l'anima umana ha un lume innato (l'idea dell'essere) e, con riferimento alla sentenza aristotelica che nell'anima distingue due intelletti, spiegava: «L'idea dell'ente [qui sinonimo di «essere»] diventa tutte le cose, ecco l'*intelletto*

¹⁸ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 27-28.

¹⁹ M. Heidegger, *Poscritto a Che cos'è metafisica?*, in *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001, p. 76. Ma nella 4ª edizione del 1943 si legge «appartiene alla verità dell'essere che, sì, l'essere è essenzialmente senza l'ente, mai invece un ente è senza l'essere» (*ibidem*).

²⁰ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, il melangolo, 1988 p. 312.

²¹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., p. 25.

²² *Ivi*, p. 26. Sotto la spinta della suddetta oscillazione, in *Heidegger e la metafisica* «la connessione necessaria [...] tra «comprensione dell'essere» e «comprensione dell'ente» viene intesa [...] come inferenza di una dimensione – la «comprensione dell'essere» appunto – che non appartiene alla totalità dell'ente manifesto» (*ibidem*).

possibile; e per l'idea dell'ente l'anima forma tutte le idee, ecco l'*intelletto agente*» (*Nuovo saggio...*, sez. V, p. IV, a. V, nota). Sennonché – qui sta la critica che Severino avrebbe potuto applicare anche ad Heidegger – questo “essere” separato dall'ente è un *significato limitato* che in alcun modo può apparire senza che sia posto l'*orizzonte limitante* che lo oltrepassa: «La limitazione è l'unità del limitante e del limitato, e perciò è (da ultimo) lo stesso intero semantico»²³. Se l'essere come intero semantico, ossia come sintesi dell'essere e delle sue determinazioni, non è *in alcun modo* posto, nulla può essere posto, neppure il *significato* del puro essere.

[II] Aristotele sta alla base del modo in cui Heidegger intende il senso del nulla come “nulla dell'ente”. Scrive Severino: «Da parte mia sono fermamente convinto che la genesi del concetto heideggeriano di *Nichts* sia soprattutto il concetto aristotelico di *psyché*, di anima. [...]. L'anima [...] dice Aristotele, *pòs pánta éstin*, è in certo modo tutte le cose, perché non è in nessuna di esse in particolare, così come l'essere di tutti gli essenti, perché non è un essente in particolare»²⁴. Tuttavia, mentre per Aristotele il divenire può esistere anche «senza l'anima» (*Fisica*, IV, 14 223a), per Heidegger, nella fase più avanzata del suo pensiero, non esiste un divenire che non appaia. Egli identifica l'“essere” dell'ente alla “presenza” di ciò che è presente e intende le varie forme della produzione come un processo che conduce «dal nascondimento al non nascondimento»²⁵; e poiché ciò non può significare, per Heidegger, il mostrarsi e l'assentarsi dell'*eterno*, né può significare che tale processo sia il farsi innanzi e l'assentarsi di ciò che, essendo, può incominciare ad apparire e cessare di apparire (perché in al caso l'“essere” di ciò-che-“è” non significherebbe lo stesso che il suo “apparire”, ma il suo essere un “non-niente” che può apparire e scomparire), segue che il venire alla presenza e l'uscire dalla presenza è, insieme, il passare dal niente all'essere e viceversa²⁶. Se in Heidegger si può riscontrare un versante per cui egli continua a considerare l'elaborazione dei problemi “ontici” (innanzitutto, l'esserci o il non esserci di Dio) come una possibilità, vi è pure, soprattutto nello Heidegger della maturità, quell'altro versante che conduce verso la dissoluzione del tradizionale carattere epistemico (stabile) dell'essere. Scrive Severino: «L'essere-*Ereignis* non è più fondamento dell'ente, ma [...] quel lasciarlo essere, ovvero quel vuoto che consente all'ente di divenire [...]. È il vuoto, in cui consiste l'*apparire*, a rendere possibile il vuoto in cui consiste il *non-essere* e secondo cui si struttura il divenire cioè il senso

²³ E. Severino, *L'innatismo rosminiano*, in E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., Appendice III, p. 554. Sulla impossibilità che appaia un qualsiasi *significato* senza che appaia “l'intero semantico”, cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, cap. X.

²⁴ E. Severino, *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano 2007, p. 104. Severino rileva che il *Sein* di Heidegger non è il nulla assoluto, sicché tra l'essere e l'ente (i termini della differenza ontologica) sussiste una dimensione comune: entrambi non sono quel *nihil absolutum* il cui significato i Greci per primi hanno evocato e che Heidegger cerca di espungere dal loro vocabolario stabilendo (del tutto arbitrariamente) che, per essi, il “non essere” della cosa è il suo “non apparire”. Cfr. E. Severino, *La filosofia futura*, Parte ottava.

²⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 19.

²⁶ Dal che appare che, in effetti, Heidegger continua ad intendere la “produzione” nel senso stabilito da Platone, ossia come ciò che fa passare «una qualsiasi cosa dal niente all'essere» (*Convivium*, 205 b-c). Inoltre, anche Heidegger è «costretto a pensare che l'essere non è [= non significa] l'apparire [...] perché [...] non si esclude semplicemente che al di fuori dell'apparire l'essente appaia, ma si esclude anche che sia, che sia un non niente» (E. Severino, *La filosofia futura*, cit., pp. 309-311).

fondamentale che l'Occidente ha assegnato al divenire. Come gli atomisti, per salvare l'evidente divenire di ogni ente, pongono la necessità del "vuoto", così *questo* Heidegger [...] nega l'essere epistemico [...] perché se esso fosse, non potrebbe esserci quel vuoto, quel nulla che consente agli enti di divenire»²⁷. Si tratta di uno Heidegger che procede nella direzione segnata dal principio che sottende l'intero arco del pensiero occidentale, per cui l'essere è un "accidente" dell'essenza, qualcosa che fa composizione con essa trattenendola provvisoriamente nell'esistenza. Ed ecco che la stessa luce dell'essere, di cui egli parla, si presta ad essere considerata come separabile dall'ente che appare: «L'essere si sottrae in se stesso mentre si scopre nell'ente»²⁸. Ebbene, questa luce dell'essere presenta ancora analogie col *lume dell'intelletto* della tradizione metafisica. Fermo restando che, per Heidegger, l'essere è tempo, e che l'essere "primo" del tempo (e dell'essere) «non implica che esso sia l'ente supremo, e neppure che sia sempre, che sia eterno»²⁹, ciò non toglie che questo "essere" si configuri come la stessa condizione ontologica dell'attualità del pensiero: sottraendosi, lasciando *vuoto* il campo, fa essere il *divenir altro* in cui consiste, sorgendo dal proprio nulla, l'apparire degli enti.

[III] La tendenza che porta a considerare l'"essere" come separato dall'ente avviene sotto la regia della persuasione che il divenire, inteso come generazione e corruzione degli enti, sia l'evidenza fondamentale. E, secondo lo specifico andamento del pensiero di Heidegger, la relazione (la struttura, l'unità del molteplice) si presenta come il risultato del "movimento" della dimensione ontologica, implicante l'indipendenza della luce stessa dell'essere. Nello sguardo del "destino" (che è l'apparire dell'incontrovertibile esser sé dell'essente) appare la follia di quella persuasione e appare anche che quel puro chiarore dell'essere, separato dall'ente, non può essere la posizione di alcunché, neppure la posizione del nulla (come nulla dell'ente), ma è un *non porre nulla*, una nullità posizionale che viene (contraddittoriamente) intesa come l'apparire di un campo posizionale non nullo.

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968
M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976
M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, il melangolo, 1988
M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001
E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981
E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989
E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994
E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006
E. SEVERINO, *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano 2007
E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015

²⁷ E. Severino, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006, p. 169.

²⁸ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in ID., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 314. Cfr. anche E. Severino, *Dike*, Adelphi, Milano 2015. Parte prima.

²⁹ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 312.

Capitolo 3 - Metafisica, nichilismo, tecnica

3.1 Heidegger, Severino e il mantra dell'ascosità

Massimo Donà

Che, per certi versi, la prospettiva filosofica di Heidegger e quella di Severino si trovino agli antipodi, appare evidente anche solo leggendo il seguente passo tratto da *Dell'essenza della verità*: “L'essenza della verità si svela come libertà, e questa come il lasciar-essere e-sistente che svela l'ente”³⁰. Insomma, l'essenza della verità avrebbe a che fare, per il filosofo tedesco, con quella libertà che, agli occhi di Severino, costituisce invece il cuore stesso dell'alienazione che domina, inavvertita, tutto lo sviluppo della storia dell'Occidente. Così comincia infatti *Destino della necessità*: “La libertà appartiene all'essenza del nichilismo, ossia all'alienazione che, completamente inavvertita, guida e domina lo sviluppo della civiltà occidentale”³¹. Una cosa è certa, però: tanto per Severino quanto per Heidegger *anche l'oblio della verità* (incarnato anche dalla ‘tecnica’ in quanto modo specifico di rapportarsi all'essente), che pur accade, *può essere un modo di manifestarsi della Verità* (o del Destino, in termini severiniani): anche per Heidegger infatti “se ci apriamo autenticamente all'essenza della tecnica, ci troviamo insperatamente richiamati da un appello liberatore”³². Severino direbbe che, anche nell'orizzonte costituito dalla terra isolata, vengono a disegnarsi vere e proprie ‘tracce’ della verità (anzi, che esse *devono* darsi!). Ma la consonanza tra la prospettiva disegnata da Heidegger e quella disegnata da Severino non riguarda solo una concezione della tecnica concepita come oblio che può anche offrirci le condizioni di possibilità per una sorprendente liberazione dall'oblio.

La consonanza è infatti assai più radicale. Il fatto è che, secondo Heidegger questa doppia possibilità dell'oblio (di nascondere ma nello stesso tempo anche manifestare), ha la propria condizione di possibilità nella stessa struttura di un “Aperto” che, dell'Essere, ci dice appunto questo: che, nel suo manifestarsi come ente e nell'ente, Esso finirebbe per custodire anche una propria costitutiva ascosità – connessa al fatto che, a manifestarsi, nel suo stesso manifestarsi, è sempre e solamente l'essente (l'ente). Insomma, anche per Heidegger, così come per Severino, alla struttura originaria del Vero sembra convenire *un aver a che fare con l'ente nella sua totalità*. Lo dice bene, il pensatore tedesco, nel saggio *Dell'essenza della verità*; dove si propone di rendere conto, in modo peraltro abbastanza ‘convincente’ (per dir così), della doppia natura della verità – quella che ce la fa concepire sempre come ‘doppia’, ossia come costitutivamente ambivalente. Affidata, com'è, ad una offerta in cui quel che verrebbe di volta in volta offerto,

³⁰ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in “Segnavia”, trad.it., Adelphi, Milano 1994, p. 147.

³¹ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 19.

³² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in “Saggi e discorsi”, trad.it., Mursia, Milano 1976, p. 19.

sarebbe nello stesso tempo sottratto, e dunque non offerto. In molti testi Heidegger riferisce questa originaria ambivalenza della verità (in relazione a cui il manifestare è sempre anche un nascondere) a quella che egli stesso definisce “differenza ontologica”. Ma in *Dell'essenza della verità*, invece di istituire una differenza assoluta tra l'essere e l'essente, in modo tale da trattare il loro rapporto come semplice “ipostatizzazione” del rapporto che regola le differenze (sempre relative) tra gli essenti, Heidegger “ragiona” in modo abbastanza simile a Severino. Certo, a proposito della cosiddetta “differenza ontologica”, basterebbe ricordare ad Heidegger che l'essere non è *altro* dall'ente. Solo tra enti ci si può dire *altri*, gli uni dagli altri. L'essere è infatti tutto negli enti che appaiono; è in essi come l'originariamente *negantesi* (in quanto “essere” – anche solo per il suo non riuscire a distinguersi dal nulla) nel *Da-sein* che sempre e solamente si presenta, in essi. Nell’“è”, in un “è” che si presenta sempre e solamente come predicato di una determinatezza. Ma nel testo compreso in “Segnavia”, Heidegger svolge il proprio ragionamento in modo sorprendentemente diverso da quanto avrebbe continuato a fare in più di quale saggio; e rileva anzitutto come “il comportarsi dell'uomo sia pervaso nel suo stato d'animo dall'evidenza dell'ente nella sua totalità”³³. Una cosa è certa, rileva sempre Heidegger: questa totalità “non si lascia mai comprendere dall'ente che di volta in volta è manifesto, appartenga esso alla natura o alla storia”³⁴. Insomma, anche il lasciar-essere “è in sé contemporaneamente un velare”³⁵. Anche il dire veritativo comporta – direbbe dal canto suo Severino – il manifestarsi ‘astrattamente’ da parte della totalità concreta dell'essente (che nelle ultime opere Severino identifica con l'apparire infinito del Destino). Perché condannata a dare luogo a quella che Severino chiama appunto “contraddizione C”. D'altro canto, Severino lo precisa bene già in *La struttura originaria*, che il fatto “che la struttura originaria sia contraddizione è essa stessa a mostrarlo – è essa stessa a mostrarsi come contraddizione”³⁶. Una contraddizione connessa al fatto che la determinazione “tutto”, valevole come ‘costante’ di ogni determinazione, non si manifesta totalmente, o concretamente, nella struttura originaria. Il tutto si manifesta cioè come tutto solamente “formale”. E dunque non si manifesta nella sua verità. Ma proprio questo rende ogni essente diverso da quello che il medesimo sarebbe se apparisse alla luce della totalità concreta. Insomma, poiché l'originario è e significa ciò che esso è e significa *solo nel suo legame col tutto*, nel non manifestarsi del tutto, l'originario non è l'originario. Ogni essente chiama in causa la totalità degli essenti; indipendentemente da tale totalità, nessun essente sarebbe quello che è. Ma il tutto concreto non appare. E dunque non dovrebbe apparire neppure ciò che *può dire quel che esso è veramente* solo in relazione al manifestarsi della totalità. Eppure le cose appaiono. Ma necessariamente – si dovrà anche rilevare – esse appaiono diversamente da come apparirebbero se il tutto concreto (che, solo, le fa essere quello che sono) apparisse nella sua concretezza. Non molto diversamente, nel testo su cui ci stiamo soffermando, Martin Heidegger rileva che “nel lasciar

³³ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in “Segnavia”, op.cit., p. 148.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in “Segnavia”, op.cit., p. 148.

³⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 73

essere che svela e contemporaneamente vela l'ente nella sua totalità, accade che il velamento appaia come ciò che è in primo luogo velato"³⁷. Severino direbbe che, in virtù del non manifestarsi da parte del tutto concreto, non solo a configurarsi è la differenza tra apparire finito ed apparire infinito, ma anche la necessità, per l'apparire finito, di non potersi mai risolvere in un inoltrepassabile, e dunque nel suo non potersi mai trasformare in apparire infinito. Perciò, anche secondo Severino, alla luce dell'apparire finito, a rimanere velato è il senso stesso del velamento. Del nascondimento. Insomma, non potendo accedere all'apparire infinito (non potendosi risolvere in esso), l'apparire finito rimarrà 'eternamente ignaro' del vero senso del velarsi da parte dell'apparire infinito, o anche, della totalità concreta). Perciò, ad essere velato, è anzitutto il velamento. O meglio, il suo senso concreto. Perciò, tanto per Heidegger quanto per Severino, a rendere possibile l'alienazione e il nichilismo è la stessa verità; ovvero a sua contraddizione intrinseca (la contraddizione C per Severino e l'ambivalenza di un essere che appare sempre e solamente nell'ente e come ente), ovvero, la sua costitutiva ambivalenza o doppiezza. Perciò, di fatto, tanto Heidegger quanto Severino finiscono per perpetuare quell'antichissima idea (risalente a Platone, ma ancora più chiaramente a Plotino, ma forse già ad Eraclio e ad Anassimandro), *costitutivamente metafisica*, secondo cui l'essenziale, da ultimo, avrebbe a che fare con una sorta di misteriosa ed indecifrabile "identità" che tutte le parole continuano indefesse a distinguere e differire. Ma che, in quanto avvolta dalle differenze che la indicano, non si presenta mai al di fuori della differenza; "anche se non in quanto così avvolta, essa è l'identità delle differenze"³⁸. D'altro canto, l'infinito assolutamente assoluto non potrà per Severino mai essere decifrato totalmente. Fermo restando che, se l'Infinito assolutamente assoluto non potrà mai essere decifrato totalmente ("la decifrazione totale delle tracce dell'Infinito assolutamente assoluto è impossibile"³⁹), le sue tracce troveranno comunque una plausibile decifrazione "nell'apparire come tracce dell'Indecifrabile"⁴⁰. Heidegger e Severino, insomma, si mostrano perfettamente sodali nel costituirsi come estreme radicalizzazioni di un percorso che mai avrebbe condotto il pensiero occidentale di là dalla convinzione che si parla e si scrive sempre e solamente di ciò di cui non si potrebbe né parlare né scrivere – con buona pace del tormentato Wittgenstein e dei suoi un po' avventati verdeti aforismatici.

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, in "Segnavia", trad.it., Adelphi, Milano 1994
M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere*, in "Segnavia", trad.it., Adelphi, Milano 1994
M. HEIDEGGER, *Aletheia*, in "Saggi e discorsi", in "Saggi e discorsi", trad.it., Mursia, Milano 1976
M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in "Saggi e discorsi", trad.it., Mursia, Milano 1976

³⁷ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in "Segnavia", op.cit., p. 149.

³⁸ E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi 1992, p. 151.

³⁹ E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, p. 499.

⁴⁰ *Ibidem*.

- M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, in "Sentieri interrotti", trad.it., La Nuova Italia, Firenze 1977
- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981
- E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi 1992
- E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006
- E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011
- E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019

3.2 Salvarsi dai salvatori

Andrea Tagliapietra

Chiamare l'epoca contemporanea *l'età della tecnica* è, al giorno d'oggi, un asserto del senso comune o, vuoi anche, poco più che una mera banalità. Eppure, non appena si tenta di scalfire lo smalto superficiale di questa semplice affermazione, tutto ci sembra assai meno ovvio e scontato. Al di là delle suggestioni e dei presentimenti, dei timori e delle speranze che gli uomini ripongono in essa – nella sua capacità di distruggere, come nelle sue promesse di salvezza –, ciò che si intende con la parola "tecnica" appare tutt'altro che un concetto chiaro e distinto.

Anche Martin Heidegger, che alla *questione della tecnica* ha dedicato uno dei suoi saggi più famosi, ricco di preziose e originali intuizioni, non ha potuto evitare l'ambiguità in base alla quale la tecnica - indicata, di volta in volta, con i nomi di *disvelamento*, *produzione*, *imposizione* e *provocazione* - viene definita, parafrasando un verso di Hölderlin (*Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch* ("Ma là dove c'è il pericolo, cresce/ anche ciò che salva"))(*Patmos*, vv. 3-4)), come il luogo umbratile dove «il pericolo cresce», ma, al contempo, dove «cominciano ad illuminarsi le vie verso ciò che salva».

Del resto, ciò che le grandi interpretazioni della tecnica del pensiero novecentesco hanno in comune - si pensi, oltre ad Heidegger, a *La mobilitazione totale* (1930) di Jünger, a *L'uomo e la tecnica* (1931) di Spengler, ai *Pensieri sulla tecnica* (1927) di Romano Guardini, a *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928) di Max Scheler, ma anche a *Il disagio della civiltà* (1929) di Freud, a *La crisi della civiltà* (1935) di Huizinga, e a *La crisi delle scienze europee* (1936) di Husserl - è quell'abbandono della definizione strumentale e antropologica della tecnica che, dopo l'archetipo greco (*téchne*, nella lingua di Platone, significava sia il fare artigianale e la capacità ad esso relativa che l'arte degli artisti), risale, almeno a livello terminologico, alla *technique* reintrodotta nel lessico filosofico occidentale dalle pagine dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert.

Con le analisi filosofiche sull'*essenza della tecnica* elaborate durante il secolo scorso si conviene nel riconoscere alla tecnica una sorta di *statuto ipostatico* rispetto alle intenzioni e ai fini degli esseri umani, dal cui agire materiale ed intellettuale essa è pur sempre composta. Nella concezione della tecnica sviluppata nel corso del Novecento ecco emergere quella *passività* che si accompagna alla nozione di "caso" – infatti il caso si può solo subire –, ma anche quella poderosa facoltà di produrre novità imprevedibili che si nascondeva nella radice greca dell'*autòmaton*, ossia

nell'isolamento del diveniente come *causa sui*. Avviene cioè che la tecnica come «incremento indefinito della capacità di creare scopi» - è la definizione formulata da Emanuele Severino - non si ponga più al servizio di una determinata struttura di senso culturale (cristiana, liberale, socialista, capitalista, democratica, illuminista, ecc., oppure semplicemente umana), ma divenga essa stessa *soggetto* – appunto *ipostasi* - orientando l'intero volume di senso della cultura umana al fine di massimizzare se stessa quale, per l'appunto, «incremento indefinito della capacità di creare scopi». Per preservare l'«indefinito potenziamento» in cui la tecnica consiste (cioè la sua efficacia di salvator sommo), ciascuna delle grandi forze dell'Occidente (ossia dei salvatori ideologici) evita che i propri fini ostacolino o indeboliscano la potenza del mezzo che credono di avere a disposizione. Ma ciò, afferma Severino, «significa assumere il mezzo come scopo primario, cioè subordinare ad esso ciò che inizialmente ci si proponeva come scopo».

La tecnica, come un virus potente e letale, entra nelle grandi visioni del mondo della nostra cultura e, poco a poco, le trasforma a sua immagine e somiglianza. Essa riconfigura e disciplina l'ordine dei poteri e dei saperi secondo la sua unica finalità strategica. Ma ciò che la tecnica ipostatizza, ovvero l'*idea di un assolutismo produttivo che assolutizza la stessa figura della produzione*, non è che l'ultimo risultato di una concezione che, affiorata con l'alba della modernità (e radicata nel retroterra dell'antropoteologia biblica), compendia nel lavoro, inteso prevalentemente in termini di *produzione* (quella "forma del fare" che i Greci chiamavano *poiesis*), l'intera espressione naturale e storica della specie umana e dei suoi singoli individui. L'uomo non lavora per vivere (è l'immagine arcaica, premoderna del lavoro), ma vive per lavorare, per *prodursi*, dal momento che la sua essenza dipende da ciò che fa. Tuttavia, ciò che fa non dipende più da lui, ma dalla tecnica come apparato autopotenziante, di qui il decentramento della sua essenza, l'alienazione essenziale dell'uomo e il conseguente nichilismo, là dove egli non sappia cogliere nel decentramento l'esposizione e quindi la possibilità dell'abbandono all'evento dell'essere (ossia a ciò che salva). La lettura della tecnica di Severino disambigua l'interpretazione heideggeriana, dal momento che per il filosofo bresciano l'uomo non si progetta, né può essere progettato altrimenti (o da altri). La tecnica non può salvare, né, del resto, mettere in pericolo, perché la filosofia severiniana non prevede alcun bisogno di salvezza (né, quindi, alcuna fonte di potere). Se Heidegger poteva affermare sibillino che *ormai solo un Dio ci può salvare*, per Severino *non c'è proprio niente da salvare*. L'eccentricità della filosofia di Emanuele Severino vuoi rispetto alla metafisica greca del *sòzein tà phainòmena*, vuoi nei confronti del messaggio religioso del Cristo salvatore e dei suoi secolarizzati epigoni nelle ideologie contemporanee, non potrebbe essere, a mio modo di vedere, più radicale, costituendo, al contempo, un portentoso presidio critico. Se in una prospettiva severiniana si volesse comunque insistere nel parlare di salvezza, evocandone ancora la figura, si dovrebbe dire, semmai, che essa ci salva dai salvatori.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik* (1953), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1954; tr. it., *La questione della tecnica* in Id., *Saggi e discorsi*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

M. HEIDEGGER, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, in «Der Spiegel», 13.05.1976; tr. it., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Parma 1987.

E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Martinus Nijhoff, L'Aia 1959; tr. it., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 1961.

E. JÜNGER, *Die Totale Mobilmachung*, in Id. (a c. di), *Krieg und Krieger*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1930, pp. 9-30 (in volume singolo: Verlag für Zeitschrift, Berlin 1931), poi in id., *Blätter und Steine*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1934; tr. it., *La mobilitazione totale*, in id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-135.

A. NEGRI, *Filosofia del lavoro. Storia antologica*, in 7 voll., Marzorati, Milano 1980-1981.

E. SEVERINO, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979.

E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

P. SLOTERDIJK, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2001; tr. it., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, a c. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266.

O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, C. H. Beck, München 1931; tr. it., *L'uomo e la tecnica*, Guanda, Parma 1992.

A. TAGLIAPIETRA, *Icone della fine. Immagini apocalittiche, filmografie, miti*, il Mulino, Bologna 2010.

14 June, Friday

14 Giugno, venerdì

PLENARY SESSION

SESSIONE PLENARIA

Capitolo 4 - La domanda metafisica

4.1 La metafisica del *Dasein* (esistenza) come fondazione della metafisica

Leonardo Messinese

1. In un passo del saggio di Emanuele Severino intitolato *Heidegger e la metafisica*, che funge da “passaggio” all’ultima parte dell’opera, leggiamo: «Metafisica del *Dasein* è l’essenza stessa di questo, che destina l’uomo alla ricerca della risposta al perché. Ma la ricerca, radicalmente sviluppata, conduce all’assoluto Fondamento dei fondamenti provvisori che l’indagine di Heidegger ha sin qui illuminato»⁴¹. Lo svolgimento della “metafisica del *Dasein*”, in quel saggio, era ritenuta il maggiore contributo di Heidegger alla metafisica, un contributo di cui deve essere precisato il suo carattere “metodologico” (analogo, ma per certi versi, avente un rilievo anche

⁴¹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 322.

maggiore, del contributo metodologico alla metafisica che Gustavo Bontadini aveva saputo cogliere nel pensiero di Giovanni Gentile). Tale contributo era sintetizzato nei termini seguenti: «La “metafisica” del *Dasein*, come radicale finitezza di esso, rende possibile la domanda fondamentale della metafisica classica, che domanda sull’assoluto Fondamento del porsi di fatto [de]ll’ente»⁴². Il primo momento dell’indagine che intendo svolgere riguarda la chiarificazione del preciso configurarsi della “finitezza” del *Dasein*, la quale coincide con la messa in luce della “metafisica del *Dasein*”; questo, proprio perché la comprensione dell’“essenza” del *Dasein* – si intenda bene: non ancora della sua “essenza metafisica” – secondo l’interpretazione severiniana del pensiero di Martin Heidegger «sollecita a porre quello che anche Heidegger riconosce come il problema fondamentale della metafisica: “perché l’ente e non piuttosto il nulla?”»⁴³. Il secondo momento, strettamente connesso al primo, consiste nel mostrare che l’analisi di *Essere e tempo* conduce alla tesi che il tempo costituisce il “senso dell’essere del *Dasein*”⁴⁴ e un tale chiarimento getta la sua luce sulla questione circa la posizione heideggeriana circa il senso dell’essere come tale. Con ciò s’intende dire che l’analisi heideggeriana della temporalità non conduce a una tesi di ordine “metafisico” circa il rapporto tra il tempo e l’essere (nel senso di affermare che l’essere *come tale* è “tempo” e, quindi, è finito). Al contrario, essa mostra da una parte che la temporalità su cui si fonda l’essere del *Dasein*, nell’unità delle tre ecstasi del presente, del passato e del futuro, si pone come «l’unità di fondazione metodologica, fondazione ontica e fondazione ontologica»⁴⁵; e, dall’altra, che la medesima temporalità «non è altro che il pensiero nella sua immanenza al reale e nella sua trascendentalità a questo», ossia che «il tempo è il pensiero umano, nella sua finitezza, nella sua non potenza sul manifestato» e, di conseguenza, che «il tempo è lo stesso orizzonte entro cui la metafisica potrà raggiungere i suoi decisivi risultati»⁴⁶.

2. All’interno di tale progetto interpretativo della filosofia heideggeriana, che per molti versi si differenziava dalle interpretazioni abituali di Heidegger, un tema di grande rilievo era costituito da una specifica “oscillazione” che Severino rinveniva in Heidegger e che nella «Introduzione» alla ripubblicazione del saggio del 1950 mostra di avere acquistato un rilievo ancora maggiore. L’oscillazione riguarda la relazione “essere – ente”, la relazione dell’ontologico con l’ontico. Scrive Severino: «L’“essere”, per Heidegger, è il *transcendens*; cioè “trascende” l’ente, pur essendo sempre l’essere dell’ente; ma questa trascendenza tende a costituirsi, in Heidegger, come separazione dell’“essere” rispetto alla totalità dell’ente; sì che l’“essere”, così separato, non è più qualcosa che possa essere colto fenomenologicamente, ma qualcosa che deve essere raggiunto

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*. Nell’*abstract* non è possibile soffermarsi a discutere sul significato che Heidegger, in uno scritto successivo alla conferenza intitolata *Was ist Metaphisik?*, attribuisce a tale domanda.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 264.

⁴⁵ *Ivi*, p. 259. La relazione provvederà a indicare i significati di questi tre ambiti della struttura del fondamento (cfr. *ivi*, par. 55, pp. 254-261).

⁴⁶ *Ivi*, p. 268.

da un'inferenza metafisico-metempirica»⁴⁷. Sia nel tempo in cui il saggio fu composto, sia in tempi più recenti, Severino è fortemente critico in merito all'affermazione di questa "trascendenza" dell'essere. Se ci riferiamo alla posizione attuale di Severino, questo *transcendens* non è altro che l'essere della "differenza ontologica" la quale, rileva Severino, «è il modo in cui è necessario pensare il rapporto tra "essere" ed "ente" se si intende evitare la negazione dell'evidente esistenza [per Heidegger] del divenire»⁴⁸. Si tratta, evidentemente, di una critica che, pur avendo alla base il riferimento al modo in cui Heidegger, all'indomani di *Essere e tempo*, ha provveduto ad affermare la tesi della "differenza ontologica", si costituisce nell'orizzonte della critica radicale maturata da Severino alla radice "nichilistica" della filosofia occidentale, a motivo dell'interpretazione nichilistica, da parte di questa, del "divenire" degli enti. Se, invece, guardiamo alla critica che, subito dopo la pubblicazione del suo saggio su Heidegger del 1950, Severino venne a formulare in una breve Nota del 1953⁴⁹, il contenuto "materiale" della critica è il medesimo, ma il suo contesto era diverso, in quanto Severino era ancora del parere che il contributo di Heidegger alla ripresa della metafisica classica – che per il filosofo bresciano allora costituiva il contenuto della verità filosofica – era sostanzialmente valido. Nella Nota del 1953, una delle osservazioni è, appunto, che Heidegger «insiste spesso sull'«apriorità» della conoscenza ontologica e sulla sua "indipendenza" dalla verità ontica, kantianamente»⁵⁰. Ma in questo scritto, in sintonia con una delle tesi di *Heidegger e la metafisica*, Severino presenta un'interpretazione "benevola" di questo *transcendens*. Quest'ultimo, infatti, grazie a quello che viene chiamato lo "sviluppo teoretico"⁵¹ offerto nel saggio del 1950, più che essere criticato come erronea ipostatizzazione dell'essere separato dagli enti – ossia l'ipostatizzazione della *presenza* degli enti, senza che sia presente "l'ente" nella sua totalità" – è inteso in positivo come la «capacità trascendentale del manifestare»⁵²: ovvero come ciò che in *Heidegger e la metafisica* era stato chiamato il "fondamento ontologico" dell'esperienza e che era stato indicato come equivalente della dimensione psicologica (o, aristotelicamente, "anima").

3. Le conclusioni di questo duplice ordine di considerazioni possono essere le seguenti. Nella prospettiva di una *valorizzazione* del pensiero heideggeriano in relazione a una ripresa contemporanea della metafisica, il *transcendens* al quale guardare, pur tenendo presente la critica prima indicata, è la "trascendenza" costitutiva del *Dasein* – che è qualificata come la "possibilità" della domanda metafisica ("perché l'ente e non piuttosto il nulla?"): Heidegger, così, appare come colui che "apre" alla metafisica. Invece, nella prospettiva di un mostrare l'iscrizione del pensiero di

⁴⁷ Ivi, p. 25.

⁴⁸ E. Severino, *La "differenza ontologica"*, in Idem, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, p. 119.

⁴⁹ Cfr. E. Severino, *Recenti studi su Heidegger*, in Idem, E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 347-353.

⁵⁰ Ivi, p. 347.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² Ivi, p. 352.

Heidegger nel *nichilismo* della filosofia occidentale, il *transcendens* è l'essere della "differenza ontologica", l'essere come la condizione di possibilità del divenire (nichilistico) degli enti: il divenire stante il quale è impossibile affermare l'esistenza dell'Essere immutabile. Ovviamente, è a questo secondo *transcendens* che ora Severino invita a guardare. Tuttavia, lo stesso Severino rileva pure che, nel tentativo di andare *oltre* l'essente, vi è in Heidegger un'eco della "ricerca del divino"⁵³. Potrebbe essere, questo, uno spunto per collocare la stessa "differenza ontologica" heideggeriana (con il carico di criticità che essa comporta) in secondo piano; e rimettere in primo piano la precedente valorizzazione della metafisica del *Dasein* quale apertura (o fondazione) alla metafisica, la quale potrebbe trovare così un'inedita "ripresa", in funzione dell'affermazione della differenza metafisico-teologica.

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.
- M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.
- M. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- E. SEVERINO, *Recenti studi su Heidegger*, in E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 347-353.
- E. SEVERINO, *La "differenza ontologica"*, in Idem, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 109-128.
- E. SEVERINO, *Il nichilismo e Heidegger*, in Idem, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano, 2008, pp. 143-181.
- L. MESSINESE, *Metafisica*, ETS, Pisa 20102.
- L. MESSINESE, *Differenza ontologica e differenza teologica*, in «Itinerari. Annuario di ricerche filosofiche», LVII (2018), pp. 245-266.

4.2 Severino, Heidegger e la domanda fondamentale

Sergio Givone

Perfetto banco di prova per un confronto Severino-Heidegger che miri a mettere in luce qualcosa di dirimente e decisivo per il loro pensiero e prima ancora per le sorti del pensiero in genere, è la domanda fondamentale, la *Grundfrage* - quella *Grundfrage* che Leibniz da una parte e Schelling dall'altra avevano rimesso al centro della filosofia moderna, e che secondo Heidegger lui solo nell'epoca dell'estremo tramonto e non Leibniz e neppure Schelling avrebbe osato riproporre in tutta la sua portata, mentre per Severino non sarebbe affatto necessario attendere Leibniz né tantomeno Schelling considerando che quella domanda è inscritta nel pensiero dell'Occidente fin dal suo albeggiare. Benché riaffiori in diversi snodi e passaggi cruciali dei loro scritti, la *Grundfrage*

⁵³ Cfr. E. Severino, *Il nichilismo e Heidegger*, in Idem, *Immortalità e destino*, p. 167.

per quel che riguarda Heidegger ha il suo luogo deputato nella celebre prolusione del '29 *Was ist Metaphysik*, così come in Severino luogo esemplare è il capitolo III de *La struttura originaria* (1958). Senza dimenticare, naturalmente, che la domanda fondamentale è l'ospite inquietante degli scritti heideggeriani successivi alla famosa "svolta", cominciando da quelli poi raccolti in *Wegmarken*. Lo stesso vale per gli scritti severiniani cresciuti sul terreno, come lui stesso dice, da cui tutti "ricevono il senso che è loro proprio" e cioè l'opera del '58. In una prospettiva assai diversa, tuttavia. Se Heidegger dopo *Was ist Metaphysik* ripeterà sempre più gravemente e quasi ossessivamente che la domanda fondamentale *non ha ancora* trovato un'adeguata formulazione in quanto l'impresa scientifica e la conseguente identificazione di scienza e tecnica sono basate precisamente sulla rimozione del nulla, e sulla convinzione che pensabile vale a dire calcolabile è l'ente, è la realtà, in senso analogo ma contrario Severino assumerà con implacabile fermezza che la domanda fondamentale è *già da sempre* superata e resa inattuale dalla sola attualità possibile, l'attualità dell'eterno, l'attualità dispiegata della verità essere, tant'è vero che soffermarsi presso di essa può significare soltanto aver imboccato il sentiero dell'errore e più precisamente della follia.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik*, Klostermann 1929

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi 1958

4.3 Morte, separazione, dominio in Heidegger, Severino e Paolo di Tarso

Francesco Totaro

La riflessione che intendo proporre parte dalla considerazione della crucialità del concetto di separazione, in quanto distanza tra ciò che chiamo, rispettivamente, *essere per sé* ed *essere per noi*. La separazione non indica semplicemente una distanza, ma anche una contraddizione, poiché è il sintomo più evidente del non apparire di ciò che invece dovrebbe apparire, vale a dire l'attualità della relazione pienamente manifesta tra l'Intero e le sue determinazioni (tra l'essere e gli essenti). È pure il caso di ricordare che il tema della separazione – *Trennung* – gode di una presenza elevata nella speculazione della filosofia idealistica – basti menzionare Hegel – e anche post-idealistica – per esempio Marx – dove si lega alle figure dell'alienazione e del dominio. Il legame della morte con la separazione e il dominio è a sua volta suscettibile di una esplorazione circolare, dal momento che l'esercizio del dominio si esprime spesso come potere di separazione e di morte, avendo al tempo stesso come propria radice la separazione e la morte.

Ho pensato di intrecciare le posizioni di Heidegger, Severino e Paolo di Tarso prendendo le mosse da quest'ultimo e, in particolare, dalla coppia concettuale separazione-inseparabilità entro cui egli inquadra la figura cristica (Rm 8,28-39) nella relazione con i chiamati alla sequela. L'inseparabilità si esprime nella persuasione di in-consistenza e di superamento di ogni evento *apparentemente* antitetico, soprattutto dell'evento-morte (uso il termine sebbene confiscato nel gelido frasario da compagnia di assicurazione).

Si può dire di una presenza significativa del tema della *Trennung* in Heidegger? Un criterio plausibile per rispondere alla domanda sarebbe l'accertamento della rilevanza della *contraddizione* nelle movenze fondamentali della sua filosofia. La condizione nella quale l'ente è senza l'Essere chiudendosi nella propria enticità – nella “gettatezza” e nell’“abbandono” dell'Essere in senso soggettivo e oggettivo – giunge in Heidegger ad assumere il *pathos* della separazione (il patire la separazione come contraddizione) oppure si risolve dapprima nella descrizione dell'analitica esistenziale e poi, con la figura dell'*Ereignis*, nella “fondazione” circolare di Essere ed esserci? Il “fendersi” che si apre nel salto nell'Essere in quanto evento è interpretabile come apertura di una separazione? Esperire “l'abisso come appartenente all'evento” è, ancora di nuovo, l'esperire della separazione? Che l'essere per la morte debba essere pensato “nella prospettiva della fondazione della verità dell'Essere”, e non come la messa a punto di una “filosofia della morte”, ha a che fare con il superamento di una separazione *ri-conoscibile*, superamento da ascrivere alla “permanenza dell'Essere” o alla *Wesung* come “essenziarsi” continuativo dell'Essere nell'esserci? Ma in forza di che cosa il superamento può avvenire? Forse, molto heideggerianamente, dovremmo arrestarci sulla soglia della domanda, non disponendo della leva della non contraddizione. Si può invece assumere che la concettualità heideggeriana, diversamente contestualizzata, sia feconda nel pensare la relazione tra Essere e ente una volta che sia stata superata la loro separazione grazie all'impiego del *giudizio* di attribuzione dell'essere all'Intero, preso concretamente con la totalità delle sue determinazioni. Nel ritmo oscillante di svelarsi-velarsi, darsi e ritirarsi, Heidegger ci può suggerire le categorie per una *descrittiva* della “storia” della relazione inscindibile tra Essere e ente, tra essere incondizionato ed essere condizionato, oltre la logica lineare di uno storicismo acritico e superficiale.

In Severino la *Trennung* è figura pregnante della contraddizione dello stare nel divenire senza sporgere rispetto alla sua interpretazione come risoluzione nel nulla. La terra separata o, più propriamente, “isolata” coincide con la negazione della sua verità, che riposa nel sapersi nell'eterno che si oppone al “divenire altro” di ciò che è. «Tuttavia – come si dice nella *Prefazione* dell'opera *La terra isolata e la morte* – la terra isolata dal destino [della verità] è oltrepassata dalla terra che salva e dalla Gloria». Al centro del destino di salvezza, che riguarda sia la terra sia gli umani, si colloca la negazione della “follia estrema” dell'Occidente, consistente nella persuasione che gli essenti escano dal loro non essere e vi ritornino, quindi che “il non niente sia niente”. Diversamente che in Heidegger, la non contraddittorietà dell'essere non consente la sua co-appartenenza con il non essere (co-appartenenza che sembra inerente allo stesso *Seyn* in quanto *Nichtig* e ambigua possibilità di essere e di non essere) e la esclude da ogni sua manifestazione. L'aporia che si presenta però nella “struttura” severiniana è la seguente: l'eterno è indisgiungibile da ciò che è, quindi anche da ogni ente in quanto non-niente, ma non appare. L'eterno non appare. Vale a dire: l'eterno che accompagna ogni apparire, e impedisce che il non ancora apparire e il non più apparire vengano ‘letti’ come un andare nel nulla, non appare, appunto perché ad apparire sono il non ancora apparire e il non più apparire in ciò che viene ad apparire. Insomma, se qualcosa appare, esso appare nella misura in cui comincia ad apparire e cessa di apparire. Fenomenologicamente allora l'eterno non appare o, meglio, ciò che appare non mostra in sé, in quanto semplice apparire, le credenziali dell'eterno.

Quanto al tema del dominio, sia da Heidegger sia da Severino esso viene associato alla *tecnica*. Il dominio della tecnica per il primo è dovuto alla riduzione dell'essere a semplice presenza e al calcolo oggettivante, mentre per il secondo è l'espressione ultima della persuasione della riduzione dell'essere al non essere. Si potrebbe anche dire che, mentre per Heidegger il dominio della tecnica comporta l'oblio e l'occultamento dell'essere, per Severino esso è il punto di arrivo della separazione dalla verità dell'essere in quanto protrarsi della contraddizione.

Si può tornare a Paolo, collocandolo sulle spalle di Heidegger e, soprattutto, di Severino. Nella prospettiva della fede, intesa come riconoscimento *nella* verità del limite dei contenuti da essa raggiungibili, l'eterno è ciò che si prende cura di ciò che appare e rende evidente che l'apparire non può essere separato dall'essere. Guardare la terra con gli occhi della fede – in quanto esigenza della verità – è perciò una risposta alla condizione di contraddizione in cui l'apparire, nel quale l'eterno non appare, è situato. Una tale risposta attinge nell'articolazione padre-figlio-spirito. L'essere "figli di Dio" risolve la condizione di separatezza. Nel "figlio di Dio", che muore della morte dei figli della terra (figli dell'uomo), ogni umano è riconosciuto come aderente al Padre. Lo "spirito" è la manifestazione piena della in-separabilità.

Infine, in Paolo il tema del dominio è strettamente connesso al tema della morte. La radice prima del dominio è la sottomissione alla morte. Morte e schiavitù sono strettamente connesse. Il potere esercitato dalla morte è la matrice delle forme derivate di dominio e di potere. Nella narrazione paolina Gesù è il figlio che, per grazia del padre, rovescia il senso della morte mediante la sua morte nella carne e nel sangue, togliendole il potere di separare i figli dall'origine della vita. La morte che separa viene superata dalla morte che unisce. Il dominio viene estirpato alla radice. Il tempo, e ciò che in esso appare, viene conciliato con l'eterno. L'apparire 'dia-bolico' – separante – della morte viene trasceso nell'essere eterno; il dis-ordine della morte nell'*ordo amoris*.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2015.

M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia*, trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007.

Paolo DI TARSO, *Lettera agli Ebrei; Lettera ai Romani*.

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.

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

Capitolo 5 - La differenza ontologica

5.1 Identità e differenza: Severino e Heidegger

Gaetano Chiurazzi

Il concetto di identità rappresenta uno dei concetti più significativi su cui misurare le filosofie di Severino e Heidegger. I luoghi in cui questo confronto può essere meglio colto sono, rispettivamente, *Tautotes*, del 1995, e *Identità e differenza*, del 1957.

Per Severino, l'identità non può essere identità dei diversi, perché l'identità dei diversi, o dei non identici, è esattamente il concetto del divenire (*Tautotes*, p. 129). Questa possibilità di una identificazione dei non identici è il pensiero fondamentale dell'Occidente, che porta a pensare che la legna diventi cenere, e quindi sia cenere, ovvero, in generale, che il soggetto sia il predicato, che A sia B, ovvero non A. Una tale concezione è possibile solo se, del resto, i termini dell'identificazione vengono inizialmente pensati come isolati, o come pre-esistenti alla relazione stessa di identità. "È appunto l'isolamento a chiudere in sé ciò che è isolato e a farne *un altro*, rispetto a ciò da cui è isolato" (*Tautotes*, p. 121). È chiaro dunque che ciò che deve essere considerato come veramente impossibile non è tanto l'identità dei non identici, quanto la sua condizione stessa di possibilità (quel che è ritenuto essere la possibilità di questa impossibilità), ovvero l'isolamento dei termini. Più originaria di questo isolamento, è allora l'identità stessa, del tutto scevra di alterità, e in questo senso *non alienata*. Una tale identità, che non è identità di altri, e quindi non è identità nel divenire, come passaggio e identificazione di diversi, non può che essere eterna, perché il tempo non è che la forma che renderebbe compatibile l'impossibile, ovvero la congiunzione dei diversi. Diversamente da Severino, Heidegger concepisce l'identità come una "sintesi di diversi". Nella sua interpretazione del frammento 3 di Parmenide, Heidegger dice innanzitutto che il significato del termine *autó* è stato lasciato da Parmenide nell'oscurità. La sua delucidazione ha richiesto oltre duemila anni (*Il principio di identità*, p. 15) ed è stata preparata da Leibniz e Kant, poi meglio esplicitata e sviluppata dall'idealismo tedesco, con Fichte, Schelling e Hegel. È chiaro che qui Heidegger allude alla definizione dell'identità come "identità dell'identità e della differenza", che è la struttura dell'appercezione, e cioè della coscienza. Per questa via, Heidegger definisce allora l'*autó* del detto di Parmenide come *Zusammengehörigkeit*, co-appartenenza (*Il principio di identità*, p. 7 ss.), un modo per dire la coesistenza di identità e differenza nell'ipseità della coscienza, elevata a struttura ontologica dell'unità di essere e pensiero. Lo stesso (*das Selbe*), infatti, "non è l'uguale (*das Gleiche*). Nell'uguale scompare la diversità. Nello stesso appare la diversità" (*La costituzione ontoteologica della metafisica*, p. 19). La questione, dunque, è se l'identità debba essere concepita come *idem* (*das Gleiche*) o come *ipse* (*das Selbst*). L'argomentazione di Severino si basa sulla impossibilità di pensare, nell'identità, il diverso, che sarebbe come pensare che l'uno sia due, o che il bello sia brutto. Questa impossibilità è espressa da Platone alla fine del *Teeteto* quando discute la dottrina del sogno, che riconduce

tutta la realtà ad elementi atomici, “isolati”, nel senso di Severino. Ma è nel *Sofista* che questo paradosso viene più ampiamente discusso, quando si tratta delle tesi dei Monisti e dei Pluralisti: è su questa discussione che mi concentrerò in conclusione, per cercare di mostrare come ciò che consente di superare il paradosso dell'identità dell'uno con il due sia un nuovo modo di intendere la loro unità: non come una identità, ma come un termine medio, e come intorno a questa alternativa si giochi anche l'alternativa tra identità e ipseità.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Identità e differenza* (contenente *Il principio di identità* e *La costituzione onto-teologica della metafisica*), «aut aut», gennaio-aprile 1982.

PLATONE, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, Milano, BUR, 2011.

PLATONE, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Torino, Einaudi, 2008.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1958.

E. SEVERINO, *Tautotes*, Milano, Adelphi, 1995.

5.2 Niente, Essere, ente

Nicoletta Cusano

Questo intervento si rivolge al nucleo teoretico che sta alla base dell'intera riflessione di Martin Heidegger. L'ordine dei termini del titolo - *Niente, Essere, ente* - indica l'articolazione logico-concettuale di tale nucleo: dalla impensabilità del *nihil absolutum* Heidegger ricava la necessità di ripensare il Niente fuori dalla “Logica di identità-non contraddizione” (d'ora in poi Logica) e perviene al Niente originario (“ursprüngliches Nichts”) quale Essere che è essenzialmente altro dall'ente. Dal nulla assoluto al *Niente* cioè all'*Essere* quale altro dall'*ente* (Differenza ontologica).

Si consideri più analiticamente la sequenza del ragionamento heideggeriano, premettendo che si traduce il termine *Nichts* con la parola ‘Niente’ per sfruttare la disponibilità del vocabolo italiano ad esprimere la Differenza ontologica (ni-ente), mentre si traduce con il termine ‘nulla’ ciò che Heidegger a volte chiama «nihil negativum» a volte «etwas Nichtiges» («qualcosa di nullo»).

Il punto di partenza dell'intero ragionamento è l'impensabilità del nulla assoluto: in conformità alla plurimillennaria tradizione filosofica anche Heidegger ritiene che ogni tentativo di pensare il nulla assoluto dia inevitabilmente luogo a «un vuoto gioco di parole («eine leere Spielerei mit Worten»⁵⁴) che «va contro sé stesso» («sich selbst fortgesetzt ins Gesicht schlägt»⁵⁵), perché, per dire che il nulla è nulla, finisce col dire ciò che esso «è» e dunque col trattarlo come un essente.

⁵⁴ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Neske Pfullingen, 1967, p. 26.

⁵⁵ Ibidem.

Ricostruendo la genealogia del nulla assoluto, Heidegger mostra che esso è l'esito del «non» e dell'atto del negare ossia deriva da quella Logica che sa solo contrapporre l'«essere» al «non essere» e perciò riesce a pensare il Niente unicamente come «negazione di ogni essente, della totalità dell'essente» («Verneinung von allem Seienden, von Seienden insgesamt»). Poiché stando all'interno della Logica il Niente è sempre e soltanto pensabile come *nihil negativum* e ciò dà luogo alla contraddittorietà sopra rilevata, per pensare il niente incontraddittoriamente si deve oltrepassare la Logica. *Si sottolinei il motivo (cfr. oltre): perché stando in tale Logica ci si contraddice* («si va contro sé stessi», «sich selbst fortgesetzt ins Gesicht schlägt»).

Uscendo dalla Logica si incontra il Niente originario (*ursprüngliches Nichts*): «originario» perché antecedente ogni negazione e ogni opposizione; «niente» perché è un «nientificare» che è poi la stessa essenza dell'Essere: «il nientificare nell'essere è quell'essenza che io chiamo Niente» («das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne»⁵⁶). In quanto il nientificare è l'essenza dell'Essere, l'Essere è per essenza il nientificante. In questo senso l'Essere è Ni-ente. Ma cosa nientifica l'Essere?

In *Was ist Metaphysik?* Heidegger mostra come questo «originario nientificare» sia essenzialmente collegato all'angoscia (*Angst*) e ne afferma il tratto essenziale: esso è condizione della rivelazione dell'ente. Esplicitando il discorso di Heidegger si può dire che l'Essere-Niente «nientifica» in quanto sottraendo sé stesso rende manifesto l'ente. Esso è dunque la stessa rivelazione dell'ente, la sua manifestazione, il suo apparire. (Qui, per inciso, si può rilevare che in quanto l'Essere-Niente, che è l'apparire dell'ente, è essenzialmente oltre la logica di non contraddizione, l'apparire anche per Heidegger è essenzialmente estraneo all'identità-non contraddizione. Questo è a mio avviso il modo in cui Heidegger prosegue la lezione di Husserl al di là delle differenze tra le due posizioni. Heidegger intende infatti tale 'apparire' come *Lichtung* (radura), *Ereignis* (evento), *Epoché* e cooriginarietà di essere e uomo con tutto ciò che questo intreccio concettuale indissolubile porta con sé).

Il nientificare dell'Essere-Niente, che è assolutamente oltre il «non» e la «negazione» e cioè oltre la Logica, è per ciò stesso oltre il *sub-jectum* e il senso tradizionale-occidentale dell'essere. Nel chiarirlo, Heidegger fa alcune precisazioni *decisive*: «Il Niente non è mai nulla ed è altrettanto poco qualcosa nel senso di un oggetto; esso è l'essere stesso, dalla cui verità l'uomo è sopraggiunto solo quando si è oltrepassato come soggetto, ciò significa quando non si rappresenta più l'ente come oggetto» («Das Nichts ist niemals Nichts, es ist ebensowenig ein Etwas im Sinne eines Gegenstandes; es ist das Sein selbst, dessen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird, wenn er sich als Subjekt überwunden hat, und d. h., wenn er das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt»⁵⁷). La verità dell'essere (quale Niente) può «sopraggiungere» solo se ci si porta oltre il *sub-jectum* di stampo cartesiano, quale rap-presentare («vor-stellen») che riduce l'ente a ob-

⁵⁶ M. Heidegger, *Wegmarken*, cit., *Brief über den Humanismus*, p. 360.

⁵⁷ M. Heidegger, Zusatz 14, *Die Zeit des Weltbildes*, *Holzwege*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 8. unveränderte Auflage 2003, pp. 112-113.

*jectum*⁵⁸, e oltre la concezione del Niente come «assoluta e totale negazione di ogni essente, dell'essente nella sua totalità» («unbedingte und vollständige Verneinung von allem Seienden, von Seienden insgesamt»⁵⁹).

Sempre per chiarire che il Niente originario non ha nulla a che vedere con il nulla assoluto, in un altro passo Heidegger afferma che «questo Niente, che non è l'ente e che ugualmente si dà, non è nulla di nullo» («Dieses Nichts, das nicht das Seiende ist und das es gleichwohl *gibt*, ist nichts Nichtiges»⁶⁰). Il Niente originario, che è identico all'Essere, non è *nulla di nullo* («nichts Nichtiges»).

In entrambi i passi citati Heidegger chiarisce che il Niente-Essere “non è qualcosa di nullo” (*etwas Nichtiges*) e “non è mai nulla” (*das Nichts ist niemals Nichts*). Ciò significa: *non è nulla assoluto*.

Si consideri ora come l'argomentazione heideggeriana dia luogo a una serie di contraddizioni.

1. Heidegger parte dalla evidenza dell'impensabilità del nulla assoluto, ma implica il contrario senza rendersene conto: per dire infatti che il Niente originario non è nulla assoluto, implica che il significato del nulla assoluto sia già incontraddittoriamente posto e pensato. Se in generale al sostenitore dell'aporia del nulla si deve far notare che può affermare che il nulla assoluto è impensabile solo in quanto il significato della assoluta nullità gli è già presente e dunque in quanto implica che il nulla sia pensabile nell'atto in cui cerca di affermare il contrario (se non gli fosse presente, non potrebbe dire che è impensabile: l'impensabilità del nulla si basa infatti sulla presenza-conoscenza della nullità assoluta, che si pone come irriducibile a qualsiasi “entificazione”), a Heidegger si deve mostrare che una parte del suo discorso – essendo interamente costruita sulla posizione del nulla assoluto - smentisce quell'altra in cui si fa agire l'impossibilità di pensare il nulla assoluto per ricavare la necessità di ripensare il Nulla in termini di Ni-ente/Essere. *A implicare che il nulla assoluto sia incontraddittoriamente pensabile – e cioè a togliere il proprio punto di partenza - è proprio il ragionamento heideggeriano*: mentre implica che il nulla assoluto sia incontraddittoriamente pensabile, ne sostiene l'impensabilità e *perciò* la necessità di ripensare il Niente fuori dalla Logica di identità-non contraddizione, *con la motivazione che rimanendo in essa ci si contraddice*.
2. Si è messo in corsivo l'ultima parte della precedente affermazione perché dà luogo a un'altra contraddizione: per non finire imbrigliati nella contraddizione in cui rimane avvolto chi cerca di pensare il nulla assoluto (per non finire in «un vuoto gioco di parole, che fa a pugni con sé stesso»), Heidegger afferma che si deve uscire dalla Logica di identità-non contraddizione. Ma questo cosa significa se non aprirsi alla contraddizione e cioè *per non contraddirsi, accettare di contraddirsi?*
3. Tale contraddizione è strettamente legata a queste due successive. Se da un lato per Heidegger all'interno della Logica non si può comprendere l'identità Essere-Niente, dall'altro il

⁵⁸ Si veda, al proposito, il saggio sopra citato e specialmente le lunghe note dedicate a Cartesio.

⁵⁹ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, cit p. 27.

⁶⁰ M. Heidegger, *Wegmarken, Zur Seinsfrage*, Klostermann 2004, p. 419.

suo ragionamento si alimenta di quella Logica per dire cosa e come è in verità l'Essere-Niente: esso è *Lichtung*, *Ereignis*, *Epoché* in quanto non è «non è» nulla assoluto, «non è» un ente (*ein Seiendes*), «non è» un oggetto (*Gegenstand*). La posizione heideggeriana dell'Essere-Niente è fondata *completamente* sull'identità-innegabilità. Il *negare di essere* nulla assoluto (*etwas Nichtiges*), il *negare di essere* «ente» (*ein Seiendes*) e il *negare di essere* «oggetto» (*ein Gegenstand*) sono la «verità» dell'Essere-Niente, ciò che esso autenticamente «è». E cos'è questo «negare di essere altro» in cui consiste l'«esser sé» dell'Essere-Niente se non il cuore dell'identità-non contraddizione?

4. Non solo. In quanto non è nulla assoluto, l'Essere-Niente è «qualcosa di essente» (*etwas Seiendes*); in quanto «non è» un «ente» (*ein Seiendes*), l'Essere-Niente «è» in modo diverso da come è l'ente. Tanto è vero che per distinguerli Heidegger dice che l'ente «è» (*ist*), mentre l'essere «si dà» (*es gibt*). Segue che l'Essere e l'Ente sono tutti «qualcosa di essente» (*etwas Seiendes*) in quanto non sono nulla assoluto (*etwas Nichtiges*), ma allo stesso tempo che l'Essere-Niente non è quel tipo particolare di essente che è l'«ente».

In questo secondo caso siamo davanti a quella distinzione, rilevata anche da Emanuele Severino⁶¹ tra un significato esteso di «essente» (*etwas Seiendes*), che consiste nel non essere nulla assoluto e comprende tanto l'Essere-Niente quanto l'ente, e un significato ristretto di «ente» che non solo non è nulla assoluto, ma non è nemmeno quel particolare non-nulla assoluto che è l'Essere-Niente. Quest'ultima differenza (tra Essere ed ente) è quella che lui definisce «ontologica» e che ritiene essere fondamentale. Ora si è visto che non è quella veramente fondamentale all'interno del suo discorso.

La contraddittorietà del nucleo teoretico del pensiero di Heidegger non può che porre molti interrogativi sul *motivo del suo successo e del suo seguito* in contesto contemporaneo. Riprendendo quanto già detto in *Sintesi e separazione*⁶², si può mostrare che esiste un motivo profondo, *fondamentale*, che spiega sia in generale il successo in ambito contemporaneo della via proposta da Heidegger (verità del *Sein-Nichts* quale oltrepassamento del *Seiend*) sia in particolare il ricorrere alla via indicata da Heidegger – in sinergia con un essenziale e non casuale neoplatonismo – da parte di tutte quelle riflessioni che, imbattutesi nella riflessione filosofica di Severino, ne hanno criticato il concetto di “sintesi originaria” e la risoluzione dell'aporia del nulla che su esso si fonda. Qui si accenni soltanto che il motivo fondamentale del “successo” della via proposta da Heidegger affonda le sue radici nella concezione dell'ente come sintesi non originaria di determinazione ed essere, che è stata e sta alla base di tutta la filosofia così come si è realizzata storicamente.

Bibliografia

N. CUSANO, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis 2012
Sintesi e separazione, Mimesis 2017

⁶¹ Cfr. in particolare *La Filosofia Futura*, Rizzoli 1989, cap. XXXII, *Oltrepassare*, Adelphi 2001, cap. IV, par. VIII e cap. VII, par. IV, *Il muro di pietra*, Rizzoli 2006, cap. V.

⁶² Nicoletta Cusano, *Sintesi e separazione*, Mimesis 2017.

M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (1936-1938), Klostermann Holzwege 1950, Klostermann, 8. unveränderte Auflage 2003, *Der europäische Nihilismus*, Neske Pfullingen 1967 (contenuto nella raccolta *Nietzsche 1936-1946*) *Wegmarken* 1967, Klostermann 2004

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, 1950, Adelphi 1994

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, 1958, Adelphi 1981

E. SEVERINO, *La Filosofia Futura*, Rizzoli 1989, cap. XXXII

E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi 2001, cap. IV, par. VIII e cap. VII, par. IV

E. SEVERINO, *Il muro di pietra*, Rizzoli 2006, cap. V

E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli 2008, cap. VIII

E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi 2015

5.3 L'indifferenza dell'essere. Parmenide, Heidegger, Severino

Davide Spanio

1.

«“Differenza” è ciò che si è portato in altro, attraversando la distanza che lo separa da sé e dall'altro in cui esso si è portato. [...] Una “differenza” (un che di differente da altro) è il risultato del “divenire”, del “movimento”. “Differenze” sono cioè le “cose” che si manifestano nel mondo. Esse sono appunto un divenir altro, essendo divenute altro» (O., pp. 134-135).

L'essere di Severino, prendendo le distanze dalla ferita (*fero*, *ferio*) del divenir altro, che flette gli ostacoli del mondo, palesa le sembianze dell'*Indifferente*, anche se davvero «radicale» – sono le parole del pensatore bresciano – risulta la «violenza» che il «linguaggio» chiamato a testimoniare il «destino» dell'essente deve esercitare su sé stesso per indicare «l'inflessibile, il non-ferito, il non-differente» (*ibid.*, p. 139). Del resto, l'essere evocato soprattutto a partire da *Ritornare a Parmenide* rappresenta la *negazione* dell'essere che l'ontologia dell'Occidente, veicolata dalla sapienza primigenia del linguaggio, ha portato al centro della scena filosofica. Stando alle radici indoeuropee che ne veicolano il significato, all'«essere» compete infatti il rinvio essenziale al «differire» che Severino addebita alla «follia» del progetto metafisico occidentale, segnato dalla paradossale ricerca, oltre il differire originario dell'essere, dell'«ente che non differisce e non è un risultato di un differire».

Per Severino, dunque, *l'essere* significa ciò che, essendo, *non* differisce; *senza* che il *non* alluda a un differire. *Non* differire, per l'essere che ha in vista il discorso severiniano, significa cioè *negare* la differenza che affligge le cose del mondo evocate dal pensiero filosofico; significa cioè, per l'essere, negare il proprio differire dal differire del mondo. Differendo dal mondo, infatti, l'essere sarebbe una differenza e *non* l'indifferente (il non-differente). La severiniana indifferenza dell'essere, invece, alludendo al «non-differente», contiene, per dir così, il *non*, ed esibisce in tal modo la concreta *negazione* della differenza. Non la negazione *esterna* che il «determinato» escogitato dall'Occidente è da sempre chiamato a rappresentare (*omnis determinatio est negatio*), bensì quella *interna* che, stando *nel* determinato, sottrae il determinato all'oltraggio del *non*.

L'essere severiniano invita cioè a pensare in direzione di questa negazione interna, che, additando il *nulla*, si emancipa dal differire e dalla negazione esterna che lo accompagna: *l'essere*, appunto, che, non essendo (poiché è il *non* della differenza), è e si impone per la sua evidenza al modo dell'essente. L'essere è la totalità degli essenti, la pienezza irrinunciabile dello spettacolo originario, sul quale, per dirla con Parmenide, il mortale mette gli occhi che non vedono (se non il differire dei differenti). Senza salti o indugi, l'essere, essendo già da sempre l'essente (vale a dire il ciò-che-è) che si manifesta allo sguardo capace di imporsi, testimonia la parte astratta di un tutto destinato, come tale, a rimanere nascosto. Ed è appunto il nascondimento originario dell'essere a indurre il mortale a vedere nell'essente manifesto la differenza in cui si annuncia il folle attraversamento dell'abisso ontologico: il *non* dell'apparire, in cui la differenza scompare, svela così le fattezze ardue e sfuggenti del *nulla*.

Ora, affidato alle cure immancabili dell'indifferente che nega sé stesso, per *non* differire, l'essente è sottratto all'*indifferenza* ontologica che per Severino affligge il «mondo» dimentico dell'essere. Evocato dalla filosofia, infatti, il *mondo* annuncia l'indifferenza dell'essente che differisce, attraversando la distanza infinita che separa l'essere e il nulla. Per questo verso, l'indifferenza dell'essere sconfigge cioè l'indifferenza dell'essente (differente) rispetto a sé e all'altro da sé, ai quali esso finisce perciò col cedere il passo, venendo meno. Il differente, a rigore, differisce da sé e dunque non è affatto (anche se, perso di vista l'assurdo al quale esso presta il fianco, è per il suo tramite che si annuncia l'interminabile e, insieme, impossibile ricerca dell'indifferente chiamato a trattenerlo nell'essere). Imboccando il «sentiero del giorno», il severiniano *ritorno a Parmenide* finisce allora col dare spazio all'essente stabilmente avvinto a sé e allo sguardo che se impadronisce una volta per tutte: non il differente (*dall'essere*) indifferente (all'essere e al nulla), bensì il differente (*dell'essere* o *nell'essere*) che non differisce (e al nulla perciò è già da sempre sottratto).

2.

La differenza ontologica di Heidegger, nella misura in cui invita a pensare l'essere che, alle spalle dell'ente, è in preda all'oblio, corre a suo modo lungo lo stesso sentiero. Certo, Severino sottolinea il fatto che essa, nel tentativo di pareggiare *essere* e *apparire*, sulla scia della fenomenologia husserliana, rappresenta «un modello del tentativo (avvicinabile a quello neopositivistico) di espungere il significato "essere" al linguaggio autentico della filosofia» (O., p. 319). Ricondotto all'«apparire», insomma, l'essere heideggeriano si accosterebbe alla differenza del mondo traducendola nel suo venire alla luce, attraversando il confine che la separa dal nascondimento destinato ad attorniare sempre e comunque la visibilità dell'ente.

La circostanza, tuttavia, allinea Heidegger alla scommessa severiniana di pensare l'essere *senza* l'essere, vale a dire l'essere *senza* la differenza, in direzione dell'indifferente, e allude appunto alla necessità di risalire per questa via al *non* dell'ente, che, senza rinviare ad un altro ente, sovrastante l'ente, «non sussiste come un ente, ma si essenzia (*west*)» e «si essenzia (*west*) come apparire» (IM, p. 207 e 111). L'essere di Heidegger differisce dall'ente nella misura in cui esso *non* è l'ente che differisce, uscendo dal nascondimento. Non differendo (o differendo diversamente dall'ente che differisce dall'essere), esso, appunto, *si dà* (*Es gibt*). Anche Heidegger

cioè annuncia il suo tentativo enfatizzando il ruolo del *non*, che l'essere è, come ciò che, in preda all'oblio, apre lo spazio per la negazione dimentica di sé: «Il “non” non nasce dalla negazione, ma la negazione si fonda sul “non”» (S, p. 72). E a cosa guarda il *non*? E in che senso possiamo dire che esso *fonda* la negazione di cui il differente si impadronisce precipitando (ed è nell'impadronirsene che esso precipita) nel gorgo del divenire? Il *non* – per cominciare a rispondere alle due domande – guarda a quella «nientificazione del niente» (*ibid.*), esibita dall'essere, che spinge Heidegger a volgere lo sguardo in direzione di Parmenide, in vista dell'essere che, essendo, non fonda *nulla*. Esso, essendo l'uno di due, la *tautótes* di *eînai* e *noeîn*, che per l'Eleate sono infatti *lo stesso*, divarica enigmaticamente la consistenza ontologica, *prima* di ogni “prima” e di ogni “divenire”, testimoni della differenza. La differenza ontologica oltrepassa così quella ontica, per cui un ente non è l'altro da sé, facendo di essa l'esito di una *distrazione*: non è l'ente a imporsi, ma l'essere (che dell'ente è l'apparire autentico).

Sennonché, stando ad Heidegger, se l'essere è l'apparire dell'ente, l'apparire, mostrando l'ente, non si ribalta interamente nell'ente che appare: permane uno scarto. Qui le strade di Heidegger e Severino sembrano separarsi e divergere. Severino ne è persuaso. Spingendo il discorso oltre l'lo husserliano, oltre Kant e Cartesio, la sfida heideggeriana, complice l'appello all'aurora della filosofia, invita a comprendere come la visibilità del mondo e del suo incessante differire, celebrati dalla contemporaneità (con Hegel e dopo la crisi del pensiero dialettico), taccia l'essenziale. Un silenzio, questo, inaggrabile, dal momento che non c'è voce dell'essere che, espropriando ogni appropriazione della quale l'ente, custode del *proprio*, vanta il titolo (*Ereignis*), non lo ribadisca, in mezzo al rumore del mondo.

Il silenzio dell'essere sembra cioè alludere all'irruzione del *nulla* che l'indifferente continua a lasciare fuori di sé, differendo dall'ente. L'indifferenza di Heidegger pare allora a Severino che rimanga al di qua dell'essente, al modo di una differenza, forzando il discorso in direzione dell'essere «puro e vuoto» che Parmenide, prima di ogni filosofico appello alle cose e all'esperienza, sottrae allo spettacolo originario dell'esperienza. Parmenide costituisce allora il punto di incontro e di scontro delle due prospettive, heideggeriana e severiniana. Per Severino, si tratta di fare i conti con Parmenide e il nulla che il suo Poema porta per la prima volta e ambiguamente al cospetto del *logos*. Occorre cioè *tornare* a Parmenide e non soltanto *volgersi* ad esso. Del resto, Severino, sottolineando la «semplicità» dell'essere cui l'indifferenza da ultimo allude, fa osservare che se «Hegel [...] afferma immediatamente la semplicità dell'“essere”, la quale rimane pertanto un presupposto», «nemmeno Heidegger va oltre questa affermazione immediata». Senza questo più radicale confronto con l'Eleate, il differente, con «tutte le connotazioni del “soltanto nullo” da cui Heidegger [...] intende prendere le distanze, e tutte le aporie che il “soltanto nullo” solleva, [...] ritornano in circolazione e vi ritornano nel loro non esser state chiarite e risolte» (PE, p. 347).

3.

L'ambiguità del «nichilismo» heideggeriano, incoerente rispetto agli esiti che Severino rintraccia in Leopardi, Nietzsche e Gentile, sembra bensì ribadire l'appartenenza di Heidegger al progetto filosofica dell'Occidente (appartenenza che Severino, allora suo alleato, rende visibile fin dalla tesi

di laurea), ma non senza evocare con decisione la necessità di *frenare* rispetto a Hegel e alla modernità, su su fino a Nietzsche, nel quale si tratterebbe di cogliere il frutto più maturo del pensiero metafisico.

Heidegger e Severino partecipano al fallimento del progetto metafisico occidentale (*Essere e tempo* ed *Essenza del nichilismo*, a modo loro, portano alla luce la consapevolezza di questo fallimento). Entrambi, mentre denunciano lo scacco della ragione, guardano al Nulla e all'oltrepassamento della «logica» in vista del sentiero che consenta finalmente di avvicinarlo, accostando l'imporsi della verità dell'essere. Si trattava infatti di pensare (ma cosa significa allora *pensare?*) l'*innegabile*: l'innegabile, appunto, *come* indifferenza.

Bibliografia

O E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Milano, Adelphi 2007

PE E. SEVERINO, *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 2013

IM M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990

S M. HEIDEGGER, *Sehnsucht*, Adelphi, Milano 1987

Capitolo 6 - Pensiero ed essere

6.1 La trascendenza come fenomeno originario

Massimo Marassi

La quarta parte dell'opera di Emanuele Severino *Heidegger e la metafisica* è dedicata al rapporto tra trascendenza ed essere, in un confronto critico con il pensiero di Heidegger. In *Vom Wesen des Grundes*, composto nel 1928, la trascendenza si dispiega in un triplice movimento: trascendenza come oltrepassamento del mondo, del *Dasein* e del nulla (GA 9, 137). Questo primario significato spaziale della trascendenza viene subito corretto in senso ontico-ontologico, designando la struttura di una soggettività che esiste nella e come trascendenza. Nelle lezioni del semestre estivo del 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, l'uso del termine indicava invece due significati fondamentali: il trascendente nella differenza dall'immanente e il trascendente nella differenza dal contingente (GA 26, 204). Il primo significato presuppone una coscienza rispetto a cui qualcosa possa dirsi immanente o trascendente, mentre nel secondo significato trascendenza indica il rapporto tra l'ente condizionato e l'incondizionato (GA 26, 206). Le conseguenze immediate che si possono trarre da questa impostazione sono sinteticamente quattro. In primo luogo, Heidegger può affermare in positivo che la trascendenza è ciò che costituisce il soggetto: esistere significa trascendere. Lo stesso rapporto con l'ente è reso possibile dal fatto che la trascendenza costituisce l'Esserci. In secondo luogo, trascendenza non significa oltrepassare una barriera fra soggetto e oggetto. Ciò che viene oltrepassato è proprio l'ente che si

rivela all'Esserci, e che, mediante la trascendenza, risulta esperibile e conoscibile. In terzo luogo, il "dove" verso cui il soggetto trascende non è né un oggetto né un ente. L'ente è ciò che è oltrepassato e non la direzione dell'oltrepassamento. Questo "dove" è chiamato "mondo". Infine, poiché la trascendenza, come essere dell'Esserci, come fenomeno originario, oltrepassa il mondo, viene indicata con il termine "essere-nel-mondo" (GA 26, 211-213). Ciò che si intende qui evidenziare è che la trascendenza è un fenomeno costantemente presupposto, è ciò che rende possibile lo stesso manifestarsi dell'ente, o, detto con maggior rigore, ciò senza cui l'ente non può manifestarsi: la trascendenza costituisce l'apparire dell'ente e come atto fondante si temporalizza (Severino, 1994, 305). Al riguardo, il fenomeno, nel manifestarsi, esibisce la struttura costitutiva del suo stesso essere e apparire. Ne deriva che la domanda ontologica implica da una parte l'esserci stesso che pone la domanda e ciò a cui la domanda è rivolta. Tuttavia, una tale domanda, rivolta all'intero e alla totalità, non ha la pretesa di giustificare, di fondare, ma deve lasciare che la cosa si manifesti da se stessa. Si tratta di mostrare il fenomeno, non di fondarlo: infatti, anche in *Sein und Zeit*, le strutture esistenziali sono date e si distinguono dall'interpretazione temporale diretta a esibire il loro statuto ontologico. In tal senso si giunge a concludere che la fenomenologia si costituisce in quanto sapere originario, elaborando modalità proprie di analisi e di approccio. L'husserliano "principio di tutti i principi" e la "cosa del pensiero" di Heidegger si presentano come "fondamenti" di un sapere che vuole essere "rigoroso" o "rivelativo", in ogni caso si tratta di una riflessione esplicita sull'originario. Heidegger – in particolare in *Der Satz vom Grund* – mira a delineare come sia possibile formulare una concezione del fondamento fenomenologico (*weil*), che superi il metodo della metafisica limitato alla richiesta del fondamento, della causa e della ragione dell'ente (*warum*). Ci si può naturalmente chiedere se il rinvio di Heidegger al pensiero originario del fondo abissale non sia di nuovo un discorso sul fondamento, un approccio fenomenologico all'essere come *Ab-Grund*. Tuttavia, la formulazione dell'essere come *Ab-Grund* permette almeno di non porre in questione il fondamento dell'essere: l'abisso, o l'assenza di fondamento, esprime in modo chiaro che non si dà un luogo che non sia essere. In tal modo però si è risospinti non su un principio saldo e inconcusso, ma proprio nel fondo abissale di questo fondamento, o nel fatto che il fondamento è in realtà un fondo abissale. L'essere è fondante in quanto privo di fondamento (GA 10, 93). Heidegger può dire: "La rosa è senza perché, ma non senza fondamento" (GA 10, 101). Il fiorire della rosa "si fonda in esso stesso, ha il proprio fondamento presso esso stesso e in esso stesso" (GA 10, 101). Quando la trascendenza come fondamento dell'essere dell'ente è pensata in tale prospettiva, essa avviene insieme come luogo che permette l'apparire dell'ente e istituisce il senso dell'accadere. In tal modo "il fondare e il fondarsi costituiscono, in un atto unitario, la trascendenza" (Severino, 1994, 295). Da qui però sorge un'altra domanda: questa totalità presente, in cui appare l'atto unitario del trascendere, costituisce la totalità in quanto tale? La totalità raccoglie tutto in sé, nella ripetizione immanente del medesimo, e coincide così con l'assoluto stesso, o la trascendenza è un fenomeno che può e deve eccedere all'infinito la totalità?

Bibliografia

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, (1950), Adelphi, Milano 1994.

M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 2004³.

M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in GA 26, Klostermann, Frankfurt am Main 2007³.

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, in GA 2, Klostermann, Frankfurt am Main 2018².

M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, in GA 10, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

6.2 Fenomenologia, metafisica e ontologia nella interpretazione severiniana di Heidegger: le ambiguità dell'Essere

Michele Lenoci

Anche se il ponderoso studio dedicato ad Heidegger non lascia presagire i successivi rilevanti sviluppi della riflessione severiniana e i suoi radicali mutamenti, risulta cionondimeno essenziale per comprendere sia la struttura di fondo della riflessione heideggeriana e il suo rapporto con la tradizione metafisica classica, in particolare greca, sia il nesso tra fenomenologia e metafisica, sia il rapporto tra essere ed ente e tra comprensione dell'essere e comprensione dell'ente, sia le ambiguità sottese alla nozione di essere, sia, infine, anche la genesi profonda della stessa speculazione di Severino. Il nesso tra fenomenologia e metafisica classica spesso è rimasto sullo sfondo delle diverse indagini o le due dimensioni sono state intese come alternative e reciprocamente incompatibili. Alla luce dei testi heideggeriani, ma avendo anche presenti le basi della posizione husserliana, Severino documenta come la fenomenologia possa essere interpretata quale possibile premessa per una metafisica che integri, con nesso di necessità, la totalità empiricamente manifesta; anzi, ritiene che nell'opera di Heidegger non solo si preveda la possibilità, ma si compia effettivamente un passo importante nella direzione della costruzione metafisica, anche se non ne verrebbe esibita una fondazione stringente e incontrovertibile. In tal modo il fondamento ontologico e il fondamento ontico potrebbero non solo convivere, ma l'uno condurre coerentemente all'altro. Qui entra in gioco la differenza ontologica tra essere ed ente e tra comprensione dell'essere e comprensione dell'ente. La prima essendo la condizione che rende possibile la seconda: solo alla luce dell'essere l'ente può manifestarsi ed essere lasciato essere, trovandosi perciò l'essere a svolgere una funzione, per certi aspetti, analoga a quella che l'Io trascendentale compie all'interno della fenomenologia husserliana o che l'Atto puro assume in alcuni momenti della filosofia gentiliana. E a questo punto viene alla luce una ambiguità del discorso heideggeriano, che Severino enuclea, ma che raramente viene esibita dalla critica in relazione al pensatore tedesco e che, inoltre, potrebbe essere ulteriormente sviluppata: in quanto la comprensione dell'essere condiziona quella degli enti e l'essere potrebbe essere dato anche prima e indipendentemente dagli enti, allora l'essere si trasferirebbe nel metaempirico, e come orizzonte degli enti si staccerebbe dagli enti stessi, quasi restando a essi estraneo e da essi nettamente diverso. Oppure – ecco l'altro estremo dell'ambiguità – l'essere rimane coesenziale ai

singoli enti, fenomenologicamente manifesti, ma, in tal modo, perderebbe la sua collocazione metaempirica e si limiterebbe a essere ciò per cui i singoli enti sono o ciò per cui i singoli enti appaiono (essere). Ne seguirebbe allora che, contrariamente a quanto Heidegger ha sempre affermato, sia pure secondo modalità diverse che dal concettuale via via sfumano nel poetico e nel mistico, la differenza tra essere ed ente trasfigurerebbe e si attenuerebbe nella più semplice e ben diversa manifestazione dell'ente, e per imboccare la strada della metafisica, eventualmente occorrerebbe percorrere solo la via della condizione ontica. L'orizzonte ontologico, inteso come condizione per cui qualcosa appare, essendo coessenziale al qualcosa che appare, aggetta solo sull'apparire e non sull'essere del qualcosa, e il qualcosa – l'ente –, pertanto, richiederebbe altre e ulteriori condizioni. Con tutti i problemi che ciò comporta.

Bibliografia

- G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- S. NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in: *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61.
- E. SEVERINO, *Poscritto*, in: *Essenza del nichilismo*, pp. 63-133.
- E. SEVERINO, *Su Heidegger e l'apparire*, in: «Archivio di filosofia», LVII (1989), pp. 15-20.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, in: *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 31-345.
- E. SEVERINO, *Note sul problematicismo italiano*, in: *Heidegger e la metafisica*, pp. 355-447.
- E. SEVERINO, *Lineamenti di una fenomenologia dell'atto*, in: *Heidegger e la metafisica*, pp. 451-471.
- E. SEVERINO, *La struttura dell'essere*, in: *Heidegger e la metafisica*, pp. 472-502.

6.3 Sul nesso pensiero-essere: Heidegger e Severino

Vittorio Possenti

Heidegger e la metafisica (HM) è un volume significativo per la vicenda teoretica di Severino, perché scritto in anni in cui egli accoglieva la metafisica classica (cfr. *HM*, p. 13). L'interpretazione di Heidegger è improntata ad una considerevole 'carità ermeneutica' che cerca nel 1950 di interpretare il filosofo tedesco come un possibile momento di riapertura dell'orizzonte della metafisica classica. La prefazione del 1994 sembra ammetterlo, sostenendo che l'analisi avrebbe dovuto essere più *esigente* (p. 27). Sulla scia di Bontadini, Severino ritiene allora che la filosofia della seconda modernità (idealismo), avendo superato il fossato cartesiano e kantiano tra essere e pensiero, possa condurre alla ripresa della metafisica classica.

Nell'interpretazione di Heidegger l'autore privilegia le posizioni espresse nella *Lettera sull'umanismo* rispetto a quelle della fine degli anni '20 e degli anni '30 che mandano tutt'altro suono. In effetti il mutamento negli assunti di Heidegger è notevolissimo. In *Introduzione alla*

metafisica (IM) dinanzi alla formula parmenidea “Ora il pensare e l'essere sono la stessa cosa”, Heidegger osserva che essa è stata fraintesa in maniera clamorosa, per cui il pensiero del soggetto determina ciò che l'essere è: “L'essere non è altro se non ciò che è pensato dal pensiero. Ora siccome il pensare rimane un'attività soggettiva, e pensare ed essere devono secondo Parmenide risultare la medesima cosa, tutto diventa soggettivo” (p. 145). Accade anzi per il pensatore tedesco una separazione tra *logos* e *physis* in cui è il primo ad esercitare una giurisdizione sull'essere, con il predominio della *ratio* (p.184s). Quale sia la posizione finale di Heidegger sul nesso pensiero-essere non è chiaro; egli ha parteggiato per un periodo per il dualismo moderno tra pensiero ed essere (vedi *Essere e tempo*, n. 44), e poco dopo ha colpito l'interpretazione moderno-idealistica della formula parmenidea e la relativa logica, richiamando la primarietà della *physis* sul *logos*.

Per il Severino del 1950 il ‘fondamento metodologico’ della metafisica era l'unità originaria di pensiero e di essere (*HM*, p. 21), in base a cui il pensiero di Heidegger poteva risultare aperto alla metafisica classica (nonostante non poche ‘delusioni’ in merito per espressioni in opere degli anni '20 e '30). Da tempo questo giudizio è stato capovolto, per cui nell'Avvertenza del 1994 alla nuova ed. del volume “la vicinanza di Heidegger alla metafisica classica è la vicinanza alla matrice stessa dell'alienazione fondamentale dell'Occidente” (p. 22).

In *HM* l'autore sosteneva che il risultato essenziale della filosofia moderna fosse l'identità di pensiero ed essere (p. 315), da cui conseguiva la validità della metafisica classica (e tomista) accuratamente distinta dalla moderna filosofia razionalistica (pp. 328 e 329). Nel mutamento radicale di posizione tra il 1950 e il 1994 rimane un punto fermo: l'identità tra pensiero ed essere sia come base metodologica della metafisica sia come massimo risultato del pensiero moderno.

Un grande tema su cui meditare. In *HM* si introduce il concetto di puro pensiero come condizione trascendentale non dell'unità tra pensare e pensato, ma della capacità di manifestare l'ente, l'apriori che rende possibile il manifestare. Nello stesso tempo si sostiene che l'essere è ciò che si illumina nel puro pensiero, “ma in modo tale che il suo illuminarsi (manifestarsi) è radicalmente diverso dalla manifestazione dell'ente” (p. 337). “*Il puro pensiero è la condizione ontologica del dato*, essendo pensiero ed essere la stessa inscindibile unità strutturale dell'ontologicità” (p. 337).

Ed eccoci al punto cruciale: non si tratta solo di sostenere l'unità pensiero-essere sostenuta massimamente dalla grande tradizione della filosofia dell'essere; si tratta di pensarla in modo determinato. Qui il realismo classico offre contributi di primo piano. Indubbiamente essere e pensiero si coappartengono, ma in che modo? Essi si relazionano in modo paritario, o invece nel modo in cui la regia ultima spetti all'essere o viceversa al pensiero? Tutto ciò ha immense implicazioni sul concetto di realtà. Questo muta nel ‘coscienzialismo’ per il quale essere reale significa essere contenuto di una coscienza in generale: si dà quindi una priorità dell'atto di coscienza come fondante sul contenuto come fondato da esso. Qui il disguido è che in quanto si pensa una realtà, questa necessariamente diventa dipendente dal pensiero e inclusa in esso, immanente e non trascendente.

Cognitum in actu et cognoscens in actu sunt unum: *HM* cita più di una volta questa formula aristotelica che, rappresentando l'identità intenzionale tra pensiero ed essere nel concetto, esprime nel verbo mentale la cosa intenzionata. Severino evidenzia a buon diritto che “il pensiero

metafisico non deve realizzare l'impossibile compito di raggiungere un essere originariamente separato" (*HM*, p. 17); d'altro canto l'unità originaria di pensiero e di essere va compresa e analizzata. Non si può concedere quanto scrive Hegel nell'introduzione alla *Scienza della logica*: "Il pensiero nelle sue determinazioni immanenti e la vera natura delle cose sono un solo e identico contenuto" (*SL*, p. 26), che è formula logico-idealistica in cui il prius è il pensiero, non l'essere.

Non infrequente è poi il ricorso di *HM* all'altra grande formula del realismo, secondo cui nell'atto della conoscenza accade un *fieri aliud in quantum aliud*. Come intendere le due formule dette? La seconda esprime che nella conoscenza accade una modalità del divenire in cui portiamo in noi stessi nel concetto la forma dell'altro come altro, ossia diverso e distinto da noi. Ma se noi ritenessimo che tutta la luce provenisse dal pensiero dell'io-soggetto, l'altro in quanto altro non vi sarebbe e tutto sarebbe assorbito nell'io e riportato a se stessi; tale è la posizione di Gentile.

L'unità originaria di pensiero ed essere regge se e solo se si riconosce la distinzione tra l'io e l'altro, e si riconosce che non possiamo partire dal mondo della logica e delle idee ritenendo a priori che il razionale, il logico, sia di per sé reale. Due fondamentali considerazioni lo vietano: dapprima le determinazioni del pensiero *non coincidono sempre* con le determinazioni dell'essere (è pura follia pensare come reale il *nihil absolutum* che è solo un ente di ragione); in secondo luogo è impossibile dimenticare i sensi e la percezione sensibile, a cui Aristotele fa riferimento primario nell'enunciare l'identità di conoscente e conosciuto, poi estrapolata al piano del pensiero: anzi dobbiamo dire che *il primo principio della nostra conoscenza è il senso*. Il termine dell'operazione conoscitiva è l'oggetto conosciuto reale, ed è esso a specificare la conoscenza: la luce viene dall'oggetto.

Il termine raggiunto dall'intelletto – la cosa conosciuta – è altro dall'intelletto, non dipende ontologicamente da questo e anzi specifica la conoscenza dell'intelletto. Là dove l'unità tra pensiero ed essere è posta come un'ovvietà che non andrebbe analizzata, emergono equivoci teoretici inaggirabili propri di Hegel e Gentile e in buona misura del neoparmenidismo: nel primato del pensiero scompare l'astrazione dell'intelligibile dal sensibile, ossia il modo con cui opera l'intelletto *umano*, onde *rifiutare l'astrazione significa rifiutare la condizione umana*. Inoltre viene meno la materia, la *prote yle* che è il correlato di fondo della percezione sensibile e radicale principio di inintelligibilità. Per *SO* (p. 114) il pensiero è l'immediato, ed in ciò consiste il giudizio originario. Il sistema dell'indifferenziata unità pensiero-essere approda perciò al formalismo e al razionalismo assoluto, dove l'essere è completamente trasparente al pensiero e in esso risolto (vedi *RE*, p.272ss).

Dalla filosofia della seconda modernità (sostanzialmente l'idealismo) alla metafisica classica era il cammino per il primo Severino. A mio parere il discorso non tiene: il pensiero della seconda modernità non riapre la strada della metafisica ma la chiude senza riserve. In tale prospettiva accade un primato del logico sul fisico, quasi che quest'ultimo sia un livello degradato del logico. Bisogna dunque riprendere il cammino là dove esso si è interrotto e con la filosofia che lo aveva condotto al suo più alto sviluppo, ossia *la filosofia dell'essere con la sua terza navigazione* (su ciò vedi *NM*) In essa la partenza non è la struttura (originaria) del sapere ossia il trascendentale *verum*, ma il trascendentale *ens*.

Bibliografia

- G. G. F. HEGEL, *Scienza della Logica (SL)*, Laterza, Bari 1994
M. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica (IM)*, Mursia, Milano 1986
V. POSSENTI, *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna (RE)*, Armando, Roma 2019
V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione (NM)*, Armando, Roma 2004
E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica (HM)*, Adelphi, Milano 1994
E. SEVERINO, *La struttura originaria (SO)*, Adelphi, Milano 1981

FIRST PARALLEL SESSION

PRIMA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 7 - Filosofia della prassi

7.1 Ontologia del diritto: “inautenticità” ed estrema follia?

Luigi Cornacchia

L'intero percorso filosofico di Heidegger ha ad oggetto lo strenuo recupero della centralità dell'essere, tramite l'ineludibile riconoscimento della differenza ontologica fra ente (*l'ontico*) ed essere (*l'ontologico*).

Prima della cosiddetta “svolta”, lo snodo cruciale per il recupero dell'essere consiste nell'analitica esistenziale dell'esserci (*Dasein*), ossia l'esame fenomenologico dell'uomo nella sua dimensione quotidiana/esistentiva, “alla mano”, in-autentica, impersonale (“il Si”) e volgare, per risalire via via verso la dimensione esistenziale autentica, totale e originaria; dopo la “svolta”, l'oggetto della ricerca rimane il medesimo (l'essere), ma l'approccio esistenziale cede il passo al taglio più puramente “ontologico”, volto ad eliminare le ultime “incrostazioni” ontico-metafisiche ancora presenti nel pensiero antecedente.

Per Heidegger la distinzione fra ontologia ed etica non è che il frutto della filosofia dell'episteme di matrice platonico-aristotelica: tant'è che nei pre-socratici tale partizione non esisteva⁶³; ciò dimostrerebbe, per il filosofo di *Sein und Zeit*, che la dimensione politica – per come è intesa dal pensiero metafisico tradizionale – non sia “essenziale”, cioè non rientri nell'autentica radura dell'essere: in seno a quest'ultima, «[il] pensiero non è né teoretico né pratico. Esso avviene prima di questa distinzione»⁶⁴. Ciò che conta, in tale prospettiva, è che l'uomo, «e-sistendo nella verità

⁶³ Heidegger, Lettera sull'«umanismo», Adelphi, Milano, 2008, 89-90.

⁶⁴ Ibidem, 95; cfr. anche Heidegger, Essere e tempo, Mondadori, Milano, 2017, 423: «Esso suggerisce quel fraintendimento ontologico dell'esserci, secondo il quale la risolutezza sarebbe un particolare contegno della facoltà pratica rispetto a una facoltà teoretica. Ma la cura, come pro-curante prendersi cura, abbraccia l'essere dell'esserci così originariamente e totalmente che, nella distinzione tra contegno pratico e contegno teoretico, essa deve essere via via già presupposta come un tutto».

dell'essere, all'essere appartiene», il che implica che «[possa] giungere dall'essere stesso l'assegnazione di quelle consegne che devono divenire legge e regola per l'uomo. Assegnare (zuweisen) in greco si dice νέμειν. Il νόμος non è solo legge, ma più originariamente è l'assegnazione nascosta nella destinazione dell'essere. Solo questa destinazione può disporre l'uomo nell'essere. Solo tale disposizione è in grado di reggere e vincolare. Altrimenti ogni legge resta solo il prodotto della ragione umana. Più essenziale di ogni fissazione di regole è che l'uomo trovi il soggiorno nella verità dell'essere. [...] Il sostegno (Hat) per ogni contegno (Verhalten) lo dona la verità dell'essere»⁶⁵.

Le parole di Heidegger sembrano essere il manifesto di un "gius-ontologismo", se non fosse che lo stesso concetto di ius viene implicitamente collocato dal filosofo tedesco nell'alveo della metafisica e, dunque, dell'"inautentico".

E d'altronde va anche sottolineato come non a caso si debba proprio ad Heidegger quella traduzione del secondo frammento di Anassimandro scindendolo dalla prospettiva del diritto e della giustizia – "δίκη" come "*Fug (des Seins)*" e "αδικία" come "*Unfug*"⁶⁶ – che viene poi ripresa da Emanuele Severino: Dike come incondizionata stabilità dell'essere, quello status in cui le cose «stanno come devono stare», l'Originario da cui gli enti provengono e a cui ritornano "rendendo giustizia"⁶⁷, colmando un cammino che dalla dispersione dell'adikía conduce nuovamente all'originaria stabilità della díke⁶⁸.

Sta di fatto che Heidegger considera il diritto, e in generale l'"*öffentliches Sein mit Andern*" alla stregua di dettaglio inessenziale, forma decadente (*Verfallsform*) dell'esistenza autentica, come "*defizienter Modus*" del "*Selbstsein*": si può affermare che l'intera dimensione della prassi è del tutto irrilevante per la domanda fondamentale che per Heidegger è quella ontologica.

L'orizzonte del noi va insomma al di là della "Uneigentlichkeit", in realtà corollario della più generale inautenticità dell'unità sociali sopraindividuali.

Ma il sogno di un gius-ontologismo non è stato completamente abbandonato dai seguaci: da premesse che espressamente si ispirano ad Heidegger parte ad esempio, nel contesto della scienza giuridica, il programma di Werner Maihofer⁶⁹, che tenta una singolare conciliazione di ontico e ontologico – rectius, di riconduzione dell'ontologico all'ontico – partendo proprio da una obiezione al filosofo di Meßkirch: secondo Maihofer, ciò che rende persona è l'essere autentico di ciascuno – l'essere nelle vesti di bambino, uomo o donna, fratello, cittadino, medico, giudice ("*Alssein*") – ossia il ruolo sociale e giuridico: quest'ultimo viene assunto come pilastro del suo progetto di fondare una ontologia non solo del diritto, ma dell'"*öffentliches Dasein*". In particolare, per Maihofer l'esserci-nel-mondo è possibile solo come "*Selbstsein im Alssein*"⁷⁰, la cui realtà è

⁶⁵ Heidegger, «Lettera sull'umanismo», cit., 99.

⁶⁶ Heidegger, Holzwege, 296 ss., in pt. 395 ss.

⁶⁷ Severino, Dike, 17.

⁶⁸ Severino, *Essenza del nichilismo*, p. 401, «la stessa verità dell'essere [è] quella giustizia resa all'essere, che consiste nel rilevare ciò che ad esso fatalmente compete».

⁶⁹ Maihofer, *Recht und Sein—Prolegomena zu einer Rechtsontologie*, 1954.

⁷⁰ Maihofer, *Recht und Sein*, 114.

data dalla concreta configurazione sociale, modulata secondo i paradigmi della giustizia distributiva (ordine secondo “a ciascuno il suo”, nella disuguaglianza della diversità dell’altro) e commutativa (ordine secondo “a ciascuno lo stesso”, nella uguaglianza della diversità dell’altro), presupposti e garanzie della autenticità dell’ “*Alssein*”. E il significato della giuridicità per Maihofer si ricava dalla dialettica esistenziale del “*Selbstsein*” e dell’ “*Alssein*”, che conduce a una dicotomia di fondamento di “diritto naturale”: i due poli sono il diritto naturale esistenziale dell’eccezione (del “*Selbstsein*”) e il diritto naturale istituzionale della regola (dell’ “*Alssein*”) ⁷¹. Il “diritto naturale esistenzialista” di Maihofer, che ambisce a valorizzare in questo particolare contesto la dimensione di progetto del “*Dasein*”, è stato poi recentemente ⁷² accostato all’onto-fenomenologia di Sergio Cotta ⁷³. Se è vero che Severino riguarda la politica e il diritto (quindi, anche il ruolo sociale e giuridico dell’individuo, e ogni progettualità ad esso connessa) alla stregua di manifestazioni della volontà di potenza – e della fede di poter far diventare “altro” le cose del mondo ⁷⁴ –, e che il monopolio legittimo della potenza si sposta dalla polis all’economia, poi alla tecnica – destinata a prendere il sopravvento su tutte le altre forze che si illudono di utilizzarla e circoscriverla, e a dominare “di diritto” tutte le cose – peraltro questo dominio, come noto, non ha l’ultima parola, essendo destinato ad essere necessariamente oltrepassato dal tramonto della terra isolata.

Bibliografia

- S. COTTA, *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, 1991 COTTA Sergio, *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004
- G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Milano 2015
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano, 2017
- M. HEIDEGGER, *Holzwege. Sentieri erranti nella foresta*, Bompiani, 2014
- M. HEIDEGGER, *Lettera sull’«umanismo»*, Adelphi, Milano, 2008
- W. MAIHOFFER, *Recht und Sein—Prolegomena zu einer Rechtsontologie*, Frankfurt am Main, 1954
- E. PATTARO / C. ROVERSI (ed.), *Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World*, in PATTARO Enrico (ed.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, vol. 12, Tome 1. *Language Areas*, Springer, 2016
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo. Saggi*, Milano, Adelphi, 1982. SEVERINO Emanuele, *Dike*, Adelphi, Milano, 2015
- E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016

⁷¹ Maihofer, *Recht und Sein*, 125.

⁷² Cfr. ad es. Pattaro/Roversi (ed.), *Legal Philosophy in the Twentieth Century: The Civil Law World*, in Pattaro (ed.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, vol. 12, Tome 1. *Language Areas*, Springer, 2016, 404.

⁷³ Cotta, *Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, 1991; Idem, *Il diritto come sistema di valori*, Milano, 2004.

⁷⁴ Severino, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016, 58 ss.

7.2 Il problema della politica fra Martin Heidegger ed Emanuele Severino

Gabriel Civello

In *Lettera sull'umanismo* (1946), Heidegger racconta di un amico che, dopo l'uscita di *Sein und Zeit*, gli chiese: «[E adesso] quando scriverà un'etica?»⁷⁵; e noi potremmo aggiungere: «A quando una *Politica* di Heidegger?».

In effetti, la sola lettura di *Essere e tempo* (1927) potrebbe indurre a ritenere che il pensiero heideggeriano sia solo una sorta di “ontologia pura”, scevra da profili etico-valoriali e, ancor più, politici; in tale prospettiva, l'indagine su ente ed essere sarebbe solo una specie di “filosofia prima” di matrice esistenziale, cioè fondata anzitutto sull'ermeneutica dell'esserci, la quale “sospenderebbe il giudizio” su ciò che tradizionalmente si chiama “filosofia pratica”.

Sennonché, una lettura globale e sinottica delle opere che precedono *Essere e tempo* dimostra l'esatto contrario, mettendo in luce come quasi tutte le categorie “ontologiche” ivi presenti non siano altro che l'esito di una progressiva “ontologizzazione” di concetti aristotelici di matrice pratica, psicologica, retorica e soprattutto politica; fu proprio F. Volpi, d'altra parte, a definire *Sein und Zeit* come «una “versione” in chiave moderna dell'*Etica Nicomachea*»⁷⁶ e a segnalare come H. si sia voracemente appropriato delle categorie pratiche dello Stagirita per costruire, poi, un pensiero che di autenticamente aristotelico ha ben poco.

L'opera in tal senso decisiva – dopo i corsi friburghesi *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica* (1921/1922)⁷⁷, *Interpretazione fenomenologica di scritti scelti di Aristotele su ontologia e logica* (1922)⁷⁸ e *Ontologia. Ermeneutica della effettività* (1923)⁷⁹ – è costituita da *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, 18° vol. della GA pubblicato in Germania nel 2002 e in Italia solo nel 2017, contenente le lezioni tenute a Marburgo nel semestre estivo del '24.

Quest'ultimo volume dimostra l'impegno di H. nel recupero della filosofia aristotelica, da lui ritenuta quale insuperato pilastro del pensiero occidentale⁸⁰, come dimostrano anche due opere coeve, anch'esse “prodromiche” a *Essere e tempo*, ossia *Il «Sofista» di Platone* (1924/1925)⁸¹ e *I concetti fondamentali della filosofia antica* (1926)⁸².

⁷⁵ Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 2008, 88.

⁷⁶ Volpi, *L'etica rimossa di Heidegger*, in *MicroMega*, 2, 1996, 141.

⁷⁷ Vol. 61 GA.

⁷⁸ Vol. 62 GA.

⁷⁹ Vol. 63 GA.

⁸⁰ Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, 39.

⁸¹ Vol. 19 GA.

⁸² Vol. 22 GA.

In particolare, in *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, posto che l'uomo accede all'Essere in quanto Esserci (*Da-sein*) (c.d. "primato ontologico dell'esserci"⁸³), viene approfondita la definizione aristotelica dell'uomo quale *zòon lògon échon*⁸⁴ ("dotato di parola", come traduce H.) e *praktikòn*⁸⁵, il cui tratto ontologico fondamentale sarebbe rappresentato dalla *koinonìa*⁸⁶, cioè lo stare "gli uni con gli altri", nei termini di un *érgon/enérgheia*, che viene qui tradotto come "prendersi cura"; questo è il nucleo essenziale della definizione dell'uomo come *zòon politikòn*⁸⁷, che H. porta ad estreme conseguenze affermando che «tale eccellente essere-l'uno-con-l'altro non è qualcosa che è attribuito all'uomo dall'esterno, ma è la sua stessa possibilità ontologica. Per i greci l'uomo è autenticamente uomo solo nella misura in cui vive nella *polis*»⁸⁸.

Possiamo dunque notare come il filosofo dapprima selezioni alcune nozioni dalle *Etiche* aristoteliche⁸⁹, dal *De Anima*, dalla *Politica* e dalla *Retorica*⁹⁰ (come, ad es., la *diàthesis*, che Heidegger traduce "sentirsi-situato"), per poi adoperare le stesse – non senza frequenti forzature – in vista della costruzione di una propria ontologia, così concludendo: «se l'essere dell'uomo è determinato dalla *praxis*, e ogni *praxis* ha un *telos*, e se il *telos* di ogni *praxis*, in quanto *peras*, è l'*agathon*, allora l'*agathon* è l'autentico carattere ontologico dell'uomo. L'*agathon* è una determinazione dell'essere dell'uomo nel mondo»⁹¹.

In definitiva, se l'*idion ergon* dell'uomo è la *praxis* (in *Essere e tempo*: "prendersi cura"), e se la *polis* è il "luogo originario" nel quale tale *praxis* è destinata ad operare nel *mit-Sein*⁹², la dimensione politica finisce per divenire, in H., quasi fondativa e performativa per l'intera costruzione ontologica, così ribaltando l'ordine tradizionale che voleva, invece, la politica come "propaggine" dell'etica, quest'ultima a sua volta "soggiacente" ad una filosofia prima o metafisica. Se in H. il tema della politica è, per così dire, "suggestivo" di alcune realtà prima ontiche e poi ontologico-fondamentali, in Severino la politica è invece un concetto per così dire "occultante",

⁸³ Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2016, §§ 2 ss., 19 ss.; ciò sfocerà poi in *Kant e il problema della metafisica* (1929), in cui si metterà in luce il nesso fra il problema dell'essere e il problema della finitudine dell'uomo, nel senso che la metafisica dell'esserci è la condizione trascendentale imprescindibile di ogni metafisica.

⁸⁴ Aristotele, *Politica*, 1252b 30.

⁸⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1098a 7.

⁸⁶ Aristotele, *Politica*, 1253a 9 ss.

⁸⁷ Aristotele, *Politica*, 1253a 10.

⁸⁸ Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., 90.

⁸⁹ Prevalentemente *telos*, *teleiosis*, *peras*, *agathon*, *areté*, *praxis*.

⁹⁰ Cfr. *Essere e tempo*, §§ 29 ss., 201 ss., nonché Berti, *Le passioni tra Heidegger e Aristotele*, in *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, maggio/agosto 2012, 23-30.

⁹¹ Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, cit., 99.

⁹² Heidegger, *Essere e tempo*, §§ 24 ss., 167 ss.

ricondotto alla Follia dell'isolamento della Terra dal destino e "collocato" in una determinata epoca del mondo⁹³.

Di tali temi S. si è occupato in numerosissime opere come, fra tutte, *La tendenza fondamentale del nostro tempo, Il declino del capitalismo, Il destino della tecnica, Capitalismo senza futuro*.

Di recente, è proprio in *Storia, Gioia* (2016) che l'Autore ha avuto modo di condensare le tappe concettuali del tema politico, sostenendo che la politica sia, al pari della tecnica, della morale, della religione e del capitalismo, un'eminente espressione della volontà di potenza: in particolare, la politica sarebbe lo strumento "civile" tramite il quale si esprime e si attua la fede di poter far diventare "altro" le cose del mondo⁹⁴.

Nella fase "mitica" del mondo non c'era ancora alcuno spazio per la politica; «la politica è infatti l'agire della *polis* conformemente alla 'Verità' portata alla luce dall'"*episteme* della verità". Solo un agire siffatto può avere vera potenza (*kratos*)»⁹⁵.

Successivamente, dice S., con l'affermarsi dell'*episteme* della verità, sorgono e si affermano l'etica e la politica⁹⁶. È questa, in particolare, l'epoca in cui la politica si serve della tecnica come strumento per la realizzazione dei propri scopi, ma ancora nella convinzione che vi siano dei "limiti tradizionali" alle pretese potenzialmente illimitate della tecnica.

Man mano che l'umanità si pone all'ascolto del "sottosuolo filosofico" (fra tutti: Leopardi, G. Gentile, Nietzsche), il quale indica per la prima volta alla tecnica l'assenza di vincoli "reali" all'illimitata esplicazione della potenza, la tecnica sarebbe destinata a prendere il sopravvento sulle altre forze – *politica compresa* – che prima la strumentalizzavano e la limitavano.

Sia l'epoca della politica che *usa* la tecnica, sia l'epoca della tecnica che prende il "sopravvento" sulla politica con la "massima pace con massima violenza" (c.d. *pax technica*), sono per S. momenti auto-contraddittori (massima potenza vs. massima impotenza), destinati necessariamente ad essere superati dal togliimento delle rispettive contraddizioni⁹⁷.

Come possiamo notare, dunque, in Heidegger la dimensione politica è quasi "fondativa" rispetto alla dimensione ontico-ontologica, e non ha una connotazione di "occultamento" rispetto all'essere degli enti ma, anzi, ne assume quasi una funzione rivelativa⁹⁸.

⁹³ Severino, *Destino della necessità*. Κατὰ τὸ χρεών (1980), II ed., Adelphi, Milano 1999, 407: «La volontà di potenza – l'alienazione essenziale – sta a fondamento di ogni "etica", di ogni "morale", di ogni "diritto" e di ogni "politica". Solo nell'orizzonte del nichilismo può giungere a compimento qualcosa come un'"etica", una "morale", una "politica", un "diritto", perché solo in questo orizzonte esse riescono a porsi come "azione razionale"».

⁹⁴ Severino, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016, 58 ss.

⁹⁵ *Ibidem*, 66 ss.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Severino, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, 636 ss.

⁹⁸ Cfr. anche *Quaderni neri 1931-1938 [Riflessioni II-VI]*, Bompiani, Milano 2015 (vol. 94 GA), in cui l'Autore prefigura la fine della filosofia e l'avvento di una "metapolitica" del popolo tedesco (Metapolitik), «prolungamento istoriale determinato dalla stessa metafisica del Dasein» (Bensussan, *Heidegger. Una metapolitica dell'autodistruzione*, in Di Cesare (a cura di), *I quaderni neri di Heidegger*, Mimesis, Milano 2016, 229 ss.), destinata a superare la metafisica e la storia (*Historie*) e a portare a compimento il compito istoriale della Storia (*Geschichte*), guidata dal popolo dell'Essere e del *Wesen*.

In Severino, invece, la politica è solo uno snodo (pur necessario) della “Follia estrema”, destinato ad essere (necessariamente) superato dalla *pax technica* e, infine, dal tramonto dell’isolamento stesso; in tal senso, la politica non rappresenta, per S., il traguardo finale dell’umanità, ma semmai una fase destinata ad essere necessariamente oltrepassata in quanto auto-contraddittoria.

Bibliografia

G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Milano 2015

M. HEIDEGGER, *Lettera sull’«umanismo»*, Adelphi, Milano 2008

M. HEIDEGGER, *Quaderni neri 1931-1938 [Riflessioni II-VI]*, Bompiani, Milano 2015

M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Mondadori, Mondadori, Milano 2017

M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 2018

E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi* (1962), seconda edizione, Adelphi, Milano 1984

E. SEVERINO, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών* (1980), seconda edizione, Adelphi, Milano 1999

E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007

E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016

7.3 Nichilismo giuridico e responsabilità del giurista: comprendere la crisi del diritto attraverso Emanuele Severino

Ciro Sbailò

1. Attraverso lo studio delle opere di Emanuele Severino – e in particolare della *Struttura originaria* – è possibile ricostruire in maniera coerente le criticità che da tempo interessano le discipline giuspubblicistiche.

2. Si prendono le mosse dagli studi di Hans Kelsen sul pensiero politico di Platone.

2.1 Kelsen rileva una «doppiezza intrinseca» nella dottrina platonica dello Stato: Platone fonda l’ordinamento sull’idea del Bene e *nel far ciò* rivela la natura «violenta» del suo progetto politico, che mira a instaurare un «dominio sugli uomini». Si riscontra a tal proposito un’ analogia con l’«ambiguità» rilevata da Heidegger nella dottrina platonica della verità («disvelamento» e, a un tempo, «correttezza» del rappresentare). Si prendono, dunque, in esame le diverse interpretazioni date, rispettivamente, da Heidegger e da Severino dell’ambiguità platonica. Entrambi vedono in essa l’inizio della storia dell’Occidente come storia del nichilismo. Heidegger interpreta il nichilismo come una “caduta” derivante dall’incapacità di pensare l’essere, trattando questo come un ente. Severino, invece, mostra che il nichilismo nasce dall’«errore» di pensare l’essere come proveniente dal nulla e destinato a rientrarvi. Sulla base di quest’ultima posizione, risulta agevole al giurista individuare in Platone (e nella tradizione occidentale) il radicarsi della dottrina dello Stato nell’*episteme*. Quest’ultima va intesa come volontà di dominio sul mondo attraverso gli

Immutabili, per porre rimedio alla scelta di considerare il divenire come un'evidenza. In particolare, la ricerca dell'Immutabile risulta doverosa per il giurista, ma inevitabilmente destinata al fallimento, perché ogni Immutabile è destinato a essere travolto dalla volontà che scaturisce dalla fede nel divenire.

2.2. Alla luce del pensiero di Severino, la trattazione kelseniana di Platone può essere ricostruita come un pilastro del normativismo. Nel normativismo è il diritto stesso a mostrare l'impossibilità del fondamento: la scelta di un punto di partenza - la scelta del presupposto dal quale dedurre l'intero ordinamento positivo - è *arbitraria*, in quanto «voluta».

2.3 L'analisi del normativismo, condotta con categorie severiniane, porta alla luce la radice nichilistica della dottrina dello Stato. La "norma fondamentale", per definizione, non è ricostruibile con altre norme. Di conseguenza, la sua validità resta affidata all'efficacia, ovvero alla forza. La dottrina costituzionale, anche italiana, ha molto equivocato su questo punto, accusando di volta in volta in volta Kelsen di irrazionalismo, di dogmatismo, di vuoto formalismo e persino di "spirito teocratico". Gran parte di queste accuse deriva dal fatto che si confonde la norma fondamentale come *posizione* nel sistema delle fonti con la norma fondamentale come *specifico contenuto* posto alla base della ricostruzione giuridica di un fatto politico. Questo specifico contenuto è voluto dal giurista in un duplice senso. Lo si vuole in quanto tale, per una scelta *di merito*. Ma lo si vuole anche a prescindere da quel che esso è; cioè lo si vuole per un'esigenza *nomofilattica*. In quanto "voluto", quel contenuto è «tratto dal nulla» (Severino). Peraltro si può dire che, *proprio affermando* la nullità del contenuto, il giurista riconosce l'esistenza della posizione stessa (ovvero la "positività" della fondazione). Si apre, a questo punto, la domanda intorno alla natura di quell'esigenza *nomofilattica*, ovvero se essa sia da considerarsi o meno a sua volta un "atto di forza". Si fa l'ipotesi che l'essenza del normativismo sia nel pensiero della "posizione" *insieme* alla nullità del suo contenuto. Se così, la dottrina kelseniana potrebbe essere interpretata come la compiuta espressione del nichilismo giuridico e come il più alto tentativo di contrastare quest'ultimo, attraverso un richiamo alla responsabilità politica del giurista.

3. Il normativismo è il terreno su cui cresce la dottrina costituzionale contemporanea (che lo riafferma anche quando lo combatte, come fa Carl Schmitt).

3.1 In particolare, sul terreno del normativismo cresce la concezione proceduralistica della democrazia, che travolge ogni "fondazione" dell'ordinamento, compresa la dottrina del primato dei diritti di libertà. Le stesse teorie neo-giusnaturalistiche devono confrontarsi con la dipendenza della giustiziabilità dei diritti dal potenziamento dell'apparato giuridico (normativo e giurisdizionale): col tempo, il potenziamento dell'apparato diventa il fine, al quale gli stessi diritti vengono subordinati.

3.2 Su scala planetaria, questo processo si manifesta con la progressiva limitazione del potere costituente, la cui ricostruzione, tanto in giurisprudenza che in dottrina, è subordinata ai valori della democrazia (cioè alle procedure di questa).

4. Il nichilismo giuridico rappresenta un processo globale inarrestabile. Le resistenze sovraniste sono una parte essenziale del processo stesso.

4.1 Per comprendere ciò sarà necessario mostrare l'equivoco alla base delle tesi sulla "deteritorializzazione".

4.2 L'odierna nozione di sovranità postula una visione "puntiforme" della terra, secondo una logica bi-valoriale (fuori/dentro, prima/dopo). Abbiamo così le coordinate spazio-temporali del concetto moderno di "giurisdizione", inteso come precipitato giuridico della sovranità. Il paradigma della "calcolabilità" (si tenga a mente: spaziale e temporale) del territorio e della popolazione guida lo sviluppo del diritto pubblico moderno (di cui il diritto internazionale è parte costitutiva), dal Trattato di Tordesillas del 1494 agli accordi Sykes-Picot del 1916, dalle politiche coloniali del XIX secolo alla dottrina del Grande Medio Oriente del 2004.

4.3 L'odierna nozione di spazio/tempo globale rappresenta, dunque, un'estensione della logica della calcolabilità: la terra è un oggetto che si può scomporre e ricomporre. La riduzione della "terra" a "territorio" e del "popolo" a "popolazione" rendono possibile la "sovranità", intesa come "scioglimento" del capo politico dai vincoli del diritto divino e dagli usi dei popoli.

4.4 I "confini" reclamati dai sovranisti presuppongono, dunque, la *volontà* di ridurre a "calcolo" sia i popoli sia la terra. Il che porta i sovranisti a essere necessariamente in conflitto reciproco. Ma anche il liberalismo globalista è attraversato da una lacerante contraddizione. La crescente velocità dei processi decisionali e lo sviluppo delle interconnessioni hanno generato l'impressione che si vada verso il diritto "sconfinato". Ma la globalizzazione porta a un mondo avvolto in una rete di barriere sempre più fitta: il mondo si va sempre di più "territorializzando" in senso spazio-temporale. A ciò contribuisce in maniera determinante la tecnologia (si pensi alle tecniche di misurazione biometrica e alle tecniche di riconoscimento di identità, intercettazione, ricostruzione dei movimenti ecc.) Questo processo travolge i fondamenti dello stato di diritto, quali, ad esempio, *nullum crimen, nulla poena sine lege*. La dissoluzione dello Stato nazionale, cioè, non porta più libertà e più diritti, ma nuove e pervasive forme di sovranità.

5. L'incomprensione della natura *filosofica* dell'odierna crisi della dottrina dello Stato sta impoverendo la cultura costituzionale europea, che, sempre più divisa tra tecnicismi riformatori e appelli ai valori del costituzionalismo, appare incapace di affrontare le nuove sfide che ha di fronte, quali l'Islam, il cui comunitarismo teocentrico è speculare rispetto al secolarismo politico europeo, o la Cina, che rivendica la propria centralità sul pianeta, in nome del suo universalismo comunitario, della sua estraneità alle politiche coloniali e del suo terrestre pragmatismo. Per affrontare queste sfide in piena consapevolezza è oggi necessario, per il giurista, approfondire l'analisi di Severino sull'origine e la struttura del «turbine che si porta via le forme della tradizione» e «travolge» la politica e il diritto.

Bibliografia

N. BOBBIO, *Diritto e potere*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992

M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987

D. HELD, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1996

H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, Etas, 1966

- H. KELSEN, *Die platonische Gerechtigkeit*, in: H. Kelsen, A.J Merkl, A. Verdross, *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, Wien, Europa Verlag, 1968
- H. KELSEN, *Die Illusion der Gerechtigkeit. Eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*, Wien, Manza, 1958
- H. KELSEN, *La democrazia*, Bologna, 1981
- H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1999
- C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972
- C. SCHMITT, *Il Nomos della terra nello "Jus Publicum Europaeum"*, Milano, Adelphi, 1991

7.4 La giustizia. L'indecostruibile e l'incontrovertibile originario

Alberto Cividati

Il concetto di essere elaborato da Severino sarebbe dal punto di vista di Heidegger l'ipostatizzazione del *Dasein*⁹⁹, termine che definisce l'esistenza come la possibilità da parte del soggetto di perdersi o di conquistarsi in ogni attimo, e che comunemente è tradotto con "Esserci". Ipostatizzare il *Dasein* significa rendere l'esistenza una realtà per sé sussistente, poiché fondata sulla stabilità e la necessità dell'essere rispetto alla sua sospensione angosciante, in balia di un essere pensato come sempre a-venire, atteso, incerto, nel bene e nel male sorprendente.

Se nel primo Heidegger l'essere coincide con la sua espressione determinata dal *Dasein*, l'essere ha la forma del modo di esistere, tanto trascendentale da ricordare la filosofia kantiana, nel secondo Heidegger, dopo la *kehre*, la sua filosofia sradica il soggetto di qualsiasi ruolo attivo per articolarsi intorno al concetto di *Ereignis*, evento che rende possibile l'esistenza di un soggetto completamente passivo, chiamato non più a definire in alcun modo ciò che si rivela, ma soltanto a trovare modalità che possano esprimere e custodire. Nel primo Heidegger l'essere è definito totalmente dalla forma dell'esistere del *Dasein*, dopo la svolta Heidegger teme qualsiasi riduzione dell'essere a misura della sua pensabilità e finisce per togliere qualsiasi rilievo intenzionale alla libertà. Pensare la libertà alla luce dell'*Ereignis* rimane un compito.

Nonostante il possibile di carattere storico-contingente heideggeriano sia stato immobilizzato nella necessità fondata dall'eternità dell'essere di Severino, colpisce trovare dei punti dove le teorie, diversamente declinate, presentano dispositivi concettuali comuni. Il primo concetto è quello di "essere singolare-plurale". Nell'ontologia severiniana ogni essente nella Struttura Originaria non è tale se non nell'immediatezza delle infinite relazioni con il tutto che lo rendono ciò che è, l'essente della Struttura Originaria non è separabile in alcun modo dalla totalità delle relazioni che lo fondano nella sua determinatezza. Nella filosofia di Nancy, erede della tradizione heideggeriana, l'essere singolare-plurale descrive quel paradigma dell'essere che non ha senso, bensì è senso, disseminazione di significato determinata dalla contaminazione originaria di ciò che si dà: niente è definibile in modo univoco, singolare, in un mondo che è senso che si consuma nella pluralità del suo contatto. Sia per Severino sia per Nancy, in modo diverso, l'originario è singolare-plurale.

⁹⁹ E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano (2006) 157-158.

Il secondo terreno di incontro è la questione etica. Per Severino ogni volontà che le cose siano altro da quello che sono è delirio e violenza, fede del potere della volontà rispetto ad una singola intenzione incuranti di quanto appaia intorno all'individuo a prescindere dalla sua volontà. La dimensione etica e la dimensione educativa di una società sono proprio espressione di voler cambiare le cose avendo di mira un fine, uno scopo. Martin Heidegger indica a coloro che avrebbero voluto seguire e continuare il suo pensiero una frase di Heinrich von Kleist come condizione e guida: "Io indietreggio di fronte a colui che ancora non c'è e mi inchino per un millennio davanti al suo spirito". Nancy, insieme a Derrida, Levinas, Bataille e Blanchot, costruisce un pensiero sull'irriducibilità dell'altro: si prende distanza dalla comunanza, dall'appartenenza, dalla condivisione, dalla prossimità. Nulla è più comune se non l'irriducibilità di ognuno: la comune estraneità propria dell'amicizia tra singolarità che non permette di parlare di qualcuno, ma soltanto di parlare a qualcuno. Dispotica è la necessità dell'apparire dell'essente, così come è dispotica la presenza irriducibile dell'altro individuo.

La forma nella quale si argomenta la verità non può che determinarne le categorie: per Severino l'essente appare, per Nancy l'essere tocca. Pensare l'ontologia mediante la semantica del vedere produce l'idea, la cui etimologia rimanda appunto al vedere. Pensare secondo il vedere produce immagini immobili, eterne, stabili; altrimenti è pensare secondo l'ascolto. Il suono vive della sua contemporaneità con la sensibilità e non con la sua permanenza al di là del fenomenologico. Nancy argomenta questi due punti di vista attraverso il trattenere e il toccare, che è al contempo un essere toccati. Se alla base dell'ontologia severiniana c'è il ritenere che la verità di tutte le cose è che esse siano un non-niente, non è forse sensato ritenere che c'è una differenza percepita fenomenologicamente tra questi non-niente che ne determina la propria verità? Questo interrogativo evidenzia ciò che divide radicalmente le ontologie in questione: per Heidegger introdurre il fattore ermeneutico significa trovare una forma che possa esprimere il dono d'essere senza definirlo, per Severino l'ermeneutica è controvertibilità. L'apparire nel cerchio finito dell'apparire di un concetto, di un'immagine o di un'interpretazione, non è il medesimo apparire di un suono o di tutto ciò che proviene dal sentire corporeo. I non-niente appaiono in modi diversi, tanto che la struttura dell'apparire appare per certi versi limitante nel contenere i differenti, non tanto perché non possa essere generalizzata quanto piuttosto perché è la forma della semantica del vedere che decide la forma teoretica della medesima stabilità del tutto. È necessario riflettere se sia possibile intendere l'apparire in un modo puramente formale o strumentale, semplicemente un vedere in termini metaforici che attesti ma non fondi la stabilità del tutto oppure se qualsiasi orizzonte linguistico infici la sostanza di ciò che in esso viene espresso: il non-niente in-forma delle categorie dell'essere, l'apparire conduce alla permanenza dell'immagine e del concetto, l'ascolto l'evanescenza di ciò che si consuma. Per Severino tutto ciò che Nancy chiama fenomenologia è già ermeneutica: il suono è quel non-niente che appare in un determinato modo, ma radicalmente è sempre ed innanzitutto un non-niente. La giustizia dell'essere come opposizione al nulla non dice ancora nulla della giustizia dei modi determinati dell'apparire secondo verità, in quanto opposti all'apparire secondo l'errore.

Per Severino il tutto non è la parte poiché include ogni parte, così la totalità concreta della Struttura Originaria si rivela essere un infinito attuale. Dal punto di vista del cerchio finito dell'apparire la

totalità concreta si mostra come sopraggiungente, quindi come un infinito potenziale. Il tutto è la negazione della parte, ma quando lo si definisce come altro dalla parte le categorie del molteplice come somma dei finiti, essere “altro”, descrivono il tutto come parte e non come negazione della parte. Il tutto è forse un concetto aporetico? La verità incontrovertibile dell'intero non è ancora la giustizia della verità dell'intero. L'intento veritativo di disinnescare la contraddizione con la giustizia della verità è atto che ha senso soltanto all'interno del luogo in cui il giudizio deve farsi polemico nei confronti di una determinata modalità dell'apparire, mentre non ne ha necessità alcuna in riferimento all'intero. Per la verità dell'intero è sufficiente la sua rivelazione incontrovertibile, per volerla nell'apparire è necessario entrare in conflitto con le diverse modalità dell'apparire. La giustizia della verità è da ristabilire e non solo da affermare¹⁰⁰, da qui la necessità di oltrepassare, che, a mio avviso, è istruita dalle dinamiche del desiderio: poiché il desiderio non si esaurisce nella somma dei finiti si necessita di un oltrepassamento infinito che riveli infinitamente la Gloria dell'eternità dell'originario. Se nella filosofia prima la logica incontrovertibile dell'essere istruisce la giustizia, nell'escatologia è la giustizia del desiderio ad istruire la necessità del Destino.

Bibliografia

- M. DONA', *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008.
J.-L. NANCY, *All'ascolto*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
J.-L. NANCY, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli 2013.
J.-L. NANCY, *L'etica originaria di Heidegger*, Cronopio, Napoli 2002.
P. PAGANI, *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012.
E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

7.5 Service-Dominant Logic e Green Economics: le nuove frontiere dell'economia capitalistica di fronte alla tecnica

Giuseppe Ieropoli

Negli ultimi quindici anni gli studi di marketing hanno concentrato la loro attenzione su un fondamentale cambio di paradigma: “una meta-idea” che mostrerebbe il progressivo ed inevitabile passaggio dalla *Goods-Dominant Logic* (logica G-D) alla c.d. *Service-Dominant Logic* (logica S-D). I pionieri della logica S-D, gli americani R. F. Lusch e S. L. Vargo, hanno riscontrato:

(...) una crescente adozione della logica S-D come qualcosa di trascendente e unificante, un meta-quadro normativo per organizzare idee provenienti da diverse discipline e per concepire in modo innovativo il

¹⁰⁰ E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano (2015) 59-64.

marketing, le imprese e l'economia in generale¹⁰¹.

La logica S-D sta incontrando molti consensi perché ci si sta rendendo conto che la realtà economica non può più continuare ad essere vista attraverso le tradizionali lenti della logica G-D: ossia come il luogo in cui le imprese producono output (beni e servizi) per i consumatori che a loro volta recepiscono quasi del tutto passivamente le proposte dei produttori-fornitori. La logica G-D, basata sulla netta separazione tra produttori e consumatori, e sulla predominanza del produttore è infatti inadeguata a rappresentare una dinamica socio-economica che sta diventando sempre più interconnessa, iperspecializzata, orientata al cliente, estremamente relazionale e olistica. Produttori e consumatori ma anche una serie di altri attori (*stakeholders*) del tessuto sociale, politico e culturale, interagiscono nelle più svariate forme contribuendo in vario modo ad un continuo processo di co-creazione del valore delle risorse scambiate. Pertanto, col passare del tempo, non saranno i beni l'essenza del rapporto economico ma i servizi che si sostituiranno ai beni occupando il centro della scena. Tutte le economie si riveleranno dunque economie di servizio: e i beni passeranno in secondo piano, diventando meccanismi di distribuzione per la fornitura di servizi, mentre il servizio diverrà la vera base dello scambio. Al posto del mercato si dovrà allora parlare di ecosistema come luogo in cui interagiscono molteplici soggetti, non solo clienti e imprese, e dove il cliente, insieme agli altri attori beneficiari, diverrà co-creatore di valore e l'impresa potrà solo realizzare proposte di valore che costituiranno cioè qualcosa il cui valore si realizzerà in un contesto di integrazione con le risorse provenienti da altri attori. In questo scenario, già per molti versi attuale e che guarda al sistema economico-sociale come ad una rete di relazioni tra diversi portatori di interessi, confluiscono la scienza dei servizi, il pensiero sistemico e quello complesso.

Lo studioso di marketing R. T. Rust si chiese fin da subito e molto opportunamente: “come mai se ogni cosa è Servizio: è solo ora che se ne sta parlando così tanto? Cosa sarà mai cambiato proprio adesso?”¹⁰². La risposta fu che “in sostanza, la *service revolution* e l'*information revolution* costituiscono due facce della stessa medaglia”. Quindi la crescente attenzione sul concetto di servizio è stata inequivocabilmente determinata dai recentissimi e vertiginosi sviluppi della tecnologia dell'informazione (IT) con la diffusione di internet e la ormai capillare digitalizzazione.

Così come la logica S-D intende rimarcare la complessità delle relazioni tra imprese, consumatori ed altri attori, così anche un'altra importante applicazione della logica sistemica all'economia, la *Green Economics*, cioè l'economia ripensata alla luce dei criteri dello sviluppo sostenibile, di una produzione cioè che tenga sotto controllo l'impatto ambientale del ciclo produttivo, costituisce il tentativo di ridurre la separazione tra la sfera economica e quella ambientale.

Emanuele Severino ha evidenziato che quando si discute di economia bisogna tenere ben presente il fondamentale rapporto tra lo scopo prioritario dell'agire capitalistico, il profitto, e la

¹⁰¹ Robert F. Lusch, Stephen L. Vargo, Cristina Mele, Francesco Polese “Service-Dominant Logic (2017), p. 209

¹⁰² Roland T. Rust, (2004), pp. 23-24. Le osservazioni di Rust apparvero nel 2004 sullo stesso numero (68) del *Journal of Marketing* dove Vargo S.L. e Lusch, R.F. esposero per la prima volta la loro innovativa visione: “Evolving to a new dominant logic for marketing”.

tecnica, che è lo “strumento” più potente a disposizione del capitalismo per affermarsi rispetto alle altre ideologie antagoniste. Quindi non bisognerà mai confondere capitalismo e tecnica per il solo fatto che spesso procedono a braccetto: si tratta infatti di dimensioni essenzialmente diverse.

Alcuni sviluppi interessanti dell'economia, come quelli che sottolineano un più accentuato orientamento al cliente (*Service-Dominant Logic*), all'ambiente (*Green Economics*), e ovviamente i classici temi dell'equità e della giustizia sociale, hanno dalla loro parte ben valide ragioni e una visione sicuramente ampia, giusta e suggestiva; ma non si dovrà mai perdere di vista quella che è la questione fondamentale su cui Severino da alcuni decenni a questa parte ci ha invitato a riflettere: ossia che nell'economia capitalistica al di sopra dell'invocato orientamento al cliente, all'ambiente o alla giustizia sociale – tutte istanze che cercano di anteporre al profitto altri fini – permane soprattutto l'orientamento al profitto che ne costituisce lo scopo prioritario. In sostanza il capitalismo nella sua fase più matura sarà probabilmente anche in grado di recepire istanze etiche, di giustizia sociale e ambientali, trovando il modo di temperarle con lo scopo principale che da sempre ne guida l'azione, ma solo nella misura in cui queste istanze non limiteranno o intralceranno lo scopo fondamentale rappresentato dal perseguimento del profitto. Per riuscire in tale intento il capitalismo dovrà comunque affidarsi alla tecnologia che da sempre è concepita come lo strumento più potente per realizzare scopi¹⁰³. Insomma il capitalismo starà sempre ben attento a non far passare in secondo piano il fine del profitto, anche quando concederà terreno a fini sociali, politici, ambientali e culturali; ma per riuscire nell'impresa di perseguire il profitto accanto ad altri fini dovrà a maggior ragione far ricorso allo strumento tecnico che da sempre consente di realizzare ogni tipo di scopo. Pertanto il capitalismo finirà comunque per sostituire al suo scopo un altro scopo quello appunto della sintesi tra profitto e innovazione tecnologica.

E' cioè inevitabile che lo scopo primario del capitalismo divenga il potenziamento indefinito della tecnica, e cioè che la *sintesi* tra il profitto e tale potenziamento (che è insieme innovazione tecnologica) si trasformi in una *gerarchia*, dove l'agire tecnologico subordina a sé l'agire capitalistico.

Da mezzo, la tecnica diventa lo scopo del capitalismo¹⁰⁴.

Le regole economiche finiscono sempre più per adeguarsi alle regole di funzionamento della tecnica, che non sono regole stabilite e poste dagli uomini, ma sono regole interne allo stesso meccanismo tecnico. Esse, cioè, non trovano altra legittimazione che nel funzionamento dell'apparato tecnico: ed è, in questo senso, che si può dire che l'economia capitalistica finirà per essere regolata dalla logica propria della tecnica, che ormai si rivela sempre più capace di condizionare gli strati profondi della scienza, della politica, del diritto ed ovviamente anche dell'economia capitalistica. Con ciò sembra sempre meno avveniristico prefigurare una possibile *Tecno-logic dominance*: e cioè – come ha spiegato Severino – l'inevitabile passaggio dalla

¹⁰³ Non tutti gli economisti però contano sulle nuove tecnologie per migliorare la situazione ecologica, ad esempio uno dei più importanti economisti ambientali, il rumeno N. Georgescu-Roegen (1906-1994), ideatore della Bioeconomia ed attento indagatore del rapporto tra crescita economica ed entropia, riteneva un'illusione affidarsi al ruolo salvifico delle nuove tecnologie sulle questioni di salvaguardia ambientale, sostenendo invece che si sarebbe dovuto adottare un grande programma di austerità per promuovere una sorta di diffusa sobrietà a livello planetario.

¹⁰⁴ E. Severino (1998) pp. 68-69

globalizzazione economica alla globalizzazione tecnica.

Con il definitivo trionfo della Tecnica il nichilismo arriverà al suo pieno compimento, raggiungerà “il meridiano zero” ossia “la linea” di cui parlano Junger e Heidegger nel loro celebre dialogo “Oltre la linea”. Ebbene, nonostante questi pensatori siano stati tra i più acuti osservatori del nichilismo: il loro sguardo non ne coglierà fino in fondo l'essenza, in quanto pur parlando del niente¹⁰⁵ tralasceranno la questione del nulla assoluto: “il niente nullo” che invece – come ha dimostrato Severino – gioca il ruolo fondamentale nel determinare la nientità dell'ente, essenza autentica del nichilismo, “che rende possibile ogni manomissione tecnologica della terra”¹⁰⁶.

Bibliografia

E. JUNGER, M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, 2004

R. F. LUSCH, S. L. VARGO, C. MELE, F. POLESE, *Service-Dominant Logic*, Wolters Kluwer, 2017

R. T. RUST, *If everything is Service, why is this happening now and what difference does it make?*, Journal of Marketing, 68, 2004

C. RAVAIOLI, *Il pianeta degli economisti ovvero l'economia contro il pianeta*, Isedi, 1992

E. SEVERINO, *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, 2012

E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, 1998

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, 1982

7.6 L'esitare del destino. In cammino con Heidegger e Severino

Giulio Ginnetti

Nel linguaggio medico esitare indica un risolversi. Esperiamo tale uso del verbo quotidianamente nella parola esito. L'analisi parte però dalla diagnostica e pertanto dalle ragioni del sintomo che poi devolverà, a seconda delle terapie, in espressioni più o meno salutari del destino.

Il concetto heideggeriano di Ge-schick (destino-comune) si costituisce tra i due poli che costituiscono la differenza ontologica: Esserci ed Essere. Nel tentativo di porsi prima di ogni fondazione onto-teo-logica Heidegger si concentra, anche nella seconda fase della sua riflessione, sulla differenza in quanto differenza, denominata di-vergenza (Austrag)¹⁰⁷ e lasciata sinora impensata dalla metafisica. La riflessione su questo differire originario tende a distrarre le nostre attenzioni dalla determinante esclusione dell'ontico. L'esclusione dell'ontico dipende, per quanto si

¹⁰⁵ La riflessione di Junger si concentra sulla possibilità di oltrepassamento del nichilismo (*trans lineam*); Heidegger invece si dimostra più cauto ed invita ad un raccoglimento sulla linea del nichilismo (*de linea*) per comprenderne la vera essenza. E quando Heidegger in questo scritto si riferisce al niente: non lo intenderà come “niente nullo”, ossia come nulla assoluto, bensì come “il trascendimento” attraverso cui “l'essere si mantiene al di là dell'ente”. Ed infatti la riflessione di Heidegger sul nichilismo guarda all'oblio dell'essere più che al nulla assoluto.

¹⁰⁶ E. Severino (1982), p.262

¹⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009.

sostiene, da un semplice giudizio di valore, tacitamente ed arbitrariamente espresso da Heidegger al fondo della distinzione tra la semplice-presenza e l'esistenza. L'ontico, confinato nell'ambito della presenza e limitato alla disponibilità, è escluso dalla partecipazione al destino-comune e sembra poter solo subire l'azione di coloro che compongono il destino-comune: Esserci ed Essere. Scrive Heidegger: «*Primariamente* storico, noi affermiamo, è l'Esserci. *Secondariamente* storico è ciò che si incontra nel mondo». ¹⁰⁸ È solo grazie allo sguardo apertosi nella libertà dell'autentico che la dimensione naturale dell'inautenticità dischiude la sua propria sensatezza come storicità.

Le vie dell'autenticità e dell'inautenticità, segnate secondo un medesimo tracciato e secondo le stesse esperienze, richiedono necessariamente una generalità. Se non vi fosse un generale però perché parlare, a chi parlare? È infatti la ripetizione a dischiudere la «continuità», la storia autentica, e sarà importante tenere ciò fermo oltre la presenza.

Nel paragrafo 74 di *Essere e tempo* leggiamo che l'Esserci è destino: «Carico di destino, esistente nella decisione autotramandantesi» ¹⁰⁹ ed è pertanto la decisione come tramandarsi di eredità che svela il risoluto in quanto destino ed estranea l'indeciso. Solo il risoluto è posseduto da questa carica destinale ed esperisce la libertà finita come impotenza. Nel suo essere-nel-mondo l'Esserci è spontaneamente con-essere: «il suo accadere è un con-accadere che si costituisce come *destino-comune*». ¹¹⁰ Giunti al destino-comune dobbiamo individuare ciò che lo rivela. È la decisione anticipatrice dell'Esserci innanzi alla sua possibilità più autentica che istruisce la ripetizione ed il tramandamento ereditario e per questo motivo unicamente il risoluto può farsi carico del destino e scoprirsi destino. ¹¹¹ Se la ripetizione è davvero la condizione di possibilità del compiersi del destino, del suo illuminarsi, allora abbiamo trovato un luogo di avvicinamento tra i due pensieri, un luogo in cui la ricerca filosofica si trova spesso vicina: l'anelito alla comunanza, al medesimo. Lo ricorda anche Proust ma la sua frase andrebbe rivolta a tutta la filosofia. ¹¹²

La prima separazione con il pensiero testimoniato da Severino è quindi nell'accoglienza che quest'ultimo concede ad ogni ente che appare quindi alla totalità dell'ontico quale espressione del destino. Il filosofo bresciano si dedica ad ogni ente che si fa innanzi. La seconda incomunicabilità sorge nel seno della prima poiché in Heidegger la risolutezza della decisione dischiude l'orizzonte della libertà finita sebbene come impotenza. Questa affermazione segna il distacco definitivo tra i due autori dato che rivela, al fondo, il decidersi per la libertà stessa dell'ente come possibilità.

La totalità dell'apparire, nel pensiero testimoniato da Severino, accade in forza del destino della necessità che si esprime, nella forma della legge (l'essere è e non può non essere), sempre identica a sé. A mio parere permane un differire tra la legge immutabile e il contenuto a cui la legge si rivolge e, tale differire è, per quanto si sostiene, un sintomo problematico. La legge di ἀνάγκη

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. It. P. Chiodi a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pag. 449.

¹⁰⁹ Ivi, p. 452.

¹¹⁰ Ivi, p. 453.

¹¹¹ «Noi chiamiamo destino, l'autotramandarsi anticipante, insisto nella decisione, al Ci dell'attimo». Cfr. Ivi, p. 455.

¹¹² «In particolare un certo filosofo che non è felice se non quando ha scoperto tra due opere, tra due sensazioni, un elemento comune». In M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto. La prigioniera*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1991. Pag. 137.

esprime la sua giustizia (Δίκη) attraverso la più comune espressione della legge: a ciascuno lo stesso. L'invito che si rivolge a questi pensieri è di rendere conto sino in fondo del differire introducendo nella stessa legge e nelle stesse descrizioni il distinguere più puro: l'unicità. La ricerca filosofica si rivolge storicamente al comune e al generale e la sfida che tento di porre è quella di scorgere la problematicità di tale dedizione. La mia proposta tenta di mettere in discussione il concetto stesso di legge, non delimitando il suo ambito a partire dall'eccezione ma rendendo ragione del fatto che essa si rivolge esclusivamente all'eccezionalità. Non vi è pertanto un ambito comune di diritto delimitato dall'eccezione poiché ogni apparire è unico ovvero eccezione. La legge non può descrivere il reale perché non vi è luogo in cui questo apparire sia descrivibile come generalità, salvo l'intervento di una forzatura e di una spogliazione previa delle peculiarità degli enti. La testimonianza severiniana può rivolgersi ad un certo modello di unicità, differente da quello qui avanzato, ma tale pensiero non si avvede della problematica costituita dalla legge. La legge determina in qualsiasi sua espressione la negazione ferma dell'unicità, pertanto solo una legge che non ordina alcunché, che si spoglia della sua natura di legge è in grado di rendere giustizia alla meraviglia di ogni farsi innanzi. Il sacrificio stesso della legge è con ciò necessario affinché l'eccezione, per quanto si ha intenzione di sostenere, possa abitare, in quanto unicità, ogni ente e relazione che differentemente appare. Per fare un passo in questa direzione occorre interpretare una divinità nominata da Severino¹¹³ sebbene non disvelata nella sua prodigalità. A mio avviso la parola μοῖρα (letteralmente avere in parte, avere in sorte) esprima un concetto di necessità spontaneo, differentemente da ἀνάγκη che implica, a partire dalla sua traduzione, una costrizione, un imporsi al di sopra soffocante. La μοῖρα, non essendo legge estranea ma coincidendo con la sua manifestazione in ogni ente che appare, rende conto della specificità di ogni apparire. Questo apparire che possiamo definire incarnazione del destino, incarnazione della μοῖρα, si manifesta come pura differenza di ogni ente che appare ovvero si manifesta come unicità. La μοῖρα è espressione di una necessità destinale che mostra l'unicità di ogni apparire. L'unicità di ogni apparire è determinata semplicemente in base alla sua relazione, anch'essa unica, con ogni ente che lo circonda e lo va a costituire. Non è il tempo a determinare l'unicità, non si propone un ritorno ad Eraclito dato che lo stesso tempo, come lo spazio, è in ciascuna forma del suo darsi unico. Non più pertanto forme trascendentali o costituenti fondanti all'interno dei quali, pressupponendone la costante identità, ogni ente cade. Il differire del rapporto tra enti determina anche il differire di ogni ente continuamente da sé. Pensare questo concetto di μοῖρα significa pensare una legge della necessità che esprima il differire più radicale, quello di ogni ente da ogni altro ente e proporre un concetto di legge che non può ordinare alcunché ma che si esprime anch'essa, di volta in volta, come eccezionalità: a ciascuno il suo secondo misura. L'esito, cui accennavamo all'inizio, non sarà quindi un risolversi definitivo ma il darsi necessario ed unico di ogni figurare in ogni espressione unica dell'apparire.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.

¹¹³ Cfr. E. Severino, *Destino della necessità – Katà tò chreon*, Adelphi, Milano 1980.

- M. HEIDEGGER, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2009.
- M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1998.
- M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995.
- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti, (Holzwege)*, a cura e tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Venezia, 1997.
- E. SEVERINO, *Destino della necessità – Katà tò chreon*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.
- E. SEVERINO, *Legge e caso*, Adelphi, Milano, 1979.

SECOND PARALLEL SESSION

SECONDA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 8 - Filosofia prima

8.1 Fenomenologia dell'eternità

Laura Candiottio

Numerose assonanze heideggeriane possono essere rintracciate nella proposta filosofica di Emanuele Severino, dalla pregnanza della nozione di disvelamento come manifestazione della verità (*alétheia*) all'analisi della tecnica, ma anche una radicale estraneità. Se, specialmente per il linguaggio adottato, il filosofo bresciano sembra aderire ad una prospettiva che ricerca nell'apparire la comprensione dell'essere, lo spettacolo che da questo apparire emerge è radicalmente opposto a quello portato alla luce da Heidegger. Per il filosofo tedesco, ciò che appare è il divenire dell'ente come essere per la morte e la condizione esistenziale dell'uomo è quella della gettatezza, della mancanza e della trascendenza. Al contrario, per Severino ciò che appare è l'eternità dell'essere e non solo l'uomo, ma ogni essente, è la sua manifestazione. Questa radicale differenza emerge perché per Severino la fenomenologia (la F-immediatezza) è sorretta dalla verità dell'essere (la L-immediatezza) e dunque nell'unità di F-immediatezza e L-immediatezza ciò che appare è una sicura negazione del nulla e una pienezza dell'essere.

In questo contributo analizzerò la portata innovativa della fenomenologia severiniana rispetto alla prospettiva heideggeriana, precisando anche quanto ciò significhi un superamento della prospettiva fenomenologica. Infatti per Severino la fenomenologia non è in grado di dare pienamente conto dell'eternità dell'essere. Con la sola fenomenologia non possiamo cioè cogliere la verità dell'essere. È vero che essa non testimonia l'annullamento dell'essere come divenire altro – e questo è un ulteriore elemento di contrasto che va sottolineato, ma essa non è però in grado di rivelare in maniera completa la libertà di ogni essere rispetto al nulla. Si badi, anche per Heidegger la visione fenomenologica del mondo non era sufficiente e bisognava giungere alla comprensione dell'Essere che sta dietro alle cose, ovvero bisognava giungere a una visione ontologica del mondo che sosteneva la differenza ontologica tra l'Essere e l'ente. Ciò che qui però sostengo è che il superamento della prospettiva fenomenologica in Severino conduce a un esito altro rispetto

a quello di Heidegger perché per Severino la fenomenologia, pur in maniera limitata, manifesta la verità dell'Essere. La mia tesi cioè è che il superamento della fenomenologia in Severino non è una sua negazione, ma un inveramento, ovvero la costituzione delle condizioni attraverso le quali la fenomenologia possa essere una reale manifestazione dell'eternità. I limiti della fenomenologia sono infatti i limiti di un'esperienza scissa dalla verità dell'essere. Una fenomenologia vera, invece, è quella che, rischiarata dalla L-immediatezza, è in grado di testimoniare l'eternità.

In conclusione prospetterò alcune linee di sviluppo in seno a una valutazione positiva della fenomenologia partendo dalla nozione di traccia. Sosterrò dunque che condizione per un inveramento della fenomenologia non è solo l'essenziale relazione con la L-immediatezza, ma anche una pratica di decifrazione delle tracce della verità dell'essere nell'esperienza come ricordo degli eterni. Così facendo, però, la stessa nozione di "eternità" assumerà un significato nuovo, ovvero non quella dell'esser sé dell'essente come negazione dell'altro da sé, ma come olismo relazionale.

Bibliografia

- L. CANDIOTTO (2019) (in pubblicazione), "L'eternità dell'essere, una soteriologia?". In M. Capanna, M. Donà, L. V. Tarca (a cura di), *Cháris. Omaggio degli allievi a Emanuele Severino. Con un testo di Emanuele Severino*, pp. 17-35. Roma: Inschibboleth.
- L. CANDIOTTO 2016), "La traccia della negazione. Per un'ontologia delle relazioni a partire dall'olismo severiniano". In S. Sangiorgio, M. Simionato, L. V. Tarca (a cura di), *A partire da Severino. Sentieri aperti nella filosofia contemporanea*, pp. 71-105. Roma: Aracne.
- L. CANDIOTTO (2013) (con Stefano Sangiorgio), "Emanuele Severino: la verità di ogni cosa". In L. Candiotta, L. V. Tarca (a cura di), *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, pp. 343-357. Milano-Udine: Mimesis.
- M. HEIDEGGER, (1927), *Sein und Zeit*, trad. it P. Chiodi, (1970), *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- E. SEVERINO (2011), *La morte e la terra*. Milano: Adelphi.
- E. SEVERINO (2001), *La Gloria*. Milano: Adelphi.
- E. SEVERINO (1986), *La filosofia contemporanea. Da Schopenhauer a Wittgenstein*. Milano: Rizzoli.
- E. SEVERINO [1950] (1994), *Heidegger e la metafisica*. Milano: Adelphi.
- E. SEVERINO [1958] (1981), *La struttura originaria*, 2a ed., Milano: Adelphi.

8.2 L'apparire e le sue condizioni. Il rapporto tra «ontico» e «ontologico» nella lettura severiniana di Heidegger

Francesco Saccardi

L'opera su *Heidegger e la metafisica*¹¹⁴ incomincia con un'approfondita analisi del celebre testo heideggeriano su Kant (*Kant und das Problem der Metaphysik*¹¹⁵), evidenziando l'analogo rapporto che intercorre tra il trascendentale e l'empirico, da un lato, e l'ontologico e l'ontico dall'altro. Un rapporto, tuttavia, che non è il semplice contenuto di una descrizione fenomenologica, ma che si configura piuttosto come un'implicazione necessaria, fondata sul principio di non contraddizione. (Un'implicazione esplicita nel testo kantiano, ma implicita – secondo l'interpretazione di *Heidegger e la metafisica* – nel testo heideggeriano).

Ora, se, come noto, l'operazione condotta da Heidegger mira a stabilire l'autentico significato dei giudizi sintetici a priori, cioè della condizione a priori che rende possibile il manifestarsi dell'ente in sé stesso (nella sua struttura di "ente", in quanto è una determinatezza), la molteplicità delle strutture speculative in cui consiste l'*Analitica trascendentale* viene ricondotta a quell'unica struttura costituita dal rapporto tra conoscenza ontica e conoscenza ontologica. Ma, a differenza di quanto accade in Kant, nella rielaborazione heideggeriana ciò che viene apportato dalla sintesi a priori all'ente sperimentalmente attinto, pur trascendendo l'esperienza, non implica una separazione del piano ontico da quello ontologico, ossia una trascendenza *presupposta* dell'ente alla propria manifestazione. Kant, infatti, tenta di pervenire all'unità in cui consiste il manifestarsi dell'ente a partire dalle condizioni di questa unità, considerate però nella loro reciproca separazione. Negli intenti di Severino, pertanto, si tratta invece di procedere da questa datità originaria, che è l'unità intenzionale della manifestazione dell'ente, alla *dimostrazione* della sua condizione a priori. Questa dimostrazione, dunque, equivale ad una vera e propria inferenza metempirica, in quanto la heideggeriana "comprensione dell'essere" viene intesa da Severino come la "capacità trascendentale" di manifestare l'ente, in quanto principio *metafisico* della manifestazione di alcunché, che non appartiene, come tale, alla totalità dell'ente manifesto. (Questo principio è chiamato anche *fondamento ontologico*, e viene sviluppato in tutte le sue implicazioni speculative nello scritto *La struttura dell'essere*¹¹⁶).

Dato l'ente manifesto, è *necessario* che vi sia qualcosa come una struttura trascendentale del manifestare – o, in altri termini, la ragione sufficiente della attuale manifestazione dell'ente che è manifesto –, poiché non è dato soltanto l'esser manifesto dell'ente, bensì è data anche la non potenza, da parte dell'ente che è manifesto, a manifestarsi. Tale "non potenza" è, a ben vedere, la medesima non potenza da parte dell'atto manifestante rispetto al contenuto manifestato, ossia la considerazione – seguendo il lessico heideggeriano – dell'essere in quanto *nulla di ente*, o pensiero che può essere intenzionalmente tutto l'ente solo se non è esso stesso "ente". In questo

¹¹⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* (1950), nuova edizione riveduta, Adelphi, Milano 1994, pp. 31-345.

¹¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica* (1929), trad. it. a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2006.

¹¹⁶ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura dell'essere* (1950), in ID., *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 472-502.

senso, la struttura dell'atto intenzionale, che è poi l'unità di manifestante e manifestato, implica una strutturale diversità dei due termini, che è in qualche modo condizione dell'*identificarsi* del manifestante al manifestato, appunto in quanto identità di tipo intenzionale. Altrimenti, l'identità dei due termini nell'unità intenzionale sarebbe insieme alterazione di ciò che è manifesto, e non manifestazione dell'ente in sé stesso. Resta così anche confermato che in questo primo periodo della riflessione severiniana l'atto di manifestazione dell'ente, nella sua totalità, appartiene a quel *certo ente* che è l'uomo, il soggetto conoscente come "io empirico".

L'unità manifestativa in cui è presente l'ente (che è presente), coincide per Heidegger con la forma metodologicamente corretta della verità intesa come *adaequatio rei et intellectus*. La formula, quindi, non può fare riferimento – come pure è accaduto, in qualche modo, storicamente – all'apofansi che si determina nel (come) rapporto tra "rappresentazioni", o, più precisamente, al confronto tra il piano dell'*intellectus* e quello della *res*, supposti nella loro reciproca trascendenza. L'*adaequatio* è piuttosto l'originario manifestarsi dell'ente, e cioè il momento semantico apofantico, come giudizio, non è altro che la stessa manifestazione dell'ente, così come questo si manifesta in sé stesso, secondo la sua identità con sé. (Da questo punto di vista, "giudizio vero" è una tautologia). Tuttavia, affinché si dia quell'adequazione per la quale dell'ente se ne può affermare l'identità, è necessaria una preliminare comprensione dell'essere dell'ente, anteriore alla dimensione semantico apofantica del pensiero¹¹⁷. Se dunque l'apofansi è lo stesso pensiero *in quanto* pensiero dell'ente – l'unità intenzionale di manifestante e manifestato, o, per Severino, il *fondamento metodologico* –, l'essere è l'oggettività trascendentale del pensiero, *inferita* come condizione di possibilità del pensiero dell'ente.

Dell'articolazione di "orizzonte ontico" e "orizzonte ontologico" permane traccia anche ne *La struttura originaria*¹¹⁸, sebbene in un contesto di profonda mutazione del suo significato. In primo luogo, l'identità tra il puro pensiero (puro manifestare) e il manifestarsi dell'essere (dell'ente) stabilita nei primi scritti di Severino non può riguardare il concetto classico di essere come proprietà trascendentale dell'ente, e cioè – secondo un preciso intendimento – l'atto di essere dell'ente considerato come distinto (sebbene non separato) dal suo manifestarsi; mentre è esattamente quest'ultimo aspetto a fare la sua comparsa nella struttura originaria del sapere, o del giudizio originario, definito come l'attualità o la presenza immediata dell'essere (dell'ente nel suo essere), assunta in relazione alle strutture semantiche *immediatamente* implicate dalla posizione di questa presenza immediata. Riservando il nome di "esperienza" (o di "orizzonte ontico") a tale attualità, il "pensiero" corrisponderebbe al piano di manifestazione delle strutture da essa implicate, e innanzi tutto del principio di identità-non contraddizione, per il quale si afferma dell'essere che è (non è non essere), o che è identico a sé. Che l'essere immediato non sia non essere si può affermare in quanto l'immediato è posto (affermato) come essere – e *quindi* come identico a sé –, ma dell'essere si può affermare che non è non essere poiché l'essere immediatamente presente è il contenuto dell'essere. Dove, appunto, tra l'essere (l'ente) immediatamente presente e l'essere

¹¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), trad. it. a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, § 44.

¹¹⁸ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), La Scuola, Brescia 2012, cap. I, parr. 6-7 e cap. XIII, par. 30.

(dell'ente) in quanto tale sussiste una formale distinzione di significato. In secondo luogo, proprio a motivo di questa immediata implicazione, ne *La struttura originaria* l'apprensione dell'essere – o il momento semantico non apofantico – non *fonda* l'apofansi (come accade invece nei primi scritti), ma si realizza essa stessa nel momento dell'apofansi.

Sotto questo riguardo, il confronto con la logica gentiliana dell'astratto circa la determinazione del significato dell'identità e della non contraddizione (o, più genericamente, del momento semantico apofantico), si rivela decisivo¹¹⁹. D'altra parte, il permanere della convinzione secondo cui l'“orizzonte ontologico” è condizione a priori della manifestazione dell'ente (dell'essere immediatamente presente) impone di riconsiderare le circostanze per le quali la posizione dell'essere *non può* essere presupposta alla posizione dell'identità con sé di quel medesimo essere, onde evitare il costituirsi di un circolo vizioso che presupponga il piano apofantico alla sua istituzione.

Bibliografia

G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Le Lettere, Firenze 2003.

M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), trad. it. a cura di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2006.

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), trad. it. a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005.

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* (1950), nuova edizione riveduta in ID., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 31-345.

E. SEVERINO, *La struttura dell'essere* (1950), in ID., *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 472-502.

E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), La Scuola, Brescia 2012.

8.3 Heidegger e il principio del terzo escluso

Fabio Farotti

Due anime abitano nel petto filosofico di Heidegger. E' ciò che Severino rende esplicito in un capitolo di *Immortalità e destino* (VIII). «Da un lato, scrive, c'è uno Heidegger che afferma di non potersi *ancora* pronunciare sui problemi della metafisica; dall'altro uno Heidegger per il quale il pensiero potrà dare delle risposte soltanto *storiche*» (p. 163); «da un lato si dice che la possibilità della metafisica resta aperta; dall'altro si dice che la metafisica, in cui la filosofia diventa “sapere” assoluto, *sofia* (perché intende rispondere definitivamente al problema dell'esistenza di Dio, della nostra provenienza e della nostra destinazione), deve essere messa da parte. Un vero sbandamento» (p. 166).

¹¹⁹ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1923), 2 voll., Le Lettere, Firenze 2003, vol. I, Parte Seconda.

Un pensiero uno e bino, ove i due lati non collaborano affatto fra loro come momenti di un intero, né si costituiscono come contrari in dialettica successione logico/cronologica, ma si contraddicono vicendevolmente: posto l'uno, l'altro è tolto.

Ora, a noi pare decisivo rendersi conto che i due tratti contraddittori del pensiero di Heidegger scaturiscono simultaneamente, *entrambi*, da una medesima fonte. E' dunque necessario che tale sorgente comune porti nel proprio seno la contraddizione in parola. Che si rende appunto esplicita come *problematicismo* da un lato e come *divenirismo* dall'altro e cioè, a un tempo, come problematica apertura alla metafisica e alla tradizione (e a Dio) e assertoria chiusura agli stessi contenuti.

Tale radice comune è per noi quella che in Heidegger suona come la "domanda metafisica fondamentale": *perché l'essere e non piuttosto il nulla* (*Introduzione alla metafisica*, I).

Ecco: quella che per Heidegger è interrogazione radicale e cioè la Base stessa da cui muovere, appare invece a noi – alla luce della grande lezione severiniana – tutt'altro che pura e originaria, sì anzi sovraccarica di presupposti incontrollati, onde ci si trova a domandare, senza rendersi conto di aver già conseguito una struttura di risposte. Giacché – in generale – lo strato originario non può essere rappresentato dal *dubbio*, la cui essenza trascendentale implica un correlativo substrato indubbio, onde la ricerca di mediazione suppone tacitamente un'affermazione, rispetto a quella, categorica e immediata. Così ci insegnano, ciascuno a suo modo, Socrate e Cartesio.

Quale sarebbe la "risposta" e cioè il retroscena immediato che evidentemente appare a Heidegger del tutto innocuo poiché "evidente"? La *contingenza ontologica*. Come a dire che la positività sottesa alla "domanda metafisica fondamentale" non solo è la *fede* nel divenire come unità di essere e nulla, ma è, al tempo stesso, *fede* che il divenire si realizzi come "contingenza" e questa, a sua volta – terza *fede* – immediatamente concepita come estesa alla *totalità* dell'ente (Anche per Aristotele la contingenza è erroneamente intesa come immediatamente appartenente al divenire "evidente" – quando invece dovrebbe esserne *dedotta* (cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, III); e cioè, e in ultimo, dedotta *come l'essenza stessa del Tutto* –, ma, contraddittoriamente, non riguarda *ogni* ente).

Questa triplice "positività" è dunque la *fides quae* su cui poggia l'intera filosofia di Heidegger, che perciò se nel *contenuto* è "divenirismo" (l'"essere" è "evento"), tanto categorico quanto dogmatico, nella *forma* è invece "problema", giacché la fede (*fides qua*) – lo ha chiarito tante volte Severino – importa necessariamente il dubbio; sì che la metafisica senz'altro esclusa per un verso, può *forse* ripresentarsi per un altro.

La fede nel divenire (1) come contingenza (2) estesa alla totalità dell'ente (3) esprime nei suoi tre momenti (ma è poi vero che la contingenza non "creduta", ma *dedotta* si chiarisce *ipso actu* come totale, onde il secondo e il terzo momento fan tutt'uno) la più piena fedeltà di Heidegger a quella che da tempo Severino concepisce come la Follia estrema (=nichilismo compiuto e coerente).

Ciò che, restando all'interno dell'errare, può aspirare a uno statuto epistemologico ben superiore rispetto al livello in cui si presenta, fideisticamente, in Heidegger (più arretrato in ciò, rileva Severino, rispetto a Leopardi, Nietzsche e Gentile). E dire che in gioventù, nella tesi per la libera docenza del 1916 – *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* –, Heidegger aveva pur avanzato l'esigenza di essere teoreticamente coraggiosi, prendendo sul serio la storia (cfr.

Gentile!) e su questa base, attraverso un' *"ultima fondazione"* (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1974, p. 250) metafisica, conseguire il principio di immanenza.

Ma è importante aggiungere che la "fede" di Heidegger coincide con la sua stessa volontà esplicita di *non* fondazione – con ciò, diremmo, raddoppiando l'errore, onde il contenuto difeso non solo è per sua natura dubbio (in quanto rimesso alla fede), ma anche lo è perché si ritiene che *qualsivoglia* fondazione (metafisica) si trovi senz'altro a contraddire il divenire (lo stesso errore di tanti altri pensatori, astrattamente impegnati in un esercizio di scetticismo autocontraddittorio; ad es. U. Spirito nei confronti di Gentile).

Inevitabile dunque che l'ambivalenza in questione, più o meno esplicitamente, trapeli in tutto il celebre strumentario concettuale di Heidegger. Così il tanto discusso "essere", "finito" e "impotente", come tante volte egli ribadisce, nulla ha da spartire con Dio, infinito e onnipotente, ma poi anche il suo "essere" – inteso con Plotino come ciò che sta *al di là* dell'ente – *fa*: «destina la verità», e addirittura «nullifica [perciò anche crea]» ed è «semplice e misterioso» (*Lettera sull'umanismo*, SEI, Torino 1978, pp. 105, 129 e 98). Ce n'è quanto basta per soddisfare la prospettiva teologico-negativa. Onde l'"essere" né è né non è divino: *tertium datur*. Oppure il suo celebre *Geschick* che, come "destino" evoca strutture stabili e necessarie e invece, *vade retro* metafisica!, ne è precisamente l'opposto; Heidegger preferisce metaforizzare parlando di "dono", sì che né è necessità, né caso: *tertium datur*. Ancora: l'*alétheia* "svela" il nascosto; Severino rileva in più luoghi (ad es. in *Sortite*, Rizzoli, Milano 1994, p. 143) che allora svela l'"eterno"; ma poiché Heidegger è lontano anni luce da questa idea, allora non può dirsi "nascosto", perché è nulla, dunque ciò che si svela via via né è eterno né non lo è: *tertium datur*. Un'ultima volta: criticato da Severino in vari luoghi (ad es. *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 301 sgg.), Heidegger intende il concetto greco di *poiesis* non già come "creazione" (ciò che per lui importa "sistema": metafisico o scientifico-tecnico; laddove – come appare in Nietzsche e Gentile – è vero proprio l'opposto!), ma un "chiamare" (altra uscita metaforica) nella disvelatezza. Ove daccapo il "chiamato" non preesiste alla chiamata e però è creato. E dunque la *poiesis* né crea né non crea: *tertium datur*.

Laddove se il primo termine delle coppie di contraddittori esposte (Dio, necessità, eterno, creazione) smaschera indirettamente il vacillare dello Heidegger testimone del divenire, il secondo (Evento, caso, non eternità, svelamento a-sistematico) testimonia la sua vocazione irresistibile al nichilismo (come l'intende Severino).

Ed è infine la sua fedeltà (*fidelitas*, *fides*) al divenire nichilistico – su suggestione nietzscheana – a indurlo a concepire – *dialetticamente* (del tutto al di là delle intenzioni): *là dove cresce il pericolo cresce anche ciò che salva* – la *Dikē* di Anassimandro come la salvaguardia originaria del divenire e cioè dell'"essere" (*Sentieri interrotti*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 299-348); quasi come un lampo, cui avrebbe fatto seguito il lungo oblio metafisico-tecnico, sino all'*Andeken* heideggeriano come ripristino del pensiero originario e perciò dialettico, ma anche (dialettica è sistema!) non dialettico: *tertium datur*!

Laddove per noi l'autentica alternativa al nichilismo (vanamente cercata da Heidegger) è l'«implicazione aurea» posta in luce da Severino «tra l'esser sé dell'essente e l'eternità dell'essente» (*Dikē*, Adelphi, Milano 2015, p. 95) – ciò che, secondo Severino, Anassimandro pur

intuisce, ma nell'orizzonte dell'“evidente” diventar nulla, perciò fallendo (*ivi*) –, che non è un “terzo” rispetto a Tradizione e Nichilismo, essendo essi infatti il *Medesimo*, nei suoi due momenti, rispettivamente, di incoerenza e di coerenza. E che, *diversamente dai contraddittori, possono essere, e anzi sono, entrambi falsi*.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916), trad. it., Laterza, Roma-Bari 1974.

M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo* (1949), trad. it. SEI, Torino 1978.

M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti* (1950), trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1968.

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica* (1953), trad. it. Mursia, Milano 1979.

E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.

E. SEVERINO, *Sortite*, Rizzoli, Milano 1994.

E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006.

E. SEVERINO, *Dikē*, Adelphi, Milano 2015.

8.4 Anche Heidegger è costretto a pensare che l'essere non è l'apparire

Andrea Dal Sasso

Il presente contributo intende esplorare i tratti fondamentali della critica di Severino (S) al pensiero di Heidegger (H), mostrando come essi gravitino sul concetto di “differenza ontologica” e sulla necessità di una sua risemantizzazione. L'espressione “autentica differenza ontologica” compare infatti in *Ritornare a Parmenide* proprio in polemica con la posizione di H, elaborata in *Vom Wesen des Grundes*.

Il primo punto concerne il rapporto tra metafisica greca e civiltà della tecnica. Nell'Appendice finale di *Studi di filosofia della prassi* si chiede a S perché anch'egli non abbia distinto tra “essere” ed “ente” secondo la concezione di H. La risposta di S mira a mostrare il sottosuolo che accomuna H all'ontologia platonica. Se nella *Repubblica* Platone afferma l'oscillare delle cose tra l'essere e il nulla, anche H, riferendosi al “gioco dell'essere”, lo intende nel senso dell'*epamphoterizein*, come libertà dell'ente. Egli, insomma, vede nel divenire l'annientamento dell'ente e su questa fede fonda la propria critica alla civiltà della tecnica, non scorrendo che la sua anima è la stessa che ha guidato il processo della metafisica occidentale e che consiste nella forma originaria della volontà di potenza. Solo separando le cose dal proprio essere è infatti possibile il pensiero della loro dominazione, generazione e distruzione. Anche quando H contrappone il gioco innocente dell'essere al dominio della programmazione tecnico-scientifica, sottintende la fede nel divenire, rendendo apparente la contrapposizione stessa. Egli inoltre non ravvisa l'importante *distinzione* tra il valore incontrovertibile dell'*epistēmē* greca e il carattere ipotetico-probabilistico della programmazione tecnologica. In riferimento a questa essenziale diversità, S osserva come la tecnica non soffochi il divenire, ma lo potenzi oltre ogni limitazione. L'osservazione ritorna anche in

Destino della necessità: l'originaria volontà di potenza che H non scorge è la stessa salvaguardia della differenza ontologica verso cui egli intende ricondurre la "verità dell'essere".

Il secondo tratto si rivolge da un lato all'identificazione, in H, di ontologia e fenomenologia; dall'altro, al significato della "totalità autentica" in riferimento alla differenza ontologica. Per S, in *Sein und Zeit* il metodo fenomenologico non è in grado, in se stesso, di adempiere al compito che H si propone, venendo ad oltrepassare i limiti del proprio campo d'azione con l'affermazione di nessi necessari. La fenomenologia, infatti, dichiarando di lasciar vedere ciò che si mostra in se stesso, non riesce a dire in concreto perché ciò non possa essere negato. Il metodo fenomenologico, separato dall'impossibilità che ciò che appare sia altro da sé, può solo *presupporre* il suo non esser altro da sé. Secondo H, la storia della metafisica, da Parmenide a Nietzsche, ha concepito l'essere come semplice presenza rendendo impossibile la temporalità dell'esistenza umana. Inoltre, l'essere è stato inteso come concetto generalissimo, ciò che vi è di comune in ogni ente. Ma per salvare l'evidenza del divenire, l'essere deve essere pensato in modo diverso: come differenza dalla totalità degli enti ("differenza ontologica"). L'essere differisce dall'ente, non è l'ente, è non-ente e quindi è nulla. Tuttavia non è nulla nel senso del *nihil absolutum*, ma è il *transcendens* rispetto alla totalità dell'ente. La nullità dell'essere rispetto all'ente è l'apparire dell'ente, pura luce che lascia essere gli enti, ma luce che *non è*, a sua volta *un ente*. Proprio perché il *transcendens* non è un ente, esso può lasciar essere l'ente in libertà, aprendolo alla possibilità del proprio progettarsi. Da questo punto di vista, il discorso di S si rivolge ad un senso più ampio dell'essente, venendo ad includere l'apparire e la stessa differenza ontologica *entro* la totalità dell'essere. H, invece, «pensa che se l'"essente", quando è, non è un *nihil absolutum*, tuttavia esso sarebbe potuto rimanere un nihil absolutum, e lo è stato, e lo ridiventerà sicuramente. E questo va detto anche dell'"essere", che è "evento", Ereignis, il cui mantenersi al di fuori del nihil absolutum non ha alcuna garanzia»¹²⁰. Il senso della critica di S ad H va ad investire la stessa interpretazione che il filosofo tedesco ha proposto del primissimo pensiero greco. L'accusa è, apertamente, di *arbitrarietà*. Tra essere e presenza c'è, nella filosofia greca, intreccio e quindi differenza, ma non identificazione. La mancanza di H sta essenzialmente nell'aver lasciato sullo sfondo uno dei tratti essenziali della verità, giacché «certamente, per i Greci la verità è disvelamento [...]; ma non si deve dimenticare che per i Greci il disvelamento della verità svela ciò che sta, svela cioè la stabilità dell'epistème, l'ordinamento stabile al cui interno il divenire si iscrive»¹²¹. La ragione di questa omissione è che è impossibile sostenere che i Greci avessero intravisto il senso autentico del lasciar essere e che, al contempo, avessero evocato il senso dell'epistème. Quest'ultima, infatti, non lascia libero l'ente, ma lo costringe nelle maglie della legge alla quale deve adeguare la propria *novità*. In *Ritornare a Parmenide* S ribadisce la sua critica definendo "aberrante" il tentativo di ravvisare nel pensiero greco l'identificazione di "essere" e "presenza". Inoltre, H non vede che alla base del significato "epistème" sta il principio di non contraddizione. Dalla *poiesis* greca alla tecnica moderna assistiamo, secondo lui, a varie forme di pensiero, tutte inscritte nell'orizzonte del disvelamento. L'ontologia è fenomenologia, l'essere è

¹²⁰ E. Severino, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 110-111.

¹²¹ Ibid., *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2000, p. 10.

l'apparire: di esso non possiamo dunque dire che "é", ma che "si dà"; l'essere non è un essente tra gli essenti, ma è il trascendentale. H, insomma, crede di poter leggere nella più antica lingua greca l'"essere" come "apparire". Il divenire sarebbe allora da intendersi come un "venire e un andar via dalla presenza". Il travisamento consiste nell'aver perso di vista l'opposizione fondamentale tra essere e nulla, pensati assolutamente nella loro infinita opposizione: «La tesi che nel pensiero greco "essere" significhi "apparire" implica la tesi che i Greci non posseggano la parola – e il corrispondente pensiero – per indicare la totalità autentica di ciò che è. La totalità autentica è la dimensione che al di fuori di sé lascia soltanto l'assoluta negatività del niente – cioè non lascia niente, non lascia alcun "che" – e quindi include sia gli essenti sia il loro apparire, cioè include entrambi i termini (l'"essere", l'"essente") di ciò che H chiama "differenza ontologica"»¹²². Il differire della differenza ontologica non può che costituirsi *internamente* a quel polo dell'opposizione originaria che si oppone al nulla assoluto, in quanto sia l'"essere" sia l'"essente" hanno in comune di non essere il nulla assoluto. H si muove quindi all'interno della persuasione della nientità dell'ente, che S definisce "essenza del nichilismo". Essenza che per H sta invece nell'interesse per l'ente e nella relativa dimenticanza della verità dell'essere operata dalla storia della metafisica sino a Nietzsche.

Il terzo tratto concerne la necessità che, a parere di S, H distingua, contro le proprie intenzioni, essere ed apparire. Se per H il divenire è l'entrare e l'uscire dell'essente dall'apparire, tuttavia l'essente che entra ed esce non è l'eterno. Prima di apparire e dopo la sua scomparsa l'essente è "nascosto". Eppure, insiste S, il nascondimento dell'essente prima del suo apparire e dopo il suo esser scomparso non può che essere inteso come un provenire e un ritornare nel nulla assoluto. Solo tenendo ferma l'eternità dell'essente, per ciò che entra ed esce dall'apparire non ne va del suo essere. Dicendo che l'ente è anche quando non appare, S intende sottolineare la distinzione tra "essere" ed "apparire". H invece sostiene la loro identità, ma aggiungendo che prima di apparire l'ente è niente, viene a distinguere l'"essere" dall'"apparire" e cioè ad *affermare e insieme a negare* la loro identità. L'alterazione più grave, compiuta dalla filosofia di H in merito alla formulazione della differenza ontologica, concerne quindi il senso autentico dell'apparire e dello scomparire.

L'"essere" e l'"ente", come termini della differenza ontologica, condividono una comunanza che H non ha saputo cogliere: quella per cui entrambi sono, sono significati; in questo loro essere si oppongono al nulla assoluto. S indica questa "comunanza" nella dimensione dell'essente in quanto essente che è comune alla totalità dell'essente: l'esser sé dell'essente. Ma questa dimensione può esser colta solamente da un sapere che riesca a negare originariamente ogni sua possibile negazione.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- E. SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1994.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.

¹²² Ibid., *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, p. 325.

E. SEVERINO, *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano 2000.

E. SEVERINO, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006.

M. HEIDEGGER, *L'essenza del fondamento*, in Id., Segnavia, Adelphi, Milano 1987.

8.5 Prima di apparire: Heidegger, Severino e la metafisica

Marco Vasile

Tra il pensiero di Heidegger e quello di Severino sussiste una “famiglia” di corrispondenze, che si esprime innanzitutto nella comune assegnazione alla metafisica del ruolo di fondamento essenziale della storia occidentale. Ma al contempo si apre una serie di radicali contrapposizioni. Se per Heidegger l'immagine del nostro tempo, come epoca del dominio della tecnica, è quella di una macchinazione planetaria cui è connesso un progetto di irrigidimento e stabilizzazione dell'ente, per Severino, al contrario, il significato profondo del dominio della tecnica è quello della più coerente fedeltà al divenire. In questo rapporto di contrarietà ricade anche la determinazione del senso dell'inizio greco del pensiero occidentale. Queste contrapposizioni scaturiscono da una differente interpretazione dell'essenza della metafisica, che rimanda alla questione decisiva: la differente interpretazione *ontologica* del divenire dell'ente. «Gli occhi me li ha dati Husserl» (*O.H.d.F.*) – così il giovane Heidegger, alludendo alla fenomenologia. Per Severino questi occhi vedono l'impossibile, cioè il divenire dell'ente *come* vicenda dell'uscire e del ritornare nel niente. Lo scopo della mia relazione è di seguire il cammino dello “sguardo” di Heidegger *nel* pensiero di Severino.

Il pensiero di Heidegger e quello di Severino sono uniti da una identità consistente nella comune determinazione del senso *fenomenologico* del divenire dell'ente: come passaggio dall'«esser-nascosto» (*Verborgenheit*) al «non-esser-nascosto» (*Unverborgenheit*), per Heidegger; e come «passaggio dal non apparire all'apparire» (*DN*, p. 99) per Severino, secondo cui «il divenire non è l'incominciare e il cessare di essere, ma è l'incominciare ad apparire e il cessare di apparire» (*TD*, pp. 79-80). *Ma* mentre nella struttura originaria la verità dell'essere si incarica di «raggiungere ogni ente che sfugge alla dimensione dell'apparire» (*DN*, p. 92) e risale al tempo che precede l'accadere dell'ente per dire che l'ente è *già* quando non appare, il pensiero di Heidegger non interroga ulteriormente l'«è» dell'ente *prima* del suo accadere. Esso si limita infatti ad affermare la provenienza dell'ente manifesto dal nascondimento: «ciò che soggiorna presentemente nella regione proviene dall'esser-nascosto e arriva così nel non-esser-nascosto» (*S.d.A.*, p.326). Sin dal paragrafo 44 di *S.u.Z.* «la verità (stato di velamento) deve sempre necessariamente essere conquistata all'ente con la forza. L'ente viene strappato al suo velamento. Quello che via via è il fattizio stato di svelamento è [...] sempre una *rapina*». Heidegger richiamerà in seguito l'attenzione sulla circostanza (che differenzia la sintassi dello s-velamento da quella del passaggio dal non-apparire all'apparire) per cui «nell'ἀλήθεια il λανθάνειν, il *velare*, è il “positivo”» e che «l'α- sembra

portare nell'aperto e rendere superflua la meditazione sul $\lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ » (dE, p. 31). Ma questa meditazione *non* giungerà mai ad interrogare l'«è» dell'ente nel tempo del suo nascondimento. Heidegger non dirà mai che la «forza» e lo «strappo» necessari per condurre l'ente nell'aperto implicano che l'ente viene tratto fuori dalla condizione in cui è un nulla assoluto. Il suo «sguardo» non si lascia dunque ridurre immediatamente ad una «realizzazione storica» di quel «punto di vista» che, «standosene alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato [cioè dell'essere manifesto]» (SO, pp. 458, 547), interpreta il divenire come l'uscita ed il ritorno dell'ente nel niente. Tuttavia secondo Severino l'interpretazione heideggeriana del divenire ricade in ultima analisi all'interno dell'impianto concettuale del 'quando è' aristotelico («che l'ente sia quando è [...], è necessario; ma non è necessario che tutto l'ente sia» (*De Int.*, 9 19a 23-24)) e dunque appartiene all'essenza del nichilismo: «Se nel divenire l'essente che esce dal nascondimento [...] non è già, prima di apparire [...], è allora inevitabile che l'uscire dal nascondimento sia [...] l'uscire dal niente» (HA, p. 7). La mia relazione intende mostrare che nel disinteresse, in Heidegger, della verità dell'essere per l'«è» dell'ente nel tempo del 'prima' non si scopre solamente il terreno di un confronto critico *tra* Severino ed Heidegger. L'identità costituita dalla comune determinazione del senso fenomenologico del divenire conduce Heidegger *nel* pensiero della struttura originaria, sollevandovi la domanda fondamentale. Questa domanda chiede di riesaminare la possibilità della risalita della verità dell'essere al tempo che *precede* l'accadere dell'ente ed esprime la forma più radicale della presenza di Heidegger *nel* pensiero di Severino. Infatti *solo* riferendosi al tempo che precede l'accadere dell'ente, la struttura originaria, dicendo che l'ente è *già* quando non appare, può portare alla luce il senso inaudito dell'eternità dell'ente. Ciò che viene domandato è dunque precisamente la possibilità di questo essenziale riferimento.

In Heidegger due evidenti ordini di ragioni producono *coerentemente* l'assenza dell'«interesse» della verità dell'essere per lo stato dell'«è» dell'ente nel 'prima': il significato dell'essere dell'ente come «essere-presente dell'essente-presente» (S.d.A., p. 325), cioè in sostanza, secondo Severino, come apparire degli enti; e la tentata liquidazione del concetto del niente assoluto, che Heidegger, all'interno della riflessione sulla «differenza ontologica», ricollega al dispiegamento del senso metafisico dell'«entità» dell'ente senza però riuscire a mostrarne *direttamente* l'origine metafisica. Un terzo ordine di motivazioni consiste nella indisponibilità, per la verità dell'essere, di una serie temporale alle spalle dell'ente, nei «luoghi» della quale andare a verificare lo stato dell'«è» dell'ente. Per Heidegger l'ente manifesto «soggiorna nel pervenire e nell'andar-via»: il soggiorno, cioè, non è un permanere dell'ente nel non nascosto ma è «passaggio dal venire all'andare» (S.d.A., p. 326). Il senso della presenza dell'ente presente è, per Heidegger, quello di un soggiorno *nel* passaggio. Il passaggio è la connessione tra il prima e il poi. Ma allora, poiché l'ente è già sempre *in* tale connessione, in Heidegger non può darsi un 'prima' *che* la verità dell'essere possa fronteggiare per interrogarvi l'«è» dell'ente. Domandare cosa ne sia dell'«è» dell'ente in relazione a tale 'prima' significherebbe strappare l'ente dal suo soggiorno nella connessione. Invece la struttura originaria guarda in faccia il 'prima' e lo trova disabitato dall'ente. Di questa assenza essa afferma che *non può* significare la nientità dell'ente. Nell'ordine del discorso di Severino, a «spingere» la verità dell'essere a risalire al tempo del 'prima' è dunque la

necessità di escludere l'essere niente dell'ente. Eppure nella sequenza sembra esserci una circolarità, dovuta al fatto che il configurarsi della negazione della nientità dell'ente *come* una *necessità*, cioè come la negazione di una possibilità, presuppone proprio il presentarsi di un 'prima' (e di un 'dopo') *davanti* alla verità dell'essere. D'altra parte, se l'uscita da tale circolarità è data dalla affermazione che il senso autentico della necessità della non-nientità dell'ente è costituito dall'originario *vedere*, proprio della verità dell'essere, l'ente nella sua non-nientità, non si sarà ricondotto il senso "originario" dell'essere a quello dell'essere-presente? Con ciò l'identità che accomuna Heidegger e Severino – il senso fenomenologico del divenire – ha già condotto il domandare di Heidegger nel linguaggio con cui il pensiero di Severino tenta di indicare l'estremo chiarore della «pianura della verità».

Bibliografia

DDN = *Destino della necessità*, E. Severino, Adelphi, 1999.

TD = *Testimoniano il destino*, E. Severino, Adelphi 2019.

S.d.A. = *Der Spruch der Anaximander*, M. Heidegger (tr. it. *La Parola di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia 1999).

S.u.Z. = *Sein und Zeit*, M. Heidegger (tr. it. *Essere e tempo*, a cura di A. Marini, Mondadori 2011).

De Int. = *De Interpretatione*, Aristotele (tr. it. *Della interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR 1992).

HA = *Heidegger e l'apparire*, E. Severino, in *Heidegger e la metafisica*, AA.VV., Marietti 1991.

dE = *Das Ereignis*, M. Heidegger (tr. it. *L'evento*, a cura di G. Strummiello, Mimesis 2017).

SO = *La struttura originaria*, E. Severino, nuova ed. ampliata, Adelphi 1981.

O.H.d.F. = *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, M. Heidegger, in *Gesamtausgabe* 63, 5, Klostermann 1988.

8.6 Il silenzio del divenire. Severino, Husserl e la coscienza del tempo

Veniero Venier

La questione del tempo è una tra le cifre più importanti per capire la fenomenologia di Husserl. La soggettività trascendentale, il tema husserliano cruciale, non può assolutamente prescindere dal fatto essenziale di essere sia costituente che costituita nella coscienza del tempo. La coscienza del tempo intesa fenomenologicamente, come dichiara Husserl all'esordio introduttivo delle lezioni del 1905 [cfr. HUA X, §1], è l'esito di un'analisi che mette *fuori gioco* il tempo obbiettivo con tutte le affermazioni che lo riguardano presupponendolo come un alcunché di trascendente, un'analisi in grado – come noto – di mettere tra parentesi quel *tempo mondano*, reale, delle scienze della natura nonché della psicologia stessa, per lasciare emergere il vissuto del tempo colto nella sua purezza come il *trascorrere* immanente alla coscienza. Non si tratta però di un indifferenziato

trascorrere. La coscienza del tempo deve innanzitutto essere intesa come coscienza del tempo e come tempo della coscienza, una descrizione circolare che conduce al tema fenomenologico dell'*auto-manifestazione* della coscienza intesa come coscienza assoluta del tempo: una coscienza assoluta del tempo dunque che ritiene sé stessa ed è in se stessa ritenente (cfr. Bernet, 1985).

Il metodo husserliano è sia riflessivo che descrittivo: riflessivo tramite l'esercizio della riduzione che disvela le strutture intenzionali in cui e tramite cui si costituiscono gli oggetti di esperienza; descrittivo nel rendere i dettagli degli elementi strutturali, le forme eidetiche che stanno alla base del costituirsi degli oggetti d'esperienza, i fenomeni nel loro darsi nei corrispettivi atti intenzionali di coscienza. In questo senso l'assunzione del tema del flusso di coscienza in Husserl va inteso secondo quanto affermava Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*: «il tempo presuppone una veduta sul tempo. Esso non è quindi come un fiume, non è una sostanza fluente. Se questa metafora ha potuto conservarsi da Eraclito sino ai giorni nostri, è perché noi mettiamo surrettiziamente nel fiume un testimone della sua corsa» [Merleau-Ponty 1965, 527]. È tale testimonianza, infatti, ciò di cui parla Husserl quando descrive la vita di coscienza – *indipendentemente dai suoi gradi di attenzione* – come uno «sguardo dall'ora' verso il nuovo 'ora', (...), qualcosa di *originario*, che per primo prepara la strada per future intenzioni di esperienza» [HUA XXIII, 259]. Si tratta dell'importanza dell'alternarsi strutturale, nella coscienza, di ritenzione e protensione, che sempre più, a partire dai materiali di ricerca di Bernau del 1917-18, si afferma nella fenomenologia del tempo husserliana come fenomenologia genetica: il divenire di un processo *continuum* di auto-differenziazione che si rivela come la condizione di possibilità per il *fungere* stesso della coscienza del tempo nella sua triplice declinazione temporale di *memoria primaria*, *impressione originaria* e *attesa primaria*.

«Appartiene all'essenza della coscienza del tempo – afferma Husserl, – di essere allo stesso tempo la coscienza d'unità della propria immanenza e la coscienza d'unità di un oggetto trascendente» [HUA XXIII, 164]. E dunque tale assolutezza rivela l'intima reciprocità tra soggettività e tempo, l'inseparabilità tra la forma di temporalità di un oggetto e tra i modi temporali possibili dati alla coscienza, che si rivelano come i *modi d'orientamento* della soggettività stessa: «solo una soggettività che è in sé stessa nel tempo può incontrare eventi nel tempo» [De Warren, 2017, 169].

Tale temporalità trascendentale della coscienza assoluta del tempo viene però progressivamente ad allontanare Husserl dalle posizioni sostenute nelle *Ideen* del 1913, sino a far vacillare il celebre §24 dove si proclamava il principio di tutti i principi come quel primato dell'originaria intuizione offerente delle modalità e dei limiti di tutto ciò che si dà *in carne ed ossa* come principio di legittimità della conoscenza.

Una assolutezza del tutto diversa si va invece costruendo nel pensiero husserliano, a partire proprio dall'approfondimento progressivo delle tematiche temporali che trovano un punto di svolta decisivo nei manoscritti di Bernau del 1917/18: in quanto coscienza che ritiene se stessa ed è in se stessa ritenente, la coscienza assoluta si rivela essere un processo di auto-temporalizzazione, in cui essa è differenziazione da sé e differenziazione di sé (cfr. De Warren 2017, 189-190 e Bernet, 1985, LVI). Nel primo senso la coscienza differenzia sé stessa dagli oggetti temporali costituiti; nel

secondo essa si differenzia da se stessa nella forma della coscienza ritenzionale, nei termini della quale la coscienza passata si manifesta a se stessa in quella presente e si protende come coscienza futura. Al cuore di questa operatività costitutiva sta un'«incessante auto-perdita di presenza» che caratterizza la coscienza «assoluta» come tale (cfr. *ivi*, p. LIV). Nel processo di rimemorazione, il passato che sono diventato per me stesso può essere recuperato soltanto da una distanza in cui quella presenza perduta è data di nuovo, ma non da quel punto in cui il passato è cominciato. Tuttavia, questa perdita di presenza diviene parte integrante del rinnovo della presenza che si rivela dunque essere, *aporeticamente*, un'incessante e ricorrente differenza tra passato e futuro.

Come ha sottolineato Bernet, la questione cruciale invece di essere quella impressionale dello *Jetztpunkt* della presenza immanente nel suo riproporsi, si rivela paradossalmente essere invece quella della fenomenologia dell'assenza: «è nella presenza del passato che Husserl vede la modalità fondamentale della presenza dell'assenza» [Bernet 1994, 216]. In questo senso viene allora ad essere introdotta una dimensione radicale di alterità nella stessa struttura portante della coscienza che, paradossalmente e per alcuni versi, avvicina la posizione di Husserl alla concezione estatica heideggeriana del tempo. Si tratta essenzialmente di quell'alterità che io divento per me stesso nella primordiale costituzione della coscienza del tempo (a causa della de-presentazione della coscienza stessa attraverso il gioco strutturale della modificazione ritenzionale-protensionale) e che rende possibile concepire non solo me stesso, ma anche quella possibilità di fare esperienza dell'altro nella sua estraneità costitutiva che Husserl chiama empatia. L'intimità assoluta tra fenomenologia e tempo conduce allora inevitabilmente nella sua densità problematica e *nella sua produttività aporetica* alla messa in discussione di quella dimensione di profonda persuasione, quella fede inconscia nel tempo ed il suo radicamento nell'essenza *dell'Occidente*, magistralmente indagata negli scritti di Emanuele Severino: l'inconscio nichilistico che le cose siano niente, la persuasione inconsapevole che esista un *tempo* in cui ente e nulla coincidono, un *tempo* in cui si dia l'impossibile: che l'ente sia e assieme non sia, che il sé sia l'altro da sé, «che l'essente, in quanto tale, sia separato dal suo essere, e che pertanto, per essere, debba divenire, cioè procedere dal non essere all'essere [...] sì che da ultimo, non potrà che riunirsi definitivamente al proprio nulla dopo essersene provvisoriamente separato» [Severino 2011, 216].

Bibliografia

- R. BERNET, *Einleitung*, in *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985.
- Id., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Puf, Paris 1994.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- Id., *Tempo ed Essere*, tr. it. a cura di E. Mazzeola, Guida, Napoli 1980.
- E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Husserliana vol. X (d'ora in poi HUA e numeraz. sgg.), M. Nijhoff, Den Haag 1969.

Id., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass* (1898-1925), HUA XXIII, M. Nijhoff, Den Haag 1980.

Id., *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein* (1917/18), HUA XXXIII, Kluwer, Dordrecht 2001.

M. MERLEAU-PONTY, tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

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

Id., *Testimoniando il Destino*, Adelphi, Milano 2019.

8.7 From Heidegger's "saying" to Severino's "manifestation". The issue of language

Jacek Surzyn

In this article is analysed the problem of determining language boundaries in the context of Heidegger's late philosophy, especially with regard to his *Ereignis*-enowning (happening) concept as the moment when Being itself reveals before *Dasein*. In consequence Heidegger's formulated conception of language boundaries as the path from saying to silence, it means from entity to Being itself. The Italian philosopher Emmanuel Severino tries to verify Heidegger's conception of language rather as the path from silence to hearing it, it means to see the Being itself through the boundary of „mask” as it what „happened” of *Dasein*.

In Heidegger's philosophy at the end of the 1930s we could see “turning” (*Kehre*), which in the most general sense consisted in the philosopher's abandonment of the current path of philosophical inquiry based on the discovery of Being through and through entities. Heidegger expressed such postulate in his work “Being and Time” in which, by means of analysis, *Dasein* (human being) tried to discover the "hidden" Being itself. Heidegger called this philosophy fundamental ontology. The most important postulate of fundamental ontology was to discover the path to Being itself using *Dasein*. According to Heidegger, this is necessary because only *Dasein* as entity is aware of its own being (as consciousness of being in the world – *in der Welt sein*). For this reason, the study of *Dasein* existence structure, that is, according to Heidegger, the analysis of *Dasein*, makes discovering Being itself. Heidegger was initially convinced that the fundamental ontology understood in this way is the right way to philosophize and to the „true” philosophy. However, he quickly became convinced that there was impossible to reach the goal in this way, it means reaching Being itself. That is why he abandoned the project of fundamental ontology and focused his research on something else. The result is a change. At the end of the 1930s, the philosopher devoted this concept to revealing Being itself, that is, its "happening" (*Ereignis*). His demand for a phrase is contained in an extraordinary book titled "Contributions to Philosophy. From enowning". Being now has to "happen" to *Dasein* – to human being who transforms into a "shepherd of Being". The key to the Being's event is the language that becomes the "home" of Being. The language, however, must reach its limits, that is, it must go from "speaking about" Being

to "saying of" Being. The language becomes the exponent of the hidden Being and its secret. Heidegger links this with the "fugue" function. Language as fugue is expressed by Being itself and therefore constantly follows and touches the border of "decay" or silence. Silence is the ultimate compliment of language and constantly limits it, because what is said or saying (that is, according to Heidegger Being itself) only reveals its part, and most remains hidden and it "expresses" silence, as in the fugue in which the main resounds motive "escapes" to silence. Saying from enowning is thus a balancing act on the border between sound and silence. It seems that this Heidegger's project is an attempt to determine the essence (or nature) of a language that is inseparably connected with thinking and ultimately with discovering what is at the base and what is covered. Therefore language is connected in truth understood as *aletheia* in its original, Greek meaning.

Emmanuel Severino tried to refer to Heidegger's thought, however, pointing to a mistake hidden in it. Severino in his work "The essence and nihilism" in the chapter by title "Returnig to Parmenides" referring to Parmenides pointed out that Heidegger, in his interpretation of metaphysics and philosophy, made a mistake. According to Severino Heidegger, pointing to the postulate of Being's discovery by "rejecting" the entity covering it, does not notice that Being itself appears to man (human being – *Dasein*) under two dimensions. The deeper dimension is Being itself and that is Being of both Parmenides and Heidegger. However, there is an even superficial dimension, which is characterized above all by the fact that it is observed and "appears". Therefore, according to Severino, Heidegger is in mistake when he tries to dependence of Sein-Seiende, because in reality it is dependence of Sein-Schein. Being is revealed to the observer and remains in a state of variation, "becoming", depending on "being observed". The effects of such a situation are transferred to the language, which is after all the "voice" of Being.

Heidegger tries to find in his native language a way to disclose whatever is concealed. He anticipates to find what he is looking for in words and linguistic terms. This must not be mistaken for simply producing neologisms. Heidegger digs deep to reach the source of language, looks for the ground, the fundamental "is". The human being is not only an entity aware of who or what he is. First of all, the human being is an entity aware that it "is". The question of "is" constructs the whole nature of human being. This is expressed by the linguistic term *Dasein*, in which the prefix *Da* means here – location in a specific time and place, whereas *Sein* means being. So a human being becomes Being-here, in terms of time, space. Language allows the human being to define himself with reference to *Sein* and go towards what is concealed. This language is not a product or construct but it is natural, most original language, that resounds and echoes till the end, up to the ultimate silence. Silence thus becomes an integral part of Being and as a result an integral part of language.

Severino looks in the language of something more like a binder between the sphere of truly (*aletheia*) Being, which comes out from silence, but reveals itself as "watched", in a way it is "masked" (*Schein*). This seems to be crucial for understanding the language that, according to Severino, reveals this "phony", through its fluidity, dynamism, variability, which forms the essence of language. The appearing Being manifests itself in the emerging language, which causes that language is a "manifestation" of Being itself, but it does not appeal through the pursuit of silence,

but rather through "saying" by manifestation.

In this sense, Severino rather disagrees with Heidegger's criticism of the metaphysical tradition that has its origins in Socrates, Plato and Aristotle. According to Severino, therefore, there is no Heidegger ontological difference. The philosophy is not to show the difference between Being and Entity. The relationship is a different kind, namely Being and Schein, that is, it what manifests itself. Language itself attempts to capture the Being itself through this manifestation, but it happens at the recognition that Being is totally of what exists, thus manifesting its existence in a language that can thus become a "home of Being".

Bibliography

- I. BOCK (1966). Heideggers Sprachdenken (Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain).
- M. HEIDEGGER (1994). Beiträge zur Philosophie (Zum Ereignis). In: Heidegger, M. (1994). Gesamtausgabe. Band 65 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann).
- M. HEIDEGGER (1999). Contributions to Philosophy (From Enowning). Trans. by P. Emad, K. Maly. (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press).
- H. MESCHONNIC (1990). La langage Heidegger. (Paris: Presses Universitaires de France).
- O. POGGELER (1963). Der Denkweg Martin Heideggers. (Tübingen: Neske).
- E. SEVERINO (1964). Ritornare e Parmenide. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Vol. 56, No. 2 (marzo-aprile 1964), 137-175.
- E. SEVERINO (1984), La filosofia moderna. (Milano: Rizzoli).
- E. SEVERINO (2016), The Essence of Nihilism. (London-New York: Verso).
- J. TAMINIAUX (1995). Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger (Grenoble: J. Millon).
- P. TRAWNY (2010). Adyton. Heideggers esoterische Philosophie. (Berlin: Matthes & Seitz).

THIRD PARALLEL SESSION

TERZA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 9 - Estetica

9.1 *Gigantomachia* di pensatori e di poeti: Heidegger, Hölderlin, Severino, Leopardi

Matteo Angelo Mollisi

Il mio intervento intende affrontare il rapporto tra il pensiero di Heidegger e quello di Severino a partire dalla considerazione di un decisivo elemento comune ai due filosofi, e cioè il fatto che entrambi, ad un certo punto del loro itinerario speculativo, hanno sentito l'esigenza di interrogare filosoficamente dei *poeti*, e in particolare *un* poeta (Hölderlin per Heidegger, Leopardi per Severino), interlocutore privilegiato dei rispettivi discorsi di cui le due filosofie si sono fatte

portatrici. Si tratta di una comunanza la cui evidenza è difficile da trascurare, se consideriamo che, come in seguito alla cosiddetta 'svolta' Heidegger prese notoriamente ad affermare la vicinanza di pensare e poetare, così anche Severino riconosce e valorizza nell'opera e nella figura di Leopardi una cruciale commistione di filosofia e poesia («Solo il vero poeta è vero filosofo. Solo il vero filosofo è vero poeta. È, questo, il nodo centrale del pensiero di Leopardi»: CA, p. 519). Altri importanti tratti di continuità tra i due filosofi sembrerebbero profilarsi a partire da questo nucleo: su tutti, il comune riconoscimento della capacità dei poeti di *fondare* un'epoca, di *istituirne* i tratti essenziali: così come lo Hölderlin di Heidegger «determina per primo un tempo nuovo» (EH, p. 57), essendo in generale la poesia nientemeno che «il fondamento che regge la storia» (ivi, p. 51), così secondo Severino il pensiero poetante di Leopardi «apre la strada» percorsa dal pensiero che lo segue, «*fonda* la dimensione» in cui si muove la filosofia contemporanea (NS, p. 6; CA, p. 20) – una dimensione epocale che per entrambi, pensatori e poeti, è il tempo del crepuscolo o della morte degli dèi, dell'avvento e del trionfo della tecnica in cui consiste la cifra della contemporaneità, di un nuovo e più drammatico stadio del nichilismo implicito in tutta la storia dell'Occidente. Sembrerebbe, insomma, esserci dell'ottimo materiale per quelle letture che tendono a considerare Severino, sulla scorta della sua vicinanza terminologica e tematica ad Heidegger, come una sorta di epigono del pensatore tedesco.

In netta opposizione a questa possibile lettura e alla sua chiara superficialità, cercherò di mostrare come il riconoscimento di questo elemento di continuità tra il percorso di Heidegger e quello di Severino rappresenti invece un'ottima occasione per approcciarsi alle radicali *divergenze* tra i due pensatori, nonché al tentativo del secondo di *oltrepassare* il lascito del tedesco, ricomprendendolo nella propria visione del corso della cultura occidentale come alienazione e Follia. Prenderò anzitutto le mosse dall'affermazione severiniana, posta già in apertura del suo primo libro su Leopardi, secondo la quale quest'ultimo, a differenza di Hölderlin (e di Heidegger che lo chiama in causa), «sa che gli Dèi non sono dei fuggitivi, ma dei morti» (NP, p. 7): effettivamente, il «tempo indigente» di cui secondo Heidegger la poesia di Hölderlin sarebbe testimonianza è sì il tempo del «'non più' degli dèi fuggiti», ma anche quello del «'non ancora' del dio che viene» (EH, p. 57), sicché, nell'ottica del tedesco, è aperta all'uomo la possibilità della *preparazione* a questo nuovo avvento, mentre ai poeti è imposto il compito di *rintracciare* gli dèi fuggiti – la cui traccia è il «sacro» (Hw, p. 320) – e di indicare in tal modo ai mortali la via di una «svolta» da compiersi nientemeno che mediante il riconoscimento e l'assunzione della propria mortalità, intesa come «proprietà della loro essenza» (ivi, p. 323). Ma nell'ottica severiniana, l'heideggeriano *oblio dell'essere*, vera e propria «essenza nascosta dell'indigenza del tempo indigente» (ivi, p. 322), e così l'accezione della 'differenza ontologica' che verrebbe occultata in tale oblio, sono a loro volta fondate nella permanenza di Heidegger nella fede occidentale nel divenire, essendo espressione eminente di quello stadio in cui questa fede, dispiegando la propria coerenza interna, giunge a negare ogni fondamento, ogni *epistème*, ogni 'giogo': un «ultimo tratto» del cammino della Follia che Leopardi ha aperto prima di tutti. Sottolineerò come di particolare interesse, a questo proposito, sia il fatto che Severino, a differenza di quanto Heidegger fa con Hölderlin, debba *distaccarsi* dal pensatore-poeta con cui dialoga, essendo per lui l'importanza del pensiero leopardiano dovuta al suo essere «più coerente» alla fede fondamentale dell'occidente e alla sua

alienazione (NP, p. 341), il che però fa sì che esso sia «l'interlocutore *meno adatto*» della Parola che mette in questione tale fede (ivi, p. 347): si può qui apprezzare un tratto fondamentale della divergenza tra Heidegger e Severino, e cioè il fatto che quest'ultimo, a differenza del tedesco, pensa ben più decisamente *contro* la 'metafisica' e la tradizione occidentale precedente, come peraltro emerge chiaramente proprio dai rispettivi atteggiamenti nei confronti di quell'età della tecnica che entrambi lasciano testimoniare ai poeti: ultimo modo di offrirsi dell'essere e dunque possibile scoperta della sua verità per Heidegger (il quale può perciò dire, citando proprio Hölderlin, che «là dove cresce il pericolo, cresce anche ciò che salva»: VA, p. 22); forma estrema dell'alienazione dell'Occidente – e perciò non *disvelamento*, bensì *occultamento* dell'essere – per Severino.

Ma l'approccio allo scarto tra i due filosofi a partire dai poeti dovrà condurci ad un livello ancora più profondo, legato alla differenza delle rispettive modalità di interrogare il pensiero poetante e al rapporto di tale differenza col tema del *linguaggio*. Se per Severino, in fondo, l'elemento puramente *poetico* della figura di Leopardi si configura più che altro come «rimedio» al nichilismo, e perciò come «forma più alta della *volontà di potenza*» (NP, p. 335), i poeti heideggeriani sono invece coloro che «vogliono in modo diverso» rispetto al volere entificante e calcolante in cui consiste la metafisica, ed è solo per questo che essi possono arrischiarsi nell'abisso dell'essere (Hw, p. 375): ma questa diversità del volere, nell'ottica severiniana, può dirsi soltanto apparente, giacché quel 'gioco dell'evento' che Heidegger ha di mira nel suo dialogo coi poeti è in realtà nientemeno che un'ulteriore espressione dell'*epamphoterizein* che da Platone in avanti è il senso occidentale della cosa, e dunque, di nuovo, la «stessa originaria volontà di potenza» che Heidegger pensava di aver superato (DN, p. 229). Terreno ultimo di questo scarto della posizione severiniana dal colloquio heideggeriano di filosofia e poesia è quello del linguaggio, per Heidegger «casa dell'essere» (Wm, p. 267), ambito essenziale nel quale l'evento e la storia dell'essere si dispiegano, accadendo come serie di aperture poetiche e più in generale linguistiche: è appunto al linguaggio «puro» (US, p. 31), al Dire originario che è differente dal detto (e perciò *silenzio*) così come l'essere è differente dall'ente, in quanto istituzione dell'ente stesso come *detto* («è la parola che dà l'essere alla cosa», come recita un detto di George sul quale Heidegger riflette: cfr. ivi, pp. 127 sgg.), che questo colloquio si rivolge, sicché infine, come il 'pensiero debole' post-heideggeriano ha perfettamente esplicitato, esso mette capo ad una «irraggiungibilità, di fatto, di un *linguaggio originario*»¹²³, o quantomeno alla constatazione che, pur ammettendo che in Heidegger rimanga una possibilità di «accesso all'originario», quest'ultimo si configuri come abisso, differenza pura, silenzio¹²⁴ – laddove Severino, tentando di oltrepassare questa linea riconducibile alla più generale «svolta linguistica» occidentale, rivendica invece l'irriducibilità di un contenuto (l'identità del destino) al linguaggio storico che pure lo 'porta' (cfr. soprattutto OL), nonché la contraddittorietà del discorso che, distinguendo l'essere dall'ente e il significato dal

¹²³ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989², pp. 210-11.

¹²⁴ Id., *Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio*, in id., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 54-67.

senso, presuppone con ciò stesso (senza accorgersene) un «più ampio senso del significare» senza il quale esso sarebbe insignificante (Op, p. 320).

Bibliografia

EH = M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988

Wm = id., *Wegmarken*, ed. it. a cura di F. Volpi, Segnavia, *Adelphi*, Milano 1988

Hw = id., *Holzwege*, ed. it. a cura di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2014

VA = id., *Vorträge und Aufsätze*, ed. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976

US = id., *Unterwegs zur Sprache*, ed. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973

DN = E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980³

NP = id., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi, ...*

OL = id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992³

CA = id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi, ...*

Op = id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007

9.2 L'essenza linguistica dell'opera d'arte

Andrea Pontalto

Indagare l'essenza dell'opera d'arte significa anche confrontarsi con quanto è stato detto a questo proposito dalla tradizione filosofica occidentale, in cui appare il concetto di "arte" come sinonimo di "produzione del bello". Sulle orme di questa tradizione, Heidegger afferma che l'arte è il porsi in opera della verità dell'ente¹²⁵. L'opera è cioè la manifestazione della verità del contenuto raffigurato e, al tempo stesso, tale manifestazione è ciò in cui consiste la bellezza dell'opera. L'arte come produzione di opere d'arte è dunque la "produzione del bello", in quanto essa è la produzione dell'apparire, tramite l'opera, della verità dell'ente¹²⁶. Il concetto dell'opera d'arte come immagine della verità è potentemente affermato da Hegel, che vede nell'arte una forma di autocoscienza dell'Assoluto. Per Hegel, però, la bellezza è immagine della verità incontrovertibile evocata agli albori del pensiero greco, mentre per Heidegger, conformemente al senso generale del suo pensiero, la verità che appare nell'opera è una configurazione di senso del mondo, ma non il senso immutabile sempre salvo dal divenire. Ciò che l'opera manifesta è il senso ultimo del mondo, ma con la precisazione che quel che appare nell'opera ha solamente la pretesa di imporsi come senso ultimo, così che quel che appare è solamente uno dei sensi possibili del mondo e,

¹²⁵ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, p. 21.

¹²⁶ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, p. 41.

dunque, non l'unico senso che il mondo deve necessariamente avere¹²⁷. In tal modo il bello dell'opera assume il significato di manifestazione di ciò che si è convinti che sia il senso del mondo. Il concetto del bello elaborato da Heidegger è recuperato, sia pur da una prospettiva diversa, da Emanuele Severino, per il quale l'opera d'arte è l'immagine in cui si presenta il significato ultimo di ciò che in essa si manifesta¹²⁸. Il bello non è lo splendore della verità della tradizione occidentale, ma la potenza con cui l'opera suscita la fede che essa esibisca il senso ultimo – ciò che si ha fede che sia il senso ultimo – del proprio contenuto. Pertanto, il senso ultimo esposto dall'opera non è necessariamente la verità immutabile dell'Occidente¹²⁹. Nel lessico di Severino, essere immagine di qualcosa significa essere parola di quella cosa. L'opera d'arte, in quanto immagine di qualcosa, è dunque una forma linguistica, nel senso inaudito che il linguaggio assume nello sguardo del Destino della verità. Heidegger (ma non solo, si pensi ad esempio a Croce) offre ancora indicazioni decisive in questa direzione, affermando che l'essenza dell'arte è la Poesia, e che il linguaggio è Poesia in senso essenziale¹³⁰. Si tratta di comprendere quale significato assume l'arte come forma linguistica all'interno del pensiero di Severino. Il linguaggio è poesia poiché esso è produzione, cioè volontà che qualcosa sia altro da sé, e nello specifico volontà che qualcosa sia segno di qualcos'altro: non diremo dunque che il linguaggio è l'essenza della poesia, ma che la poesia (ossia, la volontà) è l'essenza del linguaggio¹³¹. L'arte è poesia in quanto essa è linguaggio, volontà che qualcosa – la configurazione sensibile dell'opera – sia segno, immagine di qualcos'altro – il contenuto, il senso ultimo –. Severino non ha dedicato trattati specifici all'essenza linguistica dell'opera d'arte, però è possibile desumere una teoria del linguaggio artistico a partire dai suoi testi e dalla tradizione estetica occidentale. Uno degli aspetti eminenti dell'opera d'arte è la sua intoccabilità, l'"aura" dell'opera: l'opera d'arte è immodificabile¹³². Altro aspetto notevole è la stretta connessione che vi è tra la forma sensibile dell'opera e il significato espresso, al punto che i due non sembrano distinguibili, ma un unico organismo individuale¹³³. La contraddizione essenziale della parola consiste in quella particolare forma di identificazione dei differenti che afferma l'identità tra un certo evento e il suo esser segno di altro, e tra l'altro e il suo esser designato da quell'evento. La parola, così come è generalmente

¹²⁷ Secondo Heidegger l'opera espone, da ultimo, il conflitto tra il "Mondo", ossia il senso ultimo, e la "Terra", ciò da cui proviene e su cui intende imporsi il "Mondo". L'opera d'arte è allora lo storicizzarsi della verità, cioè l'apparire di una forma determinata di questo conflitto. Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, p. 40.

¹²⁸ E. Severino, *Del bello*, p. 18.

¹²⁹ E. Severino, *Dike*, pp. 256-269.

¹³⁰ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, p. 58.

¹³¹ Heidegger afferma parimenti che è la poesia a rendere possibile il linguaggio e che quindi è l'essenza del linguaggio che va compresa a partire dall'essenza della poesia (M. Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, p. 52).

¹³² E. Severino, *Del bello*, pp. 17-18.

¹³³ «L'idea come bello artistico è però l'idea accompagnata dalla determinazione più precisa, di essere realtà essenzialmente individuale [...]. Con ciò è già richiesta che l'idea e la sua configurazione come realtà concreta siano rese compiutamente adeguate l'una all'altra» (G.F.W. Hegel, *Estetica*, p. 86).

intesa, è una forma estremamente complessa di linguaggio (qualificabile come “interpretazione di interpretazione”¹³⁴), in cui permane però la differenza tra la parola come “segno” e il contenuto come “significato”. Intendiamo affermare che la parola artistica è una forma specifica della parola. L’opera d’arte, la parola artistica, è quel segno che si riferisce ad altro essendo identico (essendoci la convinzione che sia identico) a quel che designa, sì che Heidegger può ben dire che per l’uomo greco la statua raffigurante il Dio è Dio stesso¹³⁵. L’opera d’arte è, in altri termini, il contenuto di un’interpretazione che non solo afferma che qualcosa è segno d’altro, ma anche che la cosa è identica all’altro di cui è segno. L’opera d’arte è dunque avvolta da una contraddizione ulteriore rispetto a quella che avvolge la parola in quanto tale¹³⁶. Importa rilevare che l’individuazione di questa forma specifica di contraddizione riesce a giustificare gli aspetti dell’opera d’arte sopra rilevati. L’intoccabilità dell’opera è, ad un primo livello, l’intoccabilità del contenuto mostrato dall’opera. Fin tanto che l’opera esprime il divino (nella forma del sacro evocato dal mortale preontologico oppure dell’immutabile evocato dalla tradizione metafisica¹³⁷), l’opera è imm modificabile proprio perché è intesa essere identica al suo contenuto, e dunque partecipa della stessa imm modificabilità del contenuto. Ad un secondo livello, però, l’opera è intoccabile indipendentemente dal contenuto espresso. Non si spiegherebbe infatti come sia possibile che opere che intendono esprimere “la morte di Dio”, o che comunque non intendono esprimere l’essenza del divino, condividano la stessa aura di intoccabilità. Ebbene, l’opera è immagine del suo contenuto perché è quella certa configurazione sensibile che intende esprimere quel certo contenuto, e che lo esprime in quanto gli è identica. Se dunque l’immagine in quanto evento sensibile fosse trasformata, essa non sarebbe più quel certo evento che esprime quel contenuto. Quanto al secondo aspetto, forma e contenuto dell’opera sono così difficilmente distinguibili perché sono due significati differenti che si pretende siano identici. Le difficoltà incontrate nella storia dell’estetica sono dovute al tentativo di rendere in contraddittoria questa contraddizione. L’opera d’arte è il contenuto della volontà che vuole produrre l’identità di forma e contenuto. Si apre ora potenzialmente un nuovo percorso inteso a illuminare il senso della storia dell’arte, e più in generale della storia del linguaggio (di cui la storia dell’arte è parte), all’interno della storia del mortale.

Bibliografia

W. BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1955), trad. it a cura di E. Filippini, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000³.
 B. CROCE, *Estetica come scienza dell’espressione e linguistica generale: teoria e storia* (1904²), Bibliopolis, Napoli 2014.
 G.F.W. HEGEL, *Ästhetik* (1955), a cura di N. Merker, *Estetica*, Einaudi, Torino 1997².

¹³⁴ E. Severino, *La filosofia futura*, p. 220

¹³⁵ M. Heidegger, *L’origine dell’opera arte*, p.28.

¹³⁶ Sulle differenti contraddizioni del linguaggio, cfr. *La Gloria*, cap. XI, par. IV.

¹³⁷ Cfr. E. Severino, *Dike*, pp. 151-164, 338-340.

M. HEIDEGGER, *Holzwege* (1950), trad. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968. In particolar modo il saggio *L'origine dell'opera d'arte*.

M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1981), a cura di L. Amoroso, *La poesia di Holderlin*, Adelphi, Milano 1988. In particolar modo il saggio *Hölderlin e l'essenza della poesia*.

E. SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.

E. SEVERINO, *La filosofia futura*, RCS, Milano 2006². In particolar modo la *Parte Quinta*, cap. XX-XXII.

E. SEVERINO, *Del bello*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

9.3 L'ordine classico in architettura: una rilettura sullo sfondo dell'eterno

Kamela Guza

Questo contributo è mosso dal desiderio di individuare spazi attraverso cui far confluire la riflessione filosofica all'interno di quella storico-architettonica, in una modalità che non indebolisca la specificità di quest'ultima, ma al contrario, la renda più solida e ricca in un momento in cui rischia l'autoisolamento e la corrosione a causa del troppo a lungo rifugiarsi negli aspetti esclusivamente "materiali" dell'operare architettonico¹³⁸.

Verranno considerati soprattutto due aspetti: da un lato l'osservazione delle conseguenze che ci possono essere per la lettura della storia dell'architettura alla luce dell'eternità dell'essere - "se "eterno" possiede l'essenziale significato che la lingua greca attribuisce ad αἰών: "che è"(senza limitazioni)"¹³⁹; dall'altro l'indagine intorno all'importanza che rappresenta per l'opera architettonica la possibilità di individuare nella sua origine la "messa in opera" della verità e della "fissazione della verità nella forma"¹⁴⁰.

Lo sviluppo del linguaggio architettonico in Occidente si può ricondurre, dal punto di vista formale, a due espressioni principali: la prima - nata in Grecia e caratterizzata dall'utilizzo dell'ordine classico¹⁴¹ – dominerà la scena architettonica per circa 2400 anni, fino alla fine del XIX secolo, quando alla "morte di Dio" seguirono molte altre "morti" che liberarono il campo all'irruzione di "nuovi" modi di essere governati dal "nuovo" Dio della tecnica. L'inizio del XX secolo segna la soglia dell'affermazione di una seconda espressione che esordisce con il cosiddetto Movimento Moderno e ha accompagnato il linguaggio dell'architettura fino a noi.

La "caduta" ufficiale dell'ordine classico costituisce un momento di svolta fondamentale nella storia

¹³⁸ Ci si riferisce all'attitudine di considerare le opere architettoniche esclusivamente come enti e non anche come degli essenti.

¹³⁹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide in Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 28.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* in *Sentieri interrotti* (a cura di P. Chiodi), "La Nuova Italia" Editrice, Firenze 1968, p. 49.

¹⁴¹ Con "ordine classico" si intende quel linguaggio specifico fondato sul rapporto strutturale e proporzionale tra colonna e trabeazione codificato nell'ambito del tempio greco a partire dal VI secolo a.C.

del linguaggio architettonico, intimamente condizionato – come ogni altro fenomeno culturale in Occidente - dalla “caduta” dell'*episteme* greco-cristiana nella storia della filosofia¹⁴². Il Movimento Moderno, finalmente libero dalle imposizioni formali dovute a un linguaggio che per secoli era sembrato l'unico possibile, decide di tagliare definitivamente i ponti con tutto ciò che era stato prima, relegando l'ordine classico allo status di inutile “ornamento” colpevole di mascherare “le forme reali degli oggetti”¹⁴³: si cerca di liberarsi del passato, di quella verità incrollabile dell'*episteme* che aveva sostenuto (anche) l'architettura fino a quel momento arrivando a dire che era “falsa” e nascondeva la “vera” verità delle cose, quella che la nuova architettura avrebbe avuto il compito di svelare.

Ma l'ordine classico e la filosofia sono accomunati da un altro episodio del loro destino che risale alle origini e apre una nuova prospettiva che permette allo sguardo di insinuarsi nei problemi legati alla “verità dell'essere”: l'ordine – in quanto sistema organizzato e riproducibile - appare per la prima volta in Grecia intorno al VI secolo a.C. proprio come la filosofia.

Proprio come per la filosofia “ritornare a Parmenide” apre la possibilità di riprendere il dialogo con la verità dell'essere “che è e non può non essere”, nello stesso modo per l'architettura ritornare all'origine dell'ordine classico apre un orizzonte completamente diverso di pensiero e soprattutto apre la possibilità di vedere apparire un “nuovo” linguaggio che potrebbe porre fine alla crisi profonda del contemporaneo, ormai non più capace di rispondere alla chiamata di “verità” che Heidegger poneva come essenza dell'opera d'arte. La verità di cui qui si vuole trattare non si limita alla sua manifestazione fenomenologica, non è solo verità che si coglie grazie a quello “aprimiento dell'ente” di cui parla Heidegger¹⁴⁴ e non è nemmeno verità confinata nell'iperuranio platonico, ma è verità dell'opera in quanto “è e non può non essere”, è verità dell'essere che include anche tutte le determinazioni (quindi anche tutte le opere)¹⁴⁵.

Si trascura generalmente che l'origine dell'ordine classico – quindi di ciò che sta all'origine della forma della *polis* - risalga a un tempo che precede l'apparizione dell'*episteme* che ha “retto” l'Occidente da Platone fino al tramonto diagnosticato da Nietzsche. Mentre è proprio questo l'elemento che consente di intercettare l'affacciarsi del “misterioso sentiero del giorno”¹⁴⁶ per uscire finalmente dalla dimensione lineare del tempo che ad un certo punto con il Movimento Moderno ha detto “no, l'ordine può anche non essere”. Ricondurlo alla dimensione originaria dell'eterno (come ciò che è e non può non essere) cambia completamente l'assetto del pensiero, a partire dal linguaggio: non si potrà più dire che l'ordine classico è nato in un determinato tempo e luogo, ma che è apparso nel “cerchio dell'apparire del destino”¹⁴⁷ in quel determinato luogo che è la Grecia

¹⁴² E. Severino, *Raumgestaltung* in *Tecnica e architettura* (a cura di R. Rizzi), Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 89.

¹⁴³ S. Giedion, *Spazio, tempo ed architettura. Lo sviluppo di una nuova tradizione*, Hoepli, Milano 1954, p. 283.

¹⁴⁴ M. Heidegger, *L'origine...* cit., p. 44.

¹⁴⁵ E. Severino, *Ritornare a...* cit., pp. 23-24.

¹⁴⁶ E. Severino, *Il sentiero del giorno* in *Essenza...* cit., p. 147; *La gloria. Risoluzione di “Destino della necessità”*, Adelphi, Milano 2001.

¹⁴⁷ E. Severino, *La gloria...* cit.

del VI secolo. Il cambiamento è colossale: mentre fino alla fine del XIX secolo si è cercato di conservare e garantire per circa ventiquattro secoli l'esistenza dell'ordine architettonico inserendolo nell'orizzonte immutabile del divino¹⁴⁸ (sapendo benissimo che era ma poteva anche non essere); successivamente il filo si è spezzato per volontà di chi ha deciso (perché ne ha intravisto la possibilità)¹⁴⁹ di liquidare quello che fino a quel momento era stato l'unico linguaggio architettonico possibile. Ora, d'un tratto si affaccia la possibilità di riprendere il discorso ritornando al bivio originario, là dove scompare la possibilità che l'ordine (e l'essere) non sia, ma si impone la verità incontrovertibile del suo essere eterno. Da qui si aprono scenari imprevedibili per il futuro, soprattutto perché "l'apertura originaria dell'intero è formale"¹⁵⁰.

Non si vuole certo proporre un "ingenuo" ritorno al linguaggio dell'ordine attraverso una banale ripresa di alcune sue manifestazioni, come sta attualmente accadendo in alcune realtà (in Occidente ma anche nell'Oriente occidentalizzato): un grottesco "rigurgito" che appare però come il sintomo della profonda crisi del paradigma architettonico contemporaneo. Ma se la risposta alla crisi è la tendenza a "resuscitare" i fantasmi del passato non possiamo non vedere in essa una spia dell'inevitabilità del confronto con questo passato e, nello stesso tempo, anche la prova che la voce delle origini non importa quanto si sia affievolita nei secoli possa ancora oggi parlarci e chiamarci all'ascolto.

Bibliografia

S. GIEDION, *Spazio, tempo ed architettura. Lo sviluppo di una nuova tradizione*, Hoepli, Milano 1954.

M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti* (a cura di P. Chiodi), "La Nuova Italia" Editrice, Firenze 1968.

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.

E. SEVERINO, *La gloria. Risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.

E. SEVERINO, *Tecnica e architettura* (a cura di R. Rizzi), Raffaello Cortina, Milano 2003.

E. SEVERINO, *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano 2009.

9.4 Arte, filosofia, Follia

Margherita Baratti

Ciò che l'intelletto apprende,

il cuore sente,

l'opera manifesta.

Le condizioni economiche e tecnologiche della nostra epoca hanno dato vita a una società che non si sorregge più su ideali e valori, ma è diventata succube di un processo

¹⁴⁸ La geometria e la matematica sono alcuni degli strumenti che garantivano il diritto di esistenza dell'ordine classico nella dimora del divino e dell'immutabile.

¹⁴⁹ E. Severino, *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 105-118.

¹⁵⁰ E. Severino, *La gloria...* cit, p. 23.

autodistruttivo che non riesce più ad arrestare. Il desiderio di potenza ha rimpiazzato il desiderio di libertà; il primo ha addomesticato il secondo, svuotandolo della sua forza. Tuttavia, nella nuova realtà così frammentata, si riscontra una volontà di recupero di un significato che restituisca all'azione e al pensiero autenticità, stabilità e oggettività. L'essere umano si trova in un crocevia, *sospeso in uno spazio vuoto*¹⁵¹ che non permette compromessi. Nonostante questo, in modo inarrestabile conserva il desiderio di quel focolare dove scaldarsi. Il pensiero di Severino annuncia come la civiltà occidentale sia il disvelarsi di un'essenza nichilista. Assai lontano dal pensiero nietzschiano, il filosofo parla di nichilismo non come la morte di ogni verità, ma come il risultato della certezza di un divenire, inteso come venire dal nulla e ritornare nel nulla. In riferimento alle parole di Eschilo, il Prof.re G. Goggi cita: "il dolore che rende folli deve essere cacciato con verità dalla mente"¹⁵². La conseguenza del credere nel divenire così come lo conosciamo è la morte di dio, che porta con sé la morte di ogni più stabile verità. "Quando si dice che dio è morto si tratta di comprendere la perentorietà di questo discorso", "non si tratta quindi di voler compiere una dimostrazione dell'inesistenza di dio, ma della constatazione che le masse, i popoli non hanno più bisogno di quel dio che avevano evocato per difendersi dalla minaccia del mondo"¹⁵³. Cos'ha permesso che non si abbia più bisogno di un dio? L'ha consentito la logica del divenire. La *fede* nel divenire ha portato a un atteggiamento d'onnipotenza. Citando la nota metafora della cenere e della legna: l'occhio dell'uomo occidentale non vede i milioni di passaggi che fanno sì che la cenere sia la conseguenza di un processo di trasformazione della legna, ma vede che la legna che brucia al fuoco si annienta, diventando cenere. Per Severino, dalla distruzione dell'*episteme* emerge la tecnica. La tecnica, com'è noto, è quell'insieme di scoperte e ricerche con cui l'essere umano ormai condiziona ogni suo agito. Il rischio della tecnica è stato di abusare di se stessa, divenendo fine invece che mezzo; come, di fatto, è accaduto. Il consumismo sfrenato, la produzione per la produzione e lo sfruttamento delle risorse sono alcune delle principali conseguenze dell'esaltazione della libertà dell'uomo di fronte al mondo. Una libertà che tradisce l'autenticità perché alienante. Fallita l'alleanza con il divino, l'uomo è giunto alla sua distruzione, senza rendersi conto che dio non è morto, ma si è trasformato. La morte di dio non significa solo la morte del divino, ma anche la morte del vero, del buono, dell'uno e del bello. L'arte¹⁵⁴ è un produrre, un creare e il senso che diamo al creare ne influenza la modalità espressiva. Nel mondo moderno il secondo imperativo categorico kantiano "agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche

¹⁵¹ Ci si riferisce alla metafora del trapezista, usata da Severino in una conferenza.

¹⁵² Art., Severino: "Alla verità si può arrivare con un sentiero diverso", Nicola Rocchi, Giornale di Brescia, 3 marzo 2019

¹⁵³ Severino, E. (1988)

¹⁵⁴ Un'accurata analisi del concetto di arte secondo il pensiero di Heidegger sarà presa in considerazione nella stesura completa.

come fine e mai semplicemente come mezzo”¹⁵⁵, sembra aver perso ogni forza. Anche l’arte è diventata *ancilla* della tecnica. L’espressività artistica dovrebbe porsi dei limiti, ristabilendo dei principi e dei valori. Questi ultimi, invece di limitare l’agire umano, gli danno un significato e una direzione. Severino, direbbe che l’arte sta servendo il suo padrone, ossia la Tecnica. Dunque, la tecnica, nella produzione artistica come in quella economica e politica, da mezzo è diventata il fine dell’agire. Il fine dell’arte non sarebbe più quello di produrre bellezza, come quello del capitalismo di aumentare il profitto, ma quello di accrescere il potere stesso della tecnica. Sarebbe troppo semplicistico e ingenuo pensare che possa salvarsi dal potere della tecnica passando a valorizzare l’uomo e la natura. I demoni sono molto più potenti di quello che si pensa. Eppure c’è la possibilità di poter dialogare con il nichilismo in modo consapevole e agire nella volontà di poter restaurare i limiti dell’agire umano. È noto che il pensiero è vivo, vitale e fecondo solo quando illumina e dirige l’azione. Per attuare tale auspicio sarebbe necessario conciliare la discussione filosofica con l’agito. È desiderabile che ci sia una parte redentiva della specie umana. Anche l’arte del resto può considerarsi come un voler rispettare qualcosa d’immenso che l’uomo o meglio la sua volontà costruisce. La creazione artistica potrebbe così non essere un creare dal nulla, ma piuttosto avere origine da qualcosa che già esiste. Si fa riferimento a Leonardo come esempio tipico di espressività mai né finita né rifinita, molto spesso solo accennata che per l’artista già rappresenta l’essenza. Diventa inutile finire l’opera, perché la totalità è già presente in ciò che è stato creato. Nonostante ciò, quest’ampiezza del portato umano si contrae nell’opera stessa. Lo strumento di espressione è sempre il corpo; nel corpo incontriamo il primo senso di limitatezza dell’essere umano. La sua necessità è splendida, ma anche limitante. Tuttavia è grazie a questa prima dimora che possiamo stare al mondo. Nella danza per esempio quando il corpo riceve la gravità e non lotta con essa, riceve questi limiti come un dono e incontra la libertà del movimento. Il limite è ciò che permette all’arte di stare vicina all’uomo. Eppure l’essere umano quando s’imbatte contro i limiti cerca, procede, argomenta, ragiona per distruggerli, mentre quando prende coscienza di essi prova ad immaginare, spiegare e dialogare con le cose manifeste e non manifeste. Nella società contemporanea anche l’artista, come ogni *mortale*, vive un contrasto implicito nel creare tra l’alienazione e l’eternità. La proposta che si sta discutendo offre dunque una sfida agli artisti: quella di creare considerando la follia dell’Occidente che ha evocato il divenire, i cui passaggi includono il nulla assoluto. Da questa consapevolezza, può apparire un altro significato del creare dove questo possa uscire dalla *Follia* e possa quindi concepire il creare come un apparire di qualcosa che già esiste. Il risultato potrebbe essere quello di un atto eterno, di cui la sua morte non è che lo scomparire di qualcosa che sempre *sta*. In una conferenza Severino disse: “Lei dice che l’artista vive il contrasto tra destino e isolamento della terra. [...] si tratterebbe di vedere il modo specifico in cui l’artista lo vive. Innanzitutto l’arte è tecnica nel senso che è una forma di volontà del far diventare altro. L’artista vive in un modo specifico questa volontà di far diventare altro le cose. [...] Se agisco sapendo che il mio

¹⁵⁵ Kant, I. (1910)

agire è follia, il mio agire ha un senso diverso da quello di chi agisce non vedendo la follia dell'agire in quanto tale. Quindi io resto in interessata attesa di un tipo di arte in cui, io non so come, riesca a trasparire la differenza tra chi sa e chi non sa la propria follia"¹⁵⁶. Sono quindi in gioco significato e forma dell'opera d'arte nel momento in cui il linguaggio inizierà a testimoniare il Destino. Il "Destino come l'apparire della necessità"¹⁵⁷ "è un apparire che non può essere negato"¹⁵⁸, in quanto "il destino appare ovunque qualcosa appaia"¹⁵⁹. Severino scrive: "Ma, proprio perché è l'apparire della necessità della differenza dei differenti, il destino è l'apparire dell'impossibilità che l'essente sia niente"¹⁶⁰. Se l'artista non nega il Destino, nel suo creare giace la possibilità non solo d'intravedere ma di sperimentare l'eterno. Quindi l'artista operando immerso nel contrasto tra il Destino e l'isolamento della Terra ha davanti a sé la possibilità di uscire dall'*impotenza*¹⁶¹ perché nel cerchio dell'apparire il tramonto possa accadere. Si ritiene che l'estratto dell'articolo di A. D'Avenia¹⁶² apra un'interessante punto di vista sul tema fino ad ora trattato. Alla domanda "se tutto deve morire a che serve vivere? [...] Leopardi sa che l'uomo è vivo proprio se non rinuncia a questa domanda da cui ha origine la creatività umana: con la cultura infatti l'uomo cerca di affrancarsi dalla corsa dell'entropia verso l'abisso e di contrastare la fine di tutte le cose. Non a caso i gesti con cui è iniziata la novità umana sono stati scheggiare la pietra, seppellire i morti, dipingere le grotte: con la cultura l'uomo, *faber* e *sapiens*, realizza la vita autenticamente umana in dialogo con la Natura, che riceve come dono e come compito". Quando il dono e il compito s'incontrano l'uomo ha la possibilità di agire secondo la sua volontà in modo non alienato. La creatività dell'uomo segna dunque la valorizzazione del progetto naturale e umano.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano, 1982.
 E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza* (1979), Rizzoli, Milano, 2002.
 E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano, 2011
 E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo* (1988), Adelphi, Milano, 2008.
 M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte* (1935–36), Heideggeriana, Marinotti, Milano, 2000

¹⁵⁶ Conferenza a Severino. E., *L'Arte e il Destino*, pubblicata il 23 gennaio 2011

¹⁵⁷ Ibid., Severino, E., Ibid. Goggi, G., *Emanuele Severino*, p. 317

¹⁵⁸ Ibid. Goggi, G.

¹⁵⁹ Severino, E., *La morte e la terra*, p. 31

¹⁶⁰ Ibid., p. 32

¹⁶¹ Cfr. Goggi, G., *Emanuele Severino*, p. 318, Severino, E., *Destino della necessità*, p. 491

¹⁶² Art. Corriere. Della Sera, D'Avenia, A., *La Svedese e la Natura*, 25/03/19

- M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica* (1953), Meme. Piccoli grandi classici, goWare, Firenze, 2017
- M. HEIDEGGER, *Ormai solo un dio ci può salvare* (1966), Piccola Biblioteca Guanda, Parma, 2011
- I. KANT, *Critica della Ragion Pratica* (1909), Laterza, Bari, 1966
- G. GOGGI, *Emanuele Severino* (2015), Lateran University Press, Città del Vaticano, 2016
- M. DONA', *Arte e filosofia*, Bombiani, Milano, 2007

9.5 L'arte e l'atto aneidetico della coscienza

Alessandro Cazzola

La libera facoltà della dettatura sbocca nel concetto ermeneutico di 'essere-nel-mondo' quale originaria situazione dell'ontico.

Essa è la facoltà ontologica radicale [...] e solo perché facoltà ontologica fondamentale essa è la libera unità estatica della temporalità originaria; solo perché facoltà ontologica ha il carattere della possibilità della dettatura in quanto *synthesis speciosa* – solo per questo è possibile qualcosa come il vincolamento ontico della conoscenza empirica mediante i fenomeni. Qui si mostra più concretamente, entro l'ambito della problematica trascendentale e ontologica [...] il rapporto originario tra libertà e necessità: l'afferramento dell'ontico come essente in sé margine della libera dettatura dei rapporti temporali¹⁶³.

L'atto aneidetico, che è estenzionato rispetto alla sfera dell'essere dell'eidetico, mostra la differenza dell'essere nei confronti della coscienza in quanto si richiama alla modalità di quel fondamento che Heidegger chiama «libertà». Se l'arte è mediazione in quanto pura mediazione dell'atto eidetico, nella musica vi è una scissione dell'unità dell'esperienza costituitasi con l'atto eidetico e la conseguente impossibilità di affermazione eidetica dell'essere; l'atto intuitivo ad essa sotteso è, pertanto, estenzionato all'esperienza eidetica.

Si vuole appunto dire che l'atto aneidetico, come forma tipica dello spirito, si pone come il manifestarsi indeterminato dell'indeterminato o, meglio, come quell'atto spirituale che più di ogni altro rende possibile una tale manifestazione. Il che appare chiaro se si pone mente *alle relazioni* in cui la molteplicità eidetica è reale, relazioni per cui è impossibile sopprimere il carattere mimetico dell'arte che a quelle si rivolge κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. Tale relazionalità, che potrebbe guardarsi come l'aspetto dianoematico dell'esperienza, è appunto ciò che si dissolve nella coscienza; dissolversi che è lo stesso rifondersi dell'esperienza nell'indeterminatezza. Questa rifusione è lo scorrere aurorale dell'indeterminato. Per cogliere

¹⁶³ M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Milano, Mursia, 2002, p. 417; 245.

l'autentico significato di tutto ciò è però necessario non dimenticare il carattere ideale e astratto del dissolversi e quindi l'implicanza di questo a una forma ove l'idealità divenga concreta¹⁶⁴.

Come l'eidetico trova l'ἄπειρον, ciò che non è ancora delimitato dal πέρας del fine, così l'atto aneidetico, come essere a sé presente della coscienza, si trova di fronte l'indeterminatezza reale, la materia o aneideticità oggettiva.

Il cogliere poi in certo qual modo l'indeterminatezza è lo stesso sciogliere la determinatezza; ciò che è sciolto è ciò da cui si rifugge, ciò che è colto è ciò in cui ci si rifugia. L'intenzionalità del cogliere si riferisce all'intuizione dell'indeterminato e, diversamente dall'intuizione eidetica, non ha per oggetto le cose in qualsiasi modo si presentino (οἷα εἶναι δεῖ, οἷα ἦν ἢ ἔστιν, οἷα φασιν καὶ δοχεῖ). L'intuizione dell'indeterminato non coglie il suo oggetto in qualche cosa, ma lo coglie nel dissolvimento di ogni cosa: è questo cogliere il fondamento dell'estenzionalità dell'intuizione aneidetica; l'intenzionalità del cogliere è poi l'esprimersi dell'intuizione¹⁶⁵.

La libertà da vincoli detenuta dalla tecno-scienza, manifestata nella concretezza della terra isolata, deve essere rovesciata¹⁶⁶: la libertà dell'essere di cui parla Heidegger è testimone dell'indistinzione tra essere ed ente. Tale è l'esplicitazione della libertà come un «andare-a-noi-alla-radice» (*Uns-an-die- Wurzel-Gehen*), che colpisce l'individuo in quanto individuo¹⁶⁷.

L'opera d'arte, invece, rappresenta l'accoglimento della terra che salva in quanto coscienza già da sempre dell'altro e per l'altro, come atto della coscienza del prescindere a sé presente. In tal modo, «la contraddizione specifica della dominazione della tecnica è destinata a esser superata anche e già all'interno della terra isolata»¹⁶⁸. L'opera, così, pone la terra come ciò che nell'aperto si chiude, tra la disposizione in quanto apertura e deposizione in quanto custodia¹⁶⁹.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Holzwege*, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 2003²; tr. it. di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano, Bompiani, 2002.

¹⁶⁴ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994, p. 468.

¹⁶⁵ Ivi, p. 469.

¹⁶⁶ Cfr. E. Severino, *Testimoniando il destino*, Milano, Adelphi, 2019, pp. 363-365.

¹⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, a cura di M. Pietropaoli, Milano, Bompiani, 2016, p. 130; 279.

¹⁶⁸ Cfr. E. Severino, *Testimoniando il destino*, Milano, Adelphi, 2019, p. 244. Cfr. Id., *La coscienza. Pensieri per un'antifilosofia*, Brescia, Giulio Vannini editore, 1948, pp. 84-87.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano, Bompiani, 2002, pp. 31-33.

Id., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28), a cura di I. Görland, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995³; tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Milano, Mursia, 2002.

Id., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), a cura di H. Tietjen, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994²; tr. it. di M. Pietropaoli, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, Milano, Bompiani, 2016.

E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, Milano, Adelphi, 2019.

Id., *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994.

Id., *La coscienza. Pensieri per un'antifilosofia*, Brescia, Giulio Vannini editore, 1948.

9.6 Temporale dell'essere

Carmen Cillo

L'intricata foresta del pensiero heideggeriano riserva ai suoi viandanti il panorama della seguente affermazione: «*Il linguaggio è la casa dell'essere*» (1949). Nella metaforica espressione che fa del linguaggio una casa, in cui l'*abitare* è un *appartenere*, la pluralità delle lingue diventa quella delle stanze, nelle quali l'essere trova nuove aperture. È il linguaggio a dire l'essere: ne è la luce. Le lingue però non possono illuminare l'essere – esso le trascende ed esse lo oggettivano – bensì gli *enti*. L'essere non può venir cristallizzato in un delirio di onnipotenza teoretica. Gli enti invece sì, perché non sono possibilità di comprensione. L'ente che s'intende qui tematizzare è l'*ermeneutica della fatticità* heideggeriana, nell'orizzonte linguistico italiano (che, nella metafora iniziale, è una stanza), tramite la poesia, intesa come produzione, sintesi del lasciare e del porre l'essere. Nella metrica italiana, *stanza* è sinonimo di *strofa*. Stanze della poesia sono le strofe, stanze della casa che è il linguaggio sono le lingue. Il filosofo italiano Severino, riflettendo sulla poetica di Hölderlin, considera la poesia il "*nominare l'ente fondandolo nel suo essere*". Muoviamo un altro passo argomentativo con il concetto vichiano di "*logica poetica*", ovvero il "*pensiero metaforico*": la metafora non è solo una figura retorica, ma respiro della poetica. Il linguaggio è *sempre* poetico, perché è *sempre metaforico*. Segue l'identificazione tra metafora e poesia, dunque, tra poesia e linguaggio. Dire che la poesia può fondare un ente nel suo essere, è dire che può farlo una metafora. È proprio tramite una metafora, infatti, che intendiamo fondare nel suo essere, l'ermeneutica della fatticità di *Sein und Zeit*. Luce su "*Zeit*", il tempo: finitezza. L'Esserci è protagonista di *Sein und Zeit* e dell'*ermeneutica della fatticità*, connotato da una "*non-potenza sul suo esistere di fatto*" ed intrinsecamente temporale. È qui che s'avvia il nostro processo metaforico: *trasferiamo* nell'orizzonte della lingua italiana, il "*temporale*", che si fa sostantivo, nel lessico meteorologico. L'immagine del temporale, come evento atmosferico, può raccontarci *Sein und Zeit*, se lo si legge considerando l'*ermeneutica della fatticità* come suo tema centrale. Il carattere di eventualità è proprio del fenomeno preso in analisi, così come lo è l'essere, nel suo darsi. Ogni goccia di pioggia, parte integrante del temporale, nella nostra metafora, è il *Dasein*. Non potendo che precipitare, essendo gettata senza essere stata interpellata, la goccia è determinata dalla sua

intrinseca tendenza al decadere. Non è la ragione autonoma kantiana a renderla libera di realizzarsi su un *piano-del-dover-essere*, né è quella coscienza intenzionale husserliana, alla quale Heidegger volta le spalle. La goccia non è soggetto dell'impersonale verbo *piovere*, ma nel suo essere temporale, si de-sogettivizza: scompare il dualismo soggetto-oggetto, o intenzionante-intenzionato. Nel suo esistere, la pioggia è possibilità determinata alle origini dalla *fatticità*. Non vi è traccia di agire autonomo, né di moralità d'un categorico imperativo; non v'è universalità, ma pluralità, nella nostra metafora, di gocce, tra loro sempre e comunque divise, sole nel loro inesorabile precipitare nel mondo, per loro naturale inclinazione. Al cadere segue l'auto-interpretarsi riflessivamente (filosofia come ermeneutica), ma priva di capacità orientativa, spaesata, una goccia è solo prigioniera della stagnante pozzanghera della tradizione. Se un occhio scientifico leggerebbe il temporale come un effetto di una causa, il *temporale dell'essere* heideggeriano è senza perché. Ma è proprio il «*cammino sicuro della scienza*», che ci fa superare l'*ermeneutica della fatticità* e guardare oltre, vedere come le gocce di pioggia sul *piano-effettivo*, sì, non possano far altro che precipitare, ma come sul *piano-del-dover-essere*, diventino altro, nascendo a vita nuova, rialzandosi nella corolla dei fiori. L'obiezione al *temporale dell'essere* heideggeriano è il fiore della filosofia di Hannah Arendt, la quale nella natalità riconosce il solo vero miracolo. La nostra lettura in chiave metaforica, in un diverso orizzonte linguistico, *dell'ermeneutica della fatticità*, è un esperimento che ha prodotto un'interpretazione. È possibile un'ermeneutica scientifica, ancella di quella filosofia produttrice di conoscenza, che mai diviene sapere dogmaticamente acritico? A tale scopo, andrebbe riabilitato l'*interpretante*, che Nietzsche vede appiccicato inutilmente ad un mondo narrativo, in cui tutto è interpretazione. Preservare l'interprete permetterebbe il pensare ad un positivismo ermeneutico. La filosofia allora, non può che trascendere l'ermeneutica, che ne sarà metodo e neppure l'unico. L'idea è quella di una *triade metodica*: 1) il metodo fenomenologico, che indicando essere dell'ente, sul *piano-dell'essere*, dove le cose si danno per come sono e vige la monarchia dell' αἴσθησις, depotenzi un soggettivismo pericolosamente dominante, abbandoni la pretesa di eliminarlo, così come l'illusione che non vi sia un essere dell'ente che non appaia; 2) il metodo scientifico, che cercando quest'ultimo, proceda grazie alla matematica, elevandosi oltre l'effettività, sul di una logica pura, trasformando il sapere in conoscenza, legge universale, confutabile criticamente; 3) il metodo analitico, che apporti ad ogni ricerca rigore argomentativo, chiarezza delle premesse e precisione delle definizioni, che faccia d'ogni espressione linguistica, nuovo terreno di sperimentazione interpretativa. La triade metodica andrebbe così dal *piano-dell'essere*, al *piano-del-dover-essere*, fino alla «*casa dell'essere*», il linguaggio. Ma di esso, secondo un realismo linguistico, oltre alla parte trascendente, garante della finitezza, gli va riconosciuta *anche* una parte oggettivabile, affinché tale finitezza non sia un limite scoraggiante, ma motore di fecondi processi conoscitivi, che incentivi i passi d'un pensiero degno dell'epiteto che Severino riserva ad Heidegger: «*viandante alla ricerca dell'essere*».

Bibliografia

H. ARENDT, *The human condition*, University of Chicago press, Chicago 1958.

M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, ed. Klostermann, Frankfurt am Main 1949 tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 2008.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781, tr. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, Utet, Torino 2013.

F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi* in *Aurora. Frammenti postumi*, tr. di M. Montinari e F. Masini, Adelphi, Milano 1964.

E. SEVERINO, *Heidegger e la Metafisica*, Adelphi, Milano 1994.

15 June, Saturday

15 Giugno, Sabato

FIRST PARALLEL SESSION
PARALLELA

PRIMA SESSIONE

Capitolo 10 - Storia della filosofia

10.1 La vetta della contemplazione. Uno scontro fra titani

Luigi Capitano

Negare l'eternità [...] non è meno incredibile che immaginare il suo totale riscatto.

J. L. Borges, *Storia dell'eternità*

La contesa tra due giganti della filosofia come Heidegger e Severino si riconduce spesso, come cercheremo di mostrare, al bivio tra modi dell'essere quali la *possibilità* e la *necessità*. Si tratta di un confronto inevitabilmente non irenico, di una strenua *Auseinandersetzung*, di una 'titanomachia' giocata sulle categorie modali che dominano il destino dell'essere e la totalità dell'ente, nonché l'interpretazione del divenire e della stessa metafisica. Ciò risulta in maniera ancor più evidente attraverso i ritratti filosofici di Nietzsche offerti rispettivamente dai due filosofi, a partire da una dottrina ritenuta da entrambi *fondamentale* come quella dell'"eterno ritorno". Da tale punto di vista, l'opera di Nietzsche può diventare il campo di battaglia, il terreno di scontro, fra i due titani del pensiero.

L'"eterno ritorno" diventa così la cartina di tornasole della possibilità e della necessità, come dire del destino dell'essere interpretato secondo l'una o l'altra delle due categorie. L'*aut aut* è chiaro: o la dottrina più esoterica di Nietzsche è una *possibilità* (una "fede", un'"interpretazione", una "domanda", ecc.), o è una *necessità*, ovvero la conclusione logica di un pensiero molto più

coerente di quanto finora non si sia voluto (far) credere da parte degli interpreti del profeta della “morte di Dio”. La prima è notoriamente la tesi di Heidegger, la seconda quella persuasivamente argomentata da Severino. Rispetto a tale dilemma, *tertium non datur*.

I principali testi di riferimento della ‘gigantomachia’ sono, rispettivamente, le lezioni di Heidegger sull’eterno ritorno (1936-40), raccolte nel volume su *Nietzsche*¹⁷⁰ e *L’anello del ritorno* di Severino.¹⁷¹ A rimanere in questione, sulla soglia del “pensiero più abissale” di Nietzsche, è quindi il giudizio espresso sulla metafisica, nonché sullo stesso destino dell’essere. Il giudizio che divide le spoglie di Nietzsche, diventa così decisivo per giudicare le stesse sorti della metafisica e quindi anche del nichilismo. Si tratta infatti di capire se l’evidenza del divenire possa essere vista come il presupposto che implica con necessità non solo la “morte di dio” e degli eterni, ma anche la stessa figura dell’“eterno ritorno”. Tale, appunto, la posizione di Severino.

A mezzo secolo di distanza, la questione investe ancora – in Heidegger come in Severino – il nesso tra libertà e necessità. Osservava, ad esempio, Heidegger: “in questo anello della necessità la libertà è tanto superflua quanto impossibile”.¹⁷² Radicalmente diversa la soluzione di Severino, per il quale “il divenire e la libertà implicano necessariamente il non divenire e la non libertà”,¹⁷³ sicché il cuore dell’evidenza si rivela il cuore stesso della contraddizione e della follia dell’Occidente. Secondo Severino, al pari di Leopardi (*Cosa arcana e stupenda*), “Nietzsche possiede [...] la grandezza del pensiero che perviene inevitabilmente alla catastrofe della follia più profonda”.¹⁷⁴

Questo, a grandi linee, lo sfondo di un confronto titanico che mette in gioco il destino della necessità, pretendendo di redimere e risolvere (a un livello più alto rispetto a Nietzsche), ogni carattere di “enigma” e “caso” della nostra esistenza. L’“anello” dell’eterno ritorno dovrebbe, in tal senso, porsi al di sopra della libertà e del fatalismo, e in effetti – nella visione di Severino – smentisce entrambi i termini sotto la cappa di un superiore “destino di necessità”, considerato “incontrovertibile”.

Una delle critiche più frequenti mosse da Severino ad Heidegger è quella di aver forzato il pensiero di Nietzsche *pro domo sua*. Ma il punto è che sia Heidegger che Severino proiettano inevitabilmente le proprie visioni in Nietzsche, deformando così l’anello del ritorno, ciascuno a suo modo. Si tratta di vedere se in una simile operazione il concetto stesso di nichilismo non ne risenta in modo fatale. Intendo dire che dello spirito della genealogia nietzschiana del nichilismo non rimane quasi nulla. Il nichilismo non è più semplice svalorizzazione dei valori della metafisica, ma una nuova metafisica (così per Heidegger). Sicché se il “pensare per valori è metafisica”, neanche il pensiero di Heidegger sfugge al cerchio della metafisica (almeno nella lettura di Severino, affidata a *Heidegger e la metafisica*). Ma che dire, a sua volta, del “destino della necessità” testimoniato dallo stesso Severino? Se non è certo l’“eterno ritorno” in senso nietzschiano, vi

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.

¹⁷¹ E. Severino, *L’anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999.

¹⁷² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 331.

¹⁷³ E. Severino, *L’anello del ritorno*, cit., p. 280.

¹⁷⁴ Ivi, p. 276.

assomiglia per certi versi fin troppo, almeno sotto il profilo della “redenzione” del divenire. Si pensi peraltro all’apocalisse dell’eterno: “Tutto ciò che una volta è apparso in un cerchio del destino ed è sceso nell’oblio è destinato ad apparire di nuovo”.¹⁷⁵ Ma lo stesso “anello del ritorno” non ritornerebbe, in tal caso, sotto nuove spoglie?

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.
E. SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano, 1997.
E. SEVERINO, *L’anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999.
E. SEVERINO, *La gloria*, Adelphi, 2001.

10.2 L’eterno ritorno. Metafisica e morte di Dio

Matteo Zanetti

L’eterno ritorno è un contenuto fondamentale della speculazione nietzschiana. Sia Heidegger sia Severino ne riconoscono il valore ma il modo in cui interpretano questa dottrina è profondamente diverso.

Per Heidegger l’eterno ritorno si pone in continuità con il pensiero metafisico occidentale. Esso infatti è «un progetto dell’ente nel suo insieme riguardo a *come* l’ente è ciò che è. Un tale progetto dischiude l’ente in modo che, per mezzo suo, tutte le cose cambiano volto e peso»¹⁷⁶. L’eterno ritorno quindi si costituisce come posizione della totalità dell’ente, lasciando in ombra l’essere dell’ente: «La posizione metafisica di fondo di Nietzsche è definita dalla sua dottrina *dell’eterno ritorno dell’uguale*»¹⁷⁷. Nietzsche quindi non solo non combatte la tradizione metafisica, ma risulta essere un suo erede.

¹⁷⁵ E. Severino, *La gloria*, Adelphi, 2001, p. 551.

¹⁷⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 224. L’essere progetto dell’eterno ritorno dipende dal fatto che le determinazioni principali con cui Nietzsche pensa il carattere generale del mondo (ossia l’ente nel suo insieme) sono la forza – cfr. *ivi*, p. 288: «Qual è il *carattere generale* del mondo? Risposta: la “forza”» – e il caos – Heidegger rimanda al testo *La gaia scienza*: «Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l’eternità» (Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli da Messina*, Adelphi, Milano 2015, pp. 148-149). Essendo caos, il mondo (e di conseguenza l’eterno ritorno, che è il modo in cui il mondo è ciò che è) è un progetto: «Caos è il termine per indicare un peculiare progetto preventivo del mondo nel suo insieme e del suo regnare sovrano» (Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 466). Oltre alle due determinazioni principali, il mondo viene a costituirsi secondo altri aspetti, tra i quali Heidegger rintraccia «finitezza, divenire costante, quantità innumerevole dei fenomeni, limitatezza dello spazio, infinità del tempo» (*ivi*, p. 293). Per Heidegger inoltre la natura progettuale e metafisica della dottrina dell’eterno ritorno si mostra anche nel fatto che tutti i tentativi che Nietzsche articola per dimostrarla falliscono: «[...] essa non può essere “dimostrata” al modo in cui solitamente ci si immagina una “dimostrazione”» (*ivi*, pp. 217-218).

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 217. Cfr. anche *ivi*, p. 287: «*Che cosa è in vista?* Risposta: *il mondo nel suo carattere complessivo*. Che cosa ne fa parte? L’insieme del non vivente e del vivente, dove il vivente non comprende soltanto vegetali e animali, ma anche l’uomo».

Per Severino invece l'eterno ritorno mostra la vittoria di Nietzsche sulla metafisica, perché porta a compimento la morte di Dio. L'interpretazione di Severino è la seguente. Con Nietzsche si fa largo la consapevolezza che l'evidenza del divenire nega la possibilità che un Eterno possa darsi¹⁷⁸. Il passato però, esattamente come il Dio della tradizione, è una delle forme in cui può presentarsi l'Immutabile. Ciò dipende dal fatto che il divenire scaturisce dalla volontà creatrice («l'evidente esistenza del creatore umano è la *difesa* e insieme la *giustificazione* dell'esistenza del perituro contro il Dio che, rendendo impossibile la volontà creatrice, rende insieme impossibile la cosa peritura e la delegittima»¹⁷⁹), la quale quindi, per potersi realizzare, deve essere libera tanto quanto il divenire. A tal proposito, Severino scrive:

La volontà di questo mondo, infatti, è creatrice perché trae fuori dal *nulla* ciò che essa crea. Non solo Nietzsche, ma l'intero pensiero dell'Occidente, anche quello che afferma Dio, afferma la creatività del volere umano. Quando si dice che a differenza di Dio l'uomo non crea, ma si limita a trasformare una materia preesistente, non si intende e non si può intendere che la nuova forma, prodotta mediante la trasformazione del preesistente, sia anch'essa preesistente. Se così fosse, l'agire dell'uomo lascerebbe il mondo completamente inalterato: non esisterebbe alcuna azione e alcuna produzione umana¹⁸⁰.

Il passato però impedisce alla volontà di essere assolutamente libera perché le sottrae alcuni contenuti della realtà. Dal momento che nulla può opporsi al divenire (e quindi alla volontà¹⁸¹) allora il passato «rispetto a cui la volontà si sente impotente è [...] qualcosa di impossibile, un gigantesco e illusorio "schema" dell'Essere, creato dall'uomo per il suo originario bisogno di stabilità»¹⁸². Anche il passato deve essere fatto oggetto della volontà e da ciò emerge la necessità dell'eterno ritorno: «La volontà può volere il passato (che è necessario che essa voglia, affinché il divenire non sia soffocato) solo se tutto ritorna eternamente; ma tutto può ritornare eternamente solo se la volontà vuole effettivamente il passato ed eternamente lo riuole»¹⁸³.

In base a queste osservazioni, è evidente il problema che, secondo Severino, presenta l'interpretazione di Heidegger: «Alla base della dottrina dell'eterno ritorno non c'è, per Heidegger,

¹⁷⁸ Cfr. Emanuele Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 55-96. Cfr. anche Emanuele Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, pp. 43-63.

¹⁷⁹ Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 61. Cfr. anche *ivi*, p. 63: «Zarathustra dice: "Se vi fossero degli dei, come potrei sopportare di non essere un dio! *Dunque* non vi sono dei". Ma la volontà creatrice non può sopportare di non essere un dio, perché sa che non le resterebbe nulla da creare, se gli dei esistessero: cioè sa che resterebbe negata l'evidenza del divenire».

¹⁸⁰ *Ivi*, pp. 59-60.

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 171: «Pochi mesi dopo la composizione dell'ultima parte dello *Zarathustra* Nietzsche annota [...] che la volontà di potenza non è soltanto volontà dell'uomo (o del superuomo), ma è presente in ogni divenire. L'impotenza della volontà rispetto al passato appare in tal modo come l'impotenza del divenire in quanto tale: il passato, "ciò che è già fatto", non può essere modificato da alcun divenire. Il divenire in quanto tale è impotente di fronte all'immodificabilità, immutabilità, eternità del passato».

¹⁸² *Ivi*, p. 171.

¹⁸³ *Ivi*, p. 232.

l'evidenza del divenire, ma il progetto metafisico che intende l'essere come eternità e stabilità»¹⁸⁴. Vedendo in Nietzsche un pensatore che ha dato forma a una struttura metafisica (ossia ad un progetto sull'ente nel suo insieme), Heidegger non coglie il nesso tra la morte di Dio e l'eterno ritorno. Severino invece osserva come la riflessione nietzschiana sia il punto di svolta della filosofia occidentale: «Nietzsche non diventa consapevole di ciò che la metafisica ignora, ossia del fatto che la totalità dell'ente è volontà di potenza e progetto, ma perviene a una delle prime forme di fedeltà radicale all'evidenza del divenire – e anzi, con la dottrina dell'eterno ritorno, alla fedeltà più radicale»¹⁸⁵. Con Nietzsche si dischiude per la prima volta la consapevolezza dell'incompatibilità del divenire dell'immanenza con l'immutabilità della trascendenza. Come il Dio della tradizione, anche il passato, che apparentemente sembra garantire il mutamento del mondo testimoniando la differenza tra il “così è” e il “così fu”, nega il divenire: «'Così fu' – così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato»¹⁸⁶. Sotto il calcagno di Nietzsche muore anche l'ultimo immutabile e vive il divenire del mondo (o, per meglio dire, la fede nel divenire del mondo).

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.
E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Bur, Milano 1986.
E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.
M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976
F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli da Messina*, Adelphi, Milano 2015.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 301-302.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 267.

¹⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1976, p. 162. Cfr. anche Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p. 170: «Anche il linguaggio di Nietzsche è sintomatico: il “così fu” dello *Zarathustra* è il potenziamento infinito della stabilità metafisico-morale del “così è” delle annotazioni non pubblicate – visto che il “così è” esprime nel mondo lo stesso atteggiamento che fa affermare l'esistenza di Dio, immutabile al di là del mondo (e il “così fu” è il potenziamento infinito del “così è”, perché quest'ultimo, a differenza del “così fu”, rimane sotto il dominio della volontà)».

10.3 Heidegger, Severino e le due verità di Nietzsche

Massimo De Angelis

Siamo al *Crepuscolo degli idoli* di Nietzsche, “storia di un errore”, paragrafo 6. L’errore è il “platonismo”. Afferma Nietzsche: “Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale ci è rimasto? Forse quello apparente? ... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*”¹⁸⁷. La caduta del mondo delle idee fa venir meno anche quello sensibile? Heidegger, nel suo *Nietzsche* lo esclude, ch  altrimenti si cadrebbe nel vuoto nulla. A cadere sarebbe dunque solo il mondo sensibile visto secondo il platonismo e *perci  apparente*. Muterebbe, per Heidegger, la gerarchia tra sensibile e ideale e verrebbe meno “l’eccedenza del sovrasensibile”¹⁸⁸. Severino, nel suo *Anello del ritorno*, coglie a ragione in questo passaggio heideggeriano una grave incomprensione del pensiero di Nietzsche. Il nuovo mondo   infatti *oltre* la divaricazione tra vero e apparente. Ma ci  non pu  esser colto se non si afferra bene la distinzione, presente in Nietzsche, tra verit  *vera* e verit  *apparente*. E Heidegger non la afferra appieno. La seconda verit , quella apparente,   “errore necessario alla vita”, che fissa, come con delle istantanee, le forme che danno corpo transitorio, e illusorio, agli enti, stabilizzandoli e sottraendoli cos  all’incessante flusso del reale. La verit  *vera*   quella che diviene consapevole di tale procedimento e *intuisce* il flusso quale realt  suprema. Andiamo a *L’anello del ritorno* e leggiamo nel capitolo “L’eterno ritorno negli ultimi scritti”. Si parte da un frammento del 1887: “Espresso in termini morali, *il mondo   falso* ... la volont  di verit    un *rendere* saldo, un *rendere* vero-durevole, un eliminare dalla nostra coscienza quel carattere *falso*, una reinterpretazione dello stesso nel senso dell’essere” e poco dopo: “La vita   fondata sul presupposto del credere in qualcosa che perdura e che ritorna regolarmente; quanto pi  potente   la vita, tanto pi  largo   il mondo ... cui   stato conferito l’essere. Logicizzazione, razionalizzazione, sistematizzazione come sussidi della vita”¹⁸⁹. E’ questa la volont  di verit  necessaria alla vita che rende e conferisce stabilit  ed essere. Da essa scaturisce anche l’idea di Dio come somma stabilit  e immobilit  e tutte le idee morali. E sempre a *questa* verit  appartiene ogni *rappresentazione*. Essa non *conosce* l’essere ma *connota come* essere ci  che   divenire ed   perci  un’azione falsificante. Su questa base, coglie genialmente Severino, si deve interpretare la famosa sentenza n. 617 de *La volont  di potenza*: “*imprimere* al divenire il carattere dell’essere –   questa la suprema *volont  di potenza*” non ha nulla a che vedere, come pensa Heidegger, con l’eterno ritorno ma illustra invece, *ricapitola*, come dice Nietzsche, i pensieri prima esposti. La volont  di verit  di cui abbiamo sin qui parlato   quella che Severino definisce “la volont  di potenza e di verit  dell’uomo”, della ‘vita’ che ha come presupposto la fede nella stabilit  e nella verit  ..., all’opposto la volont  di potenza del ‘superuomo’ non allontana mai dai propri occhi la falsit  del mondo ... nel superuomo la volont  di potenza   ‘volont  di verit ’, ma non nel senso

¹⁸⁷ Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, pb Adelphi, pag. 47.

¹⁸⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, pag. 205.

¹⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Scelta di frammenti postumi 1887-8*, Oscar Mondadori, pag. 236-7.

attribuito a questa espressione dal passo che stiamo considerando – ossia come volontà di verità apparente, ma come volontà che vuole la verità autentica perché la conosce e la conosce perché la vuole”¹⁹⁰. Vi sono dunque *due* volontà. Questo è il passaggio cruciale. Siamo sicuri che anche per il superuomo si debba parlare di volontà di *potenza*? Il *sì alla vita* è semplice consapevolezza della falsità della volontà di verità o è l’attingere a un’*altra* verità attraverso un’altra volontà? Heidegger non coglie quest’altra volontà in Nietzsche e perciò lo cataloga come l’ultimo dei metafisici. E’ singolare che Heidegger colga poi un’*altra* volontà, ad esempio, nel “sì” della poesia di Rilke commentata in “Perché i poeti?”. Una volontà che non fissa, che non si *autoimpone* che non *rappresenta* ma *intuisce*. Non vedendo che essa è già presente in Nietzsche.

Nelle sue riflessioni Severino sottolinea giustamente che Nietzsche fissa *l’evidenza del divenire*. Ma appunto la fissa come *intuizione*. E’ qui la più profonda originalità del suo pensiero. L’intuizione del divenire è *incardinata* nel *corpo* e nella sua *Erlebnis*, *conscia* e *inconscia*, e supera perciò definitivamente il *soggetto* cartesiano come fondamento della conoscenza. “il corpo come filo conduttore” su cui a lungo si sofferma Heidegger. Severino afferma che “la coscienza della verità non vive il e nel ‘flusso assoluto’, bensì lo *‘pensa’*”¹⁹¹. Ma non è vero invece che per Nietzsche il nostro intelletto non è organizzato per comprendere il divenire ma che vi è un’altra *intuizione* che non segue la *logica* e che consente alla coscienza di vivere proprio il e nel flusso assoluto? E che dunque il “superamento del platonismo” non ha come alternative il superuomo che vive il nichilismo in modo attivo e consapevole o l’ultimo uomo che lo vive in modo passivo e inconsapevole ma invece prospetta la via di una verità del superuomo che riposa su di una diversa volontà e intuizione?

Accenniamo un ultimo passaggio. Per Severino “il superuomo è un diventare cosciente dell’impossibilità di una verità in sé separata e indipendente dalla volontà ... – e perciò è per lui necessario che nemmeno il passato sfugga al suo volere e si costituisca come un immutabile”¹⁹². Ma allora “il divenire non può essere un infinito e un eterno che non ritorni su se stesso, perché se così fosse, il passato resterebbe un eterno immodificabile che renderebbe impossibile il divenire”¹⁹³. Perciò per Nietzsche il divenire è un circolo ed eterno è proprio *il* circolo. Il problema però è: che cosa si intende per eterno? *L’unico pensiero* di Nietzsche, direbbe Heidegger. Eterno si intende ciò che abbraccia tutto il tempo (*La visione e l’enigma*), ma eterno è anche l’attimo (*Meriggio*). *L’ecsaiñes*. L’eterno è quel che *redime* le cose dalla caducità cui le sottopone il tempo. Vanificando questo. Aspro è il conflitto tra *tempo* ed *eterno*. Il tempo è *disindividualizzazione* di uomini e cose. E’ il braccio del divenire. E’ il divenire stesso. Per Schopenhauer la soluzione alla tragedia dell’individuo è in una conoscenza che lo renda consapevole di far parte di una medesima volontà vivente. Una visione a lungo presente anche in Nietzsche che però a un certo punto si

¹⁹⁰ Emanuele Severino, *L’anello del ritorno*, Adelphi, pag. 357-8.

¹⁹¹ Emanuele Severino, *op. cit.* pag. 48.

¹⁹² Emanuele Severino, *op. cit.* pag. 358.

¹⁹³ Emanuele Severino, *op. cit.* pag. 225.

rovescia. E' il nocciolo del *rovesciamento dei valori*: l'individuo è la felicità, il guizzo, l'attimo inesteso del sì alla vita.

D'altra parte, che cosa sostiene Nietzsche a proposito di tempo e spazio? "Noi *dobbiamo per forza* credere nel tempo, nello spazio e nel movimento, ma non ci sentiamo costretti ad ammettere che queste siano realtà assolute", esse infatti fanno parte di una fede necessaria alla conservazione della creatura, ma non "hanno nulla a che fare con la verità"¹⁹⁴. Appartengono all'*incantesimo* del divenire e del *mondo*. Approfondendo vale leggere Gennaro Sasso: "... Il tempo, l'evento il divenire non dimostrano se non la loro impensabilità, l'aporia ... ma ciò che per tali vie mostra la propria impossibilità, impensabilità, autocontraddittorietà non è che la costruzione filosofica del tempo "¹⁹⁵. In Nietzsche il tempo va salvato perché in esso le cose, gli uomini e la vita hanno luogo ma esso va appreso con un pensiero non logico, non metafisico, non filosofico. E questo apprendere è insieme svelamento dell'illusorietà del tempo. Il pensiero più possente richiede il superuomo, il quale non ha nulla a che vedere con un post-uomo immanente ma è un' elevazione dell'uomo sopra il tempo, la storia, il mondo. Come Nietzsche aveva già *intuito* nell'*Inattuale* sulla storia e poi *veduto* a Silvaplana.

Bibliografia

- F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi
F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi
F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi
F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi '87-'88*, Mondadori
F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, Bompiani
E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi
M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi
M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La nuova Italia
A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Newton
K. JASPERS, *Nietzsche*, Mursia
P. J. CURT, *Vita di Nietzsche*, Ghibli
G. SASSO, *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino

¹⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *La volontà di potenza*, n. 487, Tascabili Bompiani, pag. 274.

¹⁹⁵ Gennaro Sasso, *Tempo, evento divenire*, il Mulino, pag. 370-371.

10.4 Eternità e Dio. Heidegger interprete di Nietzsche, Severino critico di Heidegger

Antonio Surace

L'eterno ritorno è considerato da Heidegger, nei corsi universitari del 1936-40, come il culmine del pensiero metafisico quale configurazione stabile della totalità dell'ente. Nel "pensiero abissale", Heidegger vede il fondamento di tutta la filosofia nietzschiana, e così facendo, perde di vista l'autentico fondamento su cui, a sua volta, poggia la medesima dottrina dell'eterno ritorno. Non comprende che il fondamento è tutt'altro, e sulla base di questo primo inquadramento pensa l'eterno ritorno come scelta, decisione, possibilità, domanda e progetto. Ne consegue che se si pone l'eterno ritorno come fondamento di tutto il pensiero nietzschiano, non si scorge il perno e lo sviluppo di tale fondazione, e vale a dire non si scorge ciò che lega l'inevitabilità del divenire alla negazione di ogni immutabile, e dunque alla dottrina dell'eterno ritorno. Heidegger riconduce infatti l'incomprensibilità di tale dottrina alla comunicazione mediante immagini di Zarathustra: certamente un modo non rigoroso di esporre un concetto; e fa riferimento all'aforisma 341 della *Gaia scienza* per ribadire il presunto carattere di possibilità di cui godrebbe l'eterno ritorno di tutte le cose. Si tratterebbe di una domanda intorno alla quale interrogarci, e non di un contenuto fondato: "che accadrebbe se..." è infatti l'interrogativo che compare nello scritto sopracitato. Per Severino, invece, il fraintendimento di tale comprensione è da attribuire all'interprete dell'opera, e non all'opera stessa. Lo *Zarathustra* sebbene parli simbolicamente, dice molto. Per questo non bisogna pensare che, sulla scia di Heidegger, la totalità dell'ente (come contenuto della metafisica) sia appunto un "progetto", un tentativo di disantropomorfizzare l'ente perché, a sua volta, rimane pur sempre un'antropomorfizzazione dell'ente; una possibilità che può accadere come non accadere; una volontà che può volere e non volere. Questa interpretazione viene esclusa da Severino sin dall'inizio. Per Heidegger, il pensiero metafisico antecedente a Nietzsche non era consapevole di questo carattere di progettualità. Solo con Nietzsche lo diventa, perché la volontà di potenza vuole dominare, essere potente, vuole il proprio potenziamento. Ma per dominare ha bisogno di porre la totalità dell'essere; e se questo carattere di progettualità sbarra l'accesso all'Essere da parte dell'ente (perché rimane pur sempre un tratto del pensiero metafisico), allora Nietzsche non riesce a sfuggire all'anima metafisica dell'intera tradizione filosofica. Ma Heidegger non si avvede del fatto che per Nietzsche la totalità dell'ente, il divenire, è l'evidenza suprema; e proprio l'evidenza è ciò che si oppone al progetto. Il pensiero di Nietzsche è la fedeltà estrema a tale evidenza. Dunque, come può trattarsi di un progetto? –replica Severino. Come può essere

domanda, possibilità, fede la distruzione di Dio e del passato¹⁹⁶ che nello *Zarathustra* è fondata incontrovertibilmente? Ebbene, Heidegger non scorge minimamente tale negazione, o meglio la necessità e l'inevitabilità di questa negazione. La morte di Dio¹⁹⁷ non esprime la possibilità che Dio sia morto e intorno alla quale possiamo domandarci. Se la morte di Dio non è una morte possibile, e dunque non è una domanda, allora nemmeno l'eterno ritorno lo è. Se così fosse, il contenuto di tale dottrina non andrebbe oltre quanto è detto ne *La visione e l'enigma*; cioè più in là di quanto ne sa il nano. Questi infatti non sa nulla della capacità della volontà di volere a ritroso e insieme in avanti, appunto del circolo che è conseguenza della inevitabile negazione di ogni eterno. Non sa perché le due vie sono eterne e, congiungendosi, formano "l'anello del ritorno". Il nano non sa niente di tutto questo e, incuriosito, siede ad ascoltare l'insegnamento di Zarathustra, il maestro dell'eterno ritorno. Tuttavia, non può sopportarlo perché altrimenti verrebbe negato in quanto spirito di gravità. L'eterno ritorno di tutte le cose –conclude Severino –non è un progetto, una prospettiva, una nuova antropomorfizzazione della totalità dell'ente, ma è "l'ora del meriggio" della vera dottrina in cui "il serpente si inanella alla luce del sole" e "l'aquila volteggia in larghi circoli" per affermare fino alle estreme conseguenze l'unica verità: l'evidenza del divenire.

Bibliografia

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1976.

¹⁹⁶ Per Heidegger il passato è quel fondo che inghiotte ciò che è stato e lo incatena, lo rende imm modificabile; ma si lascia sfuggire un particolare importantissimo che determinerà gli sviluppi di tutta la sua interpretazione nietzschiana. Ciò di cui sembra non avvedersi risiede nel fatto che non pensa l'immodificabilità del passato come dilatazione dell'immodificabilità del divino che, costituendosi come un eterno, Nietzsche nega fermamente per affermare la verità del divenire. Severino dice che Heidegger non assegna alla distruzione di Dio, e dunque del passato, quell'importanza speculativa di cui gode nel pensiero di Zarathustra. Per lo stesso Heidegger la volontà, per redimersi ed essere se stessa, deve liberarsi dell'avversione verso il "così fu"; ma non dice perché è necessario che sia se stessa, né che è necessario che sia potente sul passato. Tutto si svolge sul piano della scelta, della decisione, e così facendo cade ogni tentativo di poter in qualche modo rintracciare la fondazione dell'eterno ritorno, che gli appare perciò come "una vetta tra le nubi". Ma se in Heidegger il voler essere se stessa da parte della volontà è soltanto una decisione, una scelta, una possibilità priva di un fondamento, allora anche la volontà di essere potente sul passato, e quindi il voler a ritroso e insieme il volere in avanti, il volere che tutto ritorni si presenta esso stesso come una possibilità che può accadere come non può accadere. Ciò che Severino imputa a Heidegger è il fatto che non vede nel passato (non redento) la negazione dell'evidenza del divenire che, essendo il fondamento della filosofia contemporanea e del pensiero di Nietzsche, non può essere negato. Non riesce dunque a vedere la necessità della inevitabile distruzione del divino e del passato affinché la volontà sia se stessa, sia cioè creatrice.

¹⁹⁷ Riflettere su questa sentenza nietzschiana, per Heidegger significa interrogarsi sul rapporto tra Nietzsche e la metafisica, e quindi sul nichilismo. Si può pensare che si tratti di un pensiero della miscredenza o di una volontà personale. Per quanto l'espressione nietzschiana possa riferirsi al Dio cristiano –chiarisce Heidegger – indica il mondo sovrasensibile in generale, quello del platonismo, per intenderci. Il mondo sensibile, al contrario, ha il carattere della mutevolezza, dell'apparenza. Pronunciare "Dio è morto" significa dunque che la filosofia occidentale, come platonismo, è giunta al proprio tramonto. È finito il tempo della metafisica. Ma come semplice pensiero antimetafisico –avverte Heidegger –quello di Nietzsche rimane comunque irretito dalla metafisica stessa, non riesce a portarsi oltre. Se il mondo ultrasensibile, quello dei supremi valori, ha perso la propria forza perché incapace di attualizzare le idee nel mondo reale, allora non rimane più nulla per l'uomo; niente cui possa fare riferimento; non è rimasto alcun vincolo. La morte di Dio è la constatazione del nulla che dilaga, del nichilismo appunto, che per Heidegger non è una prospettiva personale, ma un movimento storico che ha a che fare con il *Geschick* dei popoli occidentali. L'espressione della morte di Dio sarebbe proprio un nuovo modo del nichilismo di penetrare nel mondo.

F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1977.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche* a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994.

E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999.

10.5 Heidegger e Severino a confronto con la filosofia platonica

Nicolò Tarquini

Il contributo intende presentare le letture offerte rispettivamente da Martin Heidegger ed Emanuele Severino, in merito alla filosofia platonica cercando di far emergere tanto le affinità quanto le differenze che caratterizzano le due prospettive. Se è vero che molti filosofi nella storia del pensiero si sono confrontati con Platone, tuttavia forse nessuno come Heidegger e Severino ha attribuito al filosofo ateniese un ruolo tanto determinante sia nell'ambito strettamente filosofico, sia come punto di riferimento basilare per l'intera storia dell'Occidente. Seppure partano da prospettive filosofiche opposte, tanto Heidegger quanto Severino ritengono che a Platone spetti il ruolo di "fondatore" della metafisica, che poi è diventata il terreno stesso su cui è cresciuta l'intera civiltà occidentale, fino ai suoi più recenti esiti caratterizzati dal predominio della tecnica. Heidegger ritiene che Platone operi un decisivo cambiamento nella concezione della verità: se nei primi filosofi greci la verità era intesa come *a-lètheia*, cioè «non nascondimento»¹⁹⁸ dell'essere, con il filosofo ateniese la verità viene concepita invece come *orthòtes*, cioè come «correttezza dello sguardo»¹⁹⁹, quindi come conformità dell'apprensione all'Idea²⁰⁰. In questo modo, con Platone «l'*alètheia* cade sotto il giogo dell'*Idea*»²⁰¹: l'esito di questo cambiamento è tale per cui gli enti non si caratterizzano più per il loro libero manifestarsi, privo di qualsivoglia "regola" che possa prevederne il processo: l'Idea è infatti ciò che permette di conoscere la cosa e il padroneggiamento conoscitivo permette di controllare l'imprevedibile divenire degli enti, che in questo modo diventano disponibili all'uomo e alla sua volontà di impadronirsene. È da qui che comincia la tradizione metafisica, in cui l'uomo, "dimenticando" l'essere e il suo lasciar essere gli enti, si impadronisce degli enti. Ciò porterà appunto al dominio della tecnica, in cui si compie cioè la metafisica che ha avuto la sorgente in Platone. Severino torna più volte a confrontarsi con Platone: Leonardo Messinese rileva come il filosofo ateniese costituisca il «punto di riferimento essenziale»²⁰² del percorso filosofico severiniano; Severino, del resto, considera Platone «il seminatore

¹⁹⁸ M. Heidegger, *L'essenza della verità*, Brescia, La Scuola, 1973, p. 23.

¹⁹⁹ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 185.

²⁰⁰ Dice Galimberti «la verità non è più lo sguardo su ciò che presentandosi non-si-nasconde, ma è il corretto riferimento che si instaura tra ciò che si percepisce e l'idea fatta cosa», U. Galimberti, *Introduzione a M. Heidegger, L'essenza della verità*, Brescia, La Scuola, 1973, p. xv.

²⁰¹ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987, p. 185.

²⁰² L. Messinese, *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Bari, Dedalo, 2013, p. 18.

dell'Occidente»²⁰³: ciò che egli rileva nel pensiero platonico è il fatto di avere “superato” Parmenide in modo incompleto; il “parricidio” platonico è infatti un «parricidio mancato»²⁰⁴. Platone cioè «intende liberare le determinazioni dall'isolamento dall'essere, in cui le aveva poste Parmenide – intende unirle all'essere; ma affermando il loro divenire, le pensa isolate dall'essere e dal niente»²⁰⁵, lasciandole “a metà strada” tra il nulla e le Idee (cioè l'essere in senso pieno). Platone è perciò il fondatore del mondo inteso come quella dimensione dell'essere in cui ogni cosa diviene, oscilla, passando dal non essere all'essere «ossia non appartiene definitivamente né all'uno né all'altro, pur essendo sempre con l'uno o con l'altro»²⁰⁶. Il “mondo” di Platone è poi diventato il filtro con cui, dopo di lui, sono stati compresi i fenomeni, un “a-priori” in base al quale gli enti sono concepiti come disponibili all'attività produttiva dell'uomo, capace di trarli dal nulla e risospingerli nel nulla: è Platone stesso che afferma come la *poiesis*, cioè la produzione, faccia passare le cose dal non essere all'essere. Si trovano già qui, pertanto, i presupposti che porteranno al dispiegamento del dominio della tecnica su scala planetaria, infatti «il progetto tecnologico [...] esige che la “cosa” sia un'assoluta disponibilità all'esser prodotta e distrutta»²⁰⁷ o ancora la «volontà di potenza è infatti la volontà che l'ente sia libertà, disponibilità assoluta all'essere e al niente»²⁰⁸. Soffermandosi sulle maggiori differenze tra le due posizioni si può rilevare quanto segue: ciò che per Heidegger rende possibile l'atteggiamento “tecnico” è innanzitutto il controllo conoscitivo degli enti. Invece il divenire – inteso in senso ontologico – sottrae questi al dominio umano, tecnico, in quanto la loro libera oscillazione non permette quella “prevedibilità” all'interno della quale può esercitarsi l'agire produttivo; l'Idea platonica, però, in particolare l'Idea del Bene, in quanto “causa” delle cose, favorisce, in quanto conosciuta, l'esercizio del potere conoscitivo e successivamente tecnico-operativo. In Severino, al contrario è proprio la persuasione che le cose “oscillino”, cioè divengano in senso ontologico, ciò che permette l'insorgere della “fede” per cui l'uomo occidentale ritiene di poter dominare gli enti: cioè è per il fatto di non aver pensato le determinazioni in sintesi originaria con le Idee (cioè con l'essere), che Platone inaugura il nichilismo, con le conseguenze che esso ha poi comportato. Per Heidegger è l'aver assoggettato le cose all'Idea ciò che ha favorito il loro “asservimento” alla progettualità umana: quindi non è il divenire ontologico che favorisce la tecnica, ma l'ingabbiamento di esso, laddove invece, per Severino, è proprio tale concezione del divenire a favorirne lo sviluppo, infatti «il “gioco” del divenire che Heidegger contrappone alla “volontà di potenza”, non è per nulla innocente, ma è la stessa originaria volontà di potenza»²⁰⁹; per cui da questo punto di vista Heidegger si pone sulla

²⁰³ E. Severino, *La strada. La follia e la gioia*, Milano 2008, p. 57.

²⁰⁴ E. Severino, *Il parricidio mancato*, Milano 1985, p. 81.

²⁰⁵ E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Milano BUR, 2006, p. 54.

²⁰⁶ E. Severino *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980, p. 21.

²⁰⁷ E. Severino *Tèchne. Le radici della violenza*, Milano, Rusconi, 1979, p. 278.

²⁰⁸ E. Severino *Destino della necessità*, cit., p. 228.

²⁰⁹ Ibid., p. 229.

stessa linea nichilista che ha preso avvio da Platone. Se Platone è il primo filosofo in cui il nichilismo si stabilisce al centro della comprensione della realtà, Heidegger ne è, pur con le dovute differenze, uno dei successori più coerenti. L'alternativa al nichilismo non sarà tanto, per Severino, il "sottrarre" la verità al giogo dell'idea: tale processo del resto è già stato compiuto, in un certo senso, dai più rigorosi esponenti del pensiero nichilistico che hanno decretato l'impossibilità dell'esistenza di qualsivoglia immutabile, innalzato come "argine" di controllo al divenire ontologico; anzi è proprio tale rigorizzazione del nichilismo che ha aperto definitivamente le porte al dominio tecnico. Si tratterà, al contrario, di ritornare al bivio di Parmenide, per superarlo però in modo diverso da quanto fatto da Platone – «che si è lasciato sfuggire la grande occasione di pensare la verità dell'essere»²¹⁰ – per affermare la piena consistenza ontologica degli enti, lasciati da Platone in balia del nulla. Si può dire, come sostenuto da Messinese, che la filosofia severiniana sia in un certo senso un "ritornare a Platone" come colui che, dopo Parmenide ha posto «l'esigenza di "fondare" l'ente finito, cioè di dare fondamento all'essere del mondo»²¹¹.

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, Brescia, La Scuola, 1973.
 Id., *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987.
 E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.
 Id., *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.
 Id., *Il sentiero del Giorno* in Id., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.
 Id., *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985.
 Id., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Milano, BUR, 2006.
 Id., *La strada. La follia e la gioia*, Milano, BUR, 2008.
 L. MESSINESE, *Stanze della metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2013.
 Id., *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Bari, Dedalo, 2013.

10.6 Heidegger e Severino a confronto con il Sofista di Platone

Gianpaolo Somaschini

Il riferimento e il confronto con la filosofia greca sono fondamentali sia per Martin Heidegger che per Emanuele Severino. Al pensiero dei greci è riconosciuta una pregnanza di significato ed un'autenticità tali da riconoscerlo non solo come la fonte di tutta la civiltà occidentale, ma possibilmente anche il suo punto di arrivo o di ritorno, a seconda della prospettiva che viene considerata. Con i greci l'inizio della filosofia è subito grande, poichè si riferisce senza dubbio alle

²¹⁰ E. Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982, p. 71

²¹¹ L. Messinese, *Stanze della metafisica*, Brescia, Morcelliana, 2013, p. 178.

categorie di totalità e verità in modo definitivo e già completo. Il confronto da parte di entrambi i filosofi è quindi sempre serrato, con stretto riferimento al testo originale e all'etimologia di ogni termine. Nei loro scritti, ampi spazi sono dedicati a sviscerare quanto l'alba del pensiero filosofico esprime con tanta schiettezza e serenità fin dai suoi albori. Senza dimenticare i primi pensatori comunemente detti pre-socratici, quanto sopra accennato è particolarmente vero e proficuo quando si considera il Sofista di Platone, uno dei dialoghi della piena maturità del filosofo discepolo di Socrate, probabilmente composto tra il 365 e il 361 a.C., insieme agli altri dialoghi cosiddetti dialettici Politico e Filebo. Infatti, con riferimento a questo dialogo, entrambi, sia Heidegger che Severino, riconoscono a Platone un contributo fondamentale per risolvere la contraddittorietà del divenire, e quindi la problematicità dell'immediatezza fenomenologica. Allo stesso tempo, a Platone viene anche imputata quella deriva drammatica del pensiero che avrebbe, in modo molto interessante ancora sia per Heidegger che per Severino, per così dire messo in ombra le prime perspicue espressioni di pensiero proprie dei pre-socratici (Anassimandro per esempio). Il risultato sarebbe quindi stato quello di avviare l'occidente verso il nichilismo e il dominio della tecnica. Al Sofista Heidegger dedicò un corso nel semestre invernale dell'anno accademico 1924-25 a Marburgo in Germania, poco prima che il suo capolavoro Essere e Tempo fosse redatto. Severino d'altro canto si è continuamente riferito a questo dialogo nei suoi scritti, proprio per la radicalità delle tematiche e delle conclusioni. Innanzitutto quindi, come brevemente anticipato, nel Sofista, Platone finalmente ed innanzitutto salva il mondo dell'esperienza e del molteplice, chiarendo che il molteplice non è contraddittorio. Tale risultato è raggiunto grazie alla distinzione platonica tra il non-essere come contrario (ἐναντίον) e il non-essere come altro (ἕτερον) dall'essere¹. Così ogni ente (questa casa, questo albero) e così il *Dasein* (la mia esistenza, il mio esserci) sono salvati dal rigore abbagliato di Parmenide, padre venerando e terribile, di cui metaforicamente si compie il parricidio. Il filosofo di Elea, almeno sicuramente anche per Platone, aveva infatti relegato il mondo delle determinazioni e del molteplice nell'ambito dell'apparenza, della non verità, proibendo persino di parlare di ciò che non fosse l'essere. Platone così consente il discorso di Aristotele, e di tutta la filosofia dopo di lui. Arditamente consente anche ad Heidegger e Severino di proseguire il discorso, chiarendo meglio il significato dell'immediatezza fenomenologica, appunto perchè se ne può parlare a pieno diritto. D'altro canto, proprio a causa del modo in cui nel Sofista le determinazioni sono legittimate e riconosciute come non contraddittorie, Platone apre la strada al nichilismo. Infatti le cose sono pur sempre altro dall'essere. Quindi, per Heidegger si inaugura chiaramente la dimenticanza dell'essere e il dominio della tecnica, per risolvere la quale non possiamo far altro che metterci in attesa di un Dio. Per Severino pure si intraprende la via del nichilismo senza esitazioni, in un cammino che però è destinato ad una meta in questo caso completamente diversa. Se per entrambi i filosofi nel Sofista Platone definisce ed avvia la prassi in senso nichilistico (pur nella differenza di definizione di nichilismo), nei suoi scritti Severino, a differenza di Heidegger, giunge a descrivere una risoluzione, cui tutti gli uomini sono destinati a partecipare.

¹Emanuele Severino, Ritornare a Parmenide (in *Essenza del Nichilismo* – Adelphi)

Bibliografia

M. HEIDEGGER, Essere e Tempo, traduzione di Alfredo Marini – Mondadori Oscar Moderni agosto 2017

M. HEIDEGGER, Il "Sofista" di Platone, a cura di Ingeborg Schüßler, edizione italiana a cura di Nicola Curcio – 2013 Adelphi Editore

PLATONE, Il sofista di Platone e il problema del divenire nel pensiero antico, a cura di Rosanna Lissoni – 1989 Paravia

PLATONE, Sofista, a cura di Francesco Fronterotta – BUR Classici greci e latini dicembre 2016

E. SEVERINO, Essenza del Nichilismo – 1982 Adelphi Editore

10.7 Rapporti tra il pensiero di E. Severino e alcuni Autori del "Pensiero Italiano" (Italian Thought o Italian Theory)

Luca Corradi

L'impostazione severiniana del tema del nichilismo è assolutamente radicale e mi pare permetta di portare a una visione più completa e rigorosa alcune impostazioni filosofiche del nostro tempo, in particolare quelle che fanno capo alla cosiddetta "Italian Theory", e - ancora più specificamente - quanto elaborato soprattutto da Hardt e Negri, come pure - naturalmente, dal pensiero francese che fa capo a M. Foucault (biopolitica). Mi sembrano concezioni profondamente diverse di quella di Heidegger, che pensa a un Essere di fronte al quale l'uomo, piuttosto che "errare", appare del tutto impotente. Il significato di tecnica è qui assunto come vera "ontologia", ossia qualcosa di costitutivo dell'essere mortale sì, ma anche "umano".

Anzitutto intendo constatare due cose: la prima è che lo sforzo di impostare una morale non solo autonoma, ma anche condivisibile dall'intera umanità, fallisca nella possibilità di individuare effettivamente dei principi condivisibili da tutti; la seconda è che il progetto di un'organizzazione politica capace di fare i conti con l'attuale condizione globale dell'umanità trova oggi difficoltà soprattutto nella modalità capitalistica di impostare le relazioni umane.

Sullo sfondo stanno due temi fondamentali: il primo è la fede nell'esistenza della "storia del mortale"; il secondo è l'eccedenza di ogni esistenza umana mortale al di là di quanto appare nella "storia".

Questo contributo ha come obiettivo la generalizzazione teorica dei limiti di queste posizioni attraverso il concetto severiniano di nichilismo, per mezzo del quale la tecnica emerge come volontà di potenza, che costruisce le relazioni umane come un fatto collettivo.

Mi riferirò a tre soli aspetti esemplificativi.

A) Occorre mostrare l'insufficienza del concetto di "persona" e anche del suo superamento, nella forma "impersonale" proposta dal "pensiero italiano", sia sottolineando il rapporto (problematico,) tra soggetto trascendentale e soggetto empirico; come pure l'inadeguatezza dell'idea di vita come possibile categoria fondativa, a causa della sua indefinibilità come realtà trascendentale.

B) Occorre anche mostrare come i concetti di capitalismo e di comunismo siano insufficienti a comprendere criticamente il presente storico dei mortali, se intesi solo come sistemi economici; mentre possono diventare molto efficaci quando siano intesi come teorie e prassi delle relazioni umane.

C) E' necessario mostrare come la dimensione tecnico - nichilistica sia punto di snodo risolutivo della problematica globale dei rapporti umani (politici ed etici) proprio portandola alle estreme conseguenze; e – al contempo – come le concezioni che puntano alla "costruzione del comune" (e in questo senso "comuniste") possano costituire la vera modalità "del sociale nella tecnica", e – se intese essenzialmente come "concetti di relazione" fra gli individui – possano contribuire a superare anche le distanze religiose e culturali tra i popoli, aprendo una nuova stagione di "festa", cioè di contemplazione.

Per operare questo passaggio, occorre accettare la tecnica come finalizzata all'incremento indefinito della propria potenza. A confronto, il pensiero di Heidegger sembra posizionarsi nella storia preindustriale, piuttosto che in quella dell'attuale capitalismo. Al contrario, il concetto "italiano" di essere umano "macchinico", ossia di un oltreuomo inteso come simbiosi con le macchine, ma anche con piante e animali, rappresenta il risultato della tecnica giunta al suo estremo sviluppo. Così cade l'idea di uomo come padrone della tecnica, e "superiore" a tutti gli altri essenti. Tuttavia questa impostazione non determina la perdita di importanza dell'individuo umano, ma l'enfatizza attraverso quell'attività con la quale l'uomo produce sé stesso, proprio perché accetta di non essere più padrone, ma servo, della tecnica. Il macchinico crea un ibrido uomo/macchina/natura che aggira completamente la concezione capitalistica di "profitto" (privato o pubblico che sia) e ogni altra concezione che ponga la vita (in particolare quella umana) come categoria trascendentale. La produzione biopolitica, fatta di pensieri, affettività, linguaggi, realizza l'obiettivo della tecnica di saturare ogni scarsità, attraverso la logica del "comune", che supera quella della proprietà in favore della partecipazione di tutti a quanto offerto dalla tecnica e dalla natura, laddove il capitale cerca di estrarne valore; e così supera il timore dell'assoggettamento dell'uomo alla macchina attraverso la creazione di un essere ibrido, che non è né l'uno né l'altra, ma un nuovo oltreuomo. Non si tratta di svelare l'Essere, ma di considerarlo interno alla realtà mondana eterna. Dunque non un'opposizione uomo/macchina, ma una "ontologia della simbiosi": una sintesi alla quale Heidegger - al contrario di Severino - sembra incapace di giungere. Il "pastore dell'Essere" è una figura astratta, mentre il superamento dell'errore è un'esperienza storica concreta. Heidegger rimugina sull'esaurimento della civiltà occidentale, caratterizzato dalla perdita del rapporto con l'Essere, senza vedere - al contrario di Severino - che questo può aprire la strada al totalitarismo restauratore, anche se - al contrario di Severino - evidenzia quanto le stampelle tecniche che l'uomo produce per sé stesso lo rendano dipendente e debole.

Il "percorso" dei mortali verso questa dimensione richiede che i limiti etici e comportamentali siano superati dalla riflessione del "sottosuolo filosofico del nostro tempo". Il prezzo potrebbe essere altissimo, perché - in questa fase storica - niente vieta che questa "libertà" possa sfociare nella distruzione totale della specie umana (ad esempio tramite la distruzione ambientale, o la guerra atomica). E' perfino possibile proporre una nuova idea di razzismo, che riassume tutte le precedenti: "tutti gli esseri umani che possono essere sottomessi a una volontà, che prevalga sulle

altre, sono esseri umani inferiori: e il razzismo è stare dalla parte dei forti". Il rischio è inevitabile, dato che questa mi sembra essere l'unica via di indicare nel concreto quel destino della necessità di fronte al quale siamo tutti un po' ciechi. La consapevolezza dell'inesauribilità degli essenti che sopraggiungono, permette al pensiero una "ragionevole trascendenza dell'immanente", cioè l'eterno oltrepassamento dei limiti, quelli che "il linguaggio che indica il destino" contiene in sé. In tal senso "non più un'élite, ma interi popoli" potranno comprendere che la tecnica non ha l'ultima parola, almeno nel senso che - per quanto potente - non potrà mai esaurire la coscienza trascendentale che "vive" nell'umano e chiede verità. E dunque una salvezza operata non più "solo da un "Dio" trascendente, ma che è inclusa in una Struttura Originaria ("logos"), posta a fondamento ("archè") degli essenti, di cui ogni essente è "intriso", senza che mai si esaurisca in alcuno di essi e nemmeno nella loro totalità.

In fondo, che cosa c'è di più "comune" che la Struttura Originaria? A pensarci bene, è proprio questo "inaudito" la cosa che tutti gli uomini - nel più profondo del loro essere - hanno di comune tra loro: e questo Severino lo afferma chiaramente. Finché non giungono al loro tramonto nella coscienza dei mortali, le fedi costituiscono un "rumore di fondo" che rende difficile ascoltare quel che dice la verità.

Bibliografia

R. ESPOSITO, "Terza persona" - Einaudi, 2007

M. HARDT, A. NEGRI, "Impero" - Rizzoli, 2002

M. HARDT, A. NEGRI, "Moltitudine" - 2004

M. HARDT, A. NEGRI, "Comune" - Rizzoli, 2010

M. HARDT, A. NEGRI, "Assemblea" - Ponte alle Grazie, 2018

E. SEVERINO, "Essenza del Nichilismo" - Adelphi, 199

E. SEVERINO "Capitalismo senza futuro" - BUR, 2013

E. SEVERINO, "La potenza dell'errare" - BUR, 2014

E. SEVERINO, "La strada" - BUR, 2016

E. SEVERINO, "Tecne - Le radici della violenza" - BUR, 2010

SECOND PARALLEL SESSION

SECONDA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 11 - Filosofia della prassi

11.1 L'escatologia cristiana e il significato del tempo tra Heidegger e Severino

Antonio Stizzi

Nel cristianesimo così come emerge dai suoi scritti, Paolo non ha assunto tout court l'ontologia platonica, come si intende comunemente, ma ha fatto riferimento, anche se implicitamente ad

un'ontologia di stampo eternalista. Questa la tesi principale che il presente lavoro vuole mettere a fuoco.

Tale scivolamento invece è stato operato da Agostino e dai teologi successivi in una fase di rilettura dei testi paolini. Heidegger, ad esempio, si pone sulla scia dell'interpretazione fuorviante degli scritti paolini, soprattutto nell'elaborazione della sua ontologia della fatticità in riferimento alla struttura della temporalità.

Ciò che si intende mostrare invece, è che l'ontologia, anche se implicitamente, a cui Paolo fa riferimento è l'ontologia eternalista a partire dalla quale sarà possibile ridefinire sia l'escatologia cristiana che una struttura della temporalità come apparire della gloria del Destino.

Il pensiero di Heidegger e il suo progetto di rifondare la metafisica separando l'ontologia come discorso sull'essere, dall'ontica come discorso sull'ente, prende avvio, soprattutto nella sua fase aurorale, dagli scritti paolini, in riferimento ai concetti di temporalità ed effettività così come emergono da alcuni testi quali la Prima lettera ai Tessalonicesi, la lettera ai Galati e la lettera ai Romani: «non sembra azzardato sostenere che il progetto ontologico di *Essere e Tempo* nasca da una formalizzazione, e dalla conseguente elevazione sul piano ontologico, di alcune strutture fondamentali che si manifestano nell'esperienza cristiana»²¹².

Heidegger sembra costruire le sue categorie ontiche partendo dalla fenomenologia della vita delle prime comunità cristiane così come verrebbe descritta nelle lettere paoline: «è necessario recuperare, in primo luogo, un nucleo del pensiero cristiano che si collochi al di là di ogni deformazione ad opera di una concettualità metafisica di provenienza greca»²¹³.

Ma questa operazione di Heidegger mostra tutti i suoi limiti nella misura in cui si definisce il concetto di temporalità così come si presenta in tutto il corpus paolino, utilizzando un'ermeneutica biblica che faccia della filosofia di Severino, il riferimento ontologico ed epistemologico di fondo.

In Paolo, il concetto di tempo inteso come *kairòs*, non può disgiungersi dal fatto che tale *kairòs* si è fatto innanzi (*synestalménos*), si è reso vicino, si è contratto fino a rendersi a portata di mano.

Il *kairòs* paolino è il tempo senza tempo, la *parusìa* come manifestazione del *plèroma* di Cristo in ogni cosa.

Nel termine *parusìa* vi è segnalata una dimensione dell'essere che si manifesta come pienezza del *Lògos di Cristo* in ciascun ente che appare.

Il *kairòs* quindi indica la ricapitolazione di ogni cosa in Cristo attraverso la *parusìa* del suo *plèroma* (ricapitolazione = *anakephalàiosis*).

Heidegger invece intende il *kairòs* paolino non come *parusìa* del *plèroma* di Cristo ma come *parusìa* dell'opportunità di progettarsi di ogni ente. In questo senso il *kairòs* è effettività, riempimento del progetto dell'ente: «Dopo Jaspers, ma giungendo a una conclusione radicalmente diversa, è Heidegger a realizzare consapevolmente la congiunzione fra Augenblick e *kairòs*: il «tempo del mondo» (che è il tempo della successione livellata, in cui il Dasein è «gettato e deietto» e vive un'esperienza inautentica, quella banale del «Si» impersonale), «copre» (per dirla à la Nietzsche, «maschera») la vera temporalità, che è quella in cui il Dasein va incontro alla

²¹² SAVARINO L., *Heidegger e il Cristianesimo. 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001, p. 5.

²¹³ *Ibidem*, p.8.

«decisione anticipatrice» e acquisisce consapevolezza dell'essere-per-la-morte. L'Augenblick-kairós da un lato fa cadere ogni illusione, ma dall'altro richiede al Dasein una risoluta presa di posizione, l'impegno per ciò che davvero vale per lui in quanto essere-nel-mondo, in quanto 'esistente situato', ricompreso entro l'orizzonte di una temporalità finita concepita in modo più greco che cristiano»²¹⁴.

Il *kairós* paolino viene inteso da Heidegger erroneamente in senso nichilistico (e quindi greco) come separazione dalla *parusia* della pienezza di Cristo e come "libertà": «l'esistenza dell'uomo è dunque un ente, ma è quel'ente che decide e sceglie se stesso, ossia non è qualcosa di concluso, di già dato e compiuto, non è una semplice presenza o "realtà", ma è "poter essere", rapporto alla possibilità e quindi è storicità, temporalità, divenire»²¹⁵.

Inteso nel senso autentico, il *kairós* paolino corrisponde a ciò che nel linguaggio severiniano è l'apparire della necessità della destinazione di ogni ente alla Gloria («la Gloria come sopraggiungere-oltrepassare di eterni, è il senso autentico del tempo»²¹⁶), ossia alla *parusia* del *plèroma* di Cristo. Ciò consentirà di definire un nuovo modo di intendere l'escatologia (da *èschata* = le cose che stanno sullo sfondo) cristiana come riflessione su ciò che la rivelazione cristiana mostra delle costanti dello sfondo (ciò che nel linguaggio severiniano chiamiamo persintassi del destino).

Bibliografia

G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

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

G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma 2015.

O. MEO, *Catturare il divenire. Modi e rappresentazioni della temporalità: aión, khrónos, kairós*, in S.M. BARILLARI – M. DI FEBBO (a cura di), *Calendari. L'uomo, il tempo, le stagioni*, Gruppo Ed. Castel Negrino, Aicurzio 2018.

L. SAVARINO, *Heidegger e il Cristianesimo. 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001

E. SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986.

11.2 Tao e Nulla. Severino, Heidegger e l'Oriente

Massimiliano Cabella

Il *Nichts* di Heidegger nella lettura di E. Severino risulta essere costituito non da una nullità assoluta (*nihil absolutum*) ma da quel nulla relativo coincidente con l'apparire degli essenti.

²¹⁴ MEO O., *Catturare il divenire. Modi e rappresentazioni della temporalità: aión, khrónos, kairós*, in S.M. Barillari – M. Di Febo (a cura di), *Calendari. L'uomo, il tempo, le stagioni*, Gruppo Ed. Castel Negrino, Aicurzio 2018, pp. 311-343.

²¹⁵ SEVERINO E., *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p.242.

²¹⁶ CUSANO N., *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, p.529.

Severino sottolinea infatti la parentela tra il *Nichts* heideggeriano e la *psyché* di Aristotele,²¹⁷ cosa che d'altra parte chiarisce lo stesso Heidegger nelle pagine di *Essere e tempo* richiamandosi ad Aristotele e Tommaso d'Aquino.²¹⁸ Il *Nichts* heideggeriano è anche avvicinabile all'*hypolambánein* aristotelico, che possiamo interpretare come la coscienza individuale, «il pensare che ha come contenuto le *dóxai*».²¹⁹ L'*hypolambánein*, il pensare, funziona in Aristotele da sostrato delle *dóxai*; in Heidegger, che resta nel solco scavato della filosofia contemporanea, il “sostrato” viene de-sostanzializzato e temporalizzato e si configura come non-ente, niente, *Nichts*, un nulla che però «non dà soltanto il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso».²²⁰ Tanto che il principio dell'*ex nihilo nihil* può essere rovesciato nel principio secondo cui tutti gli enti vengono dal niente. È proprio in virtù del suo *Nichts*, (un Nulla, ripetiamoci, in quanto apparire de-entificato e sempre cangiante), che Heidegger intraprende il dialogo con l'Oriente. L'Oriente di Heidegger è costituito prevalentemente da Cina e da Giappone.²²¹ Nel 1946, appena conclusasi la catastrofe del secondo conflitto mondiale, Heidegger comincerà a tradurre uno dei testi chiave del pensiero filosofico cinese, il *Tao Te Ching* (o *Dao De Jing*) di Lao Tzu (o Lao Zi) insieme a Paolo Sci-yi Siao, un intellettuale cinese arrivato in Europa negli anni Trenta che dapprima frequenta l'Università Cattolica di Milano, successivamente l'Università di Friburgo. L'operazione dura pochi mesi e i capitoli tradotti sono otto solamente (su ottantuno). P. S. Siao aveva tradotto per Laterza il *Tao Te Ching* nel 1941, sulla base di una famosa edizione critica cinese del testo. P. S. Siao leggeva e parlava l'italiano. La sua traduzione è interessante proprio per questo fatto di essere stata la prima traduzione eseguita da uno studioso cinese direttamente in italiano. Sulla base della traduzione eseguita con Siao, Heidegger interpreta il taoismo come una forma di filosofia avvicinabile alla propria, in cui centrale è il concetto di Tao come Niente-Vuoto, che egli assimila al suo *Nichts*. Il Taoismo (ma anche il Buddhismo cinese e giapponese) si configura secondo Heidegger come un sapere non teologico-metafisico, non avvolto dalla metafisica della presenza. Tuttavia all'interpretazione heideggeriana si possono muovere alcune obiezioni relative a tre ambiti di ricerca differenti seppur connessi tra di loro:

α) una prima obiezione di ordine *filosofico-teoretico*, si può muovere a partire dall'ambito del senso dell'esistenza non “tragico”, e dalla differente concezione del tempo e della storia testimoniate dal pensiero cinese: la morte e il nulla nella cultura cinese non hanno il ruolo che rivestono nel

²¹⁷ Cfr. E. Severino, *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007, p. 104.

²¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1971, pp. 26-27.

²¹⁹ E. Severino, *L'identità della follia*, op. cit., p. 176.

²²⁰ M. Heidegger, *Was ist Metaphysic?* Bonn 1929; trad. it. di A. Carlini, *Che cos'è la metafisica?*, Firenze, 1953, p. 24, citato in G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 69.

²²¹ Per la ricostruzione dei rapporti con l'Oriente si veda C. Saviani, *L'Oriente di Heidegger*, il nuovo melangolo, Genova, 1998.

pensiero di Heidegger né in quello occidentale nel suo complesso;²²²

β) una seconda obiezione, di ordine *filologico e linguistico*, parte dall'ambito della struttura della lingua cinese e dell'assenza del verbo essere sia nel suo significato predicativo (come copula), sia nel suo significato esistenziale: siccome è difficile ritrovare in cinese il verbo e il concetto di essere, è anche problematico rintracciare l'idea del nulla e il carattere cinese corrispondente;²²³

γ) una terza, infine, di ordine *antropologico e interculturale*, si può sollevare partendo dalla differente concezione dell'umano e del senso della cultura nel suo complesso, testimoniate dalla storia del pensiero in Cina: l'essere umano non è concepito come un essere dalla natura carente e incompleta necessitante di una religione o di una cultura per sopperire a carenze a lui connaturate. Come ha notato acutamente Marco Aime, «Quel vuoto, quel senso di incompiuto che in Occidente porterebbe all'idea del nulla e a una ricerca del sublime, viene invece interiorizzato nella cultura cinese, in quanto parte stessa della natura umana senza che questa abbisogni di un rimando a Dio o di una qualche forma di salvezza».²²⁴

L'essere umano non viene in Cina concepito come un ente privilegiato rispetto agli altri enti naturali. Ogni essente nel taoismo coincide con il Tao.²²⁵ E, come ha scritto G. Brianese, «si affaccia la possibilità di una sorprendente prossimità tra l'ontologia severiniana e il pensiero cinese».²²⁶ Partendo dal secondo ambito, quello linguistico e filologico, si evidenzia infine la non congruenza dell'interpretazione heideggeriana del Tao come *Nichts*. Le cose dunque non stanno così come pensava Heidegger. Il pensiero estremo-orientale non è avvicinabile alla sua filosofia (se non per alcuni aspetti della critica alla teologia metafisica). Ma allora, potrebbe essere forse il taoismo una forma pre-ontologica di fede nel divenir-altro come sostiene Severino? Secondo quanto si può comprendere a partire dai tre ambiti suddetti, diventa *problematico* inscrivere il taoismo, e il pensiero cinese in generale, nella concezione severiniana dell'Oriente quale area culturale ancora avvolta dalla forma pre-ontologica della volontà di trasformare le cose, di far divenir-altro l'essere.²²⁷ Possiamo però intanto tener fermo che le cose non stanno così come pensava Heidegger. E ci sono buone ragioni per sostenere anche che il taoismo sia una forma di

²²² Su questo tema sono centrali alcune intuizioni di K. Jaspers, poco conosciute e non debitamente considerate, relative al pensiero e alla civiltà cinesi. Qui seguiremo in particolare quelle contenute in *Origine e senso della storia* (Ed. Comunità, Milano, 1965).

²²³ Rispetto all'assenza del verbo essere in cinese si fa riferimento a A.C. Graham, *'Being' in Western Philosophy compared with Shi/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy*, in «Asia Major», n.s., 7, 1959.

²²⁴ M. Aime, *Prefazione*, in M. Cabella, *Idee dell'umano tra Cina e Occidente. Elementi per un'antropologia filosofica interculturale*, ECIG, Genova, 2017, p. 14.

²²⁵ A questo aspetto della diverse idee della natura e della condizione umana presenti in Cina, ho dedicato uno studio che è stato pubblicato col titolo *Idee dell'umano tra Cina e Occidente. Elementi per un'antropologia filosofica interculturale*, ECIG, Genova, 2017 (*Prefazione* di M. Aime, *Postfazione* di M. Marsonet).

²²⁶ Cfr. G. Brianese, *Postfazione*, in M. Cabella, *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016, p. 142.

²²⁷ Sulla posizione di Severino a riguardo del taoismo e del pensiero orientale si fa riferimento a E. Severino, *Prefazione*, in M. Cabella, *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016, pp. 11-15.

pensiero che non resta intrappolata nella rete illusoria della volontà di trasformazione dell'essente, della volontà di potenza.²²⁸

Bibliografia

- M. CABELLA, *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016 (*Prefazione* di E. Severino, *Postfazione* di G. Brianese).
- M. CABELLA, *Idee dell'umano tra Cina e Occidente. Elementi per un'antropologia filosofica interculturale*, ECIG, Genova, 2017 (*Prefazione* di M. Aime, *Postfazione* di M. Marsonet).
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1971.
- M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysic?* Bonn 1929; trad. it. di A. Carlini, *Che cos'è la metafisica?*, Firenze, 1953.
- M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1959; trad. it. *In cammino verso il Linguaggio*, Mursia, Milano, 1973.
- K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zurich, 1949 ; trad. ital. di A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Ed. Comunità, Milano, 1965.
- E. SEVERINO, *L'identità della follia*, Rizzoli, Milano, 2007.
- E. SEVERINO, *Prefazione*, in M. Cabella, *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, ECIG, Genova, 2016, pp. 11-15.
- C. SAVIANI, *L'Oriente di Heidegger*, il nuovo melangolo, Genova, 1998.
- G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1981 (1971).

11.3 La Rosa, la Grazie. Il principio di ragione in Heidegger e Severino

Marco Panteghini

“La rosa è senza perché; fiorisce perché fiorisce”: così il *Pellegrino cherubico* di Angelo Silesio²²⁹. Quale è il giudizio di Heidegger e Severino su queste parole? Se entrambi i pensatori si ispirano alla fenomenologia, diversa è la prospettiva da cui vi guardano, influenzata dal valore che danno al *principio di ragion sufficiente*: “nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit” (“niente esiste senza una ragione sufficiente, per cui esista invece di non esistere”), infatti uno ne riconosce la validità (Severino), l'altro (Heidegger) la nega. Ciò significa che per uno, ma non per l'altro, vi è una *ragione* che “guida” la storia, che può essere scoperta e che permetta la previsione storica.

²²⁸ Questa in sintesi è la posizione da me sostenuta nel saggio *Il Tao e la Filosofia di Jaspers. Ontologie dell'esistenza tra Cina e Occidente*, op. cit.

²²⁹ A. SILESIUS, *Il Pellegrino Cherubico*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018, p. 88

D'altro canto ci si può domandare se il giudizio sul *principio di ragione* sia motivato o rappresenti un'inclinazione personale.

In Severino la fenomenologia è una parte della struttura anapodittica del sapere, del *per se notum*. Non solo è *per se notum* ciò che appare, ma è anche *per se notum* l'essere sé dell'essente: l'immediatezza fenomenologica è unita all'immediatezza logica a formare la struttura anapodittica del sapere, la struttura originaria; ad essa compete la proprietà di essere sempre saputa, perché la sua stessa negazione si basa su di essa, essendo quindi, *in actu signato* negazione, ma, *in actu exercito*, affermazione della stessa²³⁰. In Severino la validità del principio di ragione, non è motivata da un'inclinazione personale, ma si basa sulla struttura originaria. Infatti ogni accadimento della storia non può non essere, perché se non fosse, sarebbe negato l'esser sé di quell'essente che accade, quindi la *ragione* di ciascun accadimento storico è che, se non accadesse così come accade, ci sarebbe una contraddizione, che può essere scoperta e che costituisce la base della previsione storica²³¹.

All'opposto in Heidegger la fenomenologia vuole essere pura. Seguiamo ciò che scrive in "*Il principio di ragione*"²³²: il principio di non contraddizione non solo non è evidente ("chi conosce la storia di tale principio deve ammettere che già l'interpretazione del suo contenuto rimane problematica"), ma è anche irrealizzabile ("la contraddizione è piuttosto la vita intima della realtà del reale") (p.40). Commentando il distico del *Pellegrino Cherubico*, il filosofo tedesco può dire: "il fiorire si fonda in esso stesso, ha il proprio fondamento presso esso stesso e in esso stesso" (p. 103), "è come la rosa-senza perché" (p.73), quindi "il destino dell'essere è un fanciullo che gioca"(p.192) e "le epoche non possono mai essere derivate l'una dall'altra"(p.156). Heidegger si interroga poi sulla validità del *principio di ragione* ("su che cosa si basa?")(p.20) e conclude che esso è "la pretesa autoritaria...alla fornitura della ragione, del fondamento, sufficiente" (p.117), "che lavora ovunque per avere sicurezza" (p.209). "E' dunque così che il dominio descritto dalla tesi del fondamento, del principio di ragione, determina l'essenza dell'epoca moderna, l'età della tecnica"(p.205) e conclude la sua riflessione con la domanda se "non siamo piuttosto tenuti a cercare cammini per i quali il pensiero sia in grado di corrispondere a ciò che è degno di essere pensato, anziché pensare senza accorgerci di esso, stregati dal pensiero calcolante?"(p.218).

Oltre alla comunanza dell'affermazione della fenomenologia, ci pare importante notare alcuni punti in comune tra i due autori: l'affermazione del nichilismo nella condizione attuale dell'uomo e l'apertura al superamento di tale condizione e all'avvento del divino. Le diverse prospettive, considerate nell'approccio fenomenologico, si riflettono sull'apertura al divino che essi manifestano. In Heidegger, conformemente alla sua posizione fenomenologica, l'accadimento del divino è una possibilità: "ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del

²³⁰ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981

²³¹ E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano, 2016

²³² M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004

Dio”²³³. In Severino viceversa l'accadimento dello “stato beato” (“la terra che salva”) è una necessità. Sulle spalle del filosofo bresciano sta l'onere della prova .Ove sta la ragione della necessità dell'accadimento del divino secondo Severino? Essa consiste nel mostrare la contraddizione che vi sarebbe qualora non accadesse ed è indicata in questa argomentazione: “Contraddittoria è anche appunto, l'oltrepassabilità della permanenza di una qualsiasi determinazione o essente della terra – e pertanto, anche l'oltrepassabilità dell'isolamento della terra”, “ questa permanenza è contraddittoria, perché il permanente incomincerebbe ad essere una determinazione dello sfondo dell'apparire...(...) ma è contraddittorio che l'appartenenza necessaria di un essente allo sfondo(...) incominci ad apparire. Dunque ogni permanenza degli essenti della terra è destinata ad essere oltrepassata”²³⁴.

Le possenti spalle di Severino reggono l'onere della prova? Alla base dell'argomentazione del filosofo italiano sta il concetto dell' "impossibile incominciare della necessità": siccome è impossibile che la necessità incominci e siccome l'oltrepassabilità, cioè la necessità del non oltrepassamento, di un sopraggiungente che permanga, comincia (comincia con il permanere del sopraggiungente), tale oltrepassabilità è impossibile²³⁵. Alla base dell'argomentazione severiniana sta il concetto di “necessità”, che Severino intende come necessità assoluta. Ma esiste solo la necessità assoluta ? Se esiste anche la necessità relativa, l'argomentazione severiniana può essere riscritta nel modo seguente senza che in essa appaia la contraddizione dell' “incominciare della necessità” : “La necessità che il sopraggiungente non sia oltrepassato incomincia ...la necessità assoluta non può cominciare.. quindi la necessità che il sopraggiungente non sia oltrepassato non è una necessità assoluta, bensì una necessità relativa”.

Per essere cogente l'argomentazione severiniana deve dimostrare *prioritariamente* che la necessità relativa non esiste e che esiste solo la necessità assoluta; altrimenti l'esistenza della sola necessità assoluta rimane un presupposto. A tal proposito scrive: “E’ pertanto una negazione del destino affermare che, oltre alla necessità in senso assoluto (*haplós*), esista anche la necessità che si costituisce all'interno di un campo limitato di enti”²³⁶, cioè la necessità relativa. “ I nessi “necessari”che esistono solo all'interno di un campo limitato non sono autenticamente necessari, ma contenuti di fedi più o meno complesse e “convincenti” “, infatti tali “nessi necessari” (“verità di fatto” o “giudizi sintetici a posteriori”) “ affermano l'impossibile incominciare della necessità”²³⁷. Cioè, se si sostenesse l'esistenza della necessità relativa, bisognerebbe sostenere l'impossibile incominciare della necessità. Ma, osserviamo, a non poter iniziare è solo la necessità assoluta,

²³³ M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 2011, p.149

²³⁴ E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p.97-98

²³⁵ M. PANTEGHINI, *Sulla possibilità e la Gloria*, in AA.VV., *All'alba dell'eternità*, Padova University Press, Padova, 2018 pp.66-68.

²³⁶ E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, pp.283-6

²³⁷ Ibid.

che è necessario che sia sempre, non la necessità relativa, che non è necessario che sia sempre. Non è solo perché si *presuppone* che il concetto di necessità sia solo quello di necessità assoluta che si ravvisa nel concetto dell'incominciare della necessità relativa una contraddizione? O anche non è solo perché si *presuppone* che l'unica necessità sia quella del "destino della necessità" che si qualifica come "inautentica" una necessità che non sia affermata in tale modo? Necessario è "ciò che non cede", "ciò che sta", quindi, di per sé, non è né "ciò che sta illimitatamente" (necessità assoluta), né "ciò che sta limitatamente" (necessità relativa); né ciò che sta, "resistendo ad ogni possibile negazione di essa"²³⁸(necessità "autentica"), né ciò che sta, senza resistere ad ogni possibile negazione di essa (necessità "inautentica").

Concludendo, abbiamo visto come, al di là del nichilismo, in Heidegger la salvezza è una Grazia possibile e come in Severino sia, se così si può dire, una Grazia necessaria.

Bibliografia

A. SILESIUS, *Il Pellegrino Cherubico*, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2018.

AA.VV., *All'alba dell'eternità*, Padova University Press, Padova 2018.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

E. SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.

E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano, 2016

M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 2004.

M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 2011.

11.4 Le parole del Sacro. Il problema del dire originario in Heidegger e Severino

Cristina Pagnin

Quel che qui ci proponiamo di affrontare è il problema del 'dire originario'. Se esiste, infatti, una differenza tra il fondamento e l'indagine sul fondamento, tra la verità e il modo in cui essa si offre all'uomo, il luogo che segna eminentemente tale differenza è il linguaggio.

Il linguaggio è il luogo in cui la differenza ontologica - che, in Heidegger, distingue l'essere dall'ente e, in Severino, il concreto dalla posizione astratta del concreto - si manifesta chiaramente. Come può, dunque, il linguaggio, parlare della verità? Il modo in cui i due filosofi tentano di rispondere a tale domanda presenta una convergenza profonda.

Sin da *Destino della necessità*, infatti, gli scritti di Severino, pur contraddistinti da un estremo rigore logico, cominciano ad aprirsi ad un lessico nuovo, inconsueto, più prossimo all'ambito del sacro e

²³⁸ E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, p.276

della poesia: un lessico nel quale la metaforicità e la potenza evocativa di alcune parole-guida acquistano un rilievo sempre più preminente²³⁹.

La nostra ipotesi è che tale 'svolta', come la stessa *Kehre* heideggeriana, nasca dalla riflessione intorno alla predicazione e costituisca il tentativo di superarne la problematicità.

Per entrambi i filosofi, infatti, il primo luogo del tradimento, della dimenticanza della verità dell'essere, è il linguaggio predicativo.

Fin da *Essere e tempo*, per Heidegger, nel giudizio, l'essere si dà sempre secondo una certa prefigurazione, un certo 'in-quanto' (*Als*), che ne lascia trasparire solo gli aspetti disponibili alla concettualizzazione, al calcolo, alla manipolazione²⁴⁰.

Quello che per i Greci era il luogo primario della verità – il giudizio –, per Heidegger è il luogo del travisamento: del manifestarsi degli enti, non dell'essere.

Ma anche per Severino il linguaggio predicativo è un dire problematico: anzi, essenzialmente aporetico. Nell'asserzione, si dice di qualcosa che esso è altro da sé: dire 'la lampada è accesa' equivale a dire 'la lampada non è la lampada'. Solo non isolando la predicazione dall'unità del concetto, si chiarisce come questo dire, in realtà, non sia contraddittorio, ma mostri quell'identità articolata che esprime la struttura veritativa dell'essere.

Dire 'la lampada è accesa', infatti, significa rilevare che 'la lampada accesa è l'essere accesa della lampada', ma il nostro comune parlare 'dimentica' questa identità e, dimenticandola, nega la verità originaria, cioè l'esser sé di ogni essente e, quindi, la sua eternità.

Ecco, dunque, perché, a partire da un certo momento, gli scritti di Heidegger e quelli di Severino attingono a un vocabolario diverso: perché il linguaggio poetico porta alla luce quell'occultamento della verità dell'essere operato dal 'pensiero calcolante'.

Ma c'è di più: la parola poetica, attraverso la sua estrema simbolicità, esprime la contraddizione che investe lo stesso esserci dell'uomo: la contraddizione per la quale la verità, già da sempre disvelata, non può, però, essere detta²⁴¹.

Infatti, se da un parte, sia per Heidegger che per Severino, la verità è la luce in cui l'uomo già da sempre si trova; dall'altra, tra l'essere e l'ente, permane una differenza: per Heidegger, si tratta di un'irriducibile alterità; per Severino, è una disequazione, tale per cui «ciò che appare *differisce* dall'essere: appunto perché l'essere, aparendo, non si rivela in tutta la sua pienezza»²⁴².

²³⁹ HEIDEGGER M., *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009: qui Heidegger utilizza il termine 'parola-guida' per indicare alcune figure chiave, come *Ereignis*, *Λόγος*, *Tao*. Noi usiamo questo termine in riferimento ad alcuni *τόποι* del pensiero di Severino, tratti in parte dal lessico cristiano, ma caricati di un significato 'inaudito', come Destino, Gioia, Gloria, Venerdì Santo, La terra che salva.

²⁴⁰ HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 195-203.

²⁴¹ In Heidegger non sembra esservi dualismo gnoseologico: la verità è *Lichtung* (*Licht* = luce), eppure l'illuminarsi della verità implica un cooriginario nascondersi di essa (*α-λήθεια*). E così, per Severino: «L'apparire finito - e dunque la stessa verità - è una contraddizione infinita, ossia il luogo in cui l'essere va infinitamente disvelandosi, è anche il luogo in cui l'essere è destinato a restare infinitamente nascosto». SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010, pp. 175-176.

²⁴² SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 105.

Ora, secondo lo stesso Heidegger, il dire originario, quello che esprime verità, è il dire poetico, proprio perché in esso l'essere viene svelato come fondamento; ma quel che fonda è anche ciò che si nasconde, che dev'essere costantemente dischiuso e rivelato²⁴³.

In questo senso, la parola poetica esprime l'essenza stessa del linguaggio: la sua capacità di evocare la differenza ontologica, il suo strutturale rinviare, alludere, ad una ulteriorità mai del tutto disponibile²⁴⁴.

Tale ulteriorità è quel che Severino chiama l'«implicito» del linguaggio: «L'«implicito» del linguaggio che parla dell'originario è l'apparire della totalità dell'originario. Questa totalità è il sottinteso della definizione, ossia dell'essenza linguistica dell'originario»²⁴⁵.

Il dire poetico, dunque, è il dire originario perché riflette la stessa condizione umana, sempre sporta su una pienezza di senso mai del tutto raggiungibile.

Tuttavia, esso è originario anche perché è l'autentica risposta dell'uomo all'appello dell'essere: è ciò che nomina il 'Sacro' (*Heilige*), cioè l'accadere di quella co-appartenenza di essere ed ente che, per Heidegger, custodisce la 'salvezza' di entrambi.

Ecco perché la verità, benché non possa mai essere detta, nondimeno *deve* dirsi.

Infatti, per Heidegger, l'essere è, sì, altro dall'ente, ma, per rivelarsi, ha bisogno del *Dasein*: ha bisogno, cioè, di quell'ente la cui essenza è la stessa apertura esistenziale sull'essere. Non solo l'uomo, dunque, ma anche l'essere è, fondamentalmente, 'indigente'²⁴⁶.

Ora, tale indigenza, crediamo, appartiene anche al Destino. Anche il Destino ha la necessità di essere testimoniato: anche la verità originaria deve essere detta, in qualche modo.

Infatti, se la verità originaria è l'incontrovertibile, essa deve essere detta almeno per due ragioni: la prima è che la forma dell'incontrovertibile è l'ἔλεγχος e questo, per mostrare il suo valore, deve far vedere che la sua negazione è destinata ad autotogliersi²⁴⁷; la seconda è che l'incontrovertibile, per essere tale, deve includere ogni determinazione, anche quella costituita dal linguaggio umano, storico, che tenta di esprimerlo.

Eppure, ogni tentativo di porre la verità è, non soltanto, un tentativo fallimentare - perché la posizione della verità è solo l'*intenzione* di tale posizione -, ma è anche un tentativo contraddittorio, se è vero che esso è figlio di quella volontà interpretante che Severino indica come il luogo dell'alienazione.

«Nemmeno il linguaggio che testimonia il destino può dunque contenere il destino (altrimenti la verità sarebbe il contenuto ultimo della non verità)»²⁴⁸.

Il linguaggio che vuol dire l'essere, dunque, non può che tradirlo.

²⁴³ In effetti, più che di fondamento, si tratta di una mancanza, abissale, di fondamento (*Abgrund*). Cfr. HEIDEGGER M., *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.

²⁴⁴ HEIDEGGER M., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 28.

²⁴⁵ SEVERINO E., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 189.

²⁴⁶ VOLPI F. (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari 1997, pp. 268-271.

²⁴⁷ SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 43-58.

²⁴⁸ SEVERINO E., *Testimoniando il Destino*, Adelphi, Milano 2019, p. 24.

Tuttavia, val la pena osservare: altro è il linguaggio che tradisce la verità dell'essere perché nega tale verità; altro è il linguaggio che testimonia la verità dell'essere, pur non essendo tale verità. Altro è affermare come verità dell'essere la sua temporalità; altro è indicarne l'essenziale, innegabile eternità.

E' a questo bivio che i sentieri di Heidegger e Severino, uniti per un breve tratto lungo la via dove risuonano le parole dell'essere, sono destinati a separarsi.

Bibliografia

HEIDEGGER M. (1927), *Sein und Zeit*, trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976.

HEIDEGGER M. (1936), *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, trad. it. *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 2001.

HEIDEGGER M. (1957), *Identität und Differenz*, trad. it. *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.

HEIDEGGER M. (1959), *Unterwegs zur Sprache*, trad. it. *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1973.

RUGGENINI M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete 'inattuale' dell'epoca presente*, Bulzoni, Milano 1977.

SEVERINO E. (1958), *La struttura originaria* (nuova edizione), Adelphi, Milano 1981.

SEVERINO E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010.

SEVERINO E., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

SEVERINO E. *Testimoniando il Destino*, Adelphi, Milano 2019.

VOLPI F. (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari 1997.

11.5 L'interpretare e l'originario. Storia, testimonianza, destino

Mattia Cardenas

Con *Sein und Zeit*, Heidegger ha indicato l'inevitabilità dell'auto-interpretarsi del *Dasein* nel suo rapporto all'essere, nel senso peculiare per cui il conoscere e la verità non sono altro che lo stesso processo dell'interpretare. Proprio perché il *Dasein* è già da sempre gettato (*geworfen*) in una comprensione dell'essere [SZ, § 32], tale da realizzarsi quale apertura d'un mondo, l'interpretare viene a costituirsi come un processo originario. Originarietà che non rinvia ad alcun termine, bensì alla circolarità del processo interpretante che, in quanto tale, è sempre da realizzarsi, sempre in cammino (*unterwegs*). La storia dell'essere è, stando ad Heidegger, essa stessa ermeneutica, vale a dire *ascolto* del detto in riferimento al non-detto. L'atto – che è atto ermeneutico – è perciò lo stesso linguaggio nella misura in cui dice e non-dice, sì che l'interpretazione sarà, al contempo, chiarimento del detto (*Erläuterung*) e rinvio all'implicito (*Erörterung*), dove l'un momento non può essere isolato rispetto all'altro dato il loro reciproco presupporli (circolarità). Il non-detto è esattamente il luogo (*Ort*) verso cui occorre mettersi in cammino per comprendere ciò che il detto enuncia. In quanto processo originario, l'interpretazione (*Auslegung*) non si consuma dunque in un

risultato ultimativo del processo, non può esplicitare in modo compiuto e definitivo l'interpretato, altrimenti il non-formulato (il non-detto) si risolverebbe inevitabilmente nel formulato (il detto), cioè nell'esito metafisico per cui l'essere viene ad obliarsi nell'ente [CL]. L'originarietà del circolo ermeneutico è, pertanto, sempre rinvio ad altro, ad un'ulteriorità mai raggiungibile.

A differenza dell'ascolto ermeneutico, secondo cui il conoscere si dà soltanto nella forma dell'interpretare, sì che ogni dire è sempre riferimento inesauribile al non-detto, per la struttura originaria del *Destino*, testimoniata dagli scritti severiniani, la logica ermeneutica (l'interpretare) è sempre logica dell'isolamento. Stando a Severino, infatti, l'*interpretare* è inevitabilmente un *separare* e, in quanto tale, è errore, contraddizione. L'interpretare – come l'assolutamente altro rispetto al *Destino*, inteso quale immediata autonegatività del proprio contraddittorio – non può che essere fede, volontà, non può che rivelarsi un tener per vero un contenuto che differisce dall'innegabile, ovvero dalla struttura originaria del sapere. La volontà interpretante, vale a dire la fede, non solo è contraddizione poiché non può escludere la propria negazione, ma è tale perché, radicandosi nella logica della separazione, è essenzialmente errore. L'interpretare si realizza, allora, come atto isolante, si costituisce come separazione della «terra» – da intendersi, anche se non perfettamente coincidente (secondo il linguaggio indicato fin dalla *Struttura originaria*) con l'iposintassi, ovvero come totalità degli essenti destinati ad apparire nel cerchio finito del *Destino* – dalla verità dell'essere. Ogni interpretazione, ogni volontà interpretante, è perciò riconducibile all'isolamento della terra dal *Destino*: «tutte le determinazioni della terra isolata sono un contenuto interpretato» [OL, p. 294]. Nondimeno, l'apertura originaria del significato (dell'esser sé dell'essente) mostra che non tutto può essere interpretazione. Perché, difatti, vi sia interpretazione deve necessariamente apparire qualcosa che non è interpretazione. Tale necessità, l'esclusione perentoria che il rinvio dell'interpretazione possa procedere all'infinito [FF, V], è l'apparire della terra «nello sguardo del destino» [OL, p. 296]. L'interpretare non può, quindi, essere un processo originario, deve arrestarsi, in quanto *incontra* un contenuto che non è interpretazione, per l'appunto lo stare del *Destino*. L'isolamento, per esser tale, richiede, l'apparire di un contenuto innegabile, tale poiché esclude, per l'immediata negatività del proprio negativo, che possa essere volontà interpretante.

Se la struttura dell'interpretare, ovvero della terra isolata, esige l'assolutamente altro dall'interpretazione e se la totalità dell'interpretare è nello sguardo della verità, rimane da chiarire se, ed eventualmente in quale senso, l'interpretare, come ciò che viene riconosciuto in quanto *inter-pres*, come lo stare fra due, non abbia a rovesciarsi nel suo altro. Rilevata, con Severino e, quindi, in opposizione ad Heidegger e all'esito ermeneutico, l'inammissibilità dell'interpretazione quale processo originario data la necessità che appaia, per il suo costituirsi come prassi nichilistica o isolante, un contenuto non più interpretabile, si pone nondimeno l'interrogativo, con Severino ma oltre Severino, circa lo statuto medesimo dell'interpretare: se – in definitiva – la totalità dell'interpretare è nello «sguardo» del *Destino* [TD, I], allora quale spazio logico per l'interpretazione? Proprio perché lo stare della verità riguarda la totalità dell'essente, non è forse plausibile sottrarre alla logica dell'isolamento ciò che, stando all'*opus* severiniano, è piuttosto ricondotto alla «storia dell'errare» o alla «volontà interpretante»? In virtù dello stare del *Destino* è possibile sottrarre l'interpretare, e così l'intero articolarsi della storicità, al loro significato

nichilistico, sì che a dover essere affermata è, invece, l'inesistenza stessa dell'interpretare se non, per dirla con l'attualismo gentiliano [SL, Parte IV, cap. VI], come lo stesso auto-interpretarsi dell'essere [FA, Parte II, cap. II, § 6] o come storia concretamente concepita, quale appunto «storia eterna»?

Bibliografia

[SZ] = M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), *Essere e tempo*, nuova ed. italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 2005.

[CL] = M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (1959), *In cammino verso il linguaggio*, a cura di Alberto Caracciolo, Mursia, Milano, 1973.

[TA] = E. SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995.

[FF] = E. SEVERINO, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, nuova ed. riveduta, BUR, Milano, 2006.

[OL] = E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007.

[SG] = E. SEVERINO, *Storia, gioia*, Adelphi, Milano, 2016.

[TD] = E. SEVERINO, *Testimoniando il Destino*, Adelphi, Milano, 2019.

[FE] = G. GENTILE, *Il torto e il diritto delle traduzioni*, in ID., *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano 1920.

[SL] = G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I-II, Le Lettere, Firenze, 2003³.

[FA] = G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, Le Lettere, Firenze, 2003⁶.

11.6 L'apparire dell'imputabile come interpretare: F-immediatezza in Severino e Heidegger

Ermanno Vergani

Il confronto teoretico circa l'esperienza dell'apparire del "destino" nel tempo storico-destinale, a partire dalla prospettiva dell'ontologia fondamentale su cui si sono misurate due esperienze filosofiche tra le più significative del pensiero occidentale, ossia quella di Martin Heidegger e quella di Emanuele Severino, costituisce il fuoco prospettico su cui il presente contributo intende concentrarsi.

In particolare, la tesi che si intende sostenere è tale per cui il nodo teoretico attorno al quale gravitano i percorsi speculativi di entrambi gli autori risiede nel pensare il procedere storico nella sua verità: nel senso che la "storia" è pensata sia da Severino che da Heidegger come l'esperienza di un'eternità "destinata" a manifestarsi diacronicamente (ad "apparire" severinianamente, ovvero a "s-velarsi" heideggerianamente) con necessità e non come il succedersi più o meno accidentale e casuale di eventi tra loro indipendenti dallo strutturarsi originario dell'essere, sì che compito del filosofare autentico è di pensare la verità del processo storico, non certo intendendo quest'ultimo in senso storiografico o cronologico, ma piuttosto nel senso del "Destino", figura teoretica decisiva sia per Severino sia per Heidegger, il quale distingue tra *Geschichte* come "storia destinale" e *Historie* invece come "storiografia".

Assumendo il punto di vista di un confronto teoretico, in particolare, si tratta di comprendere in che senso la distinzione tra *Geschichte* e *Historie* sia fondabile in modo rigoroso sì che nel presente contributo è stato necessario riflettere sul fondamentale tema severiniano dell'opposizione originaria di positivo e negativo e sul senso assunto dalla figura dell'innegabile considerata alla luce del ripensamento consentito dall'integrazione feconda tra la speculazione di Severino e quella di Heidegger.

Il confronto qui proposto consentirebbe di comprendere Heidegger, alla luce di Severino e Severino, alla luce di Heidegger sì che le riflessioni di entrambi gli autori acquisirebbero luce l'una dall'altra, consentendo in particolare aperture propedeutiche al loro oltrepassamento, stante l'impossibilità per entrambi gli autori di affrancarsi dalla tradizione metafisica occidentale, al livello di compiutezza e radicalità che invece potenzialmente entrambi potrebbero consentire, se si riuscisse ad approdare ad uno sviluppo e ad un ripensamento del quale, nel presente contributo, si è inteso indicare la fondazione teoretica.

Si potrebbe infatti sostenere in modo teoreticamente fondato che l'oltrepassamento delle contraddizioni e delle aporie in cui si è imbattuta la tradizione metafisica, alle quali Severino da par suo ha inteso porre rimedio, va riconsiderato alla luce di quanto Heidegger ha guadagnato a partire da "Essere e Tempo" sino a giungere alle decisive aperture a cui egli è approdato con il compiersi del proprio itinerario speculativo e che oggi meritano di essere ulteriormente sviluppate anche oltre Heidegger.

Ciò comporta muovere anzitutto da una re-interpretazione del senso assunto dalle figure del divenire, dell'essere e dell'errare e quindi delle figure fondamentali del significare, dell'apparire e dell'interpretare, in modo tale che la storia verrebbe ad essere pensata come l'apparire di un destino della verità ontologicamente diveniente in senso non nichilistico, ossia in modo che la vicenda del tempo abbia valenza ontologica, ma diversamente da come Severino ha inteso il variare, stante che, per il pensatore bresciano, il dominio del variare può afferire esclusivamente la dimensione dell'apparire e non quella dell'essere. A tal fine, nel presente contributo, si mostra la fondazione della tesi tale per cui il nodo teoretico che determina il differenziarsi degli itinerari speculativi che Heidegger e Severino hanno intrapreso nel comune tentativo di giungere ad un'ontologia fondamentale, risiede nel differente senso con cui i due autori hanno pensato il tempo.

Tale differenza circa il modo di intendere il tempo, nel suo senso ontologico, infatti è gravida di conseguenze poiché influenza sia il senso in cui Heidegger e Severino hanno pensato diversamente l'identità di essere e significare, sia la valenza che essi attribuiscono al divenire.

In particolare la mostrazione della fondazione della tesi qui tematizzata si concentra sul confronto teoretico fra il senso con cui i due filosofi hanno pensato ciò a cui Severino si riferisce nei termini del tratto della struttura originaria che egli definisce "F-immediatezza".

La determinatezza dell'essente nella sua valenza F-immediata infatti è il nodo su cui si fondano i rilievi che lo Heidegger a cui nel presente contributo si è inteso dare la parola, potrebbe muovere a Severino, a partire dal modo in cui, dalla prospettiva fenomenologico-ermeneutica heideggeriana, si mostra necessariamente l'innegabile, rispetto al nucleo speculativo che Severino pone a fondamento della propria intera architettura teoretica, ossia: l'opposizione originaria tra positivo e

negativo la cui negazione è impossibile in quanto soggetta alla confutazione elenctica della negazione della determinatezza dell'esser-sé dell'essente. In altri termini, ciò che nel presente contributo si è inteso mostrare è tale per cui, dando ragione a Severino sul tema dell'originarietà dell'esser-sé dell'essente in quanto determinatezza del proprio positivo significare, Heidegger potrebbe far valere l'istanza fenomenologica ed ermeneutica della propria ontologia fondamentale, rilevando l'innegabilità della temporalità ermeneutica dell'esser-ci che, esposto all'*ek-sistere*, è già da sempre compreso nel circolo dell'interpretare in cui consiste l'apertura originaria dell'essere (= esser-ci) nel mondo (*in-der-welt-sein*) e, in quanto tale, è inteso da Heidegger come l'oltrepassare stesso che è ontologicamente l'esistenza dell'esser-ci.

Sì che il senso dell'opposizione originaria sul quale Severino fonda la propria intera architettura speculativa, riletto alla luce dell'istanza fenomenologica ed ermeneutica di ispirazione heideggeriana, assume un senso la cui fondazione è restituita dalla confutazione elenctica della negazione dell'opposizione in un modo più determinato rispetto a quello in cui Severino ha pensato la cooriginarietà fra L-immediatezza ed F-immediatezza, stante che la determinatezza del positivo significare del sopraggiungente, affermata nella propria valenza F-immediata in senso ermeneutico, non nega la determinatezza L-immediata dell'essente, ma piuttosto la integra, conferendo pari dignità ontologica ai due tratti della "struttura originaria", e portando in tal modo a compimento il tentativo perseguito dallo stesso Severino, dal "Poscritto" in avanti, e che tuttavia è destinato a restare incompiuto nella misura in cui non riesce a mostrare la fondazione della dignità ontologica del variare in quanto positivo significare dell'apparire sopraggiungente del non-sopraggiungente.

Bibliografia

- E. SEVERINO, Destino della necessità, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, Dike, Adelphi, Milano 2015.
- E. SEVERINO, Essenza del nichilismo, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, La Gloria, Adelphi, Milano 2001.
- E. SEVERINO, La morte e la terra, Adelphi, Milano 2011.
- E. SEVERINO, La struttura originaria, Brescia, La Scuola, 1958.
- E. SEVERINO, La struttura originaria, Adelphi, Milano 1981.
- E. SEVERINO, Oltrepassare, Adelphi, Milano 2007.
- E. SEVERINO, Tautótēs, Adelphi, Milano 1995.
- M. HEIDEGGER, Lettera sull'umanismo, Adelphi, Milano, 1995.
- M. HEIDEGGER, Essere e Tempo, Longanesi, Milano, 2010.
- M. HEIDEGGER, I problemi fondamentali della fenomenologia, Il Melangolo, Genova, 1990.

11.7 Destino, tecnica e nichilismo

Antonio Cupparo

La tradizione occidentale, cominciando da Platone, concepisce la cosa come “*epamphoterizein*”, ossia come ciò che oscilla costantemente tra l’essere e il nulla. Il destino della verità mostra invece che è impossibile che qualcosa sia stata nulla e che dunque torni a essere tale. “*La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell’alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell’essere*”, afferma Severino (1981). Ora, è heideggeriana convinzione che la metafisica, concependo l’essere come semplice presenza, riducendolo ad un ente, ne sia per l’appunto “oblio”. Egli dunque annuncia, nel paragrafo 6 di *Sein und Zeit* una “*destruktion*” della storia dell’ontologia. Tuttavia, nonostante la sua *intentio* critica della tradizione metafisica, anche Heidegger non riesce sostanzialmente ad emanciparsi dalla visione nichilista dell’Occidente, finendo per identificare essere e nulla. Gli scritti di Severino mostrano invece, l’impossibilità di tale identità nel suo significato più profondo e radicale: la necessità di affermare l’eternità dell’essente in quanto tale, ossia di ogni essente. Appare, allora la differenza abissale che separa Heidegger e Severino: se il primo concepisce il divenire come l’uscire delle cose dal nulla e il ritornare nel nulla, il secondo mostra che il divenire sia da intendersi come il successivo apparire di istanti eterni. Se l’Esserci di Heidegger è determinato dalla sua “*gettatezza*” e dunque dal suo esser-per la morte, il filosofo italiano invece afferma: “*L’uomo nella sua essenza (cioè il cerchio del destino) è l’eterno manifestarsi del tutto-della Gioia.*” Heidegger dunque – coerente la follia *estrema* dell’Occidente – considera la morte come annientamento, laddove il destino mostra che essa non possa essere tale, ma sia il “*tramonto della terra isolata*”. L’uomo è già da sempre destinato alla “*salvezza*”: non è destinato alla morte, come anche Heidegger crede, ma alla *Gioia*, intesa come il venir meno di ogni contraddizione. Le tesi dei due filosofi arrivano così a posizioni estremamente diverse, pur convergendo su una visione fortemente critica della tecnica, concepita come l’esito inevitabile della tradizione metafisica.

Tuttavia, se Heidegger scorge nella tecnica e nella scienza il pericolo estremo, per Severino anche la visione tecnico-scientifica è destinata ad essere superata. Invertendo il detto di Eraclito, si dovrà dire allora che “*la cosa è la madre di tutte le guerre*”. La critica heideggeriana della tecnica appare “debole” in confronto a quella mossa da Severino, il quale ne mostra anche i motivi fondamentali per cui essa giunge alla forma più potente di dominio. Il pensiero filosofico del nostro tempo ha ormai abbandonato l’idea di Immutabile, di Eterno, in conseguenza del fatto che pensatori come Nietzsche, Leopardi, Gentile abbiano mostrato che, se il divenire è l’evidenza originaria, allora non può esistere più alcuna Verità, alcun limite che possa resistere alla tecnica. Ora, se nella riflessione di Heidegger la tecnica appare come l’orizzonte ultimo, in Severino essa si configura, non più come la dimensione ultima, ma come quell’errore estremo, la forma estrema di lontananza dalla verità, tuttavia necessaria, prima che i popoli si rivolgano alla verità del destino. La concezione heideggeriana della temporalità, di fatto il fondamento ontologico dell’essere del *Dasein*, rimane tuttavia problematica, poiché egli la intende sempre secondo la visione tradizionale, che porta dunque alla tecnica e ad un esito nichilistico. Inoltre, non si può non rilevare la profonda differenza tra la visione di Heidegger, in cui “*Höher als die Wirklichkeit steht die*

Möglichkeit” e quella di Severino per cui è necessario che gli eterni sorraggiungano così come sorraggiungono. Appare perciò evidente che, differentemente da quello di Heidegger, il piano teorico-concettuale, su cui si muove la riflessione di Severino, è connotato dall'assoluta necessità. Se si considera la riflessione di Heidegger sul tema della verità, ἀλήθεια, si vede come egli insista sul suo significato originario di disvelamento, di ciò che è originariamente nascosto. Tale concezione porta Heidegger a dire che l'essere sia il “lasciar essere l'ente” (*Gelassenheit*), ma ciò porta, ancora una volta, ad una divergenza radicale tra Heidegger e Severino, relativa al modo in cui sia da intendersi la differenza ontologica. Questa non si configura come in Heidegger, ossia come differenza dell'essere dall'ente, bensì come la differenza tra l'astratto ed il concreto; ovvero quella che sussiste tra l'apparire infinito e l'apparire finito e che presuppone, necessariamente, la presenza della forma eminente di contraddizione, che è la contraddizione C. Occorre poi notare che mentre in Heidegger il “*linguaggio è la casa dell'essere*”, Severino insiste sulla dimensione alterante del linguaggio. Il destino infatti, sussiste indipendentemente dal linguaggio che lo testimonia. Quest'ultimo non può che rimanere sempre all'interno della terra isolata, anche se tenta di indicare il destino. Come si è dunque rilevato all'inizio, sebbene Heidegger stesso consideri la storia del pensiero occidentale come storia del nichilismo, Severino mostra come esso vada inteso in un senso molto più radicale, ossia secondo quella fede costitutiva dell'intera storia dell'uomo: la fede nel divenire.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, La Scuola, Brescia 1958.
 E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979.
 E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1981.
 E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
 E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
 E. SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016.
 E. SEVERINO, *Il tramonto della politica*, Adelphi, Milano 2017.
 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969.
 M. HEIDEGGER, (1929) *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.

THIRD PARALLEL SESSION

TERZA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 12 - Filosofia Prima

12.1 Posizione del nulla e assenza inconscia di negazione

Gabriele Pulli

Se non si pone il nulla, non si può cogliere la differenza fra qualsiasi cosa e il nulla: «Non porre il nulla significa essere nell'impossibilità di escludere che l'essere sia nulla», osserva Severino. Per

parte sua, Heidegger afferma: «Solo nella notte chiara del Niente [...] sorge l'originaria apertura dell'ente come tale, per cui esso è ente – e non Niente». La posizione del nulla è dunque essenziale per entrambi i filosofi.

Ma essi pongono il nulla in due modi opposti: Heidegger lo pone come possibile, alla radice della finitudine dell'uomo e delle cose, Severino – come Parmenide, e ancor più radicalmente di Parmenide – lo pone come impossibile. Se, per definizione, «il nulla non è», non è in alcun modo possibile pensare che sia. Conseguentemente Severino enfatizza l'infinità laddove Heidegger enfatizza la finitezza, l'eternità laddove Heidegger enfatizza il tempo. E – a differenza di Parmenide – l'eternità di tutte le cose. Se il nulla non è, nessuna cosa può finire nel nulla, che appunto non è, dunque ciascuna cosa è eterna.

Cogliere la differenza fra le cose e il nulla attraverso il porre il nulla significa lasciar emergere la verità delle cose in tutta la sua estensione, con una lucentezza, un'intensità che altrimenti non avrebbe: lasciar risaltare le cose in tutto il loro essere invece che non essere, nell'incandescente vividezza che le tratteggia come una «vittoria sul nulla» (H.). «Quando [...] dell'albero non si dice (soltanto) che non è il monte, ma si dice che è e che non può accadere che non sia, allora ogni essere prende volto divino», afferma Severino. «Nel poetare del poeta come nel pensare del pensatore vengono ad aprirsi così grandi spazi che ogni singola cosa: un albero, una montagna, una casa, un grido d'uccello, vi perde completamente il proprio carattere insignificante e abituale», afferma Heidegger.

Ma quale delle due opzioni – porre il nulla come possibile o come impossibile – costituisce più compiutamente quella «vittoria sul nulla» che ciascuna mira a essere?

Se si pone il nulla come possibile, l'ombra di tale possibilità, della possibilità dell'annullamento, graverà minacciosa sulle cose, offuscandone la lucentezza, pregiudicando quell'emergere del loro essere completamente diverse dal nulla a cui il porre il nulla mira.

Se invece si pone il nulla come impossibile si rischia di disperdere quella componente essenziale della lucentezza delle cose che è la sua intensità. Per essere vissuta con tutta l'intensità che può esserle propria, una determinata mattina dev'essere vissuta come racchiusa nel tempo definito delle sue ore, e come diversa da tutte le altre mattine, come irripetibilmente temporale.

E dunque: il nulla come possibile dovrebbe essere posto in un modo tale che l'ombra della minaccia dell'annullamento non offuschi la lucentezza delle cose, e il nulla come impossibile in un modo che la lucentezza che esso stesso conferisce alle cose – liberandole completamente dall'ombra minacciosa dell'annullamento – non si disperda nella scontatezza, fino all'indifferenza.

Ma come si può pensare – come Heidegger pensa – che la temporalità faccia solo risplendere le cose, con l'intensità che ne deriva, e non anche ne offuschi la lucentezza con l'ombra minacciosa dell'annullamento? Mi sembra che lo si possa pensare in quanto l'enfasi sulla temporalità dà contestualmente luogo a una reazione che lascia apparire l'eternità. Se questa mattina può risplendere in tutta la sua differenza dal nulla, nella sua differenza dal nulla in tutta la sua estensione e con tutta la sua luce, ciò avviene in quanto la sua temporalità richiama per contrasto la sua eternità.

E come si può pensare invece che il risplendere delle cose dello splendore dell'eternità, una volta completamente liberate dall'ombra dell'annullamento, non venga attenuato nella sua intensità dal

venir meno dalla proprietà intensificante del tempo? Mi sembra che pensando ciò si ammetta implicitamente che l'eternità coesiste con il tempo, da cui è appunto richiamata.

La tesi che intendo avanzare è dunque la seguente: il porre il nulla come possibile e come impossibile, l'idea della temporalità e dell'eternità di tutte le cose, si richiamano vicendevolmente, in un'implicazione in cui ciascuno trova nell'altro l'alleato che gli permette di pervenire a ciò a cui mira, emendando ciò che gli impedisce di pervenirvi. Appunto perché solo richiamando per contrasto l'eternità, la temporalità può illuminare le cose con l'intensità che le è propria senza offuscarle con l'ombra minacciosa dell'annullamento. E solo coesistendo con la temporalità che la richiama, l'eternità può emanare sulle cose la luminosità che le è propria senza che questa possa attenuarsi per carenza di intensità.

Ma come può giustificarsi una simile tesi? Severino fonda la propria enfasi sull'eternità sull'incontrovertibilità della struttura originaria, sul suo essere affermata dalla sua negazione. Heidegger fonda la propria enfasi sulla temporalità sull'angoscia – intesa non comunemente, ma come una «quiete incantata» – e sulla sua proprietà di rinviare all'ente.

La tesi che avanzo mi sembra possa giustificarsi sulla base di una caratteristica del sistema inconscio, qualora sia adeguatamente intesa e problematizzata: l'assenza di negazione. Dal contesto dei relativi scritti di Freud risulta evidente come la funzione della negazione di cui l'inconscio è privo a differenza della coscienza, di cui la coscienza dispone e l'inconscio non dispone, sia la funzione della negazione relativa. Il sistema inconscio, cioè, appare privo della nozione stessa del non essere relativo, a differenza del pensiero cosciente che vi ricorre continuamente.

Ora, da tale assenza della nozione del non essere relativo derivano due conseguenze opposte. La prima è il non poter intendere qualsiasi assenza come un essere altrove di ciò che non è qui, ma il doverla intendere come un'assenza assoluta, come un essere finito nel nulla di ciò che non è qui. Per poter intendere l'assenza di qualcosa come il suo essere altrove è infatti necessario disporre della nozione del non essere relativo; solo in virtù di tale nozione è possibile pensare che ciò che non è qui non sia assolutamente ma non sia relativamente: cioè appunto non sia qui ma sia altrove. In assenza di tale nozione, tutto risulta finire continuamente – in ogni suo assentarsi – nel nulla, tutto risulta essere radicalmente temporale.

La seconda, opposta conseguenza che deriva dal non disporre della nozione del non essere relativo è l'intendere tutte le cose come assolute. Il non essere relativo infatti è anche essere relativo. Se non è relativamente e non assolutamente, vuol dire che in parte è e in parte non è, e dunque che è relativamente. Il non disporre della sua nozione è dunque anche un non disporre della nozione dell'essere relativo. Ma non disponendo della nozione dell'essere relativo ciascuna cosa sarà interpretata come assoluta, cioè come puro essere, non intaccato e non minacciato in alcun modo dal nulla, dunque come eterno.

Ma queste due interpretazioni – tutto finisce continuamente nel nulla, niente potrà mai finire nel nulla – derivano da uno stesso carattere (l'assenza del non essere relativo). E vi derivano entrambe in uno stesso modo, cioè direttamente. Esse dunque non possono darsi ciascuna isolatamente ma si danno insieme, contemporaneamente e contestualmente. Dall'assenza inconscia di negazione, in quanto assenza della nozione del non essere relativo, deriva dunque

un'indiscernibile coesistenza della temporalità e della eternità di tutto, della possibilità e dell'impossibilità del nulla. Ed è la tesi che miravo a giustificare, la tesi per la quale l'idea del tempo e quella dell'eternità si compongono armonicamente fra loro, in quanto insieme danno luogo a un unico fenomeno, verso il quale le filosofie di Heidegger e di Severino convergono: l'emergere della differenza delle cose dal nulla in virtù della posizione del nulla.

Bibliografia

S. FREUD, (1925), *Die Verneinung*, in *Gesammelte Werke*, Imago, London 1940-50, vol. XIV, pp 11-15, tr. it. tr. it. di E. Fachinelli, *La negazione*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1967-80, vol. X, pp. 197-201.

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, tr. it. Di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969.

M. HEIDEGGER (1929), *Was ist Metaphysic?*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.

M. HEIDEGGER (1935), *Einführung in die Metaphysic*, Niemeyer, Tübingen 1966, tr. it. di G. Masi *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

G. PULLI, *Freud e Severino*, Moretti&Vitali, Bergamo 2009.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958.

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.

E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.

12.2 Faktizität ed ermeneutica della negazione. Il problema dell'angoscia tra il pensiero di Martin Heidegger e il pensiero di Emanuele Severino

Riccardo Berutti

In una narrazione divenuta celeberrima, Tolstoj descrive la curiosità tremebonda da cui Ivan Il'ič viene improvvisamente rapito di fronte all'immagine scandalosa della propria morte:

«Quell'esempio di sillogismo [...] Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, perciò Caio è mortale, gli era sembrato, per tutta la vita, valido soltanto in rapporto a Caio, e in alcun modo in rapporto a sé stesso [...] "Se dovessi morire anch'io, come Caio, allora lo saprei, una voce interiore me lo avrebbe detto, ma non c'è stato, dentro di me, niente del genere"[...] e d'un tratto *lei* balenava attraverso i paramenti e lui la vedeva. *Lei* gli era balenata davanti, e Ivan Il'ič sperava ancora che *lei* sparisse ma, senza volerlo, si metteva in ascolto del fianco [...] Faccia a faccia con *lei*, e con *lei* non c'era niente da fare: solo guardarla e rabbrivire».²⁴⁹

Ma è davvero possibile concepire sensatamente la propria morte?

²⁴⁹ L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 66-69.

Se esiste un pensatore che, più di altri, nel corso del '900, ha vagliato la possibilità che noi si possa fronteggiare la morte *facie ad faciem*, allora, quel pensatore, è senza dubbio Martin Heidegger. La dimensione ontica dell' "esserci", infatti, è concepita proprio sulla falsariga dell'esigenza di voler meditare più a fondo l'intreccio inestricabile tra "manifestazione" e "occultamento", "presenza" e "assenza", "esserci" e "non esserci" dell'esserci medesimo. Sebbene il *Dasein* sia "dimentico" di questa sua originaria promiscuità alla regione d'ombra a cui appartiene [SZ, §2], è tuttavia pur sempre nel *Dasein* ad emergere la traccia del contorcimento in cui la nostra esistenza più propriamente consiste: il contorcimento di un'esperienza che fa esperienza della propria nullità e di un vivere che può sopravvivere solo di un soffio all'esperimento della propria "rimozione". Il nostro essere, pertanto, sarà costitutivamente arrischiato, ed esposto (*da*), alla chiamata di un originario (non)-essere (*sein*), che, per converso, solo *non essendoci* rende tracciabile il senso della nostra esistenza. *Lucus a non lucendo*, dunque, come si potrebbe anche efficacemente esprimere il senso della *Lichtung*.²⁵⁰

Tuttavia, come riuscire a cogliere l'assenza proprio *in luogo* della presenza? Come pedinare il non-essere senza cadere nel rischio di farlo dileguare? Com'è noto, per provare a superare l'*impasse*, denudando il modo d'essere più caratteristico del *Dasein*, Heidegger valorizza una particolarissima "tonalità emotiva" (*Stimmung*), ovvero l' "angoscia" [SZ, §40]. Quest'ultima, infatti, per via della sua peculiare inconsistenza ontologica, e per via dell'assenza di "spessore" eidetico – che invece caratterizza il nostro atteggiamento noetico – dovrebbe riuscire a rendere patente il nulla senza alterarlo o entificarlo.²⁵¹ Dispositivo irriducibile alle prestazioni "contemplative" della teoresi, l'angoscia può dunque far emergere lo sfondo della nostra esistenza, e afferrare l'invisibile *punctum caecum* della visibilità. Tuttavia, sguardato di traverso, nella luce nottambula dell'angoscia, il non-essere di cui parla Heidegger non può neanche esser considerato come il nulla assolutamente nullo che la tradizione metafisica ha definito come *nihil absolutum* o *nihil negativum*.²⁵² Nell'angoscia, l'esserci è piuttosto rimesso a cospetto di un nulla differente, introverso, "equivoco", e, quindi, da un certo punto di vista, ancora più sinistro e paradossale dello stesso *nihil absolutum*. Non pertanto il nulla *ab extra* (sublimato in un oltraggio in cui si riesca infine ad esorcizzarlo), ma il nulla che proviene *ab intra*, dall'interno, e che rimane sempre tumultato nonostante il nostro tentativo di afferrarlo. L'afferramento in atto della *propria* nullità. L'afferramento di ciò che non può in alcun modo essere afferrato, e che tuttavia riemerge continuamente dalla buia consapevolezza del pensiero.

L'inquietudine abissale che adombra i percorsi della riflessione heideggeriana non può dunque essere aggirata. In questo senso, a dispetto di troppo facili contrapposizioni di pensiero, essa può essere ermeneuticamente adottata come la cifra più esaustiva da considerare se si intende valutare l'influenza che il pensiero di Heidegger ha esercitato sulla nascente riflessione

²⁵⁰ Cfr. L. Amoroso, *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*. In: *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. L. Rovatti, Feltrinelli, Milano, 1983.

²⁵¹ Cfr. polemicamente G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano Napoli, 1987, ma anche M. Visentin, *Ontologica*, Bibliopolis, Napoli, 2015.

²⁵² Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, §7, 1739.

severiniana. Allo scritto *Heidegger e la metafisica* (1950), che, in certo senso, “inizia” la sua avventura filosofica, Severino fa seguire, sotto forma di alterco, e di dialogo, un costante e sotterraneo confronto con il dramma di pensiero dischiuso dal progetto dell’analitica esistenziale. I luoghi in cui il “debito” speculativo si rende maggiormente riconoscibile sono tuttavia quelli in cui Heidegger non appare come preciso riferimento polemico, quanto piuttosto come sotterraneo e fascinioso demone suggeritore, che invita a ripensare, coltivandole, inquietudini rimaste irrisolte. Rimasta irrisolta, ad esempio – persino dopo la risoluzione dell’annosa questione relativa all’aporetica del non-essere²⁵³ – può essere considerata la problematica che concerne la difficile *coabitazione* tra verità ed errore disimpegnata all’interno della negazione del principio di non contraddizione. La negazione, infatti, *negando*, afferma, pur non potendolo, la coincidenza del positivo e del negativo²⁵⁴, e, pertanto, affermando questa coincidenza, afferma il non essere. Ma in che modo la negazione afferma il non essere? A ben vedere, la negazione afferma il non essere in modo soprattutto sfuggente ed inadeguato, incongruo e indisciplinato (si potrebbe anche dire in modo *inautentico*), sicché, appellandosi al nulla *sprovvedutamente*, la negazione rimane esposta al rischio della sua auto-contraddizione performativa. In un contorcimento non dissimile da quello che affligge l’esserci nel momento in cui questi affronta il *pathema* della propria nullità, Severino si sofferma con raffinata pazienza nella descrizione dell’ “istante” che consente alla negazione di balbettare il non essere, e che tuttavia conduce anche inevitabilmente la negazione alla revoca di sé. Se può essere noto il rigore con cui Severino collauda il dispositivo logico dell’auto-toglimento²⁵⁵, meno e nota, invece, e, quindi, altrettanto degna di attenzione, può essere considerata, a questo proposito, la cura che Severino dedica all’ “io” della negazione, al suo corpo semantico umbratile e decomposto, ovvero all’anatomia che concerne l’esserci sulla soglia del proprio *non esserci*. Il momento di *trapasso* in cui la negazione, pronunciandosi, *dilegua*, diventa una vera e propria ossessione speculativa. Severino, infatti, dopo aver ripetutamente sostenuto che la negazione «esiste, solo se afferma ciò che nega»²⁵⁶, è costretto ad inciampare in una circostanza descrittiva perturbante e paradossale, che solo apparentemente può essere risanata nell’ironia con cui il pensatore irride, mettendola alle strette, la vicenda della negazione. La negazione, rileva l’autore, proprio perché afferma ciò che nega: «include la dichiarazione della propria inesistenza [...] dice: “Io non ci sono”, “Io sono senza significato”».²⁵⁷ Ma, chiediamoci: com’è possibile inquadrare concettualmente una simile “dichiarazione”? Come decifrare il senso di un *semaine* che rimanga pronunciato da chi, ormai, “non c’è” e non ha più alcun “significato”? Chi pronuncia dunque il “non esserci” della negazione? L’esserci della negazione – come Filottete che, moribondo, non riusciva a morire – oppure semplicemente, dall’oltretomba, il non esserci

²⁵³ E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 1981, pp. 209-233.

²⁵⁴ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 49.

²⁵⁵ Cfr. E. Severino, *Tautotes*, Adelphi Milano, 1995, pp. 212-251.

²⁵⁶ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit. p. 43.

²⁵⁷ *Ibid.*

stesso (ovverosia: il nulla)? Riteniamo sia necessario che questa “dichiarazione” vada compulsata con maggiore attenzione, e che essa, venendo proferita *al di qua* da una negazione che si trova già però *al di là* di sé stessa, ricostituisca, da un punto di vista logico, lo stesso nodo speculativo che, da un punto di vista fenomenologico, Heidegger incontrava, ma valorizzandolo, attraverso la lanterna senza luce dell’angoscia.

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), *Essere e tempo*, a cura P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2005.
- M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), *Che cos’è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001⁹.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La scuola, Brescia 1958, nuova edizione Adelphi, Milano 1981.
- E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano 1995.
- E. SEVERINO, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.
- E. SEVERINO, *Testimoniando il Destino*, Adelphi, Milano 2019.
- G. SASSO, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.
- M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull’essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015.

12.3 Il fondamento nichilistico. Essere, Verità e negazione

Thomas Masini

Molti filosofi hanno trattato, negli ultimi duecento anni, il tema del nichilismo, proponendo spesso suggestive e acute letture del loro tempo e della manifestazione nichilistica in esso. Ma pochi hanno saputo risalire attraverso un percorso teoretico fino ad una fondazione originaria del nichilismo, capace di riconoscerne la genesi nell’interpretazione data da sempre ad alcuni concetti fondamentali della filosofia Occidentale, e quindi del nostro modo di pensare e vivere il mondo.

1. Martin Heidegger e la differenza ontologica.

Data la natura breve di questo scritto, si desidera partire subito con una citazione *dall’Introduzione alla Metafisica*, che inquadra chiaramente il problema:

Ma dov’è all’opera il vero nichilismo? Là dove si rimane attaccati all’essente consueto, dove si pensa che sia sufficiente assumere l’essente, com’è stato fatto fino ad oggi, come essente puro e semplice e basta. Ciò significa respingere la

domanda sull'essere e trattare l'essere come un nulla (*nihil*)[...] Il nichilismo è occuparsi soltanto dell'essente dimenticando l'essere.²⁵⁸

Il nichilismo è in rapporto con la concezione che si ha dell'essere, e di conseguenza del nulla, e per questo richiede un intenso lavoro teorico per essere compreso adeguatamente. Come è noto Heidegger distingue l'ontologico dall'ontico, come i rispettivi piani di Essere ed ente; proprio a questa differenza si riferisce il passo citato. Perché non è sufficiente assumere l'essente come "essente puro e semplice e basta" qualora ci si voglia interrogare su di esso? Scrive Severino nel suo testo *Heidegger e la metafisica*: "[...] il pensiero è nella sua essenza la capacità di manifestare l'ente"²⁵⁹, e aggiunge: "[...] affinché l'essere possa manifestarsi in sé stesso, è necessaria la comprensione dell'essere dell'ente: il manifestarsi dell'essere rende possibile il manifestarsi dell'ente"²⁶⁰. È in questo senso che il pensiero che isola l'ente dall'essere non è sufficiente: il manifestarsi dell'ente (la verità ontica) necessita della manifestazione dell'essere (la verità ontologica). Se si prescinde da questa correlazione si cade nel nichilismo, in quanto si pensa "come se l'essere fosse nulla", ed esso cade nella dimenticanza, oscurato dall'errore intorno al rapporto manifestativo tra l'ontico e l'ontologico.

2. Emanuele Severino e la Follia dell'Occidente

Anche per Emanuele Severino il problema del nichilismo nasce da un fondamentale errore, da una dimenticanza che genera una follia, ma con sostanziali differenze rispetto ad Heidegger. Per Severino, infatti, il problema non risiede nella distinzione dei piani, poiché intende il manifestarsi in modo diverso. A fondamento della *Struttura originaria* dell'essere vi sono due cespiti: l'immediatezza logica e l'immediatezza fenomenologica. Esse sono entrambe alla base di ogni possibilità non solo gnoseologica, ma di pensiero. La manifestazione dell'Essere, che Severino chiama apparire, è sostanzialmente in identità con l'ente stesso che appare. Sullo sfondo delle costanti persintattiche, appare l'apparire dell'apparire dell'ente "x", laddove l'apparire di "x" è in identità con esso, e quindi altrettanto eterno. Si può riassumere in una formula la natura dell'essere che appare dai primi capitoli de *La Struttura Originaria*²⁶¹: *l'essere si dà, come immediatamente noto ed incontraddittorio*. Questa formula esprime il necessario darsi dell'Essere – ossia il fatto che bisogna presupporre che ciò di cui noi facciamo esperienza, che *si dà*, sia l'Essere – l'immediatezza logica e quella fenomenologica. Per questo, il nichilismo non può derivare da una predilezione dell'ente rispetto all'Essere, ma da un cattivo intendimento della Verità dell'Essere stesso.

²⁵⁸ M. Heidegger, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 2007, p. 207.

²⁵⁹ E. Severino, *Heidegger e la Metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 285.

²⁶⁰ Ibidem.

²⁶¹ Cfr. E. Severino, *La Struttura Originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958-2012.

Nel momento in cui, con Parmenide, la Verità dell'Essere si manifesta, viene anche tradita. Questa verità può essere così riassunta: "L'Essere è e non può non essere"; l'immediato tradimento accade quando si considera il divenire come dimostrazione fenomenologica dell'oscillazione degli enti tra l'essere e il non essere. Pensare che un ente possa essere stato nulla e possa ritornare ad esserlo nel futuro contraddice la Verità dell'Essere, perché contraddice l'immediatezza logica, ossia il *Principio di non contraddizione*. Ma proprio questo modo di intendere il divenire – e quindi l'essere – è alla base del nichilismo. Se l'Essere può essere niente, allora ogni cosa può essere nientificata, compresi gli immutabili. Scomparsi gli immutabili, con l'idea che, in quanto instabile e transitorio da e verso il nulla ogni ente sia manipolabile, avviene lo scatenamento della volontà di potenza, che si manifesta oggi attraverso l'essenza tecnica dell'umano che diventa un insieme di sottoinsiemi di apparati tecnici. La correlazione tra nichilismo ed età della tecnica si trova in quella Follia dell'Occidente che nasce dalla dimenticanza della Verità dell'Essere.

3. Luigi Vero Tarca e la logica negativa

Allievo di Severino, Tarca presenta una possibilità di lettura del nichilismo che approfondisce quella del maestro, partendo dal tema della negazione. Per lui la logica che guida il nostro modo di pensare quantomeno predilige la negazione, poiché ad essa dà il potere di porre il positivo agendo solo su se stessa. Per intendersi, la nostra logica identifica il positivo con la negazione del negativo ($P = \text{non non-}P$) ma questa equivalenza crea molti problemi. La negazione è sempre negazione di una positività (vi è negazione quando vi è qualcosa di positivo che viene negato) ma in questo caso oggetto della seconda negazione è la prima negazione, infatti il termine positivo (P) rimane invariato ($\text{non non-}P = P$), ma la negazione non può essere ciò di cui è negazione, altrimenti si avrebbe identità tra la negazione e ciò di cui è negazione, e pertanto la negazione risulterebbe la negazione di sé, ma definendo quindi se stessa come quel positivo di cui essa stessa è negazione. In altre parole, il negativo-del-negativo non può essere negativo rispetto al negativo, poiché questo secondo negativo non è qualcosa di positivo da cui il negativo differisce (data la definizione di negativo come ciò-che-nega-qualcosa-di-positivo), ma allo stesso tempo si vuole porre quel negativo proprio come negazione del negativo e non del positivo – che viene anzi affermato. Ne risulta che *il negativo del negativo è (sempre) negativo*.

In questo senso, la Verità che si determina mediante negazione (e si noti che questa espressione ha valore elenctico, perché chi volesse negarla è costretto a riaffermarla) è l'aspetto negativo della Verità, è appunto la verità negativa. Il movimento elenctico, che assume come verità solo ciò che viene riaffermato anche dalla propria negazione, manifesta quindi la verità *in-negabile*, *in-contrastabile*, *in-controvertibile* e *ne-cessaria*. Tutte questi termini contengono in sé l'aspetto della negazione. Si può dimostrare inoltre che, attraverso derivazioni elenctiche, ogni negazione è in sé contraddittoria, e quindi al fondo la verità negativa è contraddittoria.²⁶²

²⁶² Cfr. L.V. Tarca, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo, saggio di composizione filosofica*, Ensemble 900, Treviso 2011.

Il nichilismo, pertanto, avrebbe la sua fondazione ultima proprio sull'errata concezione della negazione, e in particolare sulla con-fusione tra Verità e non-falsità, quindi tra positivo e negativo del negativo.

Questi considerazioni, lungi dal negare la Verità della posizione severiniana, possono essere utili a chiarificarla, dimostrando come in essa sia presente la possibilità di trovare quella Verità positiva, libera persino dal negativo e dalla negazione (dove "libera" è diverso da "negativa nei confronti di").

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano 2007.

E. SEVERINO, *Heidegger e la Metafisica*, Adelphi, Milano 1994.

E. SEVERINO, *La Struttura Originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958-2012.

L.V. TARCA, *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo, saggio di composizione filosofica*, Ensemble 900, Treviso 2011.

12.4 Il «nulla», la «differenza». Heidegger, Severino e l'obiezione antimetafisica del neoeleatismo

Paolo Andreoni

Nei capitoli finali di *Heidegger e la metafisica* (1950)²⁶³, il giovane Emanuele Severino, assumendola centralità della questione del *nulla*, per come essa viene esposta dal filosofo di Messkirch in *Was ist Metaphysik?* (1929)²⁶⁴, rileva l'essenziale positività di questo (il nulla appunto), in quanto «fondamento ontologico dell'unità originaria»²⁶⁵, ossia struttura trascendentale che permette all'ente in se stesso di manifestarsi. Se la metafisica tradizionale sarebbe responsabile, secondo Martin Heidegger, dell'oblio della verità dell'essere, ciò non significa che il suo superamento comporti un'eclissi definitiva della metafisica in quanto tale. È questo il caso specifico, spiega Severino, in cui si iscrive (inconsapevolmente) la produzione heideggeriana compresa tra *Sein und Zeit* (1927)²⁶⁶ e *Brief über den «Humanismus»* (1946)²⁶⁷, che scorge nell'identità di essere e nulla l'autentica pensabilità dell'ente, la cui radicale *alterità* rispetto al fondamento ontologico (il nulla) è all'origine dell'assenza di *circolarità* tra fondazione ontologica e fondazione ontica, esito che vedrebbe già in atto, però, una necessaria inferenza metafisica-

²⁶³ Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 33-345.

²⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 59-77.

²⁶⁵ E. Severino, *op. cit.*, p. 316.

²⁶⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976.

²⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, cit., pp. 267-315.

metaempirica, per *pensare* la trascendenza dell'essere²⁶⁸. Sebbene Heidegger respinga ogni possibile trattazione logica del concetto di «nulla», ad esso perviene per via dimostrativa. Il nulla, in quanto essenza della trascendenza e che risulta da una implicazione logica, è la *pura negazione* dell'essenza come determinatezza. Al nulla dunque spetta il primato sulla negazione (*omnis determinatio est negatio*), di cui costituisce la stessa condizione di possibilità. Il nulla è il *fondamento* stesso della «differenza ontologica» e *Dasein* non può che significare «tenersi fermo nel nulla», dal momento che «il nulla nullificante è il contenuto originario (*a priori*) del *pensiero finito* [corsivo nostro] nel suo non potente riferimento all'ente»²⁶⁹. Se il laureando Severino è persuaso che la metafisica del *Dasein* consenta la fondamentale domanda della metafisica classica sul «Fondamento assoluto», in quanto l'essere si *dà* all'uomo in un *progetto* che non crea l'essere («progetto ecstatico»), dal momento che essere e progetto «sono *cooriginari* nella circolarità che li unisce»²⁷⁰, sarà, potremmo dire, il radicalizzarsi dell'indagine (successiva ad *Heidegger e la metafisica*) sul significato della differenza ontologica a permettere all'Autore di intravedere anche in Heidegger l'immedicabile malattia dell'Occidente (l'interpretazione nichilistica del divenire). In quanto nulla dell'ente, l'essere *differisce* dall'ente²⁷¹. Con nulla non si deve intendere *nihil absolutum*, bensì che l'essere dell'essente *non è incluso* nella totalità dell'essente: l'essere, ossia l'*apparire* di tutte le cose, in virtù del suo essere «apparire», non può essere una cosa tra le altre, non può che essere il nulla dell'ente appunto. Ma sostenere che l'essente è il contenuto dell'apparire (il quale apparire, lo ribadiamo, è il *transcendens* rispetto alla totalità dell'ente), senza il quale esso come essente *non* potrebbe essere, significa ammettere che il divenire dell'ente esibisce la perentoria identità logica di essere e apparire, nonché di non essere e scomparire²⁷². L'*autentica* differenza ontologica (in cui giunge a compimento la definitiva risoluzione dell'aporia del divenire), come invece mostrerà Severino a partire da *Ritornare a Parmenide. Poscritto*²⁷³, non può che intendere il divenire come il *processo* in cui l'essere appare e

²⁶⁸ La chiarificazione sul senso che debba essere attribuito all'inferenza metafisica emerge definitivamente in *Recenti studi su Heidegger*. cfr. E. Severino, *Recenti studi su Heidegger*, in *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 347-353.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 320.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 334. La circolarità ontologica si instaura tra l'orizzonte ontologico e il trascendentale lasciar essere.

²⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 19: «Non è possibile definire l'essere muovendo da concetti più alti, né presentarlo muovendo da più bassi. [...] L'unica conseguenza legittima è questa: l'«essere» non è qualcosa come l'ente.»

²⁷² Cfr. E. Severino, *Su Heidegger e l'apparire*, in *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Marietti, Genova, 1991, pp. 5-7. Cfr. A. Dal Sasso, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma, 2009, p. 275: «[...] il discorso severiniano si rivolge ad un senso più ampio dell'essente includendo e l'apparire e la stessa differenza ontologica entro la totalità dell'essere [...]».

²⁷³ Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, ora in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982, pp. 81-89.

scompare, ossia come il processo in cui sono gli eterni a manifestarsi. Avviandoci verso la conclusione, risulta necessario intervenire sulla rilevanza che assumono le nozioni di «nulla» e «differenza» nel dibattito filosofico contemporaneo. L'obiezione neoeleatica²⁷⁴ di Mauro Visentin (che vede concorde anche Gennaro Sasso²⁷⁵) ad Heidegger e Severino contesta ad entrambi l'errore imputabile alla stessa tradizione metafisica²⁷⁶, ossia quello di reificare il nulla, rendendolo *oggetto* della negazione (non casualmente Severino parla di un «positivo significare del nulla»). L'equivoco sorgerebbe dalla letale sovrapposizione dei due sensi che spettano necessariamente al *negare* in quanto tale. L'essere, infatti, non può che essere pensato come una negazione senza oggetto (assoluta), mentre dichiarare che «l'essere si *differenzi* dall'ente, che neghi l'ente oltre che il niente (come pensa Severino) o che neghi l'ente anziché il niente [...] come suggerisce Heidegger, significa, invece, fare, appunto per questo, di una negazione assoluta una negazione relativa»²⁷⁷. Alla negazione relativa è preclusa la possibilità di distinguere, in quanto la totalità delle differenze, che si negano reciprocamente, si *identificano* nel loro essere differenti: «l'identità è il destino della metafisica»²⁷⁸. L'«indifferenza ontologica» di cui parla Visentin, dunque, conduce ad un esito radicalmente *antimetafisico*, in cui il senso della *verità* risulta irrimediabilmente *separato* dalla *realtà* degli enti (irrelato doxastico). Ma se la domanda sul senso della verità appartiene da sempre all'orizzonte ontico della non verità, ciò significa che la verità riposa in una assoluta *trascendenza non fondante*; scrive Visentin che la «metafisica è un *destino* [corsivo nostro] per l'ente finito dotato della consapevolezza del proprio essere tale. Ed è, pertanto, un destino anche l'infelicità cui una simile coscienza condanna se stessa [...]»²⁷⁹. Il concetto di «differenza», salvando la natura del *fondamento* (e, quindi, la *relazione dialettica* tra fondamento e fondato), si estingue nel significato che le compete, ma è possibile pensare la differenza come «separazione», senza necessariamente implicare la «relazione» come tale, che pure coincide con la stessa struttura dialettica del linguaggio? Questa è, riteniamo, la riflessione decisiva che impone alla contemporaneità di sondare la legittimità speculativa del fondamento, anche in un esito (come quello severiniano) che si pone come superamento della metafisica.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976.

M. HEIDEGGER, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982.

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano, 1994.

²⁷⁴ Cfr. M. Visentin, *Il neoparmenidismo italiano. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, 2 voll., Il vol., Bibliopolis, Napoli, 2010.

²⁷⁵ Cfr. G. Sasso, *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 24-29.

²⁷⁶ Il radicalismo metafisico di Severino, precisa Visentin, conduce la metafisica alla sua stessa autonegazione, cfr. M. Visentin, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli, 2015, p. 396.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 393.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 110.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 14.

- G. SASSO, *Tempo, evento, divenire*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, 2 voll., Il vol., Bibliopolis, Napoli, 2010.
- M. VISENTIN, *Onto-logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli, 2015.
- M. RUGGENINI (a cura di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova, 1991.
- A. DAL SASSO, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma, 2009.

12.5 Essere nulla. Sull'apparire

Marco Calzavara

Il proposito del presente elaborato è quello di far interagire il pensiero di due tra i massimi filosofi della contemporaneità, Martin Heidegger ed Emanuele Severino, nello spazio delimitato dalla comune tendenza, a nostro avviso riscontrabile nei due autori, all'identificazione dell'Essere con l'Apparire (pur con tutte le moltissime ambiguità linguistiche che l'uso di questi due termini comporta, le quali tenteremo via via di dirimere). Mediatore di questa interazione sarà l'attualismo di Giovanni Gentile, il quale ha presentato, perlomeno nei primi tratti della teoresi severiniana compiuti in *Heidegger e la metafisica*, in un certo qual modo dei tratti fisiognomici di Heidegger: l'essere heideggeriano, come disvelamento dell'ente, pur non essendo il "pensiero" di cui parla Gentile (che è *autoctisi*), ha con questo un "fondamentale tratto in comune", ossia l'"essere il manifestarsi, l'illuminarsi, l'apparire delle cose".

"Identificare", si è detto: ma se da un lato per Severino questa identificazione – che pure è *distinzione*, si badi – è una coincidenza di Essere e Apparire – seppure d'un tipo particolarissimo, che andremo specificando –, dall'altro lato è invece per Heidegger una riconduzione dell'uno all'altro – una *riduzione*, diciamo, ma in un senso differente da quello per cui, secondo il pensatore tedesco, nella filosofia si sposta lo sguardo da una prospettiva ontica ad una ontologica, che viene chiamata "*riduzione fenomenologica*". Ed è appunto la "fenomenologia" ("*apophainestai ta phainomena*: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso", che è "il modo di accedere a e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia", la quale a propria volta "*è possibile soltanto come fenomenologia*") nucleo teoretico fondamentale nel pensiero di Heidegger.

Anzitutto, questa riconduzione heideggeriana, che trae le mosse nel periodo che da Friburgo portò Heidegger a Marburgo, il cui risultato maggiore fu *Essere e Tempo* (ora *S.u.Z.*) e che ha alle proprie spalle Husserl, allude al tema della *differenza ontologica*: l'essere (*Sein*, poi *Seyn*) non è l'ente, ciò-che-è (l'essente, *Seiendes*, che Heidegger scrive anche *Seyendes*, come riportato in una glossa a margine del §7 di *S.u.Z.*, dove questa differenza grafica allude alla "svolta" nel pensiero heideggeriano). Se propriamente "è" solo ciò-che-è, l'essere allora non è, è Ni-ente, ma si dà: l'essere è appunto l'Apparire dell'ente. La "dimenticanza" di questa differenza tra Essere e ente ha portato la filosofia a intendere l'Essere come un ente, come un ciò-che-è, e ad alterare il senso

della verità intesa come *a-letheia*, dis-svelamento: la verità dell'Essere come ciò che svela, presenta e illumina l'ente nell'atto stesso in cui si ritrae dalla luce, si nasconde.

Ora, è proprio qui che si forma il nodo problematico fondamentale: fermo restando che l'Apparire, non essendo l'ente, non è tuttavia neppure il *nihil absolutum*, appunto perché fa apparire l'ente, è necessario sottolineare come questo Apparire, a propria volta, non appaia: lasciando che l'ente appaia, se apparisse l'essere stesso sarebbe ente, un ciò-che-è – e questo è per Heidegger frutto della metafisica, che interrogando l'ente in quanto ente, “si attiene all'ente senza volgersi all'essere in quanto essere”, dove “l'«essere stesso» è l'essere nella sua verità, verità che appartiene all'essere, cioè nella quale l'«essere» scompare”. Permane uno scarto, un residuo, una “traccia”, di quella negatività che Severino esemplifica dicendo che “l'apparire è un trarsi indietro, o in disparte, come è tratto in disparte il sipario perché lo spettacolo possa essere veduto”; “solo che”, seguendo la struttura originaria del destino, “nell'apparire non c'è *traccia* [corsivo nostro] di ciò che è stato tratto in disparte”.

In Heidegger, così, l'apparire non appare; e ciò significa, da parte di Severino, che il contenuto dell'apparire, non essendo presente la propria presenza, non è innegabile, non è “immediatamente noto”. E se la fenomenologia ontologica heideggeriana ha essenzialmente il *proposito* (ossia *volontà*) di dirigersi alle “cose stesse” (§7 *S.u.Z.*), allora essa viene essenzialmente meno a questo proposito, poiché “l'autentico andare «alle cose stesse» è l'apparire del destino [per cui l'apparire appare come contenuto del proprio apparire, coscienza d'autocoscienza]; e, appunto, non è un «andare a...» ma è lo stare del destino, che dunque non è nemmeno l'effetto di un imperativo o di un metodo che imponga al pensiero di andare da qualche parte”.

Non solo: la riconduzione heideggeriana dell'Essere all'apparire – che è una movenza, per così dire, condivisa da Severino, nella misura in cui però tale movenza indica la *negazione* di ogni presupposto all'apparire dell'esser sé dell'essente – significa anche che, “poiché ‘essere’ significa ‘apparire’ accade che l'entrare e l'uscire delle cose dall'apparire finisca con l'essere il processo della loro creazione e del loro annullamento”, e così “l'incominciare ad appartenere e il non appartenere più alla luce dell'*Unverborgenheit*” significa che “quando non si trovano in quella luce, gli enti, o perlomeno alcuni di essi, vanno nel nulla: non in quel «nulla» che è «l'essere» stesso in quanto nulla *dell'ente*, ma nel nulla che il *nihil absolutum* dell'ente e che non può essere identico né all'«ente» né all'«essere». Proprio nello stesso modo in cui nell'idealismo, “soprattutto quello gentiliano [...], l'apparire è inteso come ‘pensiero’ o ‘atto’, nel quale soltanto ogni cosa può esistere; onde il diventar contenuto e il non esser più suo contenuto è il processo in cui le cose escono e ritornano nel nulla”.

Questa riduzione heideggeriana dell'essere all'apparire viene contestata. Se l'Essere è totalmente ricondotto all'apparire dell'ente, allora, permane, agli occhi di Severino, una differenza, uno scarto, tra la totalità dell'Essere e la totalità dell'apparire dell'ente, ossia: vi è una porzione, per così dire, di Essere che in quanto tale *non appare*. Questa porzione, questo scarto è ciò che rimane nel buio della velatezza, in quel Nulla che in tal modo irrompe nell'Essere dall'apertura della struttura (che allora tale non è) dell'apparire. Ed è proprio nel riferimento a questo strutturarsi e a questo Nulla in cui è a parer nostro proficuo il riferimento all'attualismo, in cui lo strutturarsi dell'atto come coscienza d'autocoscienza allude alla negazione del Nulla (come essere presupposto all'atto) e al

processuale determinarsi (come pensato) da parte dell'essere indeterminato (in quanto atto pensante).

L'essere, come si è detto, anche in Severino è identificato all'apparire, ma non vi è ridotto, pur essendone distinto. Ciò che esce dal cerchio dell'*apparire finito* continua infatti a permanere – e dunque ad apparire – nell'*apparire infinito*, e così quello “scarto” ancora presente in Heidegger allude, in termini però di estrema alienazione della verità dell'essere, a quella che Severino chiama *contraddizione C*, la quale pertiene alla struttura originaria del destino. In conclusione, se la tendenza è condivisa, troppo ampia pare però la distanza che separa, nell'approccio alla soluzione, la teoresi di Martin Heidegger da quella di Emanuele Severino – e ancor prima, dunque, da quella di Giovanni Gentile.

Bibliografia

- G. GENTILE, *L'attualismo*, introduzione di Emanuele Severino, Bompiani, Milano 2014.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1927, traduzione di Pietro Chiodi rivista da Franco Volpi, *Essere e tempo* Longanesi, Milano 2010⁵.
- M. HEIDEGGER, *Holtzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950, edizione italiana a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano 2006².
- M. HEIDEGGER, *Der eropäische Nihilismus*, Neske, Pfullingen 1961, edizione italiana a cura di Franco Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003.
- M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (1967), traduzione italiana di Franco Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008⁵.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Paideia, Brescia 1958; nuova edizione con modifiche e *Introduzione* 1979, Adelphi, Milano 1981.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia, 1972; seconda edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi Milano 2015.

12.6 Intorno al senso del nulla

Myriam Garaguso

Uno dei punti su cui il pensiero di Severino si confronta in modo più diretto con quello di Heidegger è il problema del “nulla” e l'aporia ad esso connessa, aporia che accompagna come un'ombra la riflessione filosofica occidentale.

Il senso del nulla non è solo il titolo di una delle opere più note di Severino, ma rappresenta un monito affinché lo sguardo attento del filosofo indaghi quella condizione originaria che lo fonda come essere umano e che costituisce, in maniera del tutto fondamentale, la sua stessa esistenza. La drammaticità di questa riflessione si rivela in tutto il suo portato in esperienze come quella della

morte, in cui il “nulla” appare in modo diretto e limitante nell’esperienza dell’essere propria dell’umano.

Questo sguardo sulle caratteristiche dell’essere e del nulla, se non approfondito correttamente, conduce ad un circolo vizioso. Severino mostra come il significato del “nulla” debba essere concepito in se stesso come contraddittorio, trattandosi del contenuto contraddittorio di ogni contraddizione. La prima e autentica contraddizione risiede nel fatto che il “nulla”, pur essendo l’assoluto negativo, appare ed è, in termini parmenidei: «l’essere è e non può in alcun modo non essere». Dunque si può dire che: “A non A” è contraddittorio se si ammette che “A è non A”. La contraddizione si coglie nel momento in cui ciò che è “nulla” viene posto come essente. Il nulla, quindi, contraddittoriamente, assume i tratti dell’essere, venendo così posto come esistente. Ciò che “è non-essere” non dovrebbe essere, mentre se “è” non può in alcun caso non-essere. Di conseguenza, la prospettiva severiniana può essere accostata a quella parmenidea, nella misura in cui l’essere, come “oggetto” proprio della razionalità filosofica, non può che essere enunciato dal puro *logos*, e va conseguentemente tenuto distinto dalla “seconda via”, ossia quella della *doxa*, che conduce all’errore, e quindi al “non essere”.

Sebbene l’intento del filosofo sia proprio quello di distinguere essere e non-essere, è pur vero che l’uomo si ritrova a vivere in quella “terra isolata” che lo porta continuamente a fare i conti con la morte, e quindi con il nulla, sicché l’essere, che “è”, finisce per incontrarsi con il nulla che “non dovrebbe in alcun modo essere”. L’errore dell’isolamento della terra inghiotte l’uomo nella negazione della vita e quindi nel nulla, facendogli scoprire che ciò che continuamente dice, fa o pensa non è altro che nulla. Dunque il significato dei contenuti per mezzo dei quali nella “terra isolata” si afferma l’identità delle cose con se stesse viene a coincidere con il *nulla*. Secondo tale riflessione, il soggetto si distacca dal predicato e finisce per appiattirsi su quel nulla che è la differenza. Severino prende perciò le distanze da quella forma di pensiero che pone l’identità nella diversità e che, a suo avviso, contiene il seme delle devastazioni, la traccia della morte, l’orrore dell’esistenza degli enti.

In questo contesto, pur sullo sfondo di una problematica comune, è utile porre in rilievo i punti rispetto ai quali la prospettiva severiniana diverge da quella heideggeriana. Se il cammino di Heidegger prende le mosse da quella che egli definisce “differenza ontologica” fra ente ed essere, secondo cui l’essere può essere associato al “nulla” nella forma del “ni-ente” o “non ente”; secondo Severino, invece, non solo l’essere non è l’ente, ma Heidegger porrebbe erroneamente sia l’essere che l’ente nelle condizioni di non essere *nihil absolutum*, senza accorgersi che “l’essere” non può essere “il nulla dell’ente”. Stando a queste considerazioni, non solo Heidegger non dimostra a sufficienza la differenza dell’essere dal non-essere, ma sembra in qualche modo concedere, in maniera più lieve, una possibilità al *non-essere relativo*, quale ammesso da Platone nel *Sofista*, e quindi al divenire.

Occorre quindi soffermarsi sulla miopia dell’umanità che abita la terra isolata: il divenire altro, questo perenne fluire delle cose dalla vita alla morte, si determina come un’illusione dei sensi che rende vano qualsiasi tentativo di cogliere la “struttura dell’essere”. Perciò, quella condizione che nell’essente mette in evidenza il continuo contrasto fra essere e divenire, da un lato mette in crisi l’identità dell’essere con se stesso, dall’altro però mette anche in discussione la contraddittorietà

dell'identificazione fra essere e nulla. In questa riflessione, dunque, si intende ripercorrere le ragioni del disaccordo di fondo fra Heidegger e Severino relativamente alla possibilità di ammettere una qualsivoglia forma di non-essere nella determinazione dell'ente, per far emergere il decisivo ruolo dell'interpretazione del *Sofista* di Platone nel delinearsi della distanza fra i due pensatori.

Bibliografia

E. SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.

FOURTH PARALLEL SESSION

QUARTA SESSIONE PARALLELA

Capitolo 13 - Filosofia prima

13.1 Essere e Tempo di Martin Heidegger

Vasco Ursini

Essere e tempo è l'opera che più di ogni altra, assieme al *Tractatus* di Wittgenstein, ha caratterizzato la riflessione filosofica contemporanea fino a interessare e coinvolgere nei propri contenuti molte correnti filosofiche esistenti e ha determinato la nascita di movimenti nuovi di filosofia teoretica ed anche pratica. Uno scritto dunque importantissimo, che costituisce l'inizio di un percorso lungo e intenso che condurrà Heidegger verso il compimento della sua prospettiva teoretica, che dovrà misurarsi con quella rappresentata dal « destino della verità » nel prossimo congresso internazionale di giugno 2019, che ha appunto per tema « Martin Heidegger nel pensiero di Emanuele Severino ». Si è soliti suddividere il pensiero di Heidegger in due fasi. C'è una prima fase cosiddetta «esistenziale» che ha come opera di riferimento proprio *Essere e tempo* che è l'oggetto di questa indagine. C'è poi una seconda fase, cosiddetta « ontologica », i cui testi di riferimento sono quelli scritti dopo il 1930, nel periodo della cosiddetta «Kehre» («Svolta»), che alcuni critici fanno iniziare al 1936, anno di pubblicazione dello scritto *Hölderlin e l'essenza della poesia*, e altri critici invece all'anno dell'uscita dello scritto « Sull'essenza della verità », composto nel 1930 ma pubblicato nel 1943. C'è infine da richiamare la posizione critica di Franco Volpi che vede le radici della « svolta » già nella parte finale di *Essere e tempo*. L'obiettivo di fondo di *Essere e tempo* è, secondo Heidegger, il riprendere a interrogarsi sul senso dell'essere, riesaminandolo da capo, visto l'oblio che l'ha avvolto per tutto il corso della metafisica, a cominciare da Platone fino ai giorni nostri, in cui dell'essere non è più niente. E aggiunge che per comprendere l'essere occorre partire dal «tempo», ma la sua è una concezione del tempo nuova e diversa rispetto a quella della metafisica tradizionale: la realtà dell'essere non è più presenza ma «possibilità», e l'essere del tempo non è più il presente ma l'« esistenza »; inoltre la determinazione fondamentale del tempo non è più il presente ma il «futuro», inteso non come «non ancora presente», ma come «possibilità, progetto»: « Il progettarsi in-avanti nell'in-vista di se stesso », progettarsi che si fonda nell'avvenire, è un carattere essenziale dell'esistenzialità. Il

senso primario dell'essenzialità è l'avvenire» (M. Heidegger, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Torino 1978, p. 617). Ritornare a discutere sul problema dell'essere significa, per Heidegger, prima di tutto, evidenziare la differenza che separa ma non divide l'essere dall'ente. Questa è per Heidegger la « differenza ontologica », che è senza alcun dubbio il fulcro dell'intera riflessione heideggeriana, per la quale l'essere è altro da ogni ente e nessun ente può essere equiparato all'essere. L'essere deve essere distinto dall'ente proprio perché è l'essere dell'ente. E, dopo la «svolta» si vedrà più chiaramente – scrive Severino - che « l'« essere », per Heidegger, non è nessuno degli enti; non è nemmeno quel Super-ente che è il Dio della *tradizione* occidentale. È invece ciò che si manifesta nel «disvelamento » [...] Il « disvelamento » non è un atto umano. Heidegger lo interpreta come una luce che sorge dall'oscurità (a cui è quindi essenzialmente unita) e che illumina le cose. E aggiunge, spintovi dal senso greco di quella parola, che tale luce, ancor prima di illuminare le cose, quindi indipendentemente da esse, apre una « radura » luminosa che non è costituita da alcun ente e non rappresenta alcun ente, ma è, appunto, l'« essere » di ogni ente. Rifacendosi ai primi pensatori greci, Heidegger intende affermare la «differenza ontologica» tra « essere » e « essente ». Però, sia dell'« essere » sia dell'«essente» esclude che siano un *nihil absolutum*. Questo, anche se l'«essere », che non è un *nihil absolutum*, è *Nichts*, «nulla dell'«essente» (nulla relativo). Un tratto essenziale, dunque, accomuna i termini della «differenza ontologia»: il loro non essere un *Nihil absolutum*». (Emanuele Severino, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 109-110). Severino, continuando la sua analisi, aggiunge: «Ciò significa che l'ontologia autentica si rivolge a un senso dell'essente essenzialmente più ampio dell'«essente» di cui parla Heidegger, cioè include non solo ogni differenza, ma anche la « differenza ontologica » (ivi, p. 110). In conclusione Severino scrive: «Rivolgendosi a questo senso essenzialmente più ampio dell'essente, il linguaggio, nei miei scritti, indica i tratti concreti che costituiscono l'impossibilità che l'essere non sia – ossia che costituiscono la necessità del suo essere, la sua «eternità» [...] Heidegger, all'opposto – unendosi all'intero pensiero dell'Occidente -, pensa che se l'«essente», quando è, non è un *nihil absolutum*, tuttavia esso sarebbe potuto rimanere un *nihil absolutum*, e lo è stato, e lo ridiventerà sicuramente. E questo va detto anche dell'«essere», che è «evento», *Ereignis*, il cui mantenersi al di fuori del *nihil absolutum* non ha alcuna garanzia » (ivi, pp. 110-111). Riprendendo l'analisi heideggeriana, aggiungo che nell'interrogarsi sulla questione dell'essere per definire cosa esso sia, occorre interrogare l'ente. Ma a quale ente bisogna porre la domanda «cosa è l'essere?». Heidegger risponde che in ogni domanda si può individuare un « cercato » (ciò che si domanda), un « ricercato » (ciò che si trova) e un « interrogato » (ciò a cui si domanda) ; che qui il « cercato » è l'essere, il « ricercato » è il senso dell'essere e l'« interrogato » non può che essere una cosa, un ente, perché l'essere, in quanto trascendentale, è sempre «l'essere di un ente». L'« interrogato » è quindi un ente. Ma quale ente? Heidegger chiama questo ente l'«Esserci» («Dasein»), che ha « un primato in vari sensi rispetto ad ogni altro ente. In primo luogo ha un *primato ontico*: questo essere è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un *primato ontologico*: per il suo essere determinato dall'esistenza, l'Esserci è in sé ontologico ». (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi 1976, p. 30). In relazione al tema dell'« analitica dell'esserci », si deve dire che « l'essenza dell'Esserci consiste

nella sua esistenza ». Per *esistenza* non si intende una «proprietà», cioè la semplice presenza di qualcosa come questo o quell'essere umano. Per *esistenza* si intende ogni modo d'essere dell'uomo (esserci). « Esserci » non indica dunque l'uomo in quanto singolo (questo o quello), ma il suo «essere» in quanto «esistente» (esistente umano). L'esserci non è dunque una proprietà ma il nostro modo d'essere: noi possiamo conquistarlo o perderlo. Possiamo cioè essere noi stessi, appropriarci di noi stessi *autenticamente o inautenticamente*. Per passare da un'esistenza in *inautentica* a una esistenza *autentica*, l'esserci deve basare la sua vita sull'unica possibilità certa, assoluta, insormontabile che lo caratterizza: la *morte*, che riguarda propriamente ciascuno di noi. Quindi il nostro « *essere-nel-mondo* » deve diventare un « *essere-per-la-morte* », nel senso che si deve tenere sempre presente e viva nella nostra coscienza questa possibilità ultima. Ovviamente questa consapevolezza della ineluttabilità della morte è fonte di « *angoscia* » perché mette l'uomo al cospetto del nulla. Ma se l'uomo riesce ad accettare che la sua vita ha un termine e che niente può fare per modificare questo suo destino, l'« *angoscia* » può diventare « *positiva* », nel senso che l'uomo, proprio perché si è convinto di trovarsi nella situazione di non avere a sua disposizione un tempo infinito, può essere indotto a compiere con continuità delle scelte capaci di dare senso alla sua vita. In conclusione, voglio richiamare questa osservazione critica di Emanuele Severino: « Ora, sono a tutt'oggi convinto che in *Essere e tempo* il metodo fenomenologico *non* sia in grado di reggere tutto quello che in quest'opera viene affermato. Gran parte delle tesi di *Essere e tempo* non hanno cioè carattere fenomenologico, ma inferenziale. Non solo: la stessa struttura di fondo di quest'opera ha un carattere inferenziale. E il motivo essenziale è che essa non si limita a *descrivere* la dimensione ontologica *accanto* alla dimensione ontica, ma pone la dimensione ontologica come *condizione, fondamento* della dimensione ontica, cioè come qualcosa *senza di cui* quest'ultima non potrebbe costituirsi; e l'esistenza della « *condizione* », del « *fondamento* », del « *ciò senza di cui non* », non può essere il contenuto di un'affermazione fenomenologica, la quale non può che affermare l'esserci di fatto di un contenuto, ma non la necessità del suo esserci ». (Emanuele Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 23).

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi 1976.
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Torino 1978.
- E. SEVERINO, *Il muro di pietra*, Rizzoi, Milano 2006.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- N. CUSANO, *Sintesi e separazione*, Mimesis/Filosofie, Milano-Udine 2017.

13.2 Essere ed esserci. Heidegger nel pensiero di Emanuele Severino tra trascendenza ontica e trascendenza ontologica

Franco Pepe

Cresciuti come siamo in quella terra caratterizzata dal congedo dell'essere, possiamo ancora intendere il senso del linguaggio che lo esprime? Se il linguaggio dell'Occidente è idoneo solo alla dominazione dell'ente, non bisognerà fare violenza a questo linguaggio, affinché la voce dell'essere si "tra-duca", cioè giunga a quel tipo d'uomo, l'occidentale, la cui condizione è quella di essere avvolto non solo dall'oblio dell'essere, ma anche dall'oblio di questo oblio?²⁸⁰ Sì la risemantizzazione di termini come Esserci, esistenza, destino, isolamento della terra, ha scosso profondamente la scena filosofica del XX secolo e con essa quell'imperio della volontà di potenza per il quale la cosa è in quanto oggettivabile, pianificabile, prevedibile, producibile e trasformabile. Nel caso del termine *Da-sein* (Esser-ci) il rovesciamento di significato è epocale, tanto epocale da costituire, a nostro avviso, il termine intorno al quale si sono consumati i più clamorosi fraintendimenti dell'opera heideggeriana, così come i ripetuti sforzi di Heidegger di non essere annoverato tra i più grandi protagonisti della corrente filosofica che va sotto il nome di esistenzialismo. Leggiamo Jaspers: È nichilista chi non crede a nulla se non a ciò che è percepibile nella realtà, chi ritiene illusorio tutto ciò che non può né vedere né toccare, chi nega la libertà e considera se stesso un mero esser-ci nel suo "ci".²⁸¹ Là dove per Jaspers si decide il senso del nichilismo come chiusura dell'uomo nel suo "ci", per Heidegger si decide l'autenticità stessa della vita umana, cioè il superamento radicale del nichilismo. *Da-sein* (Esser-ci) per Heidegger non è, come nella semantizzazione del filosofo del *mondo come scrittura cifrata*, chiusura nella presenza-situazione, *bensì l'apertura dell'uomo come manifestatività dell'essere*. Esser-ci non è più mero esser-là, mero essere cosa fra le cose, sostanza fra le sostanze, bensì il luogo della manifestazione dell'essere nella sua abissale differenza rispetto all'ente, vale a dire la dimensione nella quale *si danno convegno la trascendenza ontica e la trascendenza ontologica* come originaria apertura dell'esserci, come *a-létheia*. *Da-sein* nell'orizzonte speculativo heideggeriano è il "ci" dell'essere, vale a dire ciò attraverso cui l'essere si dona. Il "ci" è l'uomo in quanto non arroccato, vale a dire non chiuso, irrigidito nella semplice presenza, ma già da sempre (ontologicamente) aperto, e, pertanto, disposto alla comprensione dell'essere (*Seinsverständnis*). Che l'uomo sia essenzialmente esistenza (*Existenz*), cioè essere-nel- mondo (*In-der-Welt-sein*), significa che alla costituzione più intima dell'uomo appartiene quella condizione ek-statica (ci dell'essere) per la quale all'uomo è affidato il compito della cura del senso autentico dell'essere (nichilismo autentico), vale a dire il compito della *cura della verità dell'essere come dialettica di dono e ri-trazione*. Ma in tanto alla costituzione ontologica dell'esserci appartiene la comprensione di quella dialettica, di quel respiro dell'essere, in quanto *l'esserci è l'uomo che come pro-getto*

²⁸⁰ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 28.

²⁸¹ K. Jaspers, *Cifre della trascendenza* (1970), Marietti, Genova 1990, p. 18.

originario (ursprünglicher Ent-wurf) rompe il cerchio istintuale che caratterizza la vita animale.²⁸² Questo il senso più rigoroso di ciò che Severino intende con l'esplicitazione della trascendenza ontologica quale *getto del mondo al di là dell'ente*.²⁸³ Anzi è proprio la trascendenza ontica dell'esserci quella che consente la trascendenza ontologica, cioè la capacità essenziale dell'illuminazione della *ontologiche Differenz*: L'esserci che trascende [...] non oltrepassa né una "barriera" posta davanti al soggetto, in modo tale da costringerlo a restarvi dapprima dentro (immanenza), né un "baratro" che lo separa dall'oggetto [...] Ciò che viene oltrepassato è proprio e solamente *l'ente stesso* [...] ²⁸⁴. Ma là dove la verità dell'essere riposa per il filosofo di Messkirch nella verità come *a-létheia (Ent-borgenheit)* sul fondamento della costituzione esistenziale dell'uomo (trascendenza ontico-ontologica), per Severino, invece, si gioca una delle forme più raffinate di nichilismo filosofico. Leggiamo ancora Heidegger: [...] l'essenza dell'uomo riposa nella sua e-sistenza. Ma, così pensata, l'e-sistenza non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà a differenza di *essentia* intesa come possibilità. In *Sein und Zeit* [...] è sottolineata la frase: "L'essenza dell'esserci sta nella sua esistenza". Qui però non si tratta di una contrapposizione di *existentia* ed *essentia* [...] ²⁸⁵. Solo nell'illuminazione della *fundamentale Grundstellung* di Heidegger si configura e non può non configurarsi però la massima distanza rispetto alla prospettiva del pensatore dell'eternità dell'essente. Ciò che per Heidegger è il fraintendimento essenziale, costituisce per Severino la verità stessa dell'essere, il suo de-stino; onde tutto il lavoro che Heidegger compie per proteggere la problematica fondamentale della distruzione della storia dell'ontologia occidentale, è per Severino una delle forme più raffinate di retorica dell'assurdo. Che per Heidegger l'uomo sia la cura stessa della verità dell'essere è possibile sul fondamento dell'apertura originaria come apertura ontologica (trascendenza ontologica). Ma che l'uomo sia apertura ontologica, cioè essenziale comprensione dell'essere, è possibile sul fondamento della essenziale apertura ontica (= *trascendenza ontica quale superamento già da sempre compiuto della trascendenza gnoseologista*). Ma che da ultimo l'uomo sia trascendenza ontica, è possibile sul fondamento della gettatezza (*Geworfen-heit*) come *impossibilità essenziale dell'uomo di portarsi da sé nel Ci*, vale a dire nella presenza (esser-effettivo). L'uomo comprende l'essere in quanto alla sua essenza appartiene la finitezza, onde solo in quanto l'uomo è un ente finito gli è consentito il salto nella comprensione ontologica, vale a dire in quella comprensione nella quale l'essere si manifesta come libero gioco dell'ente. Opposizione radicale quella che da ultimo qui inizia a configurarsi: se per Heidegger la verità dell'essere è la verità *come* nulla (Ni-ente), per Severino la verità dell'essere è verità dell'essere *nella sua opposizione assoluta* al nulla: Nel proprio sottosuolo essenziale il pensiero di Heidegger afferma

²⁸² Cfr. V. Vitiello, *Heidegger. L'Oggettività del mondo*, in AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Marietti, Genova 1991.

²⁸³ Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica* (1950), Adelphi, Milano 1994.

²⁸⁴ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* (1930), Adelphi, Milano 1994, p. 94.

²⁸⁵ Id., *Lettera sull' "umanismo"* (1946), Adelphi, Milano 1994, p. 278.

dunque la “differenza ontologica” perché essa è la condizione della possibilità del divenire dell’ente. Ed essa è tale condizione appunto perché l’essere non è il Pieno, ma il Ni-ente.²⁸⁶

Se per Heidegger il ritorno al principio parmenideo dell’identità del pensiero con l’essere, nel senso della capacità del pensiero di rivelare l’essere come Ni-ente, è un ritorno ai tesori perduti del pensiero aurorale, per Severino il ritorno al grande principio del filosofo di Elea è il ritorno-*superamento* per il quale l’identità di pensiero ed essere è da ultimo identità dell’essente con sé stesso sul fondamento della valenza ontologica del principio di non contraddizione. Se per il pensatore tedesco il destino dell’uomo è il sapersi gettato nella comprensione dell’essere, per il pensatore italiano il destino dell’uomo è di sapersi come un eterno, come opposizione assoluta al nulla.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Dell’essenza del fondamento* (1930), Adelphi, Milano 1994.

Id., *Lettera sull’ “umanismo”* (1946), Adelphi, Milano 1994.

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* (1950), Adelphi, Milano 1994.

K. JASPERS, *Cifre della trascendenza* (1970), Marietti, Genova 1990.

V. VITIELLO, *Heidegger. l’Oggettività del mondo*, in AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. Ruggenini, Marietti, Genova 1991.

U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.

E. SEVERINO, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006.

13.3 Heidegger e Severino tra essere ed ente

Nazareno Pastorino

Scopo del mio intervento è quello di interrogarsi sul rapporto tra essere ed ente così come inteso da Heidegger e Severino. Seguirò la direttrice problematica secondo cui, da un lato, «prescindere dalle determinazioni dell’essere nella loro totalità significa prescindere dall’essere stesso» (E. SEVERINO, 1994, p. 112) e dall’altro (secondo un’aporetica e straniante continuità) «l’“essere” è la stessa totalità del reale. Quando si parla di trascendentalità dell’essere si intende il suo non esaurirsi nelle singole determinazioni e quindi il suo trascenderle costituendosi come la stessa totalità delle determinazioni» (*ibidem*). Da queste parole di Severino è possibile evincere che non può esistere alcuna verità ontica che non sia piena verità dell’essere e della sua trascendenza, e, parimenti, però, tale verità non può che esprimersi nel puro manifestarsi. Che significato ha tale imprescindibile e biunivoca relazione? Il rapporto tra i due termini della relazione è veramente pari? Che senso ha il fondarsi dell’orizzonte ontico in quello ontologico nell’accezione heideggeriana? L’intervento ha altresì il compito di evidenziare come l’apparire, così come inteso da Severino nei suoi scritti, lungi dall’incontrare palesi divergenze con la filosofia heideggeriana, va

²⁸⁶ E. Severino, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, p. 125.

inteso come grande invero di quella verità che Heidegger dice essere il profondo cuore dell'essere, quale manifestazione lontana da qualsiasi nascondimento e confusione. Proprio l'apparire severiniano, inteso come inequivocabile certezza in base alla quale nessuna cosa può derivare dal nulla, rimanda in maniera chiara e distinta ad un fondamento trascendente e trascendentale, condizione di possibilità di ogni apparire. Se l'ente sta in eterno secondo il destino della necessità, ciò dipende dal non-nascondimento della verità che da sempre e per sempre lo comprende e lo mantiene salvo da ogni possibilità di annientamento. Proprio la nozione heideggeriana di verità come *a-letheia* risulta essere l'inconfutabile certezza che esiste un fondamento ontologico che inverte la natura di tutti gli enti; Si rilevi, di contro, però che l'essere intreccia indissolubilmente la propria natura a quella degli enti promuovendo anche un rapporto di "dipendenza" dall'apparire degli enti stessi. Se è vero, cioè, come si è rilevato poc'anzi, che ogni possibilità di apparire dipende dall'esistenza irrefutabile di un fondamento ontologico che granitico sta, è parimenti vero che tale fondamento per essere deve raccontarsi nelle venature particolari di ogni ente. Ciò si fa evidentissimo se si prende in esame la posizione dell'esserci rispetto all'essere stesso: «ogni indagine, e non per ultima quella che si muove nell'ambito di quel problema centrale che è il problema dell'essere, è una possibilità antica dell'esserci» (M. HEIDEGGER, 1927, p. 43). Per questo, lungi dall'essere alla mercé del caso, «nessun ente si sottrae al proprio cuore. Vi si sottrae il nulla. Il sottrarsi è nulla. Il cuore di ogni essente è il destino della verità dell'essente» (E. SEVERINO, 2007, p. 174) in quanto costitutivamente aperto e destinato alla verità del fondamento, quella verità dell'essere a cui Heidegger dà come carattere distintivo il non-nascondimento. Tenterò di evidenziare dunque che per entrambi gli autori non esiste nulla nell'ontologia che non sia già nelle venature degli enti senza per questo dover rinunciare alla differenza ontologia. Infatti se per Heidegger nessun ente può dirsi pari all'essere, resta pur vero che: «nell'ente appare l'essere. Ciò non ha bisogno di essere pensato in modo esplicito da quanto decisamente (*entschieden*) l'essere ha a sua volta chiamato (*beschieden*) a sé (nell'essere) l'ente. L'ente dà appunto l'informazione sufficiente sull'essere» (M. HEIDEGGER, 1994, p. 863). L'ente, dunque, riesce a dare l'informazione sufficiente sulla natura vera dell'essere perché quest'ultimo appare in esso, si racconta in esso, proprio per questo Heidegger non esita ad affermare: «ad avere valore di "ente" è il reale, l'effettivo» (*ibidem*). Per quanto riguarda Severino, allo stesso modo, è possibile affermare che non esiste nulla che trascenda la solenne completezza di ciò che appare (se pensato al di fuori del nichilismo, vale a dire da sempre unito con ciò che non appare) proprio perché ogni cosa «se ne sta da sempre e per sempre in beata compagnia con tutto l'essere (E. SEVERINO, 1982, p. 30). Forse (e questo è il sentiero che intende percorrere questo intervento) per comprendere davvero la natura del rapporto tra essere ed ente occorre interrogare entrambi ponendo come luogo comune molto significativo, sia per il pensiero di Severino che di per quello di Heidegger, la nozione dello "stare" Per Heidegger l'esserci è sempre e per lo più aperto alla verità dell'essere, inoltre, più in generale: «l'ente presente si mostra come ciò che è venuto a stare, che sta in una stabilità o, portato in una posizione giace dinanzi [...] Essendo venuto fuori della svelatezza [dell'essere]» (*ivi*, pp. 866-867). Per Severino ogni cosa è legata al destino della necessità che altro non è se non il manifestarsi solenne e fuori dal tempo della verità che invita ogni cosa a permanere nella certezza assoluta della sua eternità. La verità dell'essere e del

destino è sempre pronta a ricordare che ogni cosa, non ha nulla a che fare con il transeunte e con la morte. In *L'intima mano*, Severino spiega il senso profondo della parola *destino* costituita «in modo analogo a termini come de-amare, de-vincere, dove il *de* esprime l'intensificazione dell'amare e del vincere, sì che il de-stino è l'intensificazione estrema dello stare, cioè dell'inamovibilità in cui consiste la "veglia assoluta"». (2010, p. 132) Riecheggia la Gloria nella natura di ogni ente perché riecheggia in essa la assoluta non aporeticità del fondamento ontologico che non permette in alcun modo che venga sottratto all'essere alcun ente per abbandonarlo, fuori da ogni logica possibile, alla fuliginosa natura del nulla.

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1970.
- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1961; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994;
- M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt am main, 1976; tr. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano, 2001;
- M. HEIDEGGER, *Brief über den »Humanismus«*, Klostermann, Frankfurt am main, 1976; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano, 1995;
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola, Brescia 1958;
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1982;
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano, 1994;
- E. SEVERINO, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano, 2007;
- E. SEVERINO, *L'intima mano*, Adelphi, Milano, 2010.

13.4 Ineludibilità della metafisica e irriducibilità della differenza ontologica

Giovanni Campeol

Confrontare il pensiero di Martin Heidegger (H.) con quello di Emanuele Severino (S.) non è cosa facile, dal momento che, come giustamente fa notare in proposito Andrea Dal Sasso, “le apparenti analogie [...] custodiscono il segreto di una profonda diversità speculativa” (Dal Sasso, 2009, p. 271). Il nostro tentativo sarà allora quello di portare (e, inevitabilmente, forzare) il pensiero di H. ad una formulazione tale da permettere un breve confronto con la filosofia severiniana, soprattutto in riferimento al tema cardine della differenza ontologica. Rinveniamo tale possibilità in alcuni scritti presenti nel volume che H. dedicò a Nietzsche, pensatore considerato da entrambi la punta massima della speculazione occidentale, prima delle loro rispettive proposte filosofiche. Ora, S., in sede analoga, rileva come H. “dia per scontata una forma di concezione «criticistica» per la quale *ogni* pensiero lascia fuori di sé l'irraggiungibile totalità dell'ente” (S., 1999, p. 290). Si tratta di considerare questa asserzione, ricercandone le ragioni, per quel tanto che qui è possibile, nel testo

heideggeriano. Ciò che H. prende a oggetto di critica è la propensione metafisica tipica dell'uomo, ossia la sua evidente tendenza alla riduzione dell'ente ad una particolare concezione d'insieme. Tale atteggiamento, secondo H., è possibile solo a una condizione: la distinzione tra essere ed ente, ovvero la differenza ontologica. Afferma il filosofo tedesco: "Solo poiché si distingue [l'essere dall'ente] in siffatto modo, l'uomo può, alla luce dell'essere così distinto, rapportarsi all'ente, cioè stare in rapporto con l'ente, vale a dire: essere determinato metafisicamente e mediante la metafisica" (H., 1994, p. 731). Sono righe che suonano come una dimostrazione della nota *Differenz*. In questa pagina, infatti, H. mostra che essa è il solo terreno su cui può sorgere la metafisica. Ciò è esprimibile così: *data* la disposizione metafisica dell'uomo, è *necessario* che si dia la differenza ontologica, altrimenti quella disposizione non potrebbe spiegarsi. Essa 'appare' nella metafisica. Ma ciò non basta: perché la tesi heideggeriana della differenza ontologica regga, è necessario mostrare che l'uomo è in qualche modo costretto in questa disposizione metafisica, ovvero che essa è *in una certa misura* inaggirabile. H., dunque, evidenzia una sorta di movimento elenctico volto a mostrare tale ineludibilità. Questo movimento è rilevabile in passi come il seguente: "ogni tentativo di disantropomorfizzare tale antropomorfizzazione è senza prospettive di riuscita; infatti, questo tentativo disantropomorfizzazione non è, daccapo, che un tentativo dell'uomo, quindi alla fin fine una antropomorfizzazione elevata a potenza" (*ivi*, p. 301). Se con le espressioni «metafisica» e «antropomorfizzazione» alludiamo, come H., allo stesso significato, allora questo passo (che – va tenuto presente – è di commento al pensiero nietzschiano) vuol dire in altri termini: la negazione dell'antropomorfizzazione è a sua volta antropomorfizzazione; o ancora: la negazione della metafisica è metafisica; e perciò la metafisica è confermata persino dalla propria negazione, perlomeno se essa è posta nei termini tradizionali.

Per la verità H. stesso propone poi una forma di 'superamento' della metafisica tradizionale e della sua iniziale inevitabilità, o, per meglio dire "un grande approfondimento-inabissamento verso un piano più originario" (Tarca, 1993, p. 167), che propende per l'interpretazione dell'uomo "partendo dall'ente nel suo insieme" (H., 1994, p. 305), cioè dalla stessa disposizione metafisica-antropomorfizzante e dunque, in ultima istanza dal linguaggio, cercando perciò "di penetrare nel fondamento della metafisica, perché vi vogliamo esperire la distinzione di essere ed ente" (*ivi*, p. 734-5) – e tuttavia è proprio questo punto di partenza del superamento-inabissamento che qui andrà messo in questione. Notiamo infatti che questo '*elenchos*' della metafisica cela in realtà un presupposto, che peraltro appare fra le stesse righe heideggeriane. Tale presupposto è, daccapo, la stessa differenza ontologica. Infatti l'iniziale inevitabilità elenctica della metafisica, è possibile solo se appare la necessità che anche la disantropomorfizzazione (la negazione della metafisica) sia in realtà un'antropomorfizzazione (cioè metafisica); e ciò è a sua volta possibile solo sulla base della necessità della differenza ontologica per come essa è posta da H., cioè come un'*irriducibile* distanza tra l'essere e l'ente che ne è lo svelamento nell'interpretare umano. Eppure proprio la *Differenz* così connotata sembrava essere inferita a partire dalla inevitabilità dell'atteggiamento metafisico. Se le cose stanno così, questo momento iniziale del discorso heideggeriano pare ridursi, in ultima istanza, a una *petitio principii*: da un lato l'ineludibilità della metafisica è mostrata presupponendo l'irriducibilità della differenza ontologica, ma, dall'altro, la seconda è mostrata presupponendo la prima. Infatti, nel passo sopra riportato – ecco il presupposto emergere

esplicitamente —, H. parla specificamente di *disantropomorfizzazione dell'antropomorfizzazione*, e non tanto di una semplice 'visione non antropomorfizzante', quasi a significare che ciò che essa ha di mira è il *processo antropomorfizzante*, con l'intento di giungere a una *processo non antropomorfizzante*. Se il discorso viene impostato in tal modo è chiaro che la disantropomorfizzazione perviene comunque a un *processo* di riduzione dell'ente a una visione d'insieme (che nei suoi intenti doveva presentarsi come disantropomorfizzata). Ma ciò, di nuovo, si fonda sulla convinzione che la differenza ontologica sia irriducibile; e se per un verso H. è coerente nell'evitare di darne definizione, egli peraltro stenta a metterne in questione la necessità. Se quanto detto ha senso, allora si apre uno spiraglio per una soppressione della metafisica che non sia a sua volta metafisica (ed è questa la 'negazione degli immutabili' che S. attribuisce al pensiero nietzschiano, cioè al nichilismo coerente; ma poi anche, come rovesciamento di quest'ultimo, al suo stesso discorso). D'altro canto, la necessità che spinge il discorso di S. verso la posizione di una "autentica 'differenza ontologica'" (S., 1982, p. 29) è fondata proprio su ciò che da H. è escluso (e non solamente restando nell'alveo della tradizione metafisica); ovvero sulla possibilità di considerare il dato empirico come immediato e non viziato da una particolare visione d'insieme. Si tratta della stessa struttura originaria, la quale, lungi dall'occultare altre regioni dell'essere, ne consente piuttosto il raggiungimento tramite un'inferenza meta-empirica, almeno nei propositi di S.. Un tale approccio intende dunque smarcarsi dalla metafisica che secondo H. affliggerebbe *ogni* visione d'insieme dell'ente; e ciò non è impossibile, dal momento che, come abbiamo visto, la differenza ontologica voluta da H. e dunque l'inevitabilità della metafisica, presupponendosi reciprocamente, e peraltro non aparendo, non sono rigorosamente giustificate. In *Oltrepassare* S. afferma appunto che "questo risalire dall'«apparire» [dall'esperienza] al «chiarore» [all'essere] [...] è da H. semplicemente asserito", e che dunque "già l'apparire *in quanto tale* può essere indicato con la metafora del «chiarore»: l'apparire è il chiarore" (S., 2007, p. 153).

Bibliografia

- A. DAL SASSO, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Aracne, Roma 2009;
- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994;
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982;
- Id., *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999;
- Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007;
- L. V. TARCA, *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea*, Marietti, Genova 1993.

13.5 L'analisi di Severino del procedimento argomentativo di Heidegger in *Heidegger e la metafisica*

Marco Cavazza

L'obiettivo del presente contributo è impostare un confronto tra la procedura argomentativa di Severino e quella di Heidegger, enucleandone, per quanto possibile, i limiti e le finalità. Il saggio di Severino²⁸⁷ ha infatti il merito di aver sollevato la domanda intorno alla validità del procedimento impiegato da Heidegger per sostenere le proprie affermazioni; domanda, questa, che sorprendentemente non è più stata posta con la stessa forza entro gli studi heideggeriani, o perché, schierandosi *contra* Heidegger, si è polemicamente imputata al filosofo tedesco la totale mancanza di procedure argomentative²⁸⁸, o perché, dal lato *pro* Heidegger, è stato abbracciato, forse con troppa leggerezza, l'invito a sviluppare un pensiero non più teso ad una giustificazione tecno-logica dell'ente, bensì abbandonato allo «ohne warum» dell'essere²⁸⁹. Rispetto a questi due indirizzi, Severino imposta diversamente la questione: egli sostiene decisamente che Heidegger argomenti, tuttavia gli contesta il fatto che il suo procedimento argomentativo non sia quello da lui denunciato. Heidegger infatti pretenderebbe di accedere all'essere *fenomenologicamente*, ossia attraverso una *descrizione* della manifestazione, mentre invece l'essere è da lui *inferito*, poiché questo non appare come elemento della totalità dell'ente manifesto, ma appare come condizione di possibilità della manifestazione stessa («fondamento ontologico»)²⁹⁰. Attorno alla dimostrazione di ciò ruota tutta l'economia del testo di Severino, la cui tesi centrale consiste nel mostrare che Heidegger non soltanto sonda la possibilità della metafisica, ma la elabora anche, e proprio in forza della presenza di un'inferenza, ossia il procedimento tipico della metafisica²⁹¹. Più specificamente, la relazione problematica tra descrizione ed inferenza si esprime nel linguaggio di *Heidegger e la metafisica* con l'analisi di due fondamenti: A) ciò che Severino chiama «fondamento metodologico», e cioè il fatto assolutamente certo che l'ente si manifesta in se stesso; B) ciò che si è già menzionato come fondamento ontologico, che nel pensiero heideggeriano assume vari nomi (*Seinsverständnis*, trascendenza, libertà) e che fonderebbe il fondamento metodologico in quanto predispone l'orizzonte entro cui si colloca l'ente che si manifesta. In merito a questa fondazione di A da parte di B, Severino osserva che il fondamento ontologico non assolve in realtà il compito di fondare il piano ontico del manifestantesi, cioè porre la trascendenza del *Dasein* come condizione necessaria della manifestazione dell'ente, e questo per diverse ragioni. Anzitutto, il «teorema della finitezza» impone ad Heidegger il riconoscimento della non potenza del manifestare sul

²⁸⁷ Rivisto e ripubblicato in E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994; d'ora in poi citato come «HM».

²⁸⁸ Ad es. K. LOWITH, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.

²⁸⁹ R. RORTY, *Philosophical papers 2: 2: Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

²⁹⁰ Cfr. HM p. 23.

²⁹¹ Cfr. HM p. 22.

manifestato, sì che, escludendo il carattere ontotetico del pensiero, l'orizzonte ontologico diventa più che altro una dimensione *accessoria* all'onticità, che la chiarisce senza necessitarla²⁹². In secondo luogo, ma in maniera più decisiva, la fondatezza del fondamento ontologico non può dirsi indipendente dal fondamento metodologico, ma anzi lo presuppone: le condizioni di possibilità della manifestazione, una volta inferite, non sono forse a loro volta qualcosa di manifesto, e dunque rientrando nel dominio del fondamento metodologico? Lo stesso riconoscimento della finitezza del *Dasein* è un'assunzione che riposa sull'evidenza resa accessibile da ciò che si manifesta – e dunque, ancora, dal fondamento metodologico²⁹³. D'altra parte, la dimensione ontologica del *Dasein*, con le sue strutture, è pur sempre un *etwas*, seppur in senso generalissimo, poiché non sono un nulla assoluto – lo stesso Heidegger definisce come *Dasein* l'«ente che noi stessi sempre siamo»; ne consegue pertanto che l'onticità non può essere fondata dall'ontologicità, sia perché quella ha *in se stessa* le proprie condizioni di possibilità, sia perché l'ontologico finisce per ricadere entro l'ontico.

Stando dunque all'analisi del processo argomentativo di Heidegger tracciata da Severino, il filosofo tedesco dichiarerebbe di pervenire all'essere tramite una descrizione fenomenologica della manifestazione, quando invece il piano ontologico è raggiunto inferenzialmente, siccome è pensato da Heidegger come trascendente rispetto al piano ontico, sennonché questa inferenza si rivela insufficiente a dimostrare la fondazione dell'ontico sull'ontologico. Se l'inferenza di Heidegger è andata storta, è perché si discosta da quello che Severino riconoscere essere il procedimento inferenziale *genuino*, e cioè dimostrare un'affermazione facendo vedere che negandola si negherebbe il principio di non contraddizione²⁹⁴. Di conseguenza, secondo Severino la manifestazione originaria gode di una propria evidenza (è il «primo certo») e ciò che si situa al di là di essa deve seguire il procedimento inferenziale; è sulla base di tale concezione dell'argomentabile che Severino valuta l'argomentazione di Heidegger. Tuttavia, sorge opportuno domandarsi se l'inferenza condotta da Heidegger abbia effettivamente il compito di instaurare una relazione necessaria tra piano ontologico e piano ontico, o se, piuttosto, la necessità non sia soltanto una preoccupazione di Severino. Il paragrafo § 9 di *Sein und Zeit* colloca infatti l'indagine di Heidegger sul piano della *possibilità*, nella misura in cui le strutture esistenziali dischiuse dal metodo fenomenologico sono «possibili maniere di essere». A nulla varrebbe inoltre identificare come necessaria la configurazione possibile del *Dasein*, ad es. affermando che è necessario che il *Dasein* sia nel mondo, nella misura in cui la stessa interpretazione della necessità del *Dasein* dipende da una sua possibile elaborazione di quanto di sé comprende. In questo senso, il metodo fenomenologico ha il compito di trarre fuori (*aus-legen*) ciò che resta implicito alla manifestazione dell'ente presente, e cioè il piano ontologico, il quale, come dimostra l'indagine di Severino, non è qualcosa di necessario alla manifestazione, tuttavia può pur sempre dirsi possibile almeno nella misura in cui non contraddice ciò da cui è ricavato (la manifestazione dell'ente), così come un'interpretazione possibile è quella che non contraddice il testo esplicito. Si potrebbe inoltre

²⁹² Cfr. HM pp. 190, 282.

²⁹³ Cfr. HM p. 117.

²⁹⁴ Cfr. HM p. 25.

osservare che la *prova* che l'ontologico sia qualcosa di necessario *necessariamente* deve riferirsi al primo certo (l'ontico), ma, in tal caso, ad essere superflua è la *prova*, non lo spazio ontologico che si vuole provare, che resta anzi ancorato all'evidenza quel tanto che basta per dischiudere un campo possibile per il pensiero, in grado cioè di offrire la possibilità di concentrarsi su alcuni aspetti della manifestazione altrimenti oscurati dal presenziare dell'ente, come il suo giungere a presenza (*anwesen*) e lo spazio entro cui presenza. Questi elementi sono sì qualcosa di manifesto, e tuttavia non lo sono al modo dell'ente, che, in quanto *aletheia*, li copre col suo chiarore. Resta quindi da approfondire quanto questo aggancio dell'ontologico all'evidenza fenomenologica conferisca forza argomentativa al discorso di Heidegger, nonché se il metodo fenomenologico heideggeriano possa e debba essere letto come inferenza. Criticando inoltre la fondatezza dell'ontico sull'ontologico, Severino apre anche la questione inerente il criterio di valutazione del pensiero heideggeriano. Se infatti B, per fondare A, presuppone A, non è esclusa la possibilità che per valutare B si possa adottare un criterio inerente a B, specialmente qualora variasse la lettura del concetto di fondazione. Questa possibilità di lettura, qui soltanto accennata, non si limita al rapporto ontico/ontologico, ma investe capillarmente il pensiero heideggeriano, si pensi al concetto di verità: mentre la verità di cui Severino parla è anche *vera*, in quanto incontrovertibile, nel caso di Heidegger diventa complesso stabilire anche solo il senso dell'accertamento della verità *della verità* heideggeriana. All'approfondimento di tali tematiche sarebbe dedicata la mia relazione al convegno.

Bibliografia

- AA. VV., *Forme dell'argomentazione metafisica*, a cura di E. Caramuta e G. Nicolaci, numero monografico di «Giornale di metafisica», 28 (2006) 2.
- K.-O. APEL, *Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache*, in O. Loretz e W. Stolz (a cura di), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1968, pp. 86-152.
- A. FABRIS, *Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger*, Ets, Pisa 1982.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1976.
- F.-W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, 3 voll., Klostermann, Frankfurt a.M. 1987-2005-2008.
- K. LOWITH, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960.
- R. RORTY, *Philosophical papers 2: 2: Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1970.

13.6 Geometria euclidea e metageometrie: essere e esserci

Giuliano Franceschi

Il pensiero di Heidegger e quello di Severino osservano la dimensione geometrica dello spazio-tempo *in modo uguale ma dissimile* per via della *perfezione* – non altrimenti immaginabile – della *rotondità*: la *sfera* e il *cerchio*²⁹⁵. L'essere nell'essere come *lasciar* e come *dover* essere, dal *voler* esser parmenideo, *topos* dell'esser esistente, metonimia nell'istante dinamico terracqueo quale metafora dell'eterno immutabile. La sistematica ontologica di Heidegger che dall'esser *della temporalità* passa a quello dello *spazio* dell'*in* dell'immanenza [*Zusammengehörende*] come *esser libero* nella topografica *Radura-Luce* [*Lichtung*, H. F.] e quella di Severino, onde il supremo errore umano consiste “nell'assegnazione all'essere di una durata nel tempo” {S. D.}, “sin tanto che è” {S. A.} allorché bisogna tornare all'eterno {S. E.}, rimandano anche a un dibattito di geometria euclidea e metageometria²⁹⁶. Cioè a dire che per entrambi i Nostri lo *spazio* è subordinabile all'idea di *tempo assoluto* poiché la *differenza* fra l'*istante nello spazio* e l'*eterno* s'affiderebbe a un concetto di *temporalità* fondata sull'idea d'un *essere immutabile*; l'esclusione della *periodicità dei tempi relativi* degli osservatori [*das Man*] in *universi rotanti* benché *fermi*, concederebbe o l'*isomorfismo* nella *filogenesi* dell'inizio e fine della storia umana e nell'*ontogenesi* di nascita e morte o la problematica ontologica del reale nell'ambito dell'aporia dell'illimitato nel limite. La verità dei postulati dell'ortodossia euclidea²⁹⁷ è *data per evidenza*. Dopo duemila anni la geometria non-euclidea nega o rifiuta alcuni postulati dell'euclidea, in ispecie l'ultimo, il V°, o delle *rette parallele* – per un punto passa una e una sola *parallela* a una *retta* data – giacché non son limitate a una porzione finita di piano. Qui la rappresentazione dell'esserci nel mondo [*Dasein*] o d'una *quidditas* qual *massività* [*nichtdaseinsmäßiges Seiendes*] è parziale. Bensì concorda con quella dell'essere [*Sein*]²⁹⁸. E *in modo riduttivo geometricamente ed estensivo logicamente* nel *semantema* “*cerchio* dell'apparire di ciò che appare” {S. E.}. Nel dominio dell'euclidea all'ottrita il *cerchio* non sarebbe *anomalo* se la non-euclidea non la rivoluzionasse. Dopo sforzi desultori svolti invano per dedurre il V° dai primi, solo C. Gauss (1777-1855) ne reputa per primo l'indimostrabilità. Tenendo fermi gli altri N. Lobachevsky (1792-1856) e J. Bolyai (1802-60) ottengono la geometria *iperbolica*; F. Klein (1849-1925)

²⁹⁵ Abbrev.: [H. E.] = M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*; [H. M.] = *Che cos'è Metafisica?*; [H. H.] = *Holzwege*; [H. S.] = *Saggi e discorsi*; [H. F.] = *La fine della filosofia e il compito del pensiero*; {S. S.} = E. SEVERINO, *La struttura originaria*; {S. D.} = *Destino della necessità*; {S. E.} = *Essenza del nichilismo*; {S. A.} = *Gli abitanti del tempo*; {S. G.} = *La Gloria*; {S. A.} = *Due anime abitano nel mio petto*, Corriere della Sera, 2.02.80.

²⁹⁶ Chiamando in causa la geometria, l'argomento che qui si pone è quello del *carattere binario della logica severiniana*, definita dall'opposizione di essere e non essere, carattere messo in corrispondenza con la reciproca intangibilità delle rette parallele nella geometria euclidea. La reciproca tangibilità delle parallele nelle geometrie non-euclidee, invece e in quella sferica in particolare, costituisce conseguentemente l'ispirazione per un *possibile superamento, anche in filosofia, della logica binaria*, superamento in qualche misura evocato dalla filosofia di Heidegger (non senza, però, che anche tale ipotetico superamento presenti a sua volta dei problemi teoretici).

²⁹⁷ Concetti primitivi: punto=*unità adimensionale del piano*; retta=*linea corrente all'∞ sul piano*; piano=*superficie piana ∞*. Da qui alla geometria solida.

²⁹⁸ Ved. L.V. TARCA, *Verità, Alienazione e Metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Sondrio, M. Washington & F., 1980.

l'ellittica. Con la *metageometria* di B. Riemann (1826-66) – cfr. H. von Helmholtz (1821-94) – il sistema è *sferico*²⁹⁹: *due rette* – = *inizio e fine* – qualsiasi s'un piano han sempre almeno un punto in comune. Qui *punto* e *linea* son *collezioni d'insiemi non vuoti e relazionabili*³⁰⁰ – e fonda la base geometrica differenziale e della relatività generale di A. Einstein (1879-1955)³⁰¹. H. Minkowski (1864-1909) usa la *metageometria 4dimensionale* – *cronotopo* – in un *tutto indivisibile: un'idea fisica di fissità nel moto*, fulcro della relatività *speciale*³⁰². Nella *generale* la *materia* ha *moto uniforme* e il *cronotopo* è dato non da una serie di *superfici euclidee* “l'apparire di ciò che appare” {S. D.} ma come *famiglia d'eventi simultanei casuali indipendente dalla velocità del moto*³⁰³, perpendicolari a una curva 1dimensionale e contrastando coll'esperienza – “... non è se il mutamento... sia o no illusorio, ma se il pensiero non debba portarsi oltre questo senso del divenire... solo l'eterno nel suo progressivo “apparire” può “divenire”” {S. P.} – e la realtà è indivisibile come oggettivamente determinata³⁰⁴: *lo spazio e il tempo identificandovisi, contengono la statica e la dinamica*. Nella logica del finito-infinito l'irriducibilità della *sfera* in ogni solido altro si compone da *spazi finiti ma illimitati*, dal *limite delimitato nell'illimitato* accrescendo la difficoltà d'intesa del sistema in statico moto che esclude da sé il nulla. Ciò è *più metafisico che subordinato alla geometria: l'isotropia uguale ovunque* si dà col requisito dell'arco esistenziale soggetto-oggetto e apre la via a ogni ontologizzazione in un Tutto che *dev'essere* {S. D.} e non può non essere {S. S.} ove confluisce la *totalità nella perfezione* (Parm., *fr.* 41-44). È là [Vorhandensein] nella *sfericità* dell'essere che si dovrà [Dasein] tornare (Parm., *fr.* 5). Il moto *della e nella* sfera è la *trascendentalità* [Standigkeit autentica di φύσις e inautentica, ontica, oggettivata [eigentlich-uneigentlich] in vista d'una meta-metafisica [H. M.]. Da *Stehen*, lo stare, l'essere-in, in *Stand* e *Bestand* ov'è impossibile la *fermezza nel moto*. Indi la problematicità del cammino ontologico, più che fenomenologica, sta nella “dis-locazione” [H. S.] dell'Essere-verità che si snoda in metaforicismo e biologismo d'essenza logica e *ontologicamente ambigua* [Doppeldeutigkeit] della metafisica dell'essere [Sein] con l'apparire [Schein]. L'imperturbabilità di *tempo assoluto* sulla sfera non implica l'*inconsistenza di quello individuale*. È perciò *indifferente* il punto che è *topos* della οδός [Holz-weg-Feldweg, il Sentiero senza-con-metà? H. H.] ove s'inizi il moto isotropico – di *rotazione o curvo* nella *sfera* – o nel moltiplicarsi antipodale dell'infinito eppur sempre lo stesso del *cerchio*, nel *tempo* [Sein non s'agguaglia a Zeit, H. E.]. È là, fra il *tempo*, la sua *pronuncia*

²⁹⁹ Cfr. B. RUSSELL, *I fondamenti della geometria*, (tit. or.: *An essay on the foundations of geometry*), tr. it., A Bonfirraro, Roma, Newton Compton, 1997.

³⁰⁰ Cfr. R. MILLMAN-G. D. PARKER, *Geometry. A Metric Approach with Models*, New York, Heidelberg, Berlin, Springer-Verlag, 1981.

³⁰¹ Ibid..

³⁰² Cfr. R. PENROSE, *Dal Big Bang all'eternità. I cicli temporali che danno forma all'universo*, (tit. or.: *Cycles of Time*), tr. it. D. Didero, Milano, RCS Libri, 2011. Cfr. ivi altre nozioni di *fisica quantistica*.

³⁰³ Ved. A. EINSTEIN, *Il mondo come io lo vedo*, (tit. or.: *The World As I See It*, trad. it. W. Mauro), Roma, Newton & Compton, 2005.

³⁰⁴ Cfr. K. GÖDEL, *Opere, Volume 2, 1938-1974*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990 -S S. W. HAWKING-G. R. E. ELLIS, *The Large Scale Structure of Space-Time*, Cambridge Monographs on Mathematical Physics, Cambridge University Press, 1973.

“nell'inautentico scorrere del suo apparente divenire” {S. A.} e nel proprio *spazio*. Diversamente “Il cerchio dell'apparire è la totalità degli enti che appaiono”, “La terra appartiene dunque eternamente al cerchio dell'apparire” {S. D.}, ciò che è immanente e logico insieme {S. E.} e {S. S.}. Con K. Gödel (1906-78) il *tempo assoluto è indefinibile*: per la logica nota e per ogni legge naturale il dispiegamento della sfericità in cui interagiscono il *diveniente* e l'*eterno* in un dentro e fuori degli infiniti cerchi della sfera è *oscuro*. L'evoluzione della storicità [*Ereignis*, H. S.] non sta già in un materialismo dialettico e nel suo riprodursi infinito uguale a sé, ma solo *unendo l'inizio colla fine nella sfera*. Lì sola sarebbe vinta la morte e *l'essere non seguirebbe colla vita altrui*. L'angoscia [l'*Angst*, IV° via?] cesserebbe nell'*equilibrio sferico fenomenologico e ontologico* senza l'οὐσία [*Seinlassen* e poi *lassen*]. Indi “l'apparire trascendentale” {S. E.} darebbe che “Tutto l'eterno che può manifestarsi nel... finito... la Terra... è già... nella Gioia...” {S. G.}. Ecco così che “Due anime abitano nel nostro petto. La gioia, il dolore e la Necessità” {S. A.}.

Lo spazio curvo 4dimensionale è indivisibile in tre dimensioni spaziali e una temporale a esse ortogonale e i *tempi locali degli osservatori non s'accordano a un tempo universale* dacché *ciclici, infiniti cerchi*. Ci si trova in una *serie casuale d'universi sferici rotanti ma statici e spazialmente omogenei di massa-energia* (Taoismo, Shiva Nataraja), capaci di mediare il conflitto prolettico, né ontologico né logico ma *esistenziale nel reale*, ove in una teorica d'assenza di dio *si può andar avanti tornando indietro nello spazio-tempo*.

Bibliografia

- M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1991.
M. HEIDEGGER, *Che cos'è Metafisica?*, Milano, Adelphi, 2001.
M. HEIDEGGER, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Milano, Bompiani, 2002.
M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005.
M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed Essere*, Milano, Longanesi, 2007.
E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980.
E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981.
E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.
E. SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma, Armando, 1996.
E. SEVERINO, *La gloria*, Milano, Adelphi, 2001.
L.V. TARCA, *Verità, Alienazione e Metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Sondrio, M. Washington & F., 1980.

Capitolo 14 - Fenomenologia ed ermeneutica

14.1 L'epoca dell'immagine del mondo e l'apparire della terra isolata

Alessandro Carrera

In *Heidegger e la metafisica*, Severino affronta il problema dell'immagine, sulla scia di Heidegger in *Kant e il problema della metafisica*, come condizione dell'apparire e costituente essenziale della finitezza dell'ente. *Bilden*, osserva Severino, significa tanto "costituirsi" quanto offrire la possibilità di un'immagine. Viene già osservato, tuttavia, che per quanto l'immagine sia "segno di una forma", essa è essenzialmente immagine di ciò che è stato (e non è più) o pre-figurazione di ciò che sarà (e dunque non è). L'immagine trascendentale, immagine del concetto puro, dovrebbe schiarire l'ombra nichilista che – nella lettura che Severino fornisce di Heidegger fin dai suoi scritti giovanili – già si insinua nella rilettura heideggeriana di Kant. La "pura immagine", che Heidegger sostiene essere necessaria perché sia possibile lo schematismo trascendentale mette in crisi la referenzialità consustanziale all'immagine fenomenicamente intesa (immagine come immagine "di" qualcosa). Molti anni dopo, in *Destino della necessità*, Severino torna sulla questione dell'immagine in un paragrafo ("Il prevalere dell'immagine"). In questo contesto, il termine "immagine" va inteso inizialmente come "parola", "linguaggio", e in particolare nella sua dimensione semiotica di "indice". L'immagine si "riferisce" a un ente. L'immagine è "isolata", relata a un ente "isolato" e dunque *immagine* essa stessa – "icona" potremmo dire, cioè totalmente coincidente con l'apparire dell'isolamento della terra. Ciò lascia tuttavia aperta la questione di quel sarebbe l'immagine dell'apparire del destino della terra (che riprende la questione heideggeriana della necessità di un'immagine pura e trascendentale, ma su un differente livello di consapevolezza teorica). È di un'immagine "inconscia" che siamo in cerca, cioè di un apparire che non può rispecchiarsi nella propria immagine, e dunque rimane fuori dal linguaggio – o, come altri direbbero, fuori dall'ordine del simbolico. Nel frattempo, si è fatto strada il pensiero dello Heidegger di *L'epoca dell'immagine del mondo*, in cui "immagine" significa appunto "concezione", "paradigma", istituzione delle modalità secondo le quali i risultati della ricerca scientifica sono disponibili a entrare in una rappresentazione. Da *Bild*, come era in *kant e il problema della metafisica*, l'immagine si è fatta *Vorstellung*, che è essenzialmente rappresentazione di *Gegenstände*, oggetti, e quindi enti "isolati". Anche se Severino non vi fa riferimento, vi è uno stretto rapporto tra il saggio di Heidegger pubblicato nel 1950 (pur se la prima stesura è del 1938) e le riflessioni severiniane del 1980. L'epoca dell'immagine del mondo è il mondo concepito come immagine disponibile a essere rimpiazzata. Allo stesso modo, la tragicità del volere umano, che vuole sempre altro da ciò che crede di volere, vuole l'apparire del contenuto che si riferisce (al modo di "indice") all'immagine della cosa isolata. Altri potrebbero argomentare che la produzione del desiderio (della volontà) è sempre un fantasma, ma questo fantasma è tuttavia reale per comprendere ciò che si vuole "in realtà" (l'ente non isolato) e che non può apparire perché non c'è

immagine del mondo “non isolato”, cioè non c’è immagine del mondo che non sia immagine di *un* mondo. Non solo perché tutte le immagini del mondo siano solo epoche transeunti (cosa sulla quale anche Heidegger, come in fondo chiunque altro, potrebbe convenire), bensì perché, come Severino afferma ne *L’essenza del nichilismo*, se viviamo in un’immagine del mondo, è perché Platone per l’Occidente non ha creato tanto un’immagine del mondo quanto il “mondo” stesso (la possibilità di concepire l’isolamento come produzione) rispetto al “cosmo” come preannuncio di una non isolata totalità dell’apparire. Di questo “mondo” abbiamo testimoniato varie transizioni (vari passaggi da un apparire a un altro), non mai un ribaltamento essenziale (la scienza moderna pensa in termini matematici, estendendo il pensiero geometrico di Platone). Il mondo come immagine è il mondo come volontà, o meglio, come “volontà di potenza e nient’altro” (Nietzsche) vista “in uno specchio” (sempre Nietzsche) che è lo specchio del filosofo. La questione di un’eventuale immagine del non-isolamento non viene risolta né sul piano dell’immagine come indice né su quello dell’immagine come icona, cioè come coincidenza totale di segno e destino. Il destino è rimasto senza immagine, afferma Severino. Per meglio dire, non c’è immagine né dell’inconscio né nell’inconscio – se non forse, ma qui per proseguire bisogna mettere Severino in contatto e forse in frizione con pensatori lontani da lui – se non forse mettendosi alla ricerca dell’“immagine pura”. Non però quella trascendentale di cui parlava Heidegger, bensì un’immagine pura magari inconscia ma assolutamente immanente, che non potremo mai vedere con la chiarezza con la quale percepiamo il nostro isolamento e le nostre stanze di specchi, della quale però dovremo pur tracciare i confini, anche se per il momento sono fatti solo di buio.

Bibliografia

- A. CARRERA, *La consistenza del passato. Heidegger Nietzsche Severino*, Milano, Medusa, 2007.
- A. CARRERA, *Il colore del buio. La Rothko Chapel a Houston*, Bologna, il Mulino, in corso di pubblicazione.
- M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, trad. di M. E. Reina, introd. di V. Verra, Bari, Laterza, 1981.
- M. HEIDEGGER, *L’epoca dell’immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, introd. e trad. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 71-101.
- F. NIETZSCHE, *Opere complete*, Vol. VIII, tomo III a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964, pp. 292-293.
- E. SEVERINO, *Destino della necessità. Katà tò Chreón*, Milano, Adelphi, 1980, pp. 495-503.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Milano, Adelphi, 1992, pp. 147-148.
- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 77-83.

14.2 Testimonianza della verità come ermeneutica originaria

Pedro Manuel Bortoluzzi

Giunto al termine di un colloquio con il professor Gino Zaccaria in merito al pensiero di Heidegger¹, Severino – sapientemente spinto dal suo interlocutore verso questa direzione – dichiara quanto segue: «Viene così indicato un compito essenziale: pervenire allo sguardo che sappia leggere i pensatori – ma anche qualsiasi linguaggio umano – alla luce delle *tracce* che la Verità lascia nel linguaggio della Follia»². Il nostro intervento intende fornire elementi per la comprensione del significato di questo *sguardo* (o di tale *saper leggere*), muovendosi dunque in direzione di un compito che il filosofo bresciano, sempre attento al peso delle sue parole, definisce essenziale.

Nella prima parte dell'intervento si cercherà di sostenere che il compito si compone di due momenti: da un lato il mostrare la logicità (che per Severino è immediatamente onto-logicità) intrinseca in ogni linguaggio umano filosofico o meno, anche in quelli apparentemente più lontani da tale aspetto; dall'altro – una volta ricondotto il linguaggio altrui alla “propria” scacchiera – la decifrazione concreta delle tracce della verità in questo linguaggio. Il secondo è propriamente il momento mancante, ovvero al linguaggio che testimonia il destino manca la capacità di decifrare sia ciò che esso chiama «[...] la traccia *costitutiva* che è presente nel volto dell'essente in quanto essente» (ovvero la traccia della verità), sia la traccia della testimonianza stessa della verità la quale, «[...] pur non decifrata, è presente e si fa in qualche modo sentire»³. Il primo momento, in quanto isolato dall'altro, rappresenta invece il modo concreto in cui Severino lungo il suo *Denkweg* legge le altre filosofie e i linguaggi umani in generale. Isolato, si dice, in quanto propedeutico solamente alla denuncia dell'incapacità degli altri linguaggi di scorgere la verità dell'essere da lui testimoniata⁴. Così, lo *sguardo interpretativo* di Severino si sforza di leggere gli altri linguaggi – di poeti, tragediografi, filosofi, avvenimenti storici, teorie economiche, ecc. – rivelandone la struttura logica portante, al fine di poterli posizionare nella mappa della follia disegnata dalla sua testimonianza della verità. Il nostro intervento indicherà come primo grande esempio di tale primo momento del compito in questione la famosa tesi di laurea del filosofo bresciano su Heidegger, scritta sotto la guida del maestro Gustavo Bontadini, dove egli, ancora «[...] convinto che la metafisica classica nel suo complesso fosse indiscutibile»⁵, per scorgere nel pensiero del Tedesco l'aprirsi alla metafisica, lavorò al fine di portarne «[...] alla luce l'essenza, al di là della sua configurazione estrinseca e accidentale»⁶. Il nodo peculiare di questo lavoro interpretativo consisteva nel mostrare la struttura logica portante di un pensiero in aperta polemica con la logica e in generale con le strutture di pensiero tradizionali dell'occidente⁷. Verrà evidenziata la grande importanza del metodo heideggeriano di interpretazione teoretica dei testi della filosofia per la stessa impostazione del lavoro ermeneutico di Severino, con particolare riferimento – esplicito nel lavoro del filosofo bresciano – agli scritti del Tedesco su Kant e Platone⁸. L'analisi si concentrerà su ciò che Heidegger, nel libro su Kant, definisce come la «[...] forza di un'idea illuminante e anticipatrice»⁹, ovvero su quanto permette all'interpretazione teoretica dei testi, non interessata a un'adeguata ricostruzione storica di essi, di non essere un mero arbitrio, mostrando come questa

figura non si riduca ad un semplice espediente ermeneutico, tanto da rivelarsi strettamente imparentata con il nucleo essenziale del pensiero heideggeriano.

Una volta resa chiara questa prospettiva, l'intervento si concluderà gettando uno sguardo sull'evoluzione di tale "idea illuminante e anticipatrice" nel lavoro ermeneutico di Severino con gli altri linguaggi. Partendo dal giovane studente ancora "pienamente convinto della indiscutibilità della metafisica classica", passando per gli anni delle opere maggiori, in cui la testimonianza della verità dell'essere si accompagnava alla denuncia del carattere nichilistico (ontologico e pre-ontologico) di qualsiasi forma storica di cultura umana, per giungere fino alla posizione matura, dove l'indicazione del compito in questione si unisce a quella di un autentico abisso dell'alterità, in quanto incapacità di decifrare ciò che pure va necessariamente affermato: la presenza delle tracce della verità in ogni cerchio dell'apparire e forse già anche negli altri o in alcuni altri linguaggi umani. Grazie alla luce posta sulla questione attraverso il confronto con Heidegger, tale compito di testimonianza della verità verrà definito come un'*ermeneutica originaria*, guidata dall'idea illuminante e anticipatrice in cui consiste l'affermazione dell'eternità dell'essente, e realizzante quanto già ne *La struttura originaria*, nell'analisi del rapporto tra il sapere filosofico e quello prefilosofico, era stato indicato come un positivo «[...] rendere l'uomo filosofo: instaurazione del logo e quindi trasformazione del mondo»¹⁰.

Bibliografia

- P. M. BORTOLUZZI, Il significato nascosto di un linguaggio manifesto, in «La filosofia futura», 11/2018, pp. 11-24
- N. CUSANO, Emanuele Severino. Oltre il divenire, Morcelliana, Brescia 2011
- N. CUSANO, Heidegger e la metafisica [1950], Adelphi, Milano 1994
- A. Denker – H. Zaborowski (a cura di), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, New York 2006
- M. HEIDEGGER, Kant e il problema della metafisica [1929], Laterza, Roma-Bari 1981
- M. HEIDEGGER, *La dottrina Platonica della verità*, in id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192
- E. SEVERINO, *La struttura originaria* [1958], Adelphi, Milano 1981
- E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006
- E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019
- E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011

14.3 La contingenza è un dato fenomenologico? Severino e Heidegger fenomenologi

Gian Luigi Paltrinieri

L'affermazione portante dell'intero pensiero severiniano, «L'essere (l'intero) non si annulla, e non esce da una iniziale nullità», negarlo è intrinsecamente contraddittorio (*La struttura originaria*, 1958, Adelphi, Milano 1981, p. 519), è affermazione che «verte su di un punto logico» (ivi, p. 105), ove «il principio di non contraddizione non ha un valore semplicemente logico [...], ma ha anche valore ontologico» (ivi, p. 517). A ciò si lega un aspetto non meno notevole: che quanto compete

alla «struttura originaria» è «immediatamente presente» (ivi, p. 126) ed è insieme «immediatezza logica» e «immediatezza fenomenologica» (ivi, p. 196). Detto in altri termini, «il principio di non contraddizione ha [comunque] un valore sintetico [a posteriori]», altrimenti sarebbe possibile «negare che l'essere che si manifesta nell'orizzonte fenomenologico sia incontraddittorio», quasi che «l'effettualità» esperita smentisse «l'incontraddittorietà affermata dal principio» (ivi, p. 198). Il contributo che qui propongo in forma di *abstract* riguarda la dimensione fenomenologica del pensiero severiniano e come essa si intrecci con quella del pensiero heideggeriano. Fermo restando che il Convegno bresciano non domanda di confrontare Severino e Heidegger, ma piuttosto di scandagliare l'innesto di quest'ultimo nella trama logico-ontologica del pensiero severiniano, mi prefiggo di rintracciare i contorni di questo innesto proprio sul terreno fenomenologico. Peraltro non si tratterà di limitarsi a enumerare le numerose divergenze e le poche convergenze tra i due filosofi, bensì di provare a gettare un po' di luce sia sul Severino fenomenologo che sullo Heidegger fenomenologo, muovendo proprio dalle indicazioni perentorie del primo.

È noto, infatti, come le esplicite prese di posizione di Severino non lascino alcuno spazio per un'eccedenza delle mosse heideggeriane rispetto al nichilismo occidentale. Secondo Severino, per esempio, il fatto stesso che Heidegger prenda sul serio la domanda leibniziana “perché l'ente e non piuttosto il nulla?” conferma che anch'egli ha assunto la «separazione astratta tra le determinazioni e l'*eínai*» (*Poscritto*, 1965, a *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 80). Eppure lo spirito non moderno, nonché il realismo aristotelico - non naturalistico, ma fenomenologico - da cui entrambi prendono le mosse, fanno sì che Severino si sia profondamente inter-essato al pensiero heideggeriano - sin dalla stesura della tesi di laurea - e abbia potuto appropriarsi, in maniera del tutto differenziata, di termini e questioni del filosofo tedesco («la dimenticanza del senso dell'essere», si veda l'*incipit* di *Ritornare a Parmenide*, la questione della tecnica, si veda il saggio *La terra e l'essenza dell'uomo* del 1968 e il volume *Techne* etc.).

Orientando i riflettori sul Severino fenomenologo si riesce in primo luogo ad allontanare i sospetti di teoreticismo astratto, che potrebbero pesare sul suo massiccio approccio logico. Inoltre si ha modo di far emergere la sua preziosa prossimità, attraverso il significativo vincolo con Aristotele, con il complesso intreccio che lega Brentano ad Aristotele, Husserl a Brentano, Heidegger ad Aristotele, Brentano e Husserl. Peraltro, su queste premesse diventa legittimo domandare che cosa intenda il primo Severino per *intuizione della presenza dell'essere* (*La struttura originaria*, cit., pp. 123-4), così come obiettarli di non rendere giustizia all'autentica ermeneutica filosofica, inaugurata da Heidegger, la quale è caratterizzata proprio dal contestare radicalmente qualsivoglia riduzione dell'interpretazione a rappresentazione (*Vorstellung*), a opinione (*doxa*), a volontà interpretante o a supposizione, ossia a tutto ciò che viene incalzato come inconsistente e nichilistico dallo stesso Severino. Quest'ultimo, tuttavia, all'affermazione secondo cui «la verità dell'essere distrugge il fondamento dell'interpretazione» resta fedele dal *Poscritto* a *Ritornare a Parmenide* (cit., p. 88) sino al recente *Testimoniando il destino*: la necessità innegabile, ossia l'impossibilità che l'essente non sia, non può essere spezzata da alcuna «volontà interpretante» (*Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, pp. 18-21). Ciò di cui Severino non sembra avvedersi è che Heidegger,

proprio da ermeneuta-fenomenologo, riconosce la precedenza fondante dell'interpretato sull'interpretazione, ossia esattamente quanto preme anche al pensatore bresciano (*Testimoniando il destino*, cit., p. 22).

Il contributo proposto dal sottoscritto prevede dunque di analizzare i passaggi in cui Severino si muove da fenomeno-logo, là dove afferma che solo in quanto condizionati dalla dominante *doxa* nichilistica si può credere che il divenire attesti «l'annullamento dell'essere». Quando «un pezzo di carta sta bruciando rapidamente ed ora è ridotto a poca cenere, [...] *appare che l'oggetto è niente*, o l'oggetto *non appare* più?». La risposta di Severino fenomeno-logo suona: «l'apparire non attesta l'opposto di quanto esigito dal logo» (*Poscritto*, cit., pp. 84-89). In secondo luogo vorrei riprendere le pagine dove Severino assume l'indicazione di Kant: l'unica contingenza di cui si può avere esperienza è quella per cui un accadimento si manifesta come un che di empiricamente condizionato, e dunque rinviante a una causa fenomenica (*Critica della ragion pura*, B 289-90) – mentre la contingenza come «possibilità assoluta» che qualcosa non sia è meramente pensata, è cioè un'idea della ragione. Severino fa tesoro di questa affermazione kantiana proprio per corroborare ulteriormente la propria investigazione fenomeno-logica sul divenire e sul suo presunto attestare che le cose prima diventino essere e poi diventino nulla (*Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1967, pp. 144ss.). In terzo luogo mi propongo di far interloquire, apparentemente solo per contrasto, queste considerazioni di Kant e Severino, da un lato, con quelle di Heidegger, dall'altro. Diventa qui fruttuoso non solo insistere sulla ripresa heideggeriana della nozione husserliana di «intuizione categoriale», ma anche soffermarsi su quella che per il filosofo tedesco è l'autentico fulcro del pensiero: del niente si dà esperienza e solo un oggettivismo naturalistico e positivistico può ignorare ciò (*Che cos'è la metafisica?*, 1929, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 16; *Introduzione alla metafisica*, 1935, Mursia, Milano 1968, p. 207). Lo Heidegger dei secondi anni 20 amplia e raffina le maglie di quanto può essere chiamato 'esperienza', legando le proprie mosse a un aspetto decisivo: l'essere è il fenomeno per eccellenza ed esso si manifesta attraverso il modo di essere dell'uomo, in quanto questi esiste nel mondo. Severino si limita a liquidare ciò come antropologia soggettivistica? Sorprende che quest'ultima costituisca anche il bersaglio polemico di Heidegger. Peraltro, Severino insiste pervasivamente sulla non separazione tra essere, apparire e sapere, e quindi è ben attento a preservare il carattere manifestativo dell'essere, in modo che esso non contraddica l'eternità di tutto ciò che è. Su queste basi, infine, mi prefiggo di provare a mostrare che su entrambi i fronti, severiniano e heideggeriano, l'avversione al nichilismo, specie moderno, si concretizza nel riconoscere la consistenza ontologica di ciò che è, necessaria ed eterna in Severino, possibile e storico-eventuale in Heidegger. In entrambi i casi si lascia cadere ogni equazione tra l'apparire-scompare dell'ente e l'arbitrarietà o l'indifferenza o accidentalità dell'ente. Certo Severino legge Heidegger come il sommo nichilista, certo Heidegger leggerebbe Severino come l'acme della metafisica della sussistenza, ma la tensione filosofica di entrambi è volta a porre in questione il nichilismo occidentale, al suo apice nella modernità e nella tarda-modernità, che scambia l'accadere dell'ente per una voragine di insensatezza e arbitrarietà, cui dover rimediare postulando fideisticamente lo stare estrinseco e separato di un qualche perché o di un qualche strumento meramente ontici.

Bibliografia

- E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* (1950); *La struttura originaria* (1958); Studi di filosofia della prassi (1967); *Il destino della necessità* (1980); *Su Heidegger e l'apparire* («Archivio di filosofia», LVII, 1-3, 1989, pp. 15-20); *Oltre il linguaggio* (1992); *Testimoniando il destino* (2019).
- M. HEIDEGGER, *Logica. Il problema della verità* (1925-6), *Essere e tempo* (1927), *I problemi fondamentali della fenomenologia* (1927), *Che cos'è metafisica?* (1929), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)* (1936), *Identità e differenza* (1957), *Nietzsche* (1961).
- I. KANT, *Critica della ragion pura* (1781, 1787);
- AA.VV., *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, Bruno Mondadori, Milano 2005;
- R. CAPOBIANCO, *Engaging Heidegger* (University of Toronto Press, 2010); *Heidegger's Way of Being* (University of Toronto Press, 2014);
- F. DE LARA, *Phänomenologie der Möglichkeit: Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Verlag Karl Alber, 2008;
- J. GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phenomenologie*, PUF, Paris 2003;
- L. MESSINESE, *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik. Ein kritischer Dialog*, Duncker & Humblot, Berlin 2015;
- J. ORTEGA Y GASSET, *L'idea del principio in Leibniz e l'evoluzione della teoria deduttiva*, a cura di s. Borzoni, Saletta dell'Uva, Caserta 2006;
- F.W. VON HERRMANN, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il melangolo, Genova 1997.
- F. W. VON HERRMANN, *Sentiero e metodo. Sulla fenomenologia ermeneutica del pensiero della storia dell'essere*, Il melangolo, Genova 2003.

Capitolo 15 - Eternità e tempo

15.1 Colpa e tempo. Una glossa heideggeriana

Eugenio Mazzeola

La *colpa* è *il tempo*: lo stare al tempo porta con sé la colpa, l'esser-colpevole di chi vi sta, di chi lo scopre – l'uomo. Esperienza che appare ben presto nella riflessività di quel *qualcosa* che nella "vita", nel suo orizzonte evolutivo, si libera per se stesso. Si fa cioè *qualcuno*. Si avvia a essere la «cosa che pensa», che cioè – seguendo una definizione di Cartesio – «dubita, concepisce, afferma, nega, vuole, immagina, sente». Prima di essere tutto questo, la "cosa che pensa" *si sente in colpa*. Cioè a dire, l'esperienza della colpa è l'esperienza in cui l'uomo si affaccia a se stesso, e al suo stare al mondo. È l'esperienza fondativa di sé, *fondativa del Sé*. L'esperienza in cui il Sé, l'*esistere* umano, il *modo di essere* dell'uomo come *coscienza*, si fonda e si tiene nel fondamento. Nel fondamento che gli è proprio: l'autoriferimento a sé della coscienza nel rapporto che questa

intrattiene con il suo Sacro, nei vissuti di fascinazione e terrore del *mysterium (tremendum et fascinans)* del *numinoso*, della *Santità mirabile* di un *Totalmente Altro*, di un' *integrità – tò olon*, il "sacro tutto" del *mondo* – che deve lacerare, da cui deve venir fuori per *ex-sistere*, per essere sé, per essere collocato nel suo *stare*; in un' *eccentricità* alla natura che è la sua "natura", il posto che tiene nel mondo, per dirla con la grande antropologia del '900. *Eccentricità* che è il suo *debito* e il suo *legame* [la struttura della *re-ligio*] con quel *Centro* che insieme lo attraversa e da cui è *fuori*, "gettato nel mondo" dirà Heidegger, e condannato a esserlo se vuole essere.

Come esperienza di questo essere *in debito*, di un *imprestito* che non si può restituire, perché *restituirlo* varrebbe *estinguersi*, restituirsi al lato ctonio dell' *integrità* numinosa da cui si è venuti fuori – e questo la "cosa che pensa" lo può fare solo come corpo *morto*; non più cioè "cosa che pensa", ma solo più *cosa*, *cenere* e *polvere* – , come scoperta di *dovere* [*de-hibère* che vale *de-habère*, avere *da*, da cui debito come restituzione, come ciò che va restituito, istituito come era prima] ciò che si ha, di cui si è in possesso – la vita, il proprio essere in vita – ad altro da sé, (e, per questo, possesso che gli può sempre venir meno), l'esperienza umana è alla sua origine esperienza di questo debito *creaturale* ed insieme *terribile*, in cui si costituisce la sua colpa, il suo essere-in-colpa.

Perché questo *debito* – questo *imprestito d'essere* che è un *sapere* del *destino* che gli è stato offerto – è la coscienza umana che lo ha acceso; che lo ha accettato, senza prudenza, senza valutare i costi di questo guadagno alla sua vita per il *momento*, per l'essere *di passaggio* [*momentum* è alla lettera sincope di *movimentum*, esistenzialmente l'attimo-raccogliersi nel *passare* del proprio *istante*, del proprio "esserci" che *in-sta* per il suo tempo] della sua vita che gli si costituisce nel sapere. Questo debito, questo prestito è stato un gesto della sua volontà; la *mossa* in cui sulla scena della vita ha fatto il suo ingresso, nel *voler-aver-coscienza* di un vivente, la volontà di vita come *volontà cosciente*, o *tout court* la *coscienza*. La *colpa* è questo acquisto della coscienza.

Questo implesso di volontà e coscienza, di auto-costituirsi del Sé nel suo differenziarsi dal mondo [autocostituirsi che insieme istituisce il "mondo"], la fatica della genesi del Sé per giungere a dire "io" [che è una co-generazione di io e mondo, *cosmogonia* che è antropogonia; narrazione che mette in ordine il mondo, gli cerca un *logos*, mentre quel che sarà l'anima e l'io cerca e trova il suo *logos*, il suo ordine] è il contenuto del mito – come simbolo del rapporto che l'uomo intrattiene con il suo Sacro; rapporto che sarà sussunto in sé dalla coscienza religiosa. L'affermazione di Rudolf Otto che «la religione comincia con sé stessa» trova il suo fondamento nel fatto – un'evidenza ad essa elementare – che la coscienza per quanto divenuta, in quanto tale, comincia con se stessa; nell'essere la coscienza è un 'a capo', una creazione, un salto di stato.

In questo salto di stato che è il rapporto dell'uomo con il suo Sacro, un faccia a faccia raggiunto col Dio della creazione osando rivolgergli la parola come fa Abramo [«*mi sono fatto forza di parlare con te, io, che sono terra e cenere*» (*Genesi* 18, 27)], o con la Necessità nell'avanzare delle cose secondo l'ordine del tempo nel *phainesthai*, nell'apparire, come detta Anassimandro [«L'origine da cui procedono gli esseri è anche il termine verso il quale procede la loro distruzione secondo la necessità; essi si offrono infatti reciprocamente castigo ed espiatione per la loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo»] – in questo salto di stato c'è la colpa. Questo salto di stato è la colpa.

Il secondare una *spinta* che nella vita viene alla vita in un vivente che la raccoglie, e in questo raccoglierla si costituisce a *più che vita*, e insieme a *meno che vita*, perché *muore*. Perché in questa spinta che accetta – *il sapere di sé, la coscienza* –, il vivente accede alla morte, *sa* che *muore*. Che noi, i viventi, siamo della stessa sostanza dei morti; non lo *sparire* di una cosa, e neppure lo *spegnersi* del vivo, ma *un fatto personale e saputo* che ci fa quello che siamo, *sostanza di tempo*, “uomini” – e non dei, nel mito ciò che non muore, l’eterno fluttuare del sacro, che nel divino si fa presenza per sempre stabilita, *ciò che sempre vive*, perché sta da prima e sta per sempre: è *destino*, è il “pienamente stante” in sé e per sé, che noi *non* siamo.

Se destino – il latino *de-stinàre*, “fermare”, “fissare”, “stabilire fermamente” – vale l’*intensificazione di ciò che sta*, dell’esser fermo [*stà-re*], il “pienamente stante” in sé e per sé, stabilito altrove che qui sulla *terra*, presso *i mortali*, e insieme perciò per i mortali “decreto”, ciò da cui viene il mio destino, o meglio il mio modo di stare nel destino, il modo a me fermissimamente stabilito dell’*evento di me*, del modo in cui vengo a me, con cui è vano lottare, questo significa che il mio destino, come ciò che per me è deciso, è che io – nell’essere, nella vita, nel divenire – non sono un *destino*, un *pienamente stante*. Al più, una contingenza avveduta, il cui primo avvedersi di sé è un vedersi consegnato, per stare in se stesso, a qualcosa di altro da sé; a qualcosa di altro da sé sia in se stesso che fuori di sé, alla fluttuazione che lo circonda e lo traversa di un pienamente stante in sé e per sé – il Sacro del mondo – che lo concede a se stesso per il tempo che gli è proprio; per il tempo debito e di cui resta di debito.

Che è poi la scena dell’*ontologia della colpa* che all’Esserci apre la sua verità nella “chiamata della coscienza” heideggeriana in *Essere e tempo*. Dove il lemma “sacro” non ricorre, e tuttavia di nient’altro si tratta nell’attestazione di un poter essere un tutto autentico dell’Esserci della “chiamata della coscienza”, guadagnata nell’esperienza dell’*angoscia* – dello stringersi a sé della coscienza, nell’angustia di un significato alla propria vita scopertasi come nullo fondamento di una nullità – che di un dialogo dell’uomo con il proprio sacro; di una variante della scena primaria (perché *prima*) dell’essere al mondo – del sorgere e del tenersi – della coscienza.

Nella *voce della coscienza*, rispondendo alla cui *chiamata* l’Esserci, lasciandosi alle spalle la *fuga* nel *Si-stesso*, nel questo e quello della cura di sé presso il mondo, si addossa la sua libertà, il decidersi effettivo per se stesso come un “poter essere un tutto autentico” nell’anticipazione del suo essere per la fine [l’essere per la morte, apertogli nel fenomeno dell’angoscia come angoscia per il suo poter essere più proprio, il nudo spaesamento del suo essere al mondo], l’Esserci si autointende nel suo essere come «connessione cooriginaria radicata nella cura, fra morte, colpa e coscienza». Scena ontologica di una filosofia “atea in linea di principio” – la temperie moderna della “morte di Dio” – dove Adamo nel suo dialogo col Sacro è solo, confinato nell’immanenza del suo trascendere, la cura di sé. L’Esserci è tautologico, può dire solo di sé. *Caduto*, può solo riprendersi da sé, tenersi stretto alla sua colpa, se vuole avere tempo, il contenuto della colpa, ciò in cui è caduto nella spinta della coscienza: decidersi per il suo originario esser-colpevole, mantenersi in esso, in un nesso retributivo ineludibile con la pena di vivere scoperta nell’angoscia. Con il che, su questa scena del rapporto dell’uomo con il suo sacro nell’orizzonte dell’*insignificatività* del mondo (la sentita vanità del proprio avervi parte) emersa nell’angoscia, ritorna all’Esserci *come terrore ontologico* la solitudine del *terrore etico* della coscienza retributiva.

Un terrore – ora – dove non è più neanche possibile la confessione dei peccati o convocare Dio in giudizio; e dove si sta da soli, in un rapporto con il proprio sacro che è la pura solitudine dell'ipseità autentica. E come non c'è spazio per la colpa *redenta* nel Nuovo Adamo o la colpa *innocente* della coscienza tragica [dell'uomo che ha patito riconciliato con se stesso, dell'Edipo a Colono, delle Furie diventate Eumenidi] – così non c'è spazio per la speranza, la *spinta* che va avanti dell'*illusione* dei poeti.

E dove alla fine non c'è neanche la saggezza, benché dura, per chi ha voluto essere luce, che «alla fine la tenebra è giusta» (Dylan Thomas, *Non andartene docile in quella buona notte* [1951])

Bibliografia

GENESI 1, 2, 3

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, ed. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970

E. MAZZARELLA, *L'uomo che deve rimanere. Futuro ed evoluzione e Fede e sfiducia*, in *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017

R. OTTO, *Il Sacro*, ed. it. a cura di E. Bonaiuti, Feltrinelli, Milano 1976

H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, ed. it. a cura di V. RASINI, Bollati Boringhieri, Torino 2006

P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, tr. it. di M. Girardet, introduzione di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970

R. M. RILKE, *Elegie Duinesi*, tr. it. di E. e I. De Portu, introduzione di A. Destro, Einaudi, Torino 1978

15.2 Esistenza ed eternità. Il pensiero del tempo dopo Heidegger e Severino

Luigi Vero Tarca

La mossa compiuta da Heidegger in *Sein und Zeit* esprime la necessità di superare la scissione tra la dimensione dell'essere (l'eterno) e quella del tempo, come testimoniano sia l'interpretazione del titolo ("Essere è tempo") sia la sua 'inversione' (*Zeit und Sein*) fornite successivamente dallo stesso autore. Il pensiero contemporaneo fa sostanzialmente proprio l'invito heideggeriano a superare la dicotomia tra essere e tempo. Certo questo superamento assume modalità anche molto diverse a seconda che ci si rifaccia a Nietzsche piuttosto che a Gentile, o a Wittgenstein piuttosto che allo stesso Heidegger, ma fondamentalmente consiste nel ricondurre ogni elemento eterno-immutabile alla sfera del divenire temporale. Severino vede questo 'precipitare' del pensiero contemporaneo – e più a fondo di quanto questo stesso faccia, perché (di)mostra la *necessità* del suo 'sprofondamento' (incarnato emblematicamente dalla tecnica) e quindi anche l'inadeguatezza delle ideologie che pure colgono tratti significativi del fenomeno in corso – ma si colloca, per così dire, sul versante opposto. Si potrebbe sostenere, infatti, che nella testimonianza severiniana è il tempo che viene interamente assorbito nella dimensione dell'eternità: tutto è eterno. Se si evita la facile liquidazione consistente nell'interpretare il gesto severiniano come una semplice ricaduta

nella vecchia metafisica, ci si trova di fronte a uno scenario straordinario. Ma anche a un compito estremamente arduo; perché tale pensiero, se da un lato impone la più rigorosa esclusione di tutto ciò che implichi la temporalità intesa come dimensione in cui l'essente si annulla (quindi praticamente tutto quello che normalmente crediamo di conoscere), dall'altro lato esige, per lo stesso motivo e con identica inflessibilità, che la dimensione dell'eterno accolga *tutto* quello che in qualsiasi modo si dà come essente. Tutto, dunque anche il campo della variazione, del movimento e simili. Tutto, quindi anche l'intero ambito dell'esistenza, della vita e dell'esperienza umana vista nel suo insieme e in ogni singolo aspetto; perché l'esclusione di un qualsiasi momento dell'essere risulterebbe automaticamente contraddittoria. Per evidenziare la delicatezza e la complessità dell'impresa basti pensare alla questione del movimento: esso, in quanto essente, deve venire integralmente 'salvaguardato' dal discorso vero, il quale dunque si trova a dover spiegare in che senso il darsi del movimento degli enti non ne contraddica l'eternità. Qui viene messa in questione l'intera tradizione occidentale (a cominciare dal "padre" Parmenide, al quale peraltro bisogna pure, in qualche modo, *ritornare*). Perché si tratta (per esempio) di comprendere in che senso definire "*akinēton*" (Parmenide, D-K 8, 26) l'essere costituisca qualcosa di diverso da una 'cancellazione' di quei suoi tratti che definiscono l'ente in movimento. Nella soluzione di tale problema un ruolo decisivo è dunque rivestito dall'interpretazione delle negazioni che caratterizzano ampiamente la definizione parmenidea dell'essere; sia laddove queste siano espresse nella forma dell'alfa privativo – *aghenēton*, *anōlethron* (Ivi, 8, 3), *atremes*, *ateleston* (8,4) – sia quando esse assumano la forma della vera e propria negazione (*ouk*).³⁰⁵

Questo aspetto decisivo della testimonianza della verità richiede una rielaborazione profonda della nozione di negazione, ed esige in particolare la consapevolezza e la conseguente esplicitazione di tutta una serie di differenziazioni e di distinzioni che tale parola comporta. Solo a questa condizione, infatti si sfugge alla trappola consistente nel confondere l'esclusione del tempo nichilisticamente inteso con la cancellazione di tratti della variazione che pure appartengono a pieno titolo all'essere. Perché solo a questa condizione la negazione che la verità opera rispetto alla non verità assume i tratti veraci della opposizione (che scrivo con il trattino per evidenziarne il carattere *positivo*) piuttosto che quelli nichilistici della *necazione*.³⁰⁶

Siffatto ripensamento del plesso differenza-negazione, che ho proposto nei miei scritti, pur muovendosi naturalmente nell'ambito dell'ampio dibattito contemporaneo sulla nozione di differenza (Heidegger, Wittgenstein, Derrida, Deleuze), presenta un carattere peculiare proprio perché, derivando dalla lezione severiniana, resta fedele all'impegno di fare i conti con la figura dell'innegabile. La conseguente messa in questione della nozione di negazione, e quindi in qualche senso del suo privilegio dal punto di vista della verità, impone un rinnovamento di tutti i significati in gioco, perché, venendo essa a toccare la differenza-negazione, mette in movimento la totalità delle distinzioni semantiche e quindi l'intero campo del significare.

³⁰⁵ Come accade per esempio in D-K 8, 5 (*oude pot' ēn oud'estai*) e successivamente ancora con *oude diaireton estin* (8,22), *ouk ateleutēton* (8, 32) e *ouk epideues* (8, 33), e simili.

³⁰⁶ Per la comprensione di questa nozione (derivante dal latino *nex*), che esplicita l'aspetto *nocivo* della negazione, rimando ai miei scritti, per esempio a *Verità e negazione. Variazioni di pensiero* (a cura di Th. Masini), Cafoscarina, Venezia 2016.

Per quanto riguarda Heidegger, tale risemantizzazione impone in particolare un'interrogazione radicale circa la differenza ontologica, in quanto la persistenza dell'ombra della differenza-negazione rischia di avvicinare sensibilmente l'Essere, nel suo differenziarsi dall'ente, al nulla, come parrebbe accadere per esempio in *Was ist Metaphysik?*

Anche il pensiero di Severino risulta coinvolto da questa *trasfigurazione* semantica, per esempio per quanto riguarda la figura dell'apparire, soprattutto perché è sulla distinzione tra essere e apparire che si basa la possibilità di pensare un tempo/movimento diverso da quello nichilistico. Ora, un pensiero del tempo salvo rispetto all'ipoteca nichilistica risulta possibile solo nella misura in cui l'apparire viene interpretato in una maniera diversa da quella usuale che attinge il suo significato da una concettualità tipicamente nichilistica. Per esempio, l'immagine del Sole che continua ad esistere anche quando scompare sottraendosi al nostro sguardo, e che per questo riappare il mattino seguente, ci risulta immediatamente chiara ed evidente perché la permanenza/riapparizione del Sole viene definita per contrapposizione alle cose (per esempio i meteoriti) che invece *non* riappaiono e in questo senso *non* permangono. Ma quando tale immagine, assunta come esempio di permanenza e di invarianza, viene trasferita a livello ontologico (cioè dell'intero) essa rischia di rovesciarsi in senso nichilistico, giacché qui l'impermanenza assumerebbe la forma di una uscita dall'orizzonte dell'essere. D'altro canto in quella immagine la permanenza risulta *definita* dal contrasto rispetto all'impermanenza; sicché se, appunto al fine di evitare l'esito nichilistico, si lascia cadere tale contrasto, allora anche il significato di ciò che intendiamo con permanenza sembra sfumare, e tale termine viene quindi a richiedere una profonda reinterpretazione semantica. Qualcosa di simile vale per tutte le cose che noi dobbiamo dichiarare eterne (questa penna, questa lampada etc.), dal momento che il significato delle parole che usiamo per nominarle è radicalmente intriso di assunti nichilistici; l'abbandono dei quali, peraltro, sembra far svanire il significato stesso delle nostre parole. Il compito delicato del discorso filosofico, a questo livello, è quindi quello di *rinnovare* radicalmente il significato di tutte le parole, comprese quelle *ultime* e *decisive* quali appunto "apparire", "eternità", ma poi anche – ecco il tema sul quale mi pare giusto insistere – "negazione", "differenza" e così via.

Tutto questo esige l'emergere di un nuovo linguaggio, e quindi inevitabilmente anche l'introduzione di qualche neologismo (penso qui per esempio alla nozione panikkariana di "tempiternità", che pare intercettare alcuni tratti del presente discorso). In relazione alla mia proposta filosofica vorrei qui riproporre, a titolo di semplice spunto di riflessione, la formula della "*creatio ex toto*", la quale, grazie alla sostituzione, rispetto alla classica formula della *creatio ex nihilo*, del "tutto" al "nulla", dovrebbe consentire di pensare l'elemento temporale della novità e del movimento, implicito nella *creatio*, in una maniera diversa da quella che comporta la negazione ontologica. Ma naturalmente anche ogni trasfigurazione semantica ha valore nella misura in cui è accompagnata dalla consapevolezza che pure essa, se viene isolata dalla struttura di pensiero autentica (quale quella che viene testimoniata nel discorso severiniano), si rovescia inesorabilmente nel proprio contrario. A questo proposito, precisamente in relazione all'attenzione da lui prestata al linguaggio, si possono verosimilmente riconoscere ad Heidegger, nella prospettiva della testimonianza dell'eternità dell'essente (per esempio in relazione alla celebre distinzione tra l'essere e l'essere presente), un ruolo e un significato diversi da quelli che caratterizzano la corrente di pensiero

dominante nel nostro tempo. Resta però fermo che anche l'*apertura* semantica che caratterizza *consapevolmente* la fase matura del pensiero heideggeriano, e che è testimoniata dalla sua attenzione *creativa* nei confronti dell'espressione linguistica, è comunque chiamata a corrispondere fino in fondo alle questioni poste dal pensiero che coglie l'eternità del tutto.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (Niemeyer, Tübingen 1927), *Essere e tempo*, nuova ed. italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2005.

M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, ([1929] Klostermann, Frankfurt am Main 1976); trad. it. di Franco Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.

M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, (Klostermann, Frankfurt am Main 1949), tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 2008.

M. HEIDEGGER, (1935), *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1966, tr. it. di G. Masi *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.

PARMENIDE, *Poema sulla natura*, tr. it. Giovanni Reale, Bompiani, Milano (2003) 2010³.

E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, [1950] Adelphi, Milano 1994.

E. SEVERINO, *La struttura originaria*, [1958] Adelphi, Milano 1981.

E. SEVERINO, *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2006.

E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

R. PANIKKAR, *Opera Omnia*, (a cura di Milena Carrara Pavan), Jaca Book, Milano 2008-.

L. V. TARCA, *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, (a cura di Thomas Masini), Cafoscarina Editrice, Venezia 2016.

15.3 L'eterno ritorno fra Heidegger e Severino

Francesc Moratò

Qui intendo condividere le domande -ma anche i dubbi- che ho sperimentato come lettore di *L'anello del ritorno*, come mi era già avvenuto, con non meno fascino, del *Nietzsche* di Heidegger. A mio avviso, bisogna ricordare i punti forti della tesi severiniana:

in primo luogo, l'*Eterno ritorno* costituisce uno degli strumenti più precisi per nominare un Divenire né indebolito né aporetico.

In secondo luogo, in parallelo all'Idealismo moderno negatore della cosa-in-sé kantiana, l'*Eterno ritorno* esige che venga negato il carattere insondabile ed inconoscibile della *realtà* dello stesso Divenire.

In terzo luogo, fa scomparire luoghi comuni tanto ammessi come quello della netta distinzione fra Contemplazione e Volontà.

Infine, intimamente collegato a quest'ultimo, l'*Eterno ritorno* si distingue apertamente, oltre che da qualsiasi fatalità, fatticità ecc., anche da qualsiasi concetto di Libertà che avvicinasse questa a un senso oppure ad un obiettivo, che non sia -si capisce!- il mero non senso, senza fini e senza mete.

Tuttavia, per quanto grandi siano le differenze fra Heidegger e Severino, risulta innegabile che entrambi, ognuno a suo modo, innalzino la questione ad un livello di sfruttamento, perfino pratico: economico e politico, assente in altri discorsi sedotti dalla "poesia" vaga del concetto. E non è questa la sola occasione che, almeno venendo da dove vengo io, non veda l'ombra di Heidegger come ostacolo per la diffusione, l'apprezzamento e il bilancio, nella sua singolarità, del pensiero di Severino. Magari non con la rapidità con cui l'interessato potrebbe credere, si vede che gli scontri, ontologici piuttosto che metafisici, ci sono. Sullo sfondo sussiste sempre l'"arido" motivo logico del quale sentiamo parlare da molto tempo, prima che il *Ritorno* costituisse il tema centrale di una ricerca: Heidegger non considera il nulla assoluto (*enantion*), non va oltre il nulla come *eteron*, proprio dei "differenti", non dei "contrari", il quale vien da lui reso fortunato dal punto di vista mediatico come Differenza ontologica. Forse, neppure Nietzsche che opera al margine dell'Eterno ritorno, avrebbe potuto andare oltre. Senza questo passo avanti che il primo non fa e che nel secondo prende la forma del *Ritorno*, sarebbe impossibile uscire da quello che Severino chiama "nulla come idea ancor teologica", fondamento del pessimismo ed di altri affetti negativi. Qui, invece, non c'è posto per nessuna emotività. Lo stesso Nietzsche dirà in maniera esplicita che "il pesimismo filosofico è ridicolo". Ecco perchè che ad un certo punto ho scelto l'espressione "divenire in quanto tale" (*l'evidenza originaria*) invece di quella "divenire senza scopo"- la quale anche se più potente ed espressiva, più facilmente riconducibile a riferimenti famigliari a tutti, avrebbe diluito il punto senza ritorno rappresentato dal pensiero di Nietzsche. Questa è anche la ragione per cui ho aggiunto, in un sforzo di chiarificazione probabilmente destinato a fallire, al sostantivo "nulla" aggettivi come "banale" oppure "prosaico". D'altra parte, si può capire come la problematica inerente a concetti come "Possibilità" o "Libertà" (al loro *Essere*) non rimanga lontana da questo intreccio tematico.

Stabilità (*Beständigkeit*) e Presenza (*Anwesenheit*) costituiscono, secondo Heidegger, i tratti decisivi che il *Ritorno* apporta alla Volontà di potenza. Senza dimenticare Nietzsche, che intendeva imprimere al Divenire i caratteri dell'Essere. Severino, invece, in una risposta che riguarda innanzitutto il primo ma che indirettamente coinvolge anche il secondo, appena iniziato *Ritornare a Parmenide*, diceva che "è storicamente aberrante il tentativo di ravvisare nel primissimo pensiero greco l'identificazione del significato dell'essere ed il significato della presenza". Difficile esprimersi più chiaramente. A questo punto, raggiungiamo il pieno confronto fra tre discorsi che si rispecchiano senza la sicurezza piena, da parte mia, di essere andato fino in fondo e di avere risposto a tutte le domande. Succede poi, che le ambiguità di Heidegger sono state così stimolanti per la cultura contemporanea, che sarebbe ingenuo attendere un sereno confronto in termini uguali con Severino. Nonostante ciò, dobbiamo ricordare il grande argomento di Severino: Heidegger non prende il Divenire *sul serio*, come, invece, hanno fatto Leopardi, Nietzsche e Gentile. Detto in altri termini: un divenire non garantito dall'identità con se stesso, sarebbe un divenire che non fa resistenza a diventare altro da se stesso, cioè, un non divenire, sottratto al

tempo in un modo o nell'altro. E il discorso di Heidegger, sempre secondo Severino, non sarebbe protetto contro questa possibilità. Si limiterebbe a *volere* il Divenire, ad interpretarlo, a progettarlo. Senza oltrepassare il livello *meramente umano*, perderebbe nel contempo l'occasione di riconoscere il carattere prosaico ed imperturbabile del Divenire. Heidegger non avrebbe capito il carattere assolutamente immediato (*veduto, non creduto!*) del Divenire.

L'aforisma 374 della *Gaia scienza* definisce l'uomo come "quello che si tenne in un angolo", *a/s Ecker-steher*), e sancisce come pochi il grande tema dell'impossibilità di sfuggire all'interpretazione. Da qui, è facile arrivare direttamente, come di solito si fa, verso l'egemonia ermeneutica, che in non poche occasioni finisce per accettare in un modo o nell'altro la inevitabilità dello scetticismo. Ma con questo si aprirebbe la possibilità che il Divenire non sia una di quelle interpretazioni che, come tutte le altre, non potrebbe escludere la possibilità di essere rovesciata dal suo contrario. In questo caso, con l'innegabile carattere metafisico della possibilità, si adempirebbe lo stesso carattere metafisico del divenire. L'*Eterno ritorno* verrebbe a determinare, a modo di legge venuta dall'esterno, il divenire. Supporrebbe un divenire "selettivo" opposto a quello apertamente sostenuto dallo stesso Nietzsche in *Delle tavole vecchie e nuove*: "Questa è la mia compassione per tutto ciò che è passato, vedere che è stato sacrificato... alla grazia, allo spirito, alla demenza di ogni generazione che viene e reinterpreta come ponte verso se stessa tutto quello che fu... E questo l'altro pericolo e la mia compassione: la memoria di chi appartiene alla plebe non va più in là del nonno, e col nonno finisce il tempo. Così viene sacrificato tutto il passato: può darsi che la plebe divenga padrona e anneghi tutto il tempo in acque senza profondità". Heidegger non avrebbe lasciato spazio mentale per quel divenire non determinato per la sparizione del nonno, né governato dai grandi eventi immutabili, o ritenuti tali. Dal divenire muto ed implacabile, privo di connotazioni antropomorfe. Non c'è posto in Heidegger per quello che dico "divenire banale". Infatti lui aggiunge un elemento che -penso- ribadisca il mio punto di vista. È l'*Intervallo* (*Zwischenzeit*), apparso in un contesto pressoché psicologico, riferito al *déjà-vu* mentre afferma che "noi non sappiamo niente né impariamo niente di una 'vita' anteriore quando il nostro pensiero va indietro". Non è casuale che subito dopo, Heidegger si accosti al grande tema dell' "istante supremo", "i tuoi stessi istanti", "istanti di una decisione" in rapporto. -eccoci al tratto comune a tutti e tre i pensatori- al rifiuto di un Eterno ritorno solo visto dall'esterno: "nient'altro che anello di una serie di avvenimenti che ritornano in una indifferenza senza fine". Detto così sembrerebbe lo stesso che sostengo come assente in Heidegger, ma il paradosso svanisce quando avvertiamo che questo errore è per lui una forma di "non essere se stesso" – il che verrebbe a confermare l'ipotesi severiniana sui supposti della posizione heideggeriana. Il primo vede nel secondo, malgrado tutte le intenzioni in senso contrario, un assestamento metafisico. Ecco perché, dopotutto, non credo che sia possibile una separazione fra loro due fintanto che rimangono nella sola metafisica, senza scendere alle profondità ontologiche, come si vedrà nelle opere che seguono quella ora presa principalmente in considerazione.

Bibliografia:

M. HEIDEGGER, *Nietzsche I, Gesamtwerte* 44, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1986.

F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, tr. esp. de A. Froufe, Edaf, Madrid 1999.

- F. NIETZSCHE, edición Colli-Montinari, volume V, frammenti dell'estate-autunno 1881.
 E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Milano Adelphi, 1999.
 E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1972. Tr. esp.: Madrid, Taurus, 1991.
 E. SEVERINO, *La gloria*, Milano, Adelphi, 2001.

15.4 Esser Tutto e Nulla. Differenza ontologica e contraddizione in Heidegger e Severino

Federico Perelda - Filippo Casati

Sono sufficienti le attestazioni sensoriali nonché un certo grado di astrazione filosofica per rendersi conto che siamo circondati da *enti*: martelli, numeri, quadri di Pollock e pianeti. Tutti queste cose in qualche modo *sono*, nei più vari sensi di *essere*: *ci sono*, esistono, e ne predichiamo le più varie caratteristiche, essenziali o meno. Tanto per dire, i martelli *sono* utensili, i numeri *sono* astratti, i quadri di Pollock *sono* opere d'arte, e i pianeti *sono* corpi celesti. Ma che cos'è ciò che li accomuna, a prescindere dalle loro differenze? In altre parole: che cosa è il loro *Essere*? La filosofia di Martin Heidegger si è lungamente cimentata con questa domanda, riprendendo, ma anche modificando o forse persino stravolgendo l'ontologia tradizionale – a partire dall'antica domanda aristotelica: *ti to on? Che cosa è l'essere?*

Nonostante la varietà di risposte tentate da Heidegger, ce n'è un'idea che è rimasta costante. Secondo Heidegger, infatti, c'è una radicale *differenza* tra l'Essere e gli enti – la cosiddetta *differenza ontologica*: qualsiasi cosa l'Essere sia, è diverso da ciò che gli enti sono. l'Essere degli enti non è un ente. Quindi, l'Essere è un non-ente – un niente. E poiché tutto ciò che è, è un ente, l'Essere – proprio come il niente – semplicemente *non è*.

Alcuni interpreti (Casati e Priest 2019; Casati 2019; Moore 2012; 2014; Witherspoon 2002; McManus 2013) hanno messo in luce che, proprio a causa della differenza ontologica, Heidegger fronteggia, con la sua nozione di essere, una contraddizione che presenta alcune analogie con l'aporia del nulla su cui è opportuno soffermarsi. Quest'ultima risale per la sua configurazione classica alle celebri pagine del *Sofista* platonico dedicate al non essere (a partire alla questione del 'falso'). In esse Platone, disambiguando il significato dell'espressione non-essere, da un lato accredita l'accezione del non-essere come ciò che, essendo solo *diverso* dall'essere, non è incompatibile con questo; ma dall'altro mantiene anche l'altra accezione, quella del non-essere come *opposto* all'essere, e dunque come puro nulla. Quest'ultima nozione resta aporetica, nonostante le rettifiche platoniche, poiché se il nulla non è, non è possibile riferirsi ad esso in alcun modo – e non perché esso sia qualcosa di ineffabile, ma perché proprio non c'è nulla cui riferirsi. E tuttavia questo riconoscimento avviene impiegando significativamente la parola 'nulla', intendendo che il nulla è nulla, niente. Ma allora si sta predicando qualcosa del niente, quantomeno la sua auto-identità. Russell, in altro contesto (ma richiamandosi al *Sofista*) affermava che allora il niente in qualche modo è qualcosa (Russell 1903, §73).

La differenza ontologica pone un caso analogo: da un lato, l'Essere di Heidegger non è un ente: questa è proprio la differenza su cui Heidegger sembra incentrare tutto il suo pensiero filosofico.

Dall'altro, nonostante tutto, l'Essere di Heidegger è un ente: ad esempio, l'Essere è ciò che “fonda tutti gli essenti” (Heidegger 1991, p. 23), l'Essere è ciò “determina ogni ente in quanto ente” (Heidegger 2001, p. 13). Dunque, l'Essere non è (un ente) e, allo stesso tempo, l'Essere è (un ente).

Proprio la corretta comprensione di ciò che l'Essere è – o, forse si dovrebbe dire, non è – rende l'essere soggetto di predicazione, lo rende un termine, lo assimila agli enti; proprio per dire che l'essere *trascende* la dimensione ontica, lo si accomuna ad essa. Si potrebbe pensare che si tratti solo di un'incongruenza o una difficoltà linguistica, e che un altro linguaggio, o altre vie espressive ancora, potrebbero manifestare la differenza ontologica in modo non incongruo. Heidegger ha tentato anche questa via che si potrebbe definire mistica, ma c'è da dubitare che sia davvero percorribile. L'essere di Heidegger, così come il nulla, appare allora come un concetto intrinsecamente aporetico, nel senso che consta di due lati che si contrastano a vicenda: la necessaria determinatezza del dire, da un lato, e l'intesa indeterminatezza del detto, o la sua trascendenza rispetto a ogni determinazione ontica, dall'altro. L'essere di Heidegger si configura in modo speculare all'aporia del nulla.

Il tema della differenza ontologica è raccolto e ripensato da Severino, in termini certamente diversi rispetto a quelli heideggeriani, ma tali da presentare varie analogie, anche per il tratto aporetico. Ci sono tre premesse generali, qui presupposte: (1) la tesi della eternità dell'essere, e cioè, per Severino, di ogni ente, l'essere essendo la totalità degli enti; (2) la tesi dell'evidenza del divenire, ovvero della variazione di ciò che è manifesto; e, da ultimo, (3) la tesi che le relazioni tra enti, di qualsiasi tipo siano, contribuiscono all'individuazione degli stessi (ciò che potrebbe dirsi la tesi delle relazioni interne, ovvero fondate sulla natura dei *relata*).

L'autentica differenza ontologica, per Severino, consiste nel fatto che l'essere, in quanto immutabile, *differisce* da sé in quanto diveniente (RP in EN, p. 29). Per es., c'è un fugace bagliore di luce. Esso c'è per un istante o poco più: appare fugacemente; nondimeno, esso non è qualcosa di caduco, ma è eternamente. Dunque allo stesso ente, sostiene Severino, compete di essere in due dimensioni diverse: quella dell'essere in quanto diveniente, e quella dell'essere in quanto immutabile, laddove quest'ultima “si libra.. al di sopra di sé in quanto diveniente” (ivi). Ci si può dunque chiedere: in che cosa consiste, esattamente, la diversità dell'ente, nelle due dimensioni? La risposta passa attraverso la considerazione della parzialità del divenire. La dimensione del divenire è quella della variazione dell'apparire, che è un tratto innegabile (il divenire non è un'illusione, cfr. DN p. 127). D'altra parte, se l'essere appare variabilmente (ossia se varia il contenuto dell'apparire), sono esclusi due casi estremi: che tutto appaia, perché c'è anche quel che non appare più o che non appare ancora; e che nulla appaia, dal momento che qualcosa comunque appare.

L'essere appare in parte e processualmente; ma la variazione dell'apparire ne implica la parzialità. Quindi, quel che appare non appare assieme al tutto, poiché c'è anche quel che non appare. La totalità di ciò che appare è trascesa, oltrepassata dalla totalità dell'essere, includente anche ciò che non appare. Ora, in base alla terza tesi, qui presupposta, quel che appare, essendo manifesto indipendentemente dalla manifestazione del tutto cui è connesso, appare come alterato. Questa alterazione riguarda di quel tanto di esso cui corrispondono le sue relazioni col tutto, ovvero con

tutto ciò che, anche se non appare, è ciò cui l'ente è connesso in modo definitorio per il suo significato concreto. In ciò sta allora la differenza ontologica: nel fatto che il divenire implichi la parzialità di ciò che appare, ovvero che quel che appare appaia isolatamente dalla totalità effettiva dell'essere; e che tale parzialità comporti un'alterazione del contenuto di ciò che appare, tale per cui le determinazioni che appaiono sono, come Severino dice, 'avvizzite'.

Con ciò, la differenza ontologica si lega a due teorie: la prima è quella della contraddizione-C (cfr. SO pp. 346 ss.), ovvero alla contraddizione derivante dal fatto che ogni determinazione implica l'intero, ma che è manifesta senza che sia concretamente manifesto l'intero. La seconda teoria è la dialettica come teoria del significato (cfr. SO cap. IX; *Taut.*), ovvero il fatto che ogni isolamento o indebita astrazione comporta che venga affermato un certo contenuto quale diverso da ciò che esso è, sì che quel contenuto viene identificato al suo altro.

Mette conto di notare che la contraddizione-C non può essere tolta, poiché l'apparire parziale del tutto non può accrescersi sino a inglobare la totalità concreta (cfr. *Oltrepassare*). Non tutto, dunque, può apparire, e quindi ciò che appare nell'apparire finito è destinato a restare un contenuto avvolto da una contraddizione. La contraddizione-C avvolge ogni determinazione e non c'è modo di riscattarla completamente.

Le conclusioni sono che sia la differenza ontologica heideggeriana sia quella severiniana si configurano come o implicano delle contraddizioni del tutto strutturali. Quella di Heidegger potrebbe esser definita come l'*aporia dell'essere*, ovvero come il rovescio dell'aporia del nulla (anche per come quest'ultima è definita da Severino: SO, cap. 4; *intorno al senso del* nulla). Severino, per parte sua, riduce la differenza heideggeriana a una differenza ontica, poiché l'essere heideggeriano, secondo lui, per quanto indefinito, non è il nihil absolutum, l'opposto dell'ente, e dunque è ricompreso nella totalità dell'essere. E tuttavia anche la differenza ontologica di Severino, incentrata sullo scarto tra l'essere come totalità e la manifestazione finita di esso, si delinea come una contraddizione che non può essere definitivamente emendata.

Bibliografia

- M. HEIDEGGER (1991). *The Principle of Reason*. Indiana University Press.
- D. MCMANUS (2013). Ontological Pluralism and the Being and Time Project. *Journal of the History of Philosophy* 51 (4):651-673.
- E. SEVERINO 1980, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.
- E. SEVERINO 1981, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano.
- E. SEVERINO 1982, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano
- E. WITHERSPOON (2002). Logic and the inexpressible in Frege and Heidegger. *Journal of the History of Philosophy* 40 (1):89-113.

FACULTY

Alfieri Francesco, professore di Fenomenologia della Religione presso la Pontificia Universitas Lateranensis (Città del Vaticano), dal 2014, assistente personale del professore Friedrich-Wilhelm von Herrmann, frafrancescoalfieriofm@yahoo.it

Andreoni Paolo, borsista presso Istituto Italiano per gli Studi Storici, paolo.andreoni3@gmail.com

Azzoni Giampaolo, giurista e filosofo italiano, attualmente è docente di Teoria generale del diritto, di Biodiritto e di Diritto e Letteratura presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Pavia e di Relazioni pubbliche presso il Corso di laurea magistrale in Comunicazione professionale e multimedialità, azzoni@unipv.it

Baratti Margherita, Dottorato in Filosofia (UBA, Universidad de Buenos Aires, margherita.baratti@gmail.com

Berutti Riccardo, PhD. Filosofia, Epistemologia e Storia della Cultura, Università degli Studi di Cagliari, riccardo.berutti85@gmail.com

Bortoluzzi Pedro Manuel, PhD student, Albert-Ludwigs Universität di Friburgo in Brisgovia (DE), bortoluzzipedro@gmail.com

Cabella Massimiliano, Professore Liceo e Università, massimiliano.cabella@unive.it

Calzavara Marco, Dottore Magistrale in Scienze Filosofiche, Università Ca' Foscari di Venezia, calzavaramarco.10@gmail.com

Campeol Giovanni, Studente di Scienze filosofiche presso Ca'Foscari, giovanni.campeol.95@gmail.com

Candiotto Laura, von Humboldt Senior Research Fellow, Freie, Universität Berlin, candiottolaura@gmail.com

Capitano Luigi, Dottore di ricerca in filosofia, luigi.capitano@gmail.com

Cardenas Mattia, Docente a contratto Università degli Studi di Padova, Studio Filosofico Domenicano di Bologna, cardenasmattia@gmail.com

Carrera Alessandro, Professore di Italian Studies e World Cultures and Literatures, University of Houston, acarrera@central.uh.edu

Casati Filippo, è Assistant Professor alla Lehigh University e von Humboldt Research Fellow alla Bochum Universitat. Ha riveduto il suo Dottorato alla University of St. Andrews sotto la guida del Professor Graham Priest, filippo.g.e.casati@gmail.com

Cavazza Marco, Dottore in Scienze Filosofiche, Università Ca' Foscari di Venezia , marco.cavazza92@icloud.com

Cazzola Alessandro, Studi in corso: FIT a.a. 2018/2019, alessandro.cazzola2@studio.unibo.it

Chiurazzi Gaetano, docente di Ermeneutica filosofica all'Università di Torino, gaetano.chiurazzi@unito.it

Cillo Carmen, Associazione Koinè - Università di Salerno, carmencillo1102@gmail.com

Civello Gabriele, Dottore di ricerca in filosofia del diritto presso l'Università di Padova (relatore prof. Francesco Gentile), Abilitato professore associato di diritto penale, Collaboratore della cattedra di filosofia del diritto dell'Università Cattolica Argentina di Buenos Aires , Avvocato del Foro di Venezia, Diplomato in pianoforte e in composizione presso il Conservatorio "A. Steffani" di Castelfranco Veneto (TV), gabriele.civello@hotmail.it

Cividati Alberto, insegnante di IRC al liceo scientifico tradizionale e al liceo scientifico delle scienze applicate, studente ordinario della licenza in Teologia Fondamentale presso FTIS in Milano, alberto.cividati@gmail.com

Cornacchia Luigi, Professore associato di diritto penale dell'Università degli Studi di Bergamo, Abilitato professore ordinario, luigi.cornacchia@gmail.com

Corradi Luca, medico specialista in psichiatria e in malattie infettive, corradi.luca59@gmail.com

Cupparo Antonio, Associazione "Koinè" – Università di Salerno, antoniocupparo45@gmail.com

Cusano Nicoletta, docente in ruolo di filosofia, svolge attualmente attività di ricerca presso l'Università di Wuppertal e collabora con la cattedra di Ontologia Fondamentale dell'Università Vita-salute San Raffaele di Milano. nicoletta.cusano@libero.it

Dal Sasso Andrea, Dottore di ricerca e Cultore della materia (Filosofia teoretica), molko1982@hotmail.com

De Angelis Massimo, Scrittore e giornalista, 2massimo.deangelis@gmail.com

Donà Massimo, oltre che musicista, è professore ordinario di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano. Nello specifico, insegna METAFISICA per il

corso di laurea triennale e ONTOLOGIA DELL'ARTE per il corso di laurea specialistica.
massimojazz@libero.it

Farotti Fabio, Docente di filosofia e storia (Liceo Classico A. Manzoni, Milano),
fabiofarotti@tiscali.it

Franceschi Giuliano, Insegnante e Libero professionista, g.franceschi@email.it

Garaguso Myriam, Laureanda magistrale in Scienze filosofiche, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, myriam.garaguso@icloud.com

Ginnetti Giulio, Dottore magistrale in Filosofia teoretica Università Cà Foscari di Venezia, email??

Givone Sergio, filosofo e accademico italiano, ha insegnato a Perugia, Torino e Firenze dove attualmente è ordinario di Estetica alla facoltà di Lettere e Filosofia, sergio.givone@unifi.it

Goggi Giulio, è dottore di ricerca in Filosofia teoretica; dal 2006 collabora con l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano; membro del Comitato scientifico e del Comitato di redazione della Rivista «La Filosofia Futura», nel 2017 ha conseguito l'Abilitazione Scientifica Nazionale alla prima fascia per il medesimo settore concorsuale. Membro del Consiglio Direttivo e Socio fondatore dell'ASES, è Associate Editors della Rivista «Eternity and Contradiction. Journal of Fundamental Ontology»., ggoggi@libero.it

Guza Kamela PhD in Storia dell'Architettura. Collaboratrice alla ricerca presso DIDA – Università degli Studi di Firenze, kamela.guza@gmail.com

Ieropoli Giuseppe, Dottore Commercialista, giuseppe.ieropoli@gmail.com

Lenoci Michele, docente di Filosofia Teoretica - Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano), michele.lenoci@unicatt.it

Marassi Massimo, Ordinario di Filosofia teoretica, massimo.marassi@unicatt.it

Masini, Thomas Dottore in filosofia, studente magistrale all'università Ca'Foscari di Venezia, thm993@gmail.com

Mazzarella Eugenio, è un filosofo, politico e poeta italiano. Professore ordinario di filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, è tra i principali interpreti italiani del pensiero di Martin Heidegger. Deputato al Parlamento nella XVI Legislatura per il Partito Democratico, eugenio.mazzarella@unina.it

Messinese Leonardo, è professore ordinario di Storia della filosofia moderna nella Pontificia Università Lateranense (Roma), leonardo_messinese@libero.it

Mollisi Matteo Angelo, studente magistrale in Scienze Filosofiche, Università degli studi di Milano, matteo.mollisi@gmail.com

Morató Francesc, docente presso l'Universitat de València (Departament de Filosofia), francescmorato@hotmail.com

Pagnin Cristina, giornalista, cristinapagnin@libero.it

Paltrinieri Gian Luigi, docente di Ermeneutica filosofica presso l'Università Cà Foscari di Venezia, gpaltri@unive.it

Panteghini Marco, Medico-Chirurgo, marco.panteghini2@tin.it

Pastorino Nazareno, Dottore di ricerca in Filosofia, nazarenopastorino@gmail.com
nazarenop@tim.it

Pepe Franco, Dottore in Scienze Filosofiche, franco.pepe1@libero.it

Perelda Federico, si è laureato e addottorato presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, attualmente è assegnista di ricerca a Ca' Foscari, federico.perelda@live.it

Pontalto Andrea, Dottore in Scienze Filosofiche, Università Ca' Foscari, and.pontalto@gmail.com

Possenti Vittorio, è un accademico e un publicista. È stato professore ordinario di filosofia politica presso l'Università Cà Foscari di Venezia italiano, possenti@unive.it

Pulli Gabriele, professore associato di Psicologia Filosofica (Università di Salerno), gpulli@unisa.it

Saccardi Francesco, Dottore di ricerca in Filosofia – Università Ca' Foscari di Venezia, Borsista del Centro Universitario Cattolico di Roma, saccardi.francesco@libero.it, francesco.saccardi@unive.it

Sbailò Ciro, Professore ordinario di Diritto pubblico comparato – Università degli Studi internazionali di Roma, UNINT, ciro.sbailo@unint.eu

Somaschini Gianpaolo, Commercial advisor (appassionato di filosofia da dilettante, iscritto ASES), g.somaschini@yahoo.com

Spanio Davide, è ricercatore di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia, dove attualmente insegna Ontologia e Filosofia della conoscenza, davidespanio@unive.it

Stizzi Antonio, Sacerdote, teologo, dottorando di ricerca presso Facoltà Teologica Pugliese, antoniestizzi77@gmail.com

Surace Antonio, Corso di LM in Filosofia del mondo contemporaneo, II anno, Università Vita-Salute San Raffaele, E-mail: antosur91@gmail.com

Surzyn Jacek, PhD, associate professor Faculty of Social Sciences Institute of Political Science and Journalism University of Silesia in Katowice Poland, jacek.surzyn@us.edu.pl

Tagliapietra Andrea, scrittore e filosofo italiano, è professore ordinario di storia della filosofia presso l'Università Vita-Salute San Raffaele, tagliapietra.andrea@hsr.it

Tarca Luigi Vero, Professore ordinario di Filosofia teoretica, Università Ca' Foscari di Venezia, tarca@unive.it

Tarquini Nicolò, Insegnante di Filosofia e Storia – Dottorando in Filosofia presso la Pontificia Università Lateranense, Roma, nicolotarquini@virgilio.it

Testoni Ines, è Professoressa Associata di Psicologia Sociale (M-PSI/05), presso il Dipartimento FISPPA (Università di Padova) - Psicologa e Psicoterapeuta e research fellow at the Emili Sagol Creative Arts Therapies Research Center, University of Haifa, Israel, ines.testoni@unipd.it

Totaro Francesco, è professore ordinario di "Filosofia morale" nell'Università di Macerata, di cui è stato a lungo prorettore, Ha insegnato presso la Scuola Superiore di Comunicazioni Sociali dell'Università Cattolica di Milano e presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, totarofr@unimc.it

Ursini Vasco, Dottore in Pedagogia, Professore di Lettere in pensione, vascoursini@alice.it

Vasile Marco, Dipendente del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Dottore in filosofia presso l'Università degli Studi di Salerno, marvas73@gmail.com

Veniero Venier, Cultore della materia presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali, Università Ca' Foscari Venezia, veniero.venier@unive.it

Vergani Ermanno, consulente informatico, Università degli Studi di Siena, facoltà di Scienze Economiche e bancarie, ermanno.vergani@gmail.com

Von Herrmann Friedrich-Wilhelm, professore emerito di Filosofia all'università di Friburgo, è stato assistente di Eugen Fink (dal 1961 al 1970), e ultimo assistente privato di Martin Heidegger (dal 1972 al 1976). Per volere di Heidegger è stato designato principale responsabile scientifico della *Gesamtausgabe*, avviata nel 1975 e tuttora in corso di pubblicazione, friedrich-wilhelm.von.herrmann@sonne.uni-freiburg.de

Zanetti Matteo, laureato magistrale presso l'Università Cà Foscari di Venezia,
matteo.zanetti1994@gmail.com

INDEX - INDICE

Prefazione - Giulio Goggi e Ines Testoni	3
 Capitolo 1 - Il filo rosso tra Heidegger e Severino	8
1.1 <i>La concezione heideggeriana della “metafisica” lungo le due vie di elaborazione del problema dell’essere</i> - Friedrich-Wilhelm von Herrmann	8
1.2 <i>Martin Heidegger interprete di Emanuele Severino</i> - Francesco Alfieri	9
1.3 <i>Oltrepassamento</i> - Giampaolo Azzoni	11
 Capitolo 2 - Nichilismo e destino	14
2.1 <i>Dalla domanda iniziale di Heidegger alla risposta originaria di Severino</i> - Ines Testoni	14
2.2 <i>L’«essere» come essere dell’ente e come indipendente dall’ente</i> - Giulio Goggi	17
 Capitolo 3 - Metafisica, nichilismo, tecnica	20
3.1 <i>Heidegger, Severino e il mantra dell’ascosità</i> - Massimo Donà	20
3.2 <i>Salvarsi dai salvatori</i> - Andrea Tagliapietra	23
 Capitolo 4 - La domanda metafisica	25
4.1 <i>La metafisica del Dasein (esistenza) come fondazione della metafisica</i> - Leonardo Messinese	25
4.2 <i>Severino, Heidegger e la domanda fondamentale</i> - Sergio Givone	28
	187

4.3 <i>Morte, separazione, dominio in Heidegger, Severino e Paolo di Tarso -</i> Francesco Totaro	29
Capitolo 5 - La differenza ontologica	32
5.1 <i>Identità e differenza: Severino e Heidegger -</i> Gaetano Chiurazzi	32
5.2 <i>Niente, Essere, ente -</i> Nicoletta Cusano	33
5.3 <i>L'indifferenza dell'essere. Parmenide, Heidegger, Severino -</i> Davide Spanio	37
Capitolo 6 - Pensiero e essere	40
6.1 <i>La trascendenza come fenomeno originario -</i> Massimo Marassi	40
6.2 <i>Fenomenologia, metafisica e ontologia nella interpretazione</i> <i>severiniana di Heidegger: le ambiguità dell'Essere -</i> Michele Lenoci	42
6.3 <i>Sul nesso pensiero-essere: Heidegger e Severino -</i> Vittorio Possenti	43
Capitolo 7 - Filosofia della prassi	46
7.1 <i>Ontologia del diritto: "inautenticità" ed estrema follia? -</i> Luigi Cornacchia	46
7.2 <i>Il problema della politica fra Martin Heidegger ed Emanuele Severino -</i> Gabriele Civello	49
7.3 <i>Nichilismo giuridico e responsabilità del giurista: comprendere la crisi del diritto</i> <i>attraverso Emanuele Severino -</i> Ciro Sbailò	52
7.4 <i>La giustizia. L'indecostruibile e l'incontrovertibile originario -</i> Alberto Cividati	55

7.5 <i>Service-Dominant Logic e Green Economics: le nuove frontiere dell'economia capitalistica di fronte alla tecnica</i> - Giuseppe Ieropoli	57
7.6 <i>L'esitare del destino. In cammino con Heidegger e Severino</i> - Giulio Ginnetti	60
Capitolo 8 - Filosofia prima	63
8.1 <i>Fenomenologia dell'eternità</i> - Laura Candiottio	63
8.2 <i>L'apparire e le sue condizioni. Il rapporto tra «ontico» e «ontologico» nella lettura severiniana di Heidegger</i> - Francesco Saccardi	65
8.3 <i>Heidegger e il principio del terzo escluso</i> - Fabio Farotti	67
8.4 <i>Anche Heidegger è costretto a pensare che l'essere non è l'apparire</i> - Andrea Dal Sasso	70
8.5 <i>Prima di apparire: Heidegger, Severino e la metafisica</i> - Marco Vasile	73
8.6 <i>Il silenzio del divenire. Severino, Husserl e la coscienza del tempo</i> - Veniero Venier	75
8.7 <i>From Heidegger's "saying" to Severino's "manifestation". The issue of language</i> - Jacek Surzyn	78
Capitolo 9 - Estetica	80
9.1 <i>Gigantomachia di pensatori e di poeti: Heidegger, Hölderlin, Severino, Leopardi</i> - Matteo Angelo Mollisi	80
9.2 <i>L'essenza linguistica dell'opera d'arte</i> - Andrea Pontalto	83
9.3 <i>L'ordine classico in architettura: una rilettura sullo sfondo dell'eterno</i> - Kamela Guza	86
9.4 <i>Arte, filosofia, Follia</i> - Margherita Baratti	88

9.5 <i>L'arte e l'atto aneidetico della coscienza</i> - Alessandro Cazzola	92
9.6 <i>Temporale dell'essere</i> - Carmen Cillo	94
Capitolo 10 - Storia della filosofia	96
10.1 <i>La vetta della contemplazione. Uno scontro fra titani</i> - Luigi Capitano	96
10.2 <i>L'eterno ritorno. Metafisica e morte di Dio</i> - Matteo Zanetti	98
10.3 <i>Heidegger, Severino e le due verità di Nietzsche</i> - Massimo De Angelis	101
10.4 <i>Eternità e Dio. Heidegger interprete di Nietzsche, Severino critico di Heidegger</i> - Antonio Surace	104
10.5 <i>Heidegger e Severino a confronto con la filosofia platonica</i> - Nicolò Tarquini	106
10.6 <i>Heidegger e Severino a confronto con il Sofista di Platone</i> - Gianpaolo Somaschini	108
10.7 <i>Rapporti tra il pensiero di E. Severino e alcuni Autori del "Pensiero Italiano" (Italian Thought o Italian Theory)</i> - Luca Corradi	110
Capitolo 11 - Filosofia prima	112
11.1 <i>L'escatologia cristiana e il significato del tempo tra Heidegger e Severino</i> - Antonio Stizzi	112
11.2 <i>Tao e Nulla. Severino, Heidegger e l'Oriente</i> - Massimiliano Cabella	114
11.3 <i>La rosa, la Grazia. Il principio di ragione in Heidegger e Severino</i> - Marco Panteghini	117
	190

11.4 <i>Le parole del Sacro. Il problema del dire originario in Heidegger e Severino</i> - Cristina Pagnin	120
11.5 <i>L'interpretare e l'originario. Storia, testimonianza, destino</i> - Mattia Cardenas	123
11.6 <i>L'apparire dell'immutabile come interpretare: F-immediatezza in Severino e Heidegger</i> - Ermanno Vergani	125
11.7 <i>Destino, tecnica e nichilismo</i> - Antonio Cupparo	128
Capitolo 12 - Filosofia Prima	129
12.1 <i>Posizione del nulla e assenza inconscia di negazione</i> - Gabriele Pulli	129
12.2 <i>Faktizität ed ermeneutica della negazione. Il problema dell'angoscia tra il pensiero di Martin Heidegger e il pensiero di Emanuele Severino</i> - Riccardo Berutti	132
12.3 <i>Il fondamento nichilistico. Essere, Verità e negazione</i> - Thomas Masini	135
12.4 <i>Il «nulla», la «differenza». Heidegger, Severino e l'obiezione antimetafisica del neoeleatismo</i> - Paolo Andreoni	138
12.5 <i>Essere nulla. Sull'apparire</i> - Marco Calzavara	141
12.6 <i>Intorno al senso del nulla</i> - Myriam Garaguso	143
Capitolo 13 - Filosofia prima	145
13.1 <i>Essere e Tempo di Martin Heidegger</i> - Vasco Ursini	145
13.2 <i>Essere ed esserci. Heidegger nel pensiero di Emanuele Severino tra trascendenza ontica e trascendenza ontologica</i> - Franco Pepe	148
	191

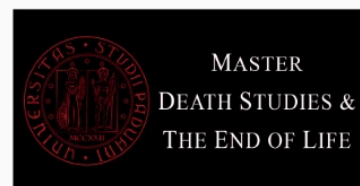
13.3 <i>Heidegger e Severino tra essere ed ente</i> - Nazareno Pastorino	150
13.4 <i>Ineludibilità della metafisica e irriducibilità della differenza ontologica</i> - Giovanni Campeol	152
13.5 <i>L'analisi di Severino del procedimento argomentativo di Heidegger in Heidegger e la metafisica</i> - Marco Cavazza	155
13.6 <i>Geometria euclidea e metageometrie: essere e esserci</i> - Giuliano Franceschi	158
Capitolo 14 - Fenomenologia ed ermeneutica	161
14.1 <i>L'epoca dell'immagine del mondo e l'apparire della terra isolata</i> - Alessandro Carrera	161
14.2 <i>Testimonianza della verità come ermeneutica originaria</i> - Pedro Manuel Bortoluzzi	163
14.3 <i>La contingenza è un dato fenomenologico? Severino e Heidegger fenomenologi</i> - Gian Luigi Paltrinieri	164
Capitolo 15 - Eternità e tempo	167
15.1 <i>Colpa e tempo. Una glossa heideggeriana</i> - Eugenio Mazzarella	167
15.2 <i>Esistenza ed eternità. Il pensiero del tempo dopo Heidegger e Severino</i> - Luigi Vero Tarca	170
15.3 <i>L'eterno ritorno fra Heidegger e Severino</i> - Francesc Moratò.	173
15.4 <i>Esser Tutto e Nulla. Differenza ontologica e contraddizione in Heidegger e Severino</i> - Federico Perelda e Filippo Casati	176
	192



**FONDAZIONE
LUCCHINI**



**Fondazione
UBI Banco di Brescia**



1561 PAVIA
**ALMO COLLEGIO
BORROMEO**



*Con l'alto
patrocinio
dell'Accademia
Nazionale dei
Lincei*



**UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore**



**UNIVERSITÀ
DI PAVIA**



**Università
Ca' Foscari
Venezia**

**Dipartimento
di Filosofia
e Beni Culturali**



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI BRESCIA**



**Senato
della Repubblica**



FISPPA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA,
SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA
E PSICOLOGIA APPLICATA**

