



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Scienze Filosofiche

Ordinamento (ex D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

Abitare il tempo della tecnica

Tra Heidegger e Severino

Relatore

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Laureando

Niccolò Antonello
Matricola 874157

Anno Accademico

2022 / 2023

Indice

Introduzione – <i>Che cosa (non) fa la tecnica?</i>	3
Parte prima – MARTIN HEIDEGGER E LA TECNICA.....	23
<i>Sui concetti phýsis e téchne in Aristotele e Heidegger</i>	25
<i>Pensare, poetare, produrre</i>	40
<i>La questione della tecnica</i>	55
<i>L'illuminarsi di uno spazio. Sulla co-appartenenza di essere e uomo nell'età della tecnica</i>	75
<i>Heidegger e Nietzsche: “volere” il dominio della tecnica</i>	89
<i>L'abbandono al tempo della tecnica</i>	111
Parte seconda – EMANUELE SEVERINO E LA TECNICA.....	129
<i>Tecnica e verità dell'essere</i>	131
<i>Tecnica e tradimento della verità dell'essere: il divenire</i>	152
<i>Isolamento dalla verità: il ‘mondo’ della tecnica</i>	170
<i>Severino, Nietzsche e Gentile: la “serietà” della tecnica</i>	191
<i>Il rovesciamento di un rapporto</i>	217
<i>L'angoscia del paradiso</i>	227
Conclusione – <i>Le parole per “rispondere” ad una domanda</i>	239
Bibliografia.....	249

Introduzione – *Che cosa (non) fa la tecnica?*

La domanda che da il titolo a questa introduzione non vuole porsi immediatamente come una sorta di fenomenologia negativa atta ad indicare i limiti della razionalità tecnica, ovvero per indicare quei campi a cui la tecnica non sia in grado di estendere la sua portata, perché se intendessimo procedere in questo modo andremmo immediatamente incontro ad un problema notevole, cioè il fatto che la tecnica permei il mondo che abitiamo in ogni sua sfaccettatura. Già che la tecnica venga pensata comunemente come una delle caratteristiche principali della nostra epoca, se non addirittura l'essenza stessa del nostro tempo, ha da farci riflettere su quanto sia complesso – se non addirittura fallace – il considerare la possibilità di scinderci da tale essenza, di isolarci dal mondo tecnico o addirittura l'additare il regresso nostalgico ad un mondo pre-tecnico. La tecnica, per sua stessa natura, non conosce ambiti a cui non sia in grado di pervenire, pertanto non vi è motivo di pensare ad un qualcosa che la tecnica non sia in grado di fare: essa può tutto, senza alcuna forma di limite. Allora la domanda che ci siamo posti poco fa assume esattamente il segno inverso rispetto a quello che potremmo essere portati a pensare: siamo di fronte ad un sistema strabiliante che può ogni cosa, lo contempliamo in tutta la sua efficacia, la sua esattezza, lo elogliamo per via di tutti i risultati sorprendenti e ragguardevoli che può produrre e perciò siamo portati – sull'onda di questo spirito di encomiastico – ad esprimere la nostra ammirazione chiedendoci, appunto, che cosa non sia in grado di fare, come forma per ribadire tutta la potenza di questo sistema senza limiti.

Basta semplicemente rivolgere uno sguardo attento alle dinamiche del mondo che abitiamo per scorgere i segnali della razionalità tecnica e il loro radicamento nelle nostre forme di pensiero: nel lavoro, nello studio, anche nella scrittura di questa tesi di laurea, nell'affrontare le mille incombenze che ci occorrono, in generale in ogni forma di nostro agire quotidiano ci è sempre richiesto di essere efficienti, performanti, funzionanti e funzionali, dobbiamo determinare obiettivi e mezzi atti alla realizzazione di questi, abbiamo il compito di raggiungere questi fini con il minor impiego di risorse possibile, abbiamo l'onere di prevedere con la maggiore esattezza possibile le conseguenze derivanti da determinate azioni, ci viene richiesto di analizzare con acribia i vari problemi che incontriamo, scomponendo i problemi in sotto-problemi. Questi e tanti altri modi del

darsi della razionalità tecnica sono quelli con cui abbiamo a che vedere in ogni nostra singola azione, sia in quelle più elaborate dove la manifestazione tecnica può essere più visibile (pensiamo al lavoro) sia in quelle all'apparenza meno tecniche, come un semplice andare a fare la spesa o un recarsi nella piazza del proprio paese. In ogni nostra azione c'è tecnica, perché con la tecnica noi organizziamo razionalmente la nostra esperienza del mondo e proprio come la razionalità marca la differenza specifica dell'umanità rispetto all'animalità allora, in un certo senso, possiamo dire che l'organizzare tecnico sia insito nell'essenza dell'uomo.

Già Aristotele nel primo libro della *Metafisica* osservava questa cosa, allorché scriveva «il genere umano vive, invece, anche di *tecniche* [trad. modificata] e di ragionamenti¹» di contro invece «agli altri animali [che] vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza²». Fa parte della nostra natura in quanto uomini, insomma, la disposizione a vivere in maniera tecnica, a fare esperienza del mondo organizzandola tecnicamente secondo ragione, sotto un profilo più alto che non sia immediatamente riducibile ad un'esperienza assunta acriticamente ma che comunque prenda le mosse dall'*empeiria* stessa: fa parte della nostra natura concepire l'esperienza, pertanto, secondo l'universale, l'universalità della ragione, e infatti Aristotele ricorda che «la *tecnica* [trad. modificata] si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili³». La tecnica in quanto razionalità si presenta sin dalla sua prima apparizione con una portata universale che mai tradirà, anzi arriverà a cogliere la coerenza di fondo di tale universalità, giungerà a capire che gli effetti e i risultati a cui potrà arrivare la tecnica saranno ancor più senza limiti se l'universalità che la caratterizza verrà elevata sino al punto di vista più alto, se verrà portata ad essere l'essenza stessa del nostro tempo.

Perciò che cos'è *tecnica*? L'abbiamo già detto prima, è calcolo razionale dei mezzi, è paradigma dell'efficienza e della realizzabilità dei fini, è incremento continuo e senza limitazione di questa capacità di realizzare scopi. L'essenza della tecnica risiede in tutte quelle varie forme che ogni giorno incontriamo e di cui facciamo continuamente

¹ Aristotele, *Metafisica*, I, 980 b 26-27, trad.it di G. Reale, Bompiani, Milano 2000. Seguiamo la proposta interpretativa di U. Galimberti in *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, pp.105-107 che traduce il passo aristotelico mantenendo il riferimento diretto alla parola *téchne* presente nel greco originale, che la traduzione di Reale invece renderebbe con 'arte'.

² Aristotele, *Metafisica*, I, 980 b 25-26

³ Ivi, 981 a 6-8.

esperienza senza possibilità alcuna di potervisi sottrarre, è quel sistema che non possiamo che ammirare e di cui stupirci – nel senso filosofico del *thaumázein*⁴ – se possa fare ogni cosa: la tecnica è il tempo che abitiamo. Perciò ci chiediamo cosa non sia in grado di fare la tecnica, quasi fosse un quesito retorico, però nel porci questa domanda non dobbiamo scordare quello sguardo fenomenologico che ci porta ad indagare a fondo i fenomeni per ciò che sono: quando prima andavamo sostenendo che la domanda *Che cosa non fa la tecnica?* non delinei di prima battuta un’indagine volta a circoscrivere i limiti del fenomeno ma che viceversa sia pensata per ammirare questa potenza e per riconoscerne la grandezza, ecco che seguendo il senso del *thaumázein* comprendiamo che l’ammirare con stupore un fenomeno non significhi assumerlo indiscriminatamente come valido (o non), ma indagarlo a fondo, vedendone gli aspetti più potenti insieme ai limiti.

La storia che ci porta a riconoscere la tecnica come essenza del nostro tempo è molto lunga e affonda le proprie radici sino agli albori del pensiero occidentale, come vedremo nel prosieguo di questo lavoro, per poi trasformarsi, perché di certo la *téchne* di cui possono parlarci Aristotele e Platone non può che differire dal modo di pensare, invece, di un moderno, per non parlare del nostro modo di intendere il fenomeno della tecnica alla luce di quelli che sono stati gli stravolgimenti storici (e non) occorsi dall’Ottocento in avanti. In particolar modo, uno dei grandi stravolgimenti che ha mutato l’essenza della tecnica risiede nella concezione moderna e contemporanea di ‘scienza’: se oggi possiamo a tutti gli effetti parlare di ‘tecno-scienza’ e comunque intendere sempre il fenomeno della tecnica è perché la scienza contemporanea non si pensa più come *epistème*, sapere saldo e incontrovertibile, ma viceversa come sapere portato per natura ad essere probabilistico, ad essere soggetto a falsificazione laddove una nuova teoria smentisse la precedente, ad essere pertanto fondato su delle ipotesi, come vuole del resto il metodo scientifico sperimentale inaugurato in età moderna da Galilei. Nonostante gli intenti dei moderni di garantire comunque, a discapito della struttura ipotetica del sapere, una *scientia* stabile e inconcussa, è con l’età contemporanea che si radicalizza quest’esito probabilistico della scienza: basti pensare al principio di indeterminazione di Heisenberg, che affermando l’impossibilità di conoscere allo stesso tempo e con la massima precisione più proprietà di una particella (pertanto conosceremo, a titolo esemplificativo, o la sua posizione o la sua velocità, non entrambe) sancisce la rottura tra meccanica quantistica e

⁴ Cfr. Ivi, 982 b, 12-13.

meccanica classica. In questo scenario aperto dalla rivoluzione scientifica moderna prima e dalla meccanica dei quanti poi, la tecnica si vede costretta a ripensare sé stessa ma lo fa di buon grado perché capisce in questo modo di poter incrementare ulteriormente il suo dominio: in un mondo segnato da questi esiti mai del tutto saldi e, nello specifico, mai definitivi, la tecnica offre quanto di più vicino ad una certezza oggettiva, offre gli strumenti più stabili e adeguati per poter stare in questo mondo “oscillante”, consapevole che le sue capacità di analisi e di previsione, che i suoi esiti prossimi all’esattezza non li possa offrire nessun altro, vista l’incertezza di fondo. Di primo acchito, potrebbe sembrare che questo discorso circa la probabilità intrinseca del mondo contemporaneo indebolisca la razionalità tecnica, ma essa in realtà si fa forza del fatto che non sia possibile determinare nulla, che non ci siano degli appigli rassicuranti, in quanto in un mondo con queste sembianze, solo la tecnica può offrire quel dominio che tanto agogniamo sulle cose di questo mondo. Se, insomma, possiamo anche parlare di ‘tecnoscienza’ è perché la tecnica si appoggia a queste nuove istanze del sapere scientifico, è perché questa nuova conformazione epistemica della scienza si confà perfettamente agli scopi e al senso stesso della tecnica.

Ecco perché intraprendere questo cammino seguendo le indicazioni di due dei pensatori che con maggiore forza hanno rivolto la loro attenzione al problema della tecnica: Martin Heidegger ed Emanuele Severino, i quali, seppur da versanti diversi e, sotto certi aspetti, persino incomunicabili, hanno saputo cogliere nella maniera più radicale il darsi di questo fenomeno, risalendo sì alle origini antiche della tecnica ma riscontrandone anche il mutamento intrinseco occorso in seno alla sua essenza, riconoscendo filosoficamente – questa volta sì – anche i limiti di qualche cosa che per sua natura tenderebbe a non averne, o quanto meno tenderebbe sempre a superarli, perché il vero limite della tecnica non risiede tanto in quello che può – o che potrebbe – *fare*, del resto abbiamo già ripetuto che in quanto a “fattibilità” nulla le sia precluso, bensì il limite lo vediamo in ciò che è. Non a caso evidenziamo il verbo ‘essere’, perché tanto per Heidegger quanto Severino la questione della tecnica è una questione di “essere”, riguarda ciò che è e i due filosofi vanno a mettere in questione con forza i paradigmi sottesi alla natura della tecnica, alla sua pervasività nel nostro mondo. Le loro riflessioni scavano in profondità fino a trovare una problematica di fondo, una dimenticanza radicale del senso d’essere che ha finito per rendere slegabili, interscambiabili, indifferenti,

sovvertibili e, addirittura, producibili *ex nihilo* dei rapporti che, invece, sono intrinseci, forti e costitutivi, solo che di tutta questa decisività ci si è, ad un certo punto, scordati. La questione della tecnica, pertanto, è una storia di metafisica e nichilismo per entrambi i nostri filosofi, anche se le ragioni per cui possiamo dire ciò sia per Heidegger che per Severino tendono ad essere distanti.

Ma prima di addentrarci nello specifico nelle riflessioni dei due pensatori, si ritiene opportuno tornare indietro ad alcuni antecedenti “filosofici” di un certo rilievo, i quali ci vorrebbero portare ad introdurre e, di conseguenza, a comprendere ulteriormente il senso della razionalità tecnica e di tutto ciò di cui andavamo discutendo in precedenza, recuperando perciò le preziose indicazioni di pensatori come Weber, Hegel e Marx.

Perché Max Weber può essere visto come un pensatore della tecnica? Perché Weber stesso coglie l'essenza del tempo che vive, capendo che dopo il crollo di tutti i valori e l'affermazione dell'insensatezza di fondo del mondo, l'unico “valore” che ancora si possa assumere sia essenzialmente il calcolo della razionalità formale. Certo, una razionalità non più oggettiva e forte come poteva essere quella dell'Assoluto hegeliano, in quanto essa non pretende di rendere conto della struttura ultima dell'essenza di fondo delle cose (che, anzi, resta fondamentalmente inattuabile proprio in virtù del fatto che il mondo si presenti come insensato, secondo Weber), una razionalità che pur fondandosi sulla spiegazione di tipo causale non è riducibile ad un mero *erklären* ma che è, viceversa, debitrice nei confronti della riflessione diltheyana circa il carattere della comprensione (*verstehen*) che caratterizza le scienze dello spirito, ma soprattutto una razionalità che viene in un certo senso “scelta”, come ricordavamo poco sopra, che «è sempre l'esito di una disposizione soggettiva [...], di una scelta arbitraria⁵» che si fonda sempre su di una relazione ai valori⁶. In un mondo che di fatto non si presenta come sensato, che vede un continuo scontro di valori che vorrebbero a tale insensatezza dare un ordine, in cui la

⁵ L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio. Un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2020, p.83.

⁶ Weber, richiamandosi alla riflessione di Heinrich Rickert, distingue tra il “riferimento ai valori” e il “giudizio di valore”. La scienza può avere sempre a che fare con la prima occorrenza, tanto che per l'appunto la stessa razionalità si presenta come valore e che – in generale – la scienza possa sempre trattare i valori come fatti, ovvero come un qualcosa che si sia dato oggettivamente sul terreno della storia, basta che non cada nel dare giudizi guidata da tali valori: la scienza deve essere, infatti, libera dai valori, *wertfrei*, ovvero avalutativa.

stessa razionalità è minata nelle sue fondamenta in quanto frutto di un riferimento ai valori e di una decisione, come possiamo orientarci? Come possiamo capire in che modo agire? Sono queste le domande di fondo che si presentano sicuramente a Weber ma anche a quel mondo che è sorto dalle ceneri della Prima Guerra Mondiale, che Weber vive e con cui, sotto certi aspetti, ancora oggi noi facciamo i conti.

Ecco perché si rende necessario ripensare radicalmente la nozione di ‘ragione’ alla luce di tutto ciò ed ecco perché Weber viene proponendoci una razionalità pensata in senso formale, «come un insieme di regole in grado di orientare il comportamento del soggetto⁷» e solo osservando queste regole sarà possibile pervenire a dei risultati concretamente ed effettivamente razionali. Quali sono queste regole? La prima inerisce propriamente questo continuo campo di battaglia tra i vari valori che abbiamo richiamato, i quali «stanno tra loro in una lotta inconciliabile⁸» che non conosce sintesi irenistica, anzi da voce ad un vero e proprio insanabile conflitto di fondo. Se tra i valori non è possibile decidere, perché «partendo dalla pura esperienza si perviene al politeismo⁹», come ricorda Weber citando John Stuart Mill, allora la cosa più “razionale” da fare per trovare in che modo agire nel mondo sarà esulare da tali valori per tendere all’avalutatività (*Wertfreiheit*). Essa consente alla scienza di non lasciarsi influenzare nei suoi giudizi da elementi, appunto, “valoriali” di carattere politico, religioso, morale ecc., insomma da qualsiasi prospettiva particolaristica che, se venisse assunta come punto archimedeo, non condurrebbe ad altro che a risultati a loro volta particolaristici, in quanto da cause di una certa natura non possono che derivare effetti della stessa, tanto che «ogniquale volta l’uomo di scienza esprime il proprio giudizio di valore, cessa la piena comprensione dei fatti¹⁰». L’avalutatività però consente alla scienza di difendersi anche contro quelle ingerenze dei “socialisti della cattedra” (per usare un’espressione weberiana rivolta contro certi professori universitari) che cercano di veicolare le loro convinzioni personali a fini persuasivi (se non propagandistici) in virtù della loro posizione di “professionisti” della scienza¹¹.

⁷ L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, cit., p.83.

⁸ M. Weber, *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2018, p.34

⁹ Ivi, pp.34-35.

¹⁰ Ivi, p.33.

¹¹ Gli strali polemici di Weber contro questo genere di docenti universitari occupano una buona porzione del saggio *La scienza come professione*.

La seconda regola propria della razionalità formale riguarda la spiegazione causale. Come accennavamo *supra*, la razionalità si fonda sulla categoria di ‘causa’ nel tentativo di spiegare (*erklären*) il darsi dei fenomeni, solo che per via di quella insensatezza di fondo propria del mondo, essa va ricalibrata. In primo luogo, Weber è molto chiaro nell’asserire che le scienze empiriche, liberate dall’invasione dei valori, debbano necessariamente essere ricondotte a spiegazioni di tipo causale¹², solo che esse mostrano più di quanto non appaia di primo acchito, perché – come ricorda Weber in *Il metodo delle scienze storico sociali* – dietro una proposizione come “A è la causa di B” si cela sempre anche l’indicazione del fatto che per ottenere B serve il mezzo A. Pertanto «la proposizione causale [...] può essere sempre invertita nella proposizione razionale-rispetto-allo-scopo¹³». Tuttavia, la spiegazione causale presenta una problematica allorché essa venga usata «credendo che si possa dare la spiegazione esaustiva di un fenomeno sulla base di un nesso unidirezionale¹⁴», come vorrebbe fare per esempio Marx con il materialismo storico. Il problema, detto altrimenti, è che secondo Weber il rapporto causale non può essere inteso come un qualcosa di rigido, vincolante e, soprattutto, con la pretesa di esplicitare *in toto* la realtà, perché la causa indica sempre un legame fluido, in cui anche più fattori possono entrare in gioco, mentre una impostazione come quella marxiana – di cui, per inciso, Weber si dimostra, in talune occorrenze, non proprio un profondo conoscitore – tenderebbe a ridurre tutti i fenomeni entro la struttura economica, etichettando come “secondari” altri elementi che, nella visione weberiana, secondari non sono. Tutto ciò va aggiunto al fatto che per Weber non sia possibile rendere conto di quella insensatezza di fondo che non si lascia cogliere con le nostre spiegazioni, che potranno anche essere le più formali, precise, cogenti possibili ma sono pur sempre finite e parziali e, pertanto, non possono pretendere di rivolgersi coerentemente ad un qualcosa che finito non è¹⁵.

¹² In *Dal soggetto al linguaggio*, pp.81-83, Cortella richiama giustamente la questione del *Methodenstreit*, dicendo come Weber sia vicino a certe posizioni neokantiane in particolar modo per questioni di metodologia, ma che vi sia anche una certa vicinanza a Dilthey e alla sua nozione di ‘comprensione’. Weber, pertanto, cerca di legare insieme sia l’aspetto dell’*erklären* che quello del *verstehen*, tentando di portare alla luce una spiegazione (causale) che non si appiattisca a mera esplicitazione astratta.

¹³ L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, cit., p.86.

¹⁴ I. Sciuto, *Ragione e disincantamento del mondo in Max Weber*, in M. Ruggenini (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione*, Marsilio Editori, Venezia 1979, p.91.

¹⁵ Nel suo saggio, Sciuto riconosce come questo elemento della totalità insensata del mondo non emerga sempre con evidenza negli scritti weberiani, però è un qualcosa che non va mai scordato. Sciuto aggiunge, peraltro, che pretendere di discorrere di questo sottosuolo con le categorie proprie del nostro intelletto,

Se la ragione, dunque, è formalità neutrale riconducibile a questi assunti di fondo, si comprende come essa non possa che assumere la forma di un calcolo rivolto non ai fini bensì ai mezzi: la razionalità formale, che è calcolo, individua i mezzi più idonei per raggiungere un determinato fine ed è per questo che Weber parla di *Zweckrationalität*, razionalità rispetto allo scopo. Infatti, come ricorda in *Economia e società*:

Agisce in maniera razionale rispetto allo scopo chi orienta il suo agire in base allo scopo, ai mezzi e alle conseguenze concomitanti, misurando razionalmente i mezzi in rapporto agli scopi, gli scopi in rapporto alle conseguenze e infine anche i diversi scopi possibili in rapporto reciproco¹⁶.

La razionalità calcolante, insomma, non ci dice *che cosa* fare, ci dice il *come* nella forma di un calcolo razionale dei mezzi in vista di un determinato scopo: se si vuol ottenere un determinato risultato, questi sono i mezzi che si hanno a disposizione. Infatti, come ricorda lo stesso Weber, tutte le scienze naturali rispondono alla domanda: «che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare tecnicamente la vita?¹⁷» tuttavia non rientra nel loro statuto epistemologico chiedersi *se* lo si debba fare. Il sociologo, in questa circostanza, si confronta con la domanda cardine posta da Tolstoj, ovvero «che cosa dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?», ma per Weber è evidente che tale domanda non possa avere risposta dalla scienza razionale-calcolante, senza tuttavia ricadere nell'assurdità della scienza che intravedeva lo scrittore russo: la scienza non ci dice che cosa fare, non ci dice se fare quella cosa oppure un'altra, perché questo genere di riflessioni viene completamente trascurato dal procedere scientifico, dal momento che tale “che cosa” poggia sovente su di un valore, mentre il “come” fare quella determinata cosa la scienza ce lo può dire con fermezza. L'assumere dei valori nel nostro agire quotidiano non viene aborrito completamente da Weber, sia chiaro, è solo che in seno all'attività scientifica – in particolar modo di chi è un professionista della scienza – non può essere ammessa l'ingerenza dei valori, se non trattati come fatti. Del resto, ricorda Weber¹⁸, nessuno può pretendere di confutare in maniera scientifica il discorso della

anche se fossero razionali, sia una operazione simile a quella contro cui Kant ci rivolge un monito allorché vorremmo applicare le categorie del fenomenico al noumenico.

¹⁶ M. Weber, *Economia e società*, vol.1, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1974, p.23.

¹⁷ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p.29.

¹⁸ Ivi, p.36.

Montagna e l'etica che tale episodio viene proponendoci, starà tutt'al più al singolo individuo scegliere se seguirla oppure no. Il vero problema è pretendere che sia la scienza a dircelo o accusare la scienza di mancanza di senso per via del fatto che non le interessino tali questioni. Ma se proprio si necessita di dare una risposta univoca, definitiva, dogmatica alla domanda di Tolstoj, dice – non senza un certo tono polemico – Weber, «allora occorre dire che la risposta spetta a un profeta o a un redentore¹⁹», solo che prima o poi ci accorgeremo che oggigiorno non ci sia più alcun profeta, scoprendo che il nostro destino sia «quello di vivere in una epoca lontana da Dio e priva di profeti²⁰». Prosegue Weber con il suo acceso tono polemico dicendo che a coloro che non riusciranno a sopportare questo destino «si deve consigliare di fare piuttosto ritorno in silenzio [...] nelle braccia delle antiche chiese, largamente e misericordiosamente aperte²¹».

Come pensare allora questa scienza calcolante che nulla ci dice circa la nostra esistenza? Di nuovo, come razionalità in vista di uno scopo. Ci indica i mezzi, le conoscenze tecniche per dominare razionalmente la vita e ci aiuta a fare chiarezza circa l'assunzione di determinate posizioni, valutando le conseguenze dell'assunzione dell'una o dell'altra e la coerenza di fondo di tali posizioni in relazione ad una certa idea di mondo²², in particolar modo per questo motivo del fare chiarezza, con l'ausilio della filosofia. Sottolineiamo, tuttavia, che scienza e filosofia presentino modi differenti di vedere e intendere le cose, perché se la prima – insieme alla tecnica – isola, separa dalla totalità poiché è fondata sul rapporto mezzo-scopo (risultando sia la scienza che la tecnica, di fatto, attività che trasformano e producono), la filosofia è viceversa uno sguardo d'insieme, capace di guardare la totalità andando oltre la mera ferrea necessità

¹⁹ Ivi, p.42.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p.46.

²² A scanso di equivoci, non è che l'indicazione weberiana dell'avalutatività e del calcolo rivolto ai mezzi ci precluda dall'aver a che vedere con i fini, essi ci sono e anzi possono anche essere posti valorialmente, il problema di fondo risiede, semmai, nel fatto che da tali valori ci si lasci guidare nel momento dell'azione: il fine può anche essere prefissato da un certo valore, perché se ci proponessimo di instaurare un modello marxista all'interno del nostro contesto sociale ed economico in realtà potremmo anche pensare di farlo, il punto è che, determinato questo scopo particolare, la razionalità calcolante ci avverte di soppesare con attenzione i mezzi in vista della realizzazione di questo fine, così come essa ci invita a ponderare i vari valori che possono essere dispiegati, per esempio se sia opportuno prediligere la rapidità d'esecuzione o l'efficacia produttiva. In questi casi, ad interessare alla razionalità formale non è tanto il *che cosa* (il modello marxista), ma il *come*, dal momento che siamo gettati – se ci è concessa l'espressione heideggeriana – in un mondo segnato da una conflittualità continua di valori, in cui se scegliamo un valore giungiamo a servire un dio e ad offenderne un altro (M. Weber, *La scienza come professione*, p.40)

del rapporto mezzo-scopo²³. Però rimane il fatto che tanto la scienza quanto la filosofia (weberianamente intesa) chiariscano più che altro le condizioni di possibilità del darsi di certi valori, senza dirci in maniera prescrittiva quali seguire, ovvero non rispondono alla domanda di Tolstoj, detto altrimenti.

Che la *ratio* weberiana non sia da intendersi con la stessa forza rispetto ad altre forme di razionalità viste nel corso della storia della filosofia lo abbiamo detto, così come abbiamo anche richiamato il fatto che ciò non implichi una mancanza di oggettività, di fattualità da parte della razionalità calcolante. Secondo Weber, infatti, la ragione è stata capace nel tempo di insinuarsi capillarmente nel mondo, soprattutto con l'avvento della modernità, in quel processo di razionalizzazione che, proprio in virtù del fatto che il mondo si presentasse costantemente segnato dal conflitto dei valori, ha avuto come esito necessario una progressiva eliminazione di tutto questo mondo valoriale: il progressivo manifestarsi della razionalità ha portato dunque ad un "disincantamento" (*Entzauberung*) del mondo, in cui tutte le spiegazioni valoriali, religiose, etico-morali, mitiche ecc. sono state messe da parte. Come ricorda Weber, in un passaggio dal sapore quasi baconiano:

La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si *volesse*, si *potrebbe* [corsivi miei] in ogni momento venirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece, in linea di principio, dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli [...]. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale²⁴.

Basta volere per potere, senza alcuna forma di limite, dato che tutti i limiti sono stati depositi dal darsi della razionalità e dal conseguente disincantamento, perché in un mondo segnato dal politeismo dei valori e dall'angosciante incertezza di fondo sul che cosa fare, l'unica risposta razionale possibile è proprio quella di mettere da parte tutto ciò e prestare attenzione al calcolo di mezzi, unico punto fermo in un mondo in costante

²³ I. Sciuto, *Ragione e disincantamento del mondo in Max Weber*, p.93.

²⁴ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p.21.

divenire, accettando che questo sia di fatto il mondo in cui viviamo e questa la risposta più responsabile.

Dicevamo prima come la razionalizzazione sia intrinsecamente legata all'emergere della modernità, in particolare per quanto concerne l'avvento del capitalismo e la burocratizzazione dello stato moderno. Senza il consolidamento di questi elementi (già di loro razionali), il calcolo non avrebbe mai potuto diventare a tutti gli effetti dominante, perché sarebbe mancato quel tessuto innanzitutto lavorativo e poi anche giuridico-amministrativo che, invece, è risultato essere decisivo. Nello specifico, come noto, Weber riscontra nell'etica protestante luterana e soprattutto calvinista il momento cardine di questo processo di razionalizzazione²⁵, perché si è giunti ad interiorizzare il lavoro come un esercizio morale vero e proprio, segno della salvezza e non più mezzo, assumendo di fatto una razionalità orientata al profitto e alla ricerca dei mezzi adeguati per ottenerlo²⁶. Tuttavia, a noi interessa osservare non tanto il fatto che la razionalità calcolante prenda le mosse da un fondamento religioso, quanto che la razionalità sia in prima istanza una scelta: si è "scelto" questo modo di procedere in quanto è risultato essere quello tecnicamente più conveniente, questo modo consentiva di dominare tecnicamente la vita²⁷, ma oggi non ci è più data possibilità di scelta. Anzi, l'analisi weberiana della razionalità formale giunge proprio a mostrare come essa si ponga di fatto come un destino, perché se il puritano *volle* essere professionista, noi invece *dobbiamo* esserlo, come ricorda Weber stesso in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*²⁸, intendendo proprio dire che la razionalità tecnica calcolante potesse anche essere una scelta di valore all'inizio ma che adesso, invece, non sia più così e infatti «scompare anche l'illusione che i processi della tecnica siano il frutto di libere volizioni e scelte soggettive²⁹». Weber utilizza la famosa immagine della "gabbia d'acciaio"³⁰ per dire che dal mondo tecnico che è nato – nella sua interpretazione – dalla riforma protestante non si possa uscire e, soprattutto per quanto riguarda noi abitanti del mondo contemporaneo,

²⁵ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad.it di A.M. Marinetti, Rizzoli, Milano 1991.

²⁶ L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, p.89.

²⁷ M. Weber, *La scienza come professione*, p.29.

²⁸ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, p.239.

²⁹ I. Sciuto, *Ragione e disincantamento del mondo in Max Weber*, cit., p.97.

³⁰ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, p.240.

che al di fuori di esso nemmeno si possa pensare di nascere³¹. Non c'è libertà vera e propria, né fuori né dentro questa gabbia d'acciaio.

In questo mondo marcatamente segnato dal dominio della razionalità formale, a cui non si può pensare di sfuggire, troviamo nella figura del capitalismo la massima forma di questa razionalità; ma se, come dicevamo in precedenza, almeno inizialmente alla base di questa razionalizzazione e – gioco forza – del capitalismo troviamo una scelta, oggi questa scelta ci è negata: ci troviamo di fronte alla elevazione al massimo grado della razionalità calcolante e del capitalismo, dove assistiamo ad un fenomeno di fondo che già Marx in un certo senso aveva individuato, ovvero il rovesciamento del rapporto tra fine e mezzo. Nel capitalismo maturo e avanzato, sostiene Weber, vediamo che il fine non sia più l'accumulo di capitali, bensì essi diventano mezzo per poter continuare nell'azione propria del capitalista: ecco il rovesciamento, perché se prima il capitalista aveva come scopo l'accumulo di capitali per l'aumento del profitto privato e quindi l'azione diventava il mezzo per questo fine, ora il rapporto è invertito, perché l'accumulo di capitali diventa il mezzo per poter proseguire nell'azione, nel calcolo razionale che dispone dei mezzi.

Se ci è concesso recuperare una categoria centrale della riflessione marxiana, ma anche hegeliana, per quanto le considerazioni dei due siano diverse, qui siamo di fronte a quel processo di alienazione (*Entäußerung*) che diviene decisivo nel corso dell'epoca moderna. Per Hegel³², l'alienazione è un che di essenzialmente positivo, dal momento che la coscienza, nel lavoro, guadagna sé stessa, sovvertendo dialetticamente il rapporto con il signore: se il servo inizialmente appariva – al termine della “lotta per la vita e per la morte” – come natura, oggetto che aveva preferito negare sé stesso per paura di perdere la vita nello scontro con l'altra coscienza, Hegel dice che nella figura del lavoro, in realtà, la coscienza servile si stacca dalla sua naturalità³³ perché ciò che produce non viene consumato da ella stessa bensì dal signore, pertanto il servo non ha un rapporto con gli

³¹ I. Sciuto, *Ragione e disincantamento del mondo in Max Weber*, p.98.

³² Teniamo in considerazione le lezioni della seconda parte del corso di Storia della filosofia tenuto dal prof. L. Cortella nell'A.A. 2019-20 presso l'Università “Ca' Foscari” di Venezia e, in generale, il IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, trad.it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.

³³ Segnaliamo, per rigore ermeneutico, che il primo momento con cui la coscienza servile lascia alle spalle la propria naturalità stia, in realtà, già nella lotta per la vita e per la morte: quando la coscienza prova l'angoscia (*Angst*) di fronte alla possibilità di morire, «tale coscienza non ha tremato per questa o quella circostanza, né in questo o in quell'istante: essa ha provato angoscia dinanzi alla totalità della propria essenza perché ha avuto paura della morte, cioè del signore assoluto» (*Fenomenologia dello spirito*, cit., p.287)

oggetti finalizzato al loro godimento³⁴, al loro consumo ma alla lavorazione. Il servo nel lavorare l'oggetto trasferisce in esso tutte le sue abilità, le sue capacità i suoi talenti, i suoi desideri ecc., detto altrimenti mette sé stesso, la sua coscienza si trasferisce nell'oggetto e vede a tutti gli effetti sé stesso nel frutto del suo lavoro. In questa forma di alienazione, la coscienza di fatto esce fuori di sé ma guadagna, con ciò, un punto più alto perché è maturata, ora si vede come una forma di autocoscienza, elemento che era mancato nello scontro con quella che diventerà poi la coscienza signorile (era mancato il "riconoscimento" tra le due coscienze). Come ricorda Hegel: «con il lavoro, la coscienza esce fuori di sé per passare nell'elemento della permanenza. In tal modo, dunque, la coscienza che lavora giunge a intuire l'essere autonomo come sé stessa³⁵». Il rovesciamento del rapporto che a noi interessa tenere in considerazione, quindi, è per certi versi duplice, in quanto in prima battuta vediamo come per Hegel sia la coscienza signorile a dipendere dal lavoro di quella servile, perché se il servo smettesse di lavorare il signore non potrebbe più persistere nel suo puro godimento degli oggetti, quindi di fatto il servo è – in termini di autonomia – il vero signore, ma, in secondo luogo, si realizza anche un rovesciamento del rapporto tra soggetto e oggetto, in quanto guadagniamo una forma di "soggettività" (autocoscienza) proprio a partire dall'oggettività: viene meno la rigida contrapposizione tra soggetto e oggetto – inteso come *Gegen-stand*, ciò che sta di contro al soggetto – perché la prospettiva in Hegel si fa più ampia, la vera formazione della coscienza non avviene esclusivamente nell'incontro con l'altro ma anche nella forma del lavoro, della produzione della cosa. Inter-soggettività e oggettività fanno uno, per questo Hegel poteva pensare – nella *Prefazione alla Fenomenologia* – al vero «non tanto come *sostanza* bensì propriamente come *soggetto*³⁶», intendendo per 'soggetto' questa triangolazione di fondo tra vari soggetti e oggettività volta a superare la prospettiva, ad esempio, fichtiana di un Io che pone sé stesso e che è in forza di questo pure porre³⁷.

L'alienazione in Marx, invece, assume segno diverso rispetto a Hegel, perché se per quest'ultimo la *Entäusserung* era un processo di oggettivazione, esteriorizzazione

³⁴ Rapporto di godimento e di «negazione pura della cosa» che invece intrattiene il signore con la cosa, come ricorda Hegel. Cfr. *Fenomenologia dello spirito*, p.285.

³⁵ Ivi, p.289.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p.67.

³⁷ Come recita il primo principio della *Dottrina della scienza* di Fichte.

della propria essenza con cui il soggetto di fatto guadagnava sé stesso³⁸, per Marx è da intendersi come processo di sottrazione al lavoratore dell'oggetto del suo lavoro, in cui l'operaio perde sé stesso, si annulla, infatti come chiarisce egli stesso:

L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un'esterna esistenza, bensì che esso esiste fuori di essi, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta estranea e nemica³⁹.

Secondo Marx, l'alienazione non può che comportare un rapporto di proporzionalità inversa, allorché all'aumento di ricchezza del capitalista corrisponde l'impovertimento dell'operaio, il quale, espropriato del suo lavoro, si vede ridotto al rango di merce che produce merci, dato che non può fruire del frutto del suo lavoro. Sembra che il quadro sia lo stesso descritto da Hegel, in cui la coscienza servile deve lavorare per il signore producendo quei beni che quest'ultimo andrà consumando, solo che nella prospettiva marxiana non avviene quel momento dialettico in cui la coscienza vede sé stessa nell'oggetto che produce, perché quell'oggetto viene immediatamente sottratto e l'operaio non vede come appartenente a sé quel che – eppure – ha prodotto, non ha modo di vedere sé stesso: «il lavoro resta esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere [...], l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega⁴⁰» e negandosi «mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito⁴¹». In questa condizione di bestialità, dove l'operaio non può guadagnare sé stesso nel lavoro, assistiamo ad un rovesciamento di rapporti: quello che dovrebbe essere un fine, il lavoro dell'operaio, nell'epoca del capitale diventa solo un mezzo, che – peraltro – priva l'uomo della sua essenza. Come noto, secondo Marx l'alienazione si dirige lungo più direttrici, in quanto: a) il lavoratore è alienato rispetto a ciò che produce, dal momento che l'oggetto non gli appartiene e anzi gli viene sottratto; b) è alienato rispetto alla stessa attività di produzione, al lavoro che rimane qualcosa di esterno, per certi versi coercitivo; c) è alienato alla propria essenza di uomo, che si realizzerebbe con l'oggettivazione della propria coscienza nell'oggetto che

³⁸ L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, p.39.

³⁹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere di Marx e Engels*, vol.3, trad.it. di N. Mecker, Editori Riuniti, Roma 1976, p.299.

⁴⁰ Ivi, p.298.

⁴¹ *Ibidem*.

produce (di fatto, la condizione descritta da Hegel); d) è alienato rispetto al prossimo, il quale, nelle vesti del capitalista, altro non fa che trattarlo come mezzo e non come fine, sottraendogli l'oggetto prodotto e quindi il suo essere uomo.

Il processo di produzione capitalistico, nell'analisi marxiana, viene visto di fatto come l'autentico vero fine, in cui l'operaio si vede svuotato completamente di senso, anzi il senso gli è conferito proprio dal processo di produzione, che assume i caratteri – evidenziati da Weber – di calcolo formale e razionale dei mezzi in vista di un fine, che sovrasta completamente la dimensione dell'uomo: se trattati come mezzi, «gli stessi produttori non sono che dei prodotti, sostanzialmente livellati sul piano di ogni altra realtà [...] l'operaio-produttore è in quanto tale il prodotto del proprio prodotto⁴²» e se il prodotto, una volta inserito in un mercato fatto di scambi, diventa merce, allora l'uomo stesso assume il tratto di un ente producibile alla stregua di un qualsivoglia oggetto ma anche scambiabile come un qualunque oggetto⁴³.

Ora che abbiamo messo a fuoco il senso della razionalità tecnica di cui andremo discutendo, possiamo rapidamente delineare il percorso di questo lavoro. La presente tesi si divide in due parti: la prima dedicata al pensiero di Martin Heidegger e la seconda a Emanuele Severino. Certo questa è una decisione che comporta il grande rischio di percepire il lavoro come scisso in due parti che nulla hanno a che vedere l'una con l'altra, come se fossero due monoliti tra loro irrelati e nello scrivere le seguenti pagine si è avvertito costantemente questo problema. Ma i pensieri di Heidegger e Severino non possono essere accostati senza una adeguata “preparazione”, perché i terreni filosofici da cui i due muovono sono differenti, così come sono differenti gli esiti e gli orizzonti. Procedere con un lavoro per temi che mettesse direttamente a confronto i nostri filosofi sicuramente avrebbe reso più facile il parallelo tra i due, ma con ogni probabilità ci avrebbe fatto smarrire la forza di verità dei loro pensieri di fondo, ci avrebbe fatto perdere

⁴² M. Ruggenini, *Marx e la tecnica. Dialettica della liberazione come dialettica della produzione*, in Id. (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione*, p.51.

⁴³ Nel suo saggio, Ruggenini ricorda che il processo di produzione capitalistico consista nell'unità immediata di processo lavorativo e processo di valorizzazione del capitale, che può essere letta anche come unitarietà di valore d'uso e valore di scambio, solo che Marx vedrebbe proprio in questo motivo l'inversione del rapporto, in quanto il capitale, disponendo dell'operaio, renderebbe anch'esso soggetto al meccanismo di produzione e dunque vedendolo solo ed esclusivamente sotto la lente del valore di scambio, pertanto come una merce che produce merci (Cfr. M. Ruggenini, *Marx e la tecnica. Dialettica della liberazione come dialettica della produzione*, pp.69-70).

dei passaggi decisivi, con il rischio – questo sì inaccettabile – di giungere ad un lavoro frammentato che sapesse magari esplicitare certi dettagli ma senza avere una visione unitaria del pensiero di fondo, dell’insieme, del tutto. Per questa ragione si è scelto di dedicare un’intera parte a ciascuno dei due filosofi, articolando ovviamente il tutto in diversi paragrafi: proprio per far sì che si potesse dare respiro al dire di ognuno, senza limitare o incorrere in indebite semplificazioni. Non che si potesse esplicitare tutto quanto però, perché il fulcro del nostro lavoro vuole rimanere la questione della tecnica e le due ontologie dei nostri pensatori possono arrivare a presentare delle movenze teoretiche alquanto complesse e intricate. Ad ogni modo, ci pare che suddividendo in questo modo il lavoro si possa lasciar parlare esaurientemente i nostri filosofi senza snaturarli troppo.

Come dicevamo, Heidegger e Severino sono due pensatori che pur avendo dei tratti in comune restano essenzialmente tra loro distanti. Provenendo Heidegger dalla tradizione fenomenologica, il suo è un filosofare che parte dal basso, dalla concretezza dell’essere e dai fenomeni che effettivamente si danno nel mondo, dalle cose stesse. Per questo motivo, la prima parte di questo lavoro intende partire direttamente dai modi di manifestarsi della tecnica nel mondo, prima presso gli antichi e poi nella modernità, per arrivare progressivamente all’esplicitazione dei nuclei teoretici fondamentali dell’ontologia heideggeriana che ci aiuteranno a comprendere in che senso anche la parola ‘tecnica’ – secondo Heidegger – sia un certo modo di manifestarsi dell’essere. Certo, questo elaborato cercherà sempre di mantenere una prospettiva teoretico-ontologica sulla questione della tecnica, perché tanto per Heidegger che per Severino la tecnica è un qualcosa che ha a che vedere con l’essere e con una certa slegabilità dei rapporti di fondo, però fintanto che sosteneremo presso il pensiero di Heidegger si ritiene opportuno introdurre gradualmente le basi ontologiche, in ogni caso necessarie, perché se scordiamo il radicamento nel mondo della vita concreta il rischio è quello di perdere la portata delle indicazioni del filosofo tedesco, di considerarle come l’ennesimo delirio filosofico su una questione invece molto importante. Già di suo il pensiero di Heidegger è preda di numerosi fraintendimenti, ma riteniamo che perdere il rimando all’esistenza concreta di quanto discuteremo sia il vero grande pericolo. Parlare di ‘essenza non-tecnica della tecnica’, di *Gestell*, di ‘dimenticanza del senso dell’essere’, per di più con il linguaggio della poesia – di Hölderlin, in particolare – può suonare come qualcosa di ingenuo, superficiale e naif se a monte perdiamo il rapporto intrinseco di ogni forma della nostra

esperienza del mondo con l'essere e questo rapporto oggi si dà nella forma della tecnica, il modo con cui l'essere si mostra oggi. Perché questo è il tempo in cui siamo gettati, il tempo che abitiamo.

Viceversa, il versante severiniano di questo lavoro deve per forza prendere avvio in modo diverso, perché diversa è la grammatica ontologica proposta dal filosofo. Se con Heidegger avevamo a cuore il mostrare il radicamento nel mondo della questione tecnica per non smarrirne la portata "esistenziale", con Severino invece occorre prima esplicitare il fondamento teoretico, la struttura originaria della verità dell'essere da cui partiranno poi tutte le altre riflessioni⁴⁴, per comprendere a fondo la portata della tecnica come espressione più rigorosa e coerente della fede nel divenire. Per questa ragione, i primi due paragrafi della seconda parte avranno un tenore più "tecnico", nel senso che cercheranno – per quanto possibile – di mettere in chiaro *in primis* il fondamento originario a cui tutto

⁴⁴ «*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio» (E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p.13). Certo questo non significa che Severino costruisca un impianto teoretico astratto al di fuori della dimensione dell'esperienza. La struttura originaria della verità dell'essere mantiene sempre il suo forte radicamento nell'esperienza e vuol porsi come appello alla concretezza della stessa, anche laddove possa sembrare che la logica prenda il sopravvento, perché è unità concreta di momento logico e momento fenomenologico. La logica vuol sempre essere logica dell'esperienza, è logica concreta (se possiamo utilizzare un lessico gentiliano) che – bontadinianamente – assume sempre l'esperienza come punto di partenza, anche se poi il viaggio sarà originariamente già compiuto (come accade con Severino). È proprio nel radicamento nell'ambito dell'esperienza che dobbiamo richiamare in causa il maestro di Severino, Gustavo Bontadini. Certo il rapporto filosofico tra i due è molto complesso e non è questa la sede per tratteggiarlo a dovere, però certamente se la struttura originaria è il terreno da cui poi germoglieranno le considerazioni successive, ciò non significa perdere il rimando all'esperienza nella sua concretezza e questo tratto Severino lo eredita, anche, dall'Unità dell'Esperienza di Bontadini. Proprio nel radicamento all'esperienza concreta riconosciamo pure la valenza del confronto con i temi dell'idealismo trascendentale sia da parte di Bontadini che di Severino, dal momento che l'attualismo gentiliano viene fatto convergere anche con la riflessione fenomenologica, proprio a testimonianza del fatto che l'intento sia quello di parlare sempre dell'esperienza nel suo concreto manifestarsi. Richiamiamo alcuni dei testi fondamentali di Bontadini, in tal senso, come G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e pensiero, Milano 1995; Id., *Studi sull'idealismo*, Vita e pensiero, Milano 1995; Id., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e pensiero, Milano 1995; Id., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e pensiero, Milano 1996, accompagnandoci alle attente riflessioni di L. Messinese, *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo 'moderno' di Gustavo Bontadini*, Vita e pensiero, Milano 2022; Id., *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; P. Pagani, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli 2016; C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e pensiero, Milano 2008. Quello che ci preme mettere in luce, insomma, è quindi il fatto che certo sia necessario – a nostro avviso – procedere in modi differenti parlando di Heidegger e Severino e in particolare con il primo riteniamo opportuno innestare le nostre considerazioni immediatamente dalla *phýsis*, ma questo non implica che Severino perda il rimando all'esperienza concreta, anche se prima è fondamentale discutere di quel terreno originario da cui poi possono prendere le mosse tutte le considerazioni successive. C'è un tratto "fenomenologico" anche nel pensatore italiano che egli eredita dal magistero di Gustavo Bontadini, al netto di un rapporto complesso, di concordia e discordia (se così possiamo dire) tra i due, però – ribadiamo – anche la struttura originaria che tratteggeremo nella seconda parte del lavoro vuol rimanere un appello alla concretezza dell'esperienza.

è rimesso e in cui si esprime la verità dell'essere nella sua opposizione al nulla e in seconda battuta in che cosa consista il tradimento di tale verità portato avanti dal concetto di 'divenire'. Sono punti teoretici decisivi e certamente molto complessi, eppure necessari perché procedere senza le adeguate fondamenta ontologiche può farci perdere il senso complessivo della riflessione severiniana sulla tecnica, per ridurla semplicisticamente al rovesciamento del rapporto mezzo-scopo. Certo che questo rovesciamento di rapporti si da, così come non si vuol negarne l'importanza, però riteniamo che questo sia *uno* degli aspetti della questione della tecnica severiniana intesa, *uno* dei modi in cui si esprime il tradimento della verità dell'essere e non l'intera questione. Come per Heidegger, dimenticare il terreno "originario" da cui ogni cosa si muove – e, per Severino, da cui non può non muoversi – rischia di disinnescare la forza delle indicazioni che ci giungono dal pensiero del filosofo bresciano, che ci invita a mettere radicalmente in questione il tempo che abitiamo.

Anche per questa ragione, si è scelto di dedicare un'intera parte a ciascuno dei nostri filosofi, proprio per non perdere il rimando essenziale a cui tutte le cose sono rimesse e senza il quale avremmo – con ogni probabilità – depotenziato entrambi i discorsi: per il primo, l'essere-nel-mondo; per il secondo, la struttura originaria. Solo che proprio perché questi "fondamenti" (anche se la parola 'fondamento' per Heidegger è alquanto problematica) sono così diversi l'uno dall'altro, il modo in cui arriveremo a chiarirne la natura deve essere diverso. Per Heidegger, che pensa sempre la temporalità e la storicità dell'essente, in maniera graduale; per Severino, che pensa l'eternità dell'essere e degli enti, immediatamente.

Da questo punto di vista, potremmo dire che quello tra Heidegger e Severino sia un rapporto di "identità e di differenza", perché non mancheremo di mostrare e rimarcare le differenze tra i due pensatori, però resta ineludibile il fatto che vi siano anche delle vicinanze, pensiamo ad esempio a quell'esigenza di uscire dalla metafisica per ritornare alle matrici del pensiero, alle origini⁴⁵: perché tante volte c'è tra i due filosofi una

⁴⁵ È da leggersi in quest'ottica il senso del "ritornare a Parmenide" severiniano ma così come delle considerazioni su Anassimandro che sono state dichiaratamente scritte tenendo vicino quelle heideggeriane. Entrambi i filosofi avvertono quell'esigenza di tornare indietro per ripetere le questioni decisive della filosofia nei luoghi in cui esse hanno visto la luce per la prima volta, uscendo dal dettato metafisico e combattendo alle volte anche contro sé stessi (pensiamo in particolare a Severino, da questo punto di vista).

«concordia essenzialmente discorde⁴⁶», come dice lo stesso Severino, anche sulla nostra questione della tecnica.

È anche sulla tecnica, allora, che Heidegger e Severino si rivelano essere due pensatori tra loro diversi, ma che proprio perché vedono anche degli elementi di vicinanza – secondo quel rapporto di identità e differenza – ci invitano pur sempre a fare la stessa cosa, anche se per l'appunto in modi diversi: pensare il tempo che abitiamo, il tempo della tecnica, perché non farlo significa continuare a percorrere quella strada che ci ha condotto a scontrarci con la tecnica e – inevitabilmente – a perdere il confronto. Ma pensare il tempo della tecnica significa, come dicevamo in apertura, capirne la natura, vederne tutta la potenza e insieme saperne individuare i limiti e oggi più che mai questo compito è fondamentale. Intraprendere questo percorso insieme a Martin Heidegger ed Emanuele Severino, allora, ci potrà davvero far prendere coscienza di che cosa *sia* la tecnica e di nuovo, come in apertura, ribadiamo la decisività del verbo 'essere': il nostro percorso, sulla scia delle riflessioni di questi due grandi pensatori, intende portarci dunque a comprendere il senso più profondo del tempo che abitiamo.

⁴⁶ E. Severino, *La parola di Anassimandro*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p.391.

Parte prima

MARTIN HEIDEGGER E LA TECNICA

Costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo

(M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*)

Sui concetti di phýsis e téchne in Aristotele e Heidegger

L'attenzione rivolta da Martin Heidegger al pensiero di Aristotele non deve lasciarci perplessi, perché è certamente vero che lo Stagirita rientra a pieno titolo in quella storia della metafisica occidentale che ha scordato radicalmente la differenza di fondo tra essere ed ente, finendo per confondere il primo con il secondo, anzi potremmo – con Heidegger – anche sostenere che Aristotele sia una delle colonne portanti di quella “ontoteologia”⁴⁷ che è la metafisica occidentale, però resta un punto di fondo che avvicina i due filosofi e che consente ad Heidegger di rinvenire nel Filosofo dei tratti decisivi e forti: il filosofare aristotelico è sempre radicato nel cosmo, parte sempre dal basso e da ciò che si vede, da ciò che l'*áisthesis* ci fa vedere, è un pensiero che non scinde in maniera rigida tra teoria e prassi e che si riferisce sempre ad una unitarietà mobile e articolata; Heidegger riscontra in Aristotele – pertanto – i tratti salienti del procedere fenomenologico, pensando di fatto Aristotele come una sorta di fenomenologo *ante litteram* che è riuscito comunque a pensare la *phýsis* in modo greco nonostante si fosse già intrapreso il viale del nichilismo meta-fisico.

Come diremo in seguito, la tecnica presso gli antichi assume dei tratti profondamente diversi rispetto a quella dei moderni con la quale anche noi, tutt'ora, facciamo i conti, ma prima di disquisire circa questo passaggio, è opportuno sostare un momento per comprendere a fondo il rapporto tra *téchne* e *phýsis* nel mondo antico, al fine di poter avere un quadro concettuale più chiaro circa il rapporto originario tra questi termini e per poter già delineare quei punti salienti che poi subiranno dei rovesciamenti decisivi. Ecco perché chiamare in causa Aristotele, quel pensatore che – per Heidegger – è riuscito concretamente a rendere conto – in maniera fenomenologica, potremmo dire – del concetto di *phýsis* e del suo rapporto con *téchne*.

La questione preliminare, tanto per noi quanto per Heidegger, sta nel comprendere in prima istanza perché Heidegger usi la parola greca *phýsis* e non ‘natura’: «i Romani tradussero *phýsis* con *natura*; *natura* viene da *nasci*, nascere, scaturire, in greco *gen-*; *natura* è dunque ciò che fa scaturire da sé⁴⁸». La parola latina ‘natura’, ci dice Heidegger,

⁴⁷ M. Heidegger, *Identità e differenza*, trad.it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009, pp.53-98.

⁴⁸ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis. Aristotele*, Fisica, B, I, in Id., *Segnavia*, trad.it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p.193. Nel discutere su questo saggio heideggeriano teniamo in considerazione le osservazioni a riguardo emerse durante il corso di Filosofia Teoretica SP. intitolato *Martin Heidegger: più in alto della realtà sta la possibilità* tenuto dal prof. G.L. Paltrinieri nell'A.A.

indica già un tradimento del significato originario del greco *phýsis*, perché ha a che vedere con un generare le cose (la natura che è grande generatrice) che rientra in quel paradigma della produzione⁴⁹ intesa come *poíesis* che invece il termine greco non può possedere. Anche laddove l'uso della parola 'natura' sia rivolto all'essenza di una certa cosa (per esempio, la *natura* dell'uomo), in un movimento che potrebbe sembrare vicino al pensiero greco, in quanto indaga ciò che una cosa è, ecco che essa smarrisce ancora una volta il senso originario perché pensa all'essenza indipendentemente dall'esistenza, in quanto «si parla in generale della “natura delle cose”, di ciò che esse sono nella loro “possibilità” [...] senza considerare se siano “reali” [...]»⁵⁰. Ma 'natura', prosegue Heidegger, può essere ulteriormente interpretata come un lasciar libere le pulsioni e le passioni dell'individuo, come un ridare dignità alla dimensione del corpo per ricercare un accordo con il cosmo e per interpretare il mondo, ma in forza di questo accordo l'uomo finisce con il padroneggiare il mondo⁵¹. C'è un altro significato, tuttavia, che il termine che stiamo indagando può assumere, perché 'natura' può designare «quello che è non solo al di sopra di tutto ciò che è “elementare” e di tutto ciò che è umano, ma addirittura al di sopra degli dei⁵²»: Heidegger si richiama direttamente ai versi di un Hölderlin⁵³ che parla del Sacro (*das Heilige*) per indicare proprio questa natura che eccede la dimensione dell'umano e si staglia anche al di sopra degli dei d'Occidente e d'Oriente (*über die Götter des Abends und Orient*), questa natura che è più antica delle età (*älter denn die Zeiten*) in cui «l'ente diventa ente⁵⁴», ovvero prima che si potesse inserire quel senso meta-fisico che ha occhi solo che per l'ente nella sua onticità. Se è questo il senso che Hölderlin intravede in una natura sacra che trascende la mera enticità delle cose, in una

2021/22 presso l'Università “Ca' Foscari” di Venezia, nonché E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida Editori, Napoli 1981, pp.253-264.

⁴⁹ 'Produzione' sarà un termine centrale in questa parte dedicata alla riflessione heideggeriana sulla tecnica, ma anche poi per quella severiniana. Sottolineiamo, tuttavia, che vi sia un senso di produzione intrinseco alla natura che Heidegger, da buon fenomenologo, non può non riconoscere, ma su questo punto torneremo nel prossimo paragrafo. Di contro, Severino è più incline a vedere il tratto “nichilistico” (almeno nel senso che Severino può dare alla parola 'nichilismo') della produzione, ovvero il far passare le cose dall'essere al non-essere. Come diremo in seguito (cfr. nostre pp.54-55), questa accezione di 'produzione' verrà messa in questione da Heidegger ma pure da Severino, in un certo senso, per quanto l'indagine di quest'ultimo sia rivolta più che altro a mostrare l'intrinseca contraddittorietà del concetto, non il riscatto fenomenologico per un senso di 'produzione' che non sia esclusivamente moderno, come in Heidegger.

⁵⁰ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.193.

⁵¹ Ivi, p.194. Il riferimento heideggeriano è all'*homo natura* di Nietzsche e alla volontà di potenza.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*. Heidegger stesso riporta alcuni versi salienti dell'inno di Hölderlin *Come al giorno di festa* che si riferiscono propriamente a questi caratteri della natura nella sua sacralità.

⁵⁴ *Ibidem*.

natura che non è da pensarsi solo in senso tradizionale, ecco che si giustifica un Heidegger che dice: «“Natura” diviene allora la parola che sta per “essere”⁵⁵». Certamente anche Hölderlin intende la natura entro quel paradigma di produzione e generazione delle cose che l’indagine heideggeriana vorrebbe mettere in questione, ma lo sforzo del “poeta del poeta”⁵⁶ è quello di recuperare un senso di sacralità della natura che – nella lettura di Heidegger – testimoni la volontà di pensare ad un senso più alto della stessa parola ‘natura’, un senso che sia prossimo ad intendere l’ente nella sua totalità, che pertanto sia *phýsis* in senso greco, ovvero ‘essere’⁵⁷. Hölderlin, pertanto, avrebbe colto in maniera forte questo tratto della natura che, pensata nel senso del *das Heilige*, eccede e precede ogni determinazione storico-temporale della stessa natura: detto altrimenti, se nella nostra indagine filosofica abbiamo portato alla luce quelle forme in cui poter intendere la parola ‘natura’, cioè la natura come grande generatrice, la “natura delle cose” per indicare quell’essenza pensata solo potenzialmente e scissa dalla reale, effettiva sussistenza, l’*homo natura* nietzscheano, è perché esse – fenomenologicamente – si danno sul terreno della storia. Sono determinazioni dell’essente nella sua totalità, sono il dispiegarsi, manifestarsi, eventualizzarsi (*ereignen*) della *phýsis* e intendono esprimere, in un certo senso, questa totalità, solo che *phýsis* va oltre queste singole determinazioni, è un qualcosa che viene prima e che al contempo si sottrae, è quell’abisso (*Abgrund*) segnato dalla mobilità a partire dal quale soltanto risulta possibile pensare queste forme di natura⁵⁸. Infatti, come ricorda Heidegger: «nelle diverse epoche della storia occidentale, ogni volta questa parola [natura] contiene un’interpretazione dell’ente nella sua totalità [...] ma [natura] è ciò che ha essenzialmente la precedenza, [...] è a partire da essa che

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ M. Heidegger, *Hölderlin e l’essenza della poesia*, in Id., *La poesia di Hölderlin*, trad.it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p.42.

⁵⁷ Proprio perché *phýsis* è parola che sta per ‘essere’ riconosciamo la valenza dell’osservazione di Ruggenini sul nesso tra *phýsis*, *alétheia* e *Anwesen* (cfr. M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete “inattuale” dell’epoca presente*, Bulzoni Editore, Roma 1977, pp.155-158), anche se cercheremo di chiarirlo a modo nostro nel prosieguo del lavoro.

⁵⁸ Il concetto centrale di questa disamina è quello di ‘differenza ontologica’, che diventa fondamentale in Heidegger a partire dalla “svolta” (*Kehre*) che assumerebbe il suo pensiero a partire dagli anni ’30. Ricordiamo che anche in Severino questo concetto abbia notevole rilevanza e costituisce uno dei rilievi teorici che il filosofo bresciano contesterà al tedesco: la differenza ontologica (“autentica”) deve essere pensata, secondo Severino, sulla scia di una differenziazione dell’identità dell’essere con sé, tale per cui le determinazioni sarebbero una individuazione dell’essere eterno e immutabile e dunque anch’esse aventi tali caratteri. Non che Severino tralasci la dimensione della differenza (cfr. pp.148 e 153), ma riconducendo tutto in termini identitari essa forse gioca un ruolo diverso, nella lettura severiniana, rispetto ad uno Heidegger che vuol tenere sempre insieme come reciprocamente implicanti entrambi gli aspetti.

ciò che è distinto riceve la sua determinazione⁵⁹». In questo venir prima, in questo avere la precedenza, capiamo che dalla *phýsis* non si possa mai uscire del tutto, sia che si imposti un'indagine fenomenologica come quella heideggeriana, che dalla *phýsis* non la ha pretesa di prescindere, anzi in essa si vuol radicare a fondo, sia che si attui un tentativo come quello della metafisica di congedarsi dalla natura: Heidegger sostiene che, in realtà, sia proprio nella metafisica stessa che assistiamo nella maniera più vigorosa a questa intrascendibilità della *phýsis*, perché già nella stessa parola 'metafisica' troviamo il rimando alla natura, proprio in quella «scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale⁶⁰», ovvero la totalità dell'essente; sapere, questo, che non si identifica con nessuna scienza particolare perché tende all'universalità, perché va oltre le scienze (e le determinazioni) particolari; *epistéme* che sarà intesa da Aristotele come "filosofia prima" e poi rinominata da Andronico da Rodi "metafisica". Come noto, la parola 'metafisica' nasce per indicare quel corpus di testi aristotelici che venivano dopo le opere di fisica dello Stagirita e solo "accidentalmente" va ad indicare anche quella scienza che si occupa di ciò che va oltre la mera fisica. Il rapporto di Heidegger con la parola 'metafisica' è complesso da ricostruire, perché troviamo delle battute che in un certo senso vogliono scorgere un radicamento del pensiero metafisico nel concetto greco di *phýsis*, come nel saggio *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, mentre in altri luoghi (si pensi ai saggi di *In cammino verso il linguaggio*) la parola viene spesso pensata nell'accezione della dimenticanza del senso dell'essere e quindi come sinonimo di quel non avere occhi che per l'ente proprio del pensiero nichilistico occidentale: pertanto, in Heidegger spesso troviamo la resa grafica di questa parola come "meta-fisica", per mostrare con decisione quanto il pensiero metafisico stesso si configuri di fatto come una sorta fisica "ontica" che pensa l'ente in maniera estrinseca, scissa dal suo rapporto costitutivo con l'essere. Possiamo fare due osservazioni in tal senso:

a) la metafisica in quanto tale, in tutte le varie forme con cui si è data nel corso della storia della filosofia, non viene mai del tutto aborrita da Heidegger quanto invece messa in questione, perché essa fa parte del darsi dell'essente sul terreno della storia, le varie determinazioni metafisiche costituiscono la storia stessa del manifestarsi dell'essente e

⁵⁹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.195.

⁶⁰ Aristotele, *Metafisica*, IV, 1003 a 20-21. Ricordiamo, per rigore ermeneutico, che l'espressione usata da Aristotele per indicare l'oggetto di questa scienza sarebbe *tò òn* e non *éinai*, pertanto la traduzione del passo potrebbe anche essere pensata come "la scienza che studia l'ente in quanto ente".

per quanto si sia giunti ad un oblio del senso dell'essere – certamente determinato anche dalla metafisica, ci dice Heidegger – noi abbiamo il compito di indagare quella storia, quella tradizione non tanto per fare *tabula rasa* come se il nichilismo metafisico sia stato un errore accidentale ma secondo quel senso di *Destruktion* che Heidegger stesso ci illustra al §6 di *Essere e tempo*⁶¹. Se il problema dell'essere, dice Heidegger, è costitutivamente legato alla propria storia⁶², allora il compito che noi ci troviamo di fronte è quello di una «*distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica [...] da compiersi *seguendo il filo conduttore del problema dell'essere* fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida⁶³», ma questo cammino di “distruzione” che intraprendiamo – nella sua necessità, perché per poter ripetere la questione dell'essere dobbiamo necessariamente ritornare sui nostri passi e, nello specifico, sui sentieri dell'essere – non è mirato, come già accennavamo, ad eliminare il passato dell'essente, viceversa a comprenderlo più a fondo, tanto che come specifica Heidegger stesso:

[La distruzione] non ha niente in comune con una riprovevole relativizzazione dei punti di vista ontologici. Altrettanto poco questa distruzione ha il senso negativo di uno sbarazzarsi della tradizione ontologica. Al contrario, essa mira a circoscriverla nelle sue possibilità positive (il che significa sempre nei suoi *limiti*), quali risultano date effettivamente dalla rispettiva posizione del problema e dalla corrispondente determinazione del campo possibile di ricerca. [...] La distruzione non si propone di seppellire il passato nel nulla, ma ha un intento *positivo*⁶⁴.

⁶¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad.it. di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp.33-41.

⁶² Come aveva indicato nella trattazione dei paragrafi precedenti, in cui innestava la necessità di una ripetizione esplicita del problema dell'essere (§§1-3) a partire da quell'ente particolare che è l'Esserci umano, non tanto per mettere a fuoco l'Esserci in quanto tale bensì per mostrare come il *Dasein* faccia esperienza di ciò che è, indagando di fatto l'Esserci ma puntando sempre i riflettori sull'essere (§4). Individuata nella temporalità (*Zeitlichkeit*) il senso d'essere fondamentale dell'Esserci (§5), Heidegger prosegue mostrando come sia necessario ripartire proprio da essa per indagare l'essere, per giungere alla comprensione del fatto che l'essere stesso sia essenzialmente tempo, storia, infatti come ricorda lo stesso Heidegger: «se l'essere deve esser compreso a partire dal tempo, e se i diversi modi e derivati dell'essere diventano in effetti comprensibili nelle loro modificazioni e derivazioni in riferimento al tempo, ne viene allora che è l'essere stesso [...] che è stato reso visibile nel suo carattere “temporale”. [...] Il compito ontologico fondamentale dell'interpretazione dell'essere come tale, include dunque in sé l'elaborazione della *temporalità dell'essere*» (ivi, §5, p.32).

⁶³ Ivi, §6, p.36.

⁶⁴ Ivi, §6, pp.36-37.

La *Destruktion* heideggeriana si configura, insomma, come un cammino ermeneutico che vuol indagare a fondo il darsi di questa storia dell'essere che è (anche) metafisica, vuol riconoscere la decisività di quel passato che costituisce l'essere che non è né un qualcosa estrinseco, che ci si è lasciati alle spalle, come se fosse una corsa cinetica da un punto A ad un punto B in cui ci si dimentica di A una volta raggiunto B, né un passato tradizionalista⁶⁵ a cui ancorarsi nostalgicamente pur di non muovere nessun passo in avanti, un passato appiattito e ipotecante che dunque chiude possibilità, cristallizza quel fiorire mobile e complesso di significati che caratterizza l'essere. Questo "cammino ermeneutico", come lo abbiamo chiamato *supra*, si presenta come una esperienza più radicale che vede la costitutività del legame con il passato, riconosce che l'essere *sia* quel passato⁶⁶ e si appresta ad indagarlo non tanto per esplicitarlo in maniera chiara e distinta quanto per vederne le pieghe di fondo, scorgerne i sensi molteplici, aprire possibilità, nel senso di quell'«antico principio dell'ermeneutica, secondo cui l'interpretazione deve procedere da ciò che è chiaro a ciò che è oscuro⁶⁷». Questa esperienza di distruzione della metafisica assume, dunque, i tratti di un cammino ermeneutico da intendersi come *Auslegung* e non come *Deutung*⁶⁸.

b) se è vero che in 'metafisica' rinveniamo la presenza della parola 'fisica', questa la possiamo intendere in due modi, perché se indaghiamo il senso originario della *phýsis* come parola che sta per 'essere' allora 'metafisica' – intesa come quel sapere che indaga la totalità dell'essente – è parola ricca, che cela entro di sé significati e rimandi profondi, articolati, polisemici che non si lasciano né ordinare categorialmente né prendere alle spalle e dunque ci manifesta un radicamento costitutivo nell'essente anche laddove sorga un (possibile) senso di *Vergessenheit* di ciò che è e infatti, come ricorda Heidegger, «questa impossibilità di aggirare la *phýsis* viene alla luce *nel* nome con cui designiamo il modo tradizionale del sapere occidentale che riguarda l'ente nella sua totalità⁶⁹». Di contro se ci soffermiamo su quella dimenticanza del senso dell'essere e non facciamo

⁶⁵ Il riferimento è al concetto di *Tradition* che Heidegger riferisce in prima istanza all'Esserci ma che di fatto può essere esteso anche allo stesso *Sein*. Cfr. Ivi, §6, p.35.

⁶⁶ Così come noi stessi siamo il nostro passato, infatti come ricorda Heidegger: «nel suo essere effettivo, l'Esserci è sempre come e "che cosa" già era. Esplicitamente o no, esso è il suo passato» (ivi, §6, p.33).

⁶⁷ M. Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, trad.it. di N. Curcio, Adelphi, Milano 2013, p.57.

⁶⁸ Sulla differenza tra l'interpretazione intesa come *Auslegung* e come *Deutung*, cfr. G.L. Paltrinieri, *La necessità ermeneutico-filosofica della ripetizione*, in C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R.M. Lupo, G. Palumbo (a cura di), *Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà*, Palermo University Press, Palermo 2020, pp. 367-368.

⁶⁹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.195.

altro che avere attenzioni per l'ente nella sua onticità ecco che 'fisica' non si richiama più a *phýsis* nel senso greco originario ma a 'natura' intesa come generatrice, iscritta nel paradigma della produzione e quindi 'metafisica' diventa 'meta-fisica'. Ed è anche questa una delle motivazioni che spingono il filosofo tedesco nel saggio *Sull'essenza e sul concetto della phýsis* a non tradurre *phýsis* con 'natura', perché rinviene un senso di 'metafisica' che non si arresta a quella storia di nichilismo con cui eppur fa uno, ma viceversa affonda le radici e prende le mosse da un concetto di *phýsis* pensato in maniera greca che avrebbe tradito e snaturato rendendolo con il tedesco *Natur*. Certo che, alla luce di quanto detto al punto precedente, sarebbe un errore ritenere che Heidegger vada innestando una forma di *aut-aut* rigido per cui o la metafisica s'ha da intendere in senso forte come rimessa al senso greco *phýsis* o è solo una fisica ontica che presta attenzione solo al perdurare stabile delle cose: coniugando le due riflessioni, anche questo secondo significato della metafisica fa parte della storia dell'eventualizzarsi dell'essere, anch'esso rientra in quel passato (ma in realtà ancora presente) che l'indagine fenomenologica vuol mettere in questione secondo quell'intento "positivo" della *Destruktion*.

Chiarito il senso di come vada intesa la parola *phýsis* nel suo rapporto con la metafisica, possiamo capire più nitidamente che in origine la metafisica nascesse in uno strettissimo legame con la fisica, perché «metafisica è quel sapere in cui l'umanità occidentale storica conserva la verità dei riferimenti all'ente nella sua totalità e la verità su di esso. Meta-fisica è in un senso assolutamente essenziale "fisica" – cioè un sapere sulla *phýsis*⁷⁰» e colui che ha messo in luce meglio e pensato più coerentemente degli altri questo carattere forte dell'essenza della *phýsis* è – secondo Heidegger – Aristotele, pertanto «la *Fisica* aristotelica è il libro fondamentale della filosofia occidentale, un libro occultato e quindi mai pensato sufficientemente a fondo⁷¹» perché in esso troviamo una trattazione della *phýsis* che parte dalla motilità (*Bewegtheit*), dalla *kinesis*.

Heidegger è molto chiaro nel discorrere questo punto, perché in primo luogo dobbiamo prestare attenzione a distinguere tra motilità e movimento (*Bewegung*), in quanto la prima rappresenta un qualcosa di più essenziale e profondo rispetto al secondo: come ricorda Aristotele, «tutte le cose che sono da natura, hanno il principio del movimento e del riposo in sé stesse⁷²», però poiché questi enti "naturali" sono dotati del

⁷⁰ Ivi, p.196.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Aristotele, *Fisica*, II, 1, 192b 14-15, trad.it. di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.

principio del movimento sia che siano effettivamente mossi siano che rimangano in uno stato di quiete, trovano nella motilità – dice Heidegger – «la loro dimora essenziale e il sostegno del loro essere⁷³». La motilità diventa quel “luogo” a partire dal quale poter pensare tanto il movimento inteso come *Bewegung* che la quiete, quel “luogo” che, essendo *phýsis* e dunque essere, da voce a quel carattere mobile e ricco dell’essente che apre possibilità. Infatti animali e piante «sono *nel* movimento», ricorda Heidegger ponendo l’enfasi proprio sulla preposizione articolata per indicare questo luogo, «essi non sono solo in *movimento*, ma *sono* nella motilità⁷⁴», perché certo un ente potrebbe essere in questo istante in uno stato di quiete oppure in moto ma ciò non sarebbe un qualcosa di accidentale o contingente – dice Heidegger che piante e animali «non sono dapprima un ente per sé tra gli altri, a cui *talvolta* [corsivo mio] capita anche di essere in movimento⁷⁵» – perché prenderebbe sempre le mosse da un qualcosa di più profondo e articolato, ovvero la motilità che è della *phýsis*, la quale cela in sé un’apertura di possibilità molteplici (in questo frangente, la possibilità di essere in quiete oppure in moto, che sono proprie di ciò che è entro la *phýsis*). Ma in seconda battuta, non dobbiamo nemmeno essere portati a pensare che l’essenza della *phýsis* risieda *tout court* nella motilità: una cosa è dire che senza comprendere il movimento non ci si possa nemmeno avvicinare a cogliere l’essenza della *phýsis* che è essere, altra è pensare che l’essere sia da concepire esclusivamente come movimento. Heidegger ricorda che la motilità – o come dice egli stesso, “l’esser-mosso” (*Bewegtsein*) – sia «il *modo* [corsivo mio] fondamentale dell’essere⁷⁶» ma di certo non è l’unico: Aristotele è il primo a mettere a fuoco il movimento – o per dirla con Heidegger, la motilità – come modo fondamentale dell’essere, però l’essere si dice in molti modi⁷⁷ e quindi, avendo intrapreso una indagine di marca ermeneutico-fenomenologica, siamo portati a riconoscere che il movimento sia *uno* dei modi in cui l’essere che è *phýsis* si manifesti, per quanto quello fondamentale.

Heidegger sa bene che Aristotele consideri la *phýsis* come causa (*aitía*) però non è da intendere ciò nel senso di un produrre effetti “causalmente”, perché questo modo di pensare la nozione di ‘causa’ solo in tali termini innanzitutto è un qualcosa che fa parte

⁷³ M. Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.202.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ivi*, p.198.

⁷⁷ Aristotele, *Metafisica*, VII, 1028a 10.

del nostro modo moderno di pensare e poi è un che di secondario e derivato; invece dobbiamo intendere *aitía* come una «causa originaria (*Ur-sache*) [...], quella cosa per colpa della quale un ente è *ciò* che esso è [...], quell'elemento primordiale che costituisce la cosalità (*Sachheit*) di una cosa⁷⁸». Se questo è il senso di fondo che la nozione di 'causa' deve assumere in seno alla discussione sulla *phýsis*, non ci sorprende che Aristotele arrivi a pensare ad *aitía* nei termini di *arché*, la grande parola che da inizio alla filosofia e che Heidegger rende con «disposizione che avvia⁷⁹». Heidegger fa un intenso lavoro ermeneutico per scandagliare a fondo i significati delle parole decisive della filosofia e nell'indagare la parola *arché* riscontra immediatamente due accezioni: inizio e dominio, avvio e disposizione, pertanto «possiamo tradurre *arché* con disposizione che avvia e con avvio che dispone. L'unità di questo duplice momento è *essenziale*⁸⁰» e se, come abbiamo già evidenziato, *phýsis* è segnata intrinsecamente dalla motilità ecco che nel suo essere anche *arché* essa «è avvio e disposizione della motilità⁸¹».

È solo nell'ottica del pensiero greco che cogliamo la motilità come tratto essenziale della *phýsis*, perché nel mondo moderno invece subentrano tutta una serie di categorizzazioni e impostazioni di pensiero che ci impongono di considerare la natura in sotto altre vesti, le quali perdono di decisività in quanto pretendono di determinare la natura entro un qualcosa che essa, in prima battuta, non è, o per meglio dire, entro qualcosa che si dà solo in un secondo momento e mai come elemento primario: basti pensare alla categoria di 'causa' che un moderno può arrivare a pensare solo in termini di rapporto di causa-effetto oppure alla nozione di 'movimento' che «noi, oggi, dominati

⁷⁸ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.200. Va detto, in ogni caso, che in questo passo che Heidegger sta commentando (ovvero *Fisica*, II, 1, 192 b 8-10) Aristotele utilizzi la parola *aitía* per riferirsi a quegli enti che non provengono dalla *phýsis*. Resta però valida l'indicazione di fondo di un concetto di 'causa' che per un Greco come Aristotele non si lascia ridurre a semplice causalità efficiente, come del resto testimonia la stessa dottrina aristotelica delle quattro cause. Cfr. Aristotele, *Fisica*, II, 3.

⁷⁹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.201.

⁸⁰ *Ibidem*. Però questo senso del dominio proprio della parola *arché* non è da intendere come un tiranneggiare coercitivo, ma invece come un avere la precedenza, un qualcosa che venendo prima fonda e dischiude possibilità. Anche in Severino, come vedremo (cfr. nostra p.193, nota 606), troveremo un accenno alla questione dell'*arché*, però egli intende il termine nel senso di un principio come "epistemicamente" anticipante ogni cosa, che impone alla realtà un certo senso, chiaramente a seconda del valore attribuito di volta in volta all'*arché*. Quella di Severino, insomma, è una visione più "coercitiva", se così possiamo dire, di questa parola fondamentale della filosofia, mentre Heidegger cerca di pensarla, appunto, nei termini del suo rimando essenziale alla motilità e, dunque, nel suo radicamento al cosmo. Specifichiamo che chiariremo nella seconda parte del lavoro (in particolare, la prima parte del quarto paragrafo) il senso di quell'avverbio di modo, 'epistemicamente', che prima abbiamo virgolettato, perché *epistème* è parola fondamentale nel lessico severiniano ed è intrinsecamente collegata a questa tendenza anticipatrice (che – "anticipiamo" – si rivelerà essere propria della metafisica) che si estende su ogni cosa.

⁸¹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.202.

come siamo dal pensiero meccanicistico delle scienze naturali moderne, tendiamo ad assumere [...] nel senso di spostamento da un luogo dello spazio ad un altro» come se fosse l'unica vera forma di movimento e quindi tendiamo al contempo «a “spiegare” in base ad essa tutto ciò che è mosso»⁸². Solo che Aristotele – e questo è il tratto fenomenologico che Heidegger rinviene nello Stagirita e che anche apprezza – non si limita a ritrovare una sola tipologia di causa, così come non parla di una sola forma di movimento: «questa specie di motilità [...] rispetto al luogo e al posto è per Aristotele solo *una* tra le altre, e non è affatto contraddistinta *come il movimento per eccellenza*»⁸³. Noi eredi della modernità consideriamo il movimento solamente come un qualcosa di estrinseco, un raggiungere un punto B partendo da un punto A⁸⁴, come se si trattasse semplicemente di occupare delle coordinate spazio-temporali del tutto indifferenti e interscambiabili, solo che pretendere di ridurre la ricchezza della motilità a questa forma di movimento – per quanto si presenti come una forma pur sempre importante di movimento – significa già perderla in partenza, vuol dire non pensare in modo greco intendendo, dunque, *phýsis* soltanto come ‘natura’ ed è questa una delle motivazioni che portano Heidegger a prestare tanta attenzione alla poetica di Hölderlin, perché egli sarebbe riuscito – nella lettura heideggeriana – a sottrarsi a quelle categorie del moderno, a ritrovare a piccoli cenni quella apertura al Sacro che palesa il nostro rapporto costitutivo con la natura (anche se, come dicevamo in precedenza, la natura per Hölderlin è sempre da intendersi nei termini di produzione)⁸⁵.

La natura intesa come *phýsis* è *arché kinéseos*, principio del movimento, disposizione che avvia il cambiamento e ogni cosa che cambia, e che quindi fa parte della *phýsis*, ha insita in sé questa disposizione⁸⁶, di contro a quegli enti che non provengono

⁸² Ivi, p.202-203.

⁸³ Ivi, p.203.

⁸⁴ Esattamente allo stesso modo per cui molte volte consideriamo il passato soltanto come un punto di partenza da lasciarci alle spalle, come si diceva a proposito del senso della storicità dell'essere nella *Destruktion* della metafisica.

⁸⁵ Resta, tuttavia, il problema di non pensare a questo rapporto di fondo in termini troppo fiabeschi, come se si potesse regredire, con eco quasi nostalgiche, ad un mondo in cui ci sia solo la natura come grande madre generatrice, soprattutto alla luce del fatto che questo legame intrinseco sia consegnato a noi con le parole del dire poetico. Ecco perché il richiamo alla poetica hölderliniana e alla sacralità della natura deve essere sempre accompagnato da una indagine fenomenologica che sia rigorosa, perché solo ancorandoci all'esperienza concreta possiamo intuire a fondo il concetto di *phýsis* per come ci viene riproposto da Heidegger con Aristotele.

⁸⁶ Questo è il senso della *phýsis* che Heidegger riscontra a partire da *Fisica* II, 1, 192b 14-15 (cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, p.204).

dalla *phýsis* e che non hanno in essi stessi tale disposizione, ma viceversa dipendono da un'altra causa. Si innesta in questo snodo teoretico la distinzione di fondo tra *phýsis* e *téchne*, perché gli enti che provengono da natura hanno il principio del movimento e quindi il loro fine in sé stessi, c'è una autotelicità che diventa tratto essenziale di questi enti che provengono da natura (*phýsei ónta*) proprio perché è la stessa *phýsis* ad avere il *télos* in sé, mentre gli oggetti che possono essere prodotti da una *téchne* no, devono dipendere da un'azione esterna, non hanno l'avvio del movimento a partire da sé: «i prodotti della *téchne*, gli artefatti [*Gemächte, poióúmena*, aggiunta mia], non sono *phýsis* in quanto non hanno in sé l'origine del movimento [...] la loro *arché* è in altro da loro stessi [...] è nella *téchne*, ovvero, per meglio dire, in colui che dispone della *téchne*⁸⁷». Solo che non esistono degli artefatti totalmente estranei alla *phýsis*, perché anch'essi possono partecipare di una certa forma di movimento e cambiamento, in quanto «essi hanno un tale impulso e tanto esteso, solo in quanto sono di pietra o di legno, o di qualcosa di misto⁸⁸», cioè in quanto affondano comunque le loro radici nella *phýsis* anche se soltanto da un punto di vista strettamente “materiale”. Infatti, Heidegger ricorda che anche gli artefatti prodotti tecnicamente possiedono una certa forma di movimento che però è connaturato alla quiete, dal momento che essi si presentano solitamente stando lì, fermi in quel determinato stato, solo che nel nostro modo “moderno” di fare esperienza del mondo e degli oggetti che ci circondano «noi siamo schiavi dell'abitudine di pensare l'ente come oggetto e di lasciare che l'essere dell'ente si esaurisca nell'oggettività dell'oggetto⁸⁹»; invece anche gli artefatti – come dicevamo – possiedono una certa forma di movimento riconducibile alla motilità di fondo della *phýsis*, con l'unica differenza che questa *Bewegtheit* trova l'*arché* in un qualcosa d'altro rispetto alla *phýsis*: l'*arché* è *téchne*. Soltanto che questa *téchne* «in quanto movimento “eterotelico”, rimanda con urgenza ad altro, [che] è per Heidegger il movimento “autotelico” della *phýsis* ⁹⁰». Di nuovo ritorniamo ad un tratto di inaggrabilità della *phýsis*, in cui anche laddove da essa ci si allontani in realtà si ritorna comunque lì, perché di fatto *phýsis* è un qualcosa che sta davanti ad ogni oggetto, è apertura di un orizzonte interale che fa rientrare dentro di sé

⁸⁷ L. Illetterati, *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002, p.21.

⁸⁸ Aristotele, *Fisica*, II, 1, 192b 19-20.

⁸⁹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.205.

⁹⁰ F. Volpi, *La «riabilitazione» della dýnamis e dell'enérgeia in Heidegger*, in «Aquinas», XXXIII (1), 1990, p.12.

ogni determinazione: la *phýsis* è un «giacer-davanti (*das Vorliegen*)⁹¹», un automanifestarsi in senso fenomenologico della totalità dell'essente che non necessita di dimostrazione alcuna, perché – come insegna Aristotele stesso nel libro IV della *Metafisica* allorché deve difendere la validità del principio di non-contraddizione – tentare di di-mostrare un qualcosa che già di suo viene prima significa ricorre ad un principio primo ma di fatto si cadrebbe in autocontraddizione perché quel principio che ritenevamo essere “primo” di fatto non lo sarebbe più in quanto “giustificato” da altro. Potremmo anche innestare una forma di ragionamento per cercare di dimostrare la *phýsis*, tuttavia ci dovremmo richiamare in ogni caso – secondo la forma di *élenchos* – all'essere della *phýsis*⁹². Potremmo, ma non sarebbe necessario, perché ciò che ad Heidegger interessa è l'automanifestatività di ciò che è, non le argomentazioni logiche (anche se ne riconosce sempre l'importanza).

Può sorprendere che Heidegger parli di *téchne* come di un «concetto conoscitivo⁹³», dal momento che potremmo essere portati a vedere la tecnica che imperversa nel nostro mondo moderno come un azione concreta rivolta al conseguimento di risultati altrettanto concreti, tuttavia l'invito del filosofo è quello di sostare nel modo greco di pensare, dove teoria e prassi non sono distinte ma fanno uno, per questo Heidegger può asserire che *téchne* «significa il sapersi orientare, l'intendersi di ciò su cui si fonda ogni fabbricazione e produzione [...] fino a giungere alla sua fine e al suo compimento⁹⁴», ovvero alla realizzazione della forma (*eídos*). La produzione di un artefatto, come potrebbe essere una sedia, finisce con la realizzazione della sedia, cioè con la realizzazione della sua essenza, pertanto è la forma che deve essere posta in primo piano, deve essere in vista sin da subito – anzi, pre-vista – perché solo la sua realizzazione sarà la fine del processo di produzione, sarà a questa fine che il sapere tecnico si rivolgerà, nonché di cui si intenderà. Per questa ragione *téchne* ha a che vedere con una dimensione conoscitiva, perché si tratta di avere cognizione del procedimento che porterà alla realizzazione dell'*eídos* e solo se comprendiamo questo punto possiamo intuire il senso della razionalità tecnica moderna che riflette sui mezzi più adatti per raggiungere un certo scopo, potremmo dire, in un certo senso, che già in Aristotele si trovino le premesse per quel senso della tecnica che oggi

⁹¹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.213.

⁹² Ivi, p.217.

⁹³ Ivi, p.205.

⁹⁴ *Ibidem*.

ben conosciamo, per quanto tali premesse necessitino di ulteriori sviluppi che in Aristotele non si danno, però certamente resta sullo sfondo un impensato che, debitamente sviluppato, porterà alle conseguenze che possiamo intravedere nel mondo che abitiamo e sulle quali torneremo a più riprese nel corso di questo lavoro. La parola greca che rende questo aspetto del fine è *télos*, solo che nella disamina heideggeriana tale lemma indica in prima istanza il traguardo, “la” fine del processo che realizza compiutamente quella certa forma, pertanto se la produzione tecnica deve portare alla realizzazione dell’*eídos*, che può avvenire solo alla fine del processo, la fine diventerà anche “il” fine: è solo a partire dal senso di *télos* come “la” fine che possiamo pensarlo come scopo, “il” fine. Quindi, conoscere la fine e dunque il fine – ovvero realizzare l’*eídos* – è ciò che da avvio all’esecuzione tecnica, secondo Heidegger che legge Aristotele, non la forma *qua talis*: pertanto è la *téchne*, come ricordavamo prima, ad essere *arché* negli artefatti, non come nei *phýsei ónta* in cui è la stessa *phýsis* a disporre dell’avvio del movimento. Nell’avere il fine fuori di sé risiede, peraltro, l’essenza stessa del concetto di ‘produzione’, *poíesis*.

Questo movimento rappresentato dal concetto di *kínesis*, motilità che può appartenere tanto all’essenza della *phýsis* – ed essere quindi movimento autotelico – quanto alla produzione degli artefatti – essendo pertanto eterotelico –, è rivolto, in ogni caso, alla realizzazione della forma, al suo presentarsi ai nostri occhi. Heidegger connette a tale sottofondo alcuni dei concetti centrali del filosofare aristotelico, perché questo senso di “realizzazione” dell’*eídos* che abbiamo già richiamato numerose volte sta di fatto per la parola *entelécheia*, la quale porta appunto a compimento quel processo per cui la forma si realizza e viene alla presenza, ovvero diventa – nella lettura heideggeriana – *ousía*: «la *phýsis* deve essere concepita come *ousía*, come un modo del venire alla presenza [Anwesenung]⁹⁵», solo che la traduzione del termine greco con il latino *substantia* finisce per occultare il carattere aprente e mobile di questo venire alla presenza, riconducendolo ad un mero realizzare in senso estrinseco e ontico, un produrre qualcosa che “può” essere. Ora, il modo in cui questo venire alla presenza si attualizza, ovvero l’*entelécheia*, è descritto da Heidegger con il suo consueto procedere etimologico, perché «la motilità di un movimento consiste eminentemente nel fatto che il movimento di ciò

⁹⁵ Ivi, p.216. Ricordiamo che Heidegger riscontri anche la presenza della parola *morphé*, forma come esprime il carattere originario della *phýsis*, nel suo essere più *phýsis* della materia, *hýle* e dunque ontologicamente superiore. Secondo Heidegger che legge Aristotele, è proprio (e soltanto) in virtù della *morphé* che rinveniamo anche nella *hýle* il carattere di *phýsis*.

che è mosso si riprende nella sua fine, nel suo *télos*, e, in quanto così ripreso nella fine, si “ha”: *en télei échei: entelécheia*, l’aversi-nella-fine (*das Sich-im-Ende-Haben*)⁹⁶», il quale può essere anche inteso alla luce del rapporto tra *enérghēia* e *dýnamis*, atto e potenza, perché in primo luogo Aristotele userebbe più frequentemente la parola *enérghēia* anziché *entelécheia*, ma in seconda battuta per Heidegger il concetto di *enérghēia*, se pensato in modo greco, significa “stare-in-opera” (il rimando è al termine greco *érgon*), ovvero stare compiutamente in quella fine che è il *télos*. Anche in questo frangente, tuttavia, non dobbiamo pensare ad una *enérghēia* che sia solamente l’essere in atto come realizzazione effettiva che dispone di ciò che è in potenza: certo Aristotele ci dice che «l’atto è anteriore [*próteron*] alla potenza⁹⁷» però non dobbiamo intendere ciò come farebbero i Romani che traducono *enérghēia* con *actus* e *dýnamis* con *potentia* e che conseguentemente giungono a pensare che la realtà (*actus*) sia anteriore alla possibilità (*potentia*). Heidegger ritiene, nella sua interpretazione di Aristotele, che il cambiamento, movimento che porta alla realizzazione di qualcosa debba essere intriso di possibilità, di *dýnamis*, perché deve in un certo qual modo essere “adatto a” diventare quella certa realtà. Il senso greco autentico di *phýsis*, *ousía*, *enérghēia*, *entelécheia* è, per Heidegger, quello di essere segnate costitutivamente dalla possibilità⁹⁸: prendendo come esempio la realizzazione di un tavolo, il filosofo tedesco ricorda che «“adatto a” significa già essere tagliato per assumere l’aspetto di tavolo, quell’aspetto, dunque, nel quale il nascere del tavolo, il movimento giunge alla sua *fine*»⁹⁹, pertanto il nascere del tavolo si può realizzare a tutti gli effetti solo a partire dall’aprirsi della possibilità di diventare tavolo, che non va intesa come una possibilità assoluta, svolazzante, non fedele alla terra – se ci è concesso parafrasare Nietzsche – tra un infinito ventaglio di possibilità, ma va capita al contrario come una possibilità che fa parte dell’essere di quell’ente. Viene forse messa in questione la precedenza dell’*enérghēia* rispetto alla *dýnamis* con questa argomentazione? La risposta è no, perché l’indagine fenomenologica forte di Heidegger, radicata nell’esperienza concreta, parte sempre – appunto – dalla concretezza di ciò che è, da una forma di realtà che non si lascia ridurre a realtà effettuale (*Wirklichkeit*) ma che

⁹⁶ Ivi, p.238.

⁹⁷ Aristotele, *Metafisica*, IX, 1049b 5.

⁹⁸ È esattamente in questi termini che Volpi può parlare di ‘riabilitazione’ dei concetti aristotelici di ‘atto’ e ‘potenza’ nel pensiero di Heidegger, nel contributo *La «riabilitazione» della dýnamis e dell’enérghēia in Heidegger*.

⁹⁹ M. Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della phýsis*, cit., p.239.

è realtà (*Realität*) in quanto intrecciata dallo schiudersi di possibilità intrinseche. Il rapporto tra atto e potenza, insomma, non va letto come vorrebbero i Romani, bensì come: «affinché qualcosa sia “realmente” e debba poter essere reale è necessario che prima sia “possibile”¹⁰⁰», o detto altrimenti ma sempre con parole di Heidegger, «più in alto della realtà si trova la possibilità¹⁰¹».

In questo co-*appartenersi* di *enérgeia* e *dýnamis* nella forma del realizzarsi dell'*eídos* (o *morphé*) come venire alla presenza (*ousía*) risiede il carattere della *kínesis* intesa come motilità, la quale è essenzialmente propria degli enti che sono per natura (*phýsei ónta*) ma anche degli artefatti prodotti dalla *téchne* (per quanto non direttamente). Ci restano due osservazioni da sviluppare:

a) come possiamo definire il rapporto tra *phýsis* e *téchne*? Sulla sorta di un rapporto di identità e differenza, perché la *phýsis* in quanto è quel giacere-davanti (*das Vorliegen*), fa rientrare in sé anche gli artefatti prodotti tecnicamente, individuando nella motilità come realizzazione (“la” fine) della forma (“il” fine) il tratto distintivo tanto degli enti che provengono da natura quanto degli artefatti, solo che l’elemento che rende contro della differenza è posto proprio nel fine, perché – come ricordavamo – la *phýsis* ha il proprio *télos* in sé stessa (è autotelica), la *téchne* no, lo prevede fuori di sé (è eterotelica)¹⁰². Però l’operare della *phýsis* non si può mai intendere nei termini di un operare di stampo poietico perché in essa processo e prodotto non si scindono, come accade invece nella *téchne*,¹⁰³ sebbene Heidegger ammetta che la *phýsis* sia riconducibile ad una forma di produrre da intendere solo e soltanto nel senso etimologico di pro-durre, condurre avanti a sé, portare alla luce, far fiorire¹⁰⁴. Certo che esiste una analogia tra *phýsis* e *téchne*, come ricordavamo poco fa, solo che alla luce della necessaria intrascendibilità della *phýsis* non ci risulterà arduo rilevare che la *téchne* possa solo

¹⁰⁰ Ivi, p.240.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §7c, p.54. In questa osservazione sul necessario nesso tra possibilità e realtà e sull’ intendere questa realtà non come *Wirklichkeit*, ci riferiamo al senso complessivo del corso di Filosofia teoretica SP. intitolato *Martin Heidegger: più in alto della realtà sta la possibilità* tenuto dal prof. G.L. Paltrinieri nell’A.A. 2021/22 presso l’Università “Ca’ Foscari” di Venezia. Ricordiamo, ad ogni modo, anche la rilevanza del tema della possibilità in M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, in cui si afferma che «il destino che domina l’essere è la possibilità» (p.291).

¹⁰² Nel saggio di Volpi *La «riabilitazione» della dýnamis e dell’enérgeia in Heidegger* si sottolinea come l’autotelicità della *phýsis* possa essere letta anche nei termini del concetto di *práxis* presentato da Aristotele in *Etica nicomachea*, VI. Anche nel corso di Filosofia teoretica SP. citato nella nota precedente si è avvallata questa ipotesi interpretativa.

¹⁰³ L. Illetterati, *Tra tecnica e natura*, p.24.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Sull’essenza e sul concetto della phýsis*, p.243.

andare incontro alla *phýsis*, eventualmente accompagnarla ma di certo non sostituirla né tanto meno ritenere che sia la *phýsis* ad imitare l'azione della *téchne*¹⁰⁵.

b) nonostante il rapporto di identità e differenza, c'è un punto che resta problematico e che ci può far propendere ad assistere ad un ribaltamento inatteso della relazione: abbiamo ripetuto più e più volte come sia da intendere la natura, eppure in Aristotele permane la concezione della *phýsis* come iscritta nel paradigma della realizzabilità, nonostante il senso della motilità autotelica e nonostante il co-implicarsi di *enérgeia* e *dýnamis*. *Phýsis* rimane anche in Aristotele un qualcosa che si deve realizzare secondo il senso della *poíesis*, pertanto già in Aristotele sarebbero gettate le premesse non soltanto – come ricordavamo in precedenza – per poter avere cognizione di causa della moderna tecnica, ma anche del rovesciamento di rapporti che finisce per pensare pure la *phýsis* sotto il segno della realizzabilità e della producibilità, una *phýsis* che non è più fondamentale, intrascendibile e di gran lunga superiore alla tecnica¹⁰⁶ ma che finirà – dopo gli esiti moderni di Cartesio con la *res extensa* e di Kant con la rivoluzione copernicana – per passare in secondo piano come un grande bacino a nostra disposizione. Alla fine, a partire dalla *phýsis* pensata in maniera greca troviamo già le premesse del nichilismo metafisico, sotto l'egida del concetto di *poíesis*.

Pensare, poetare e produrre

Sarebbe un errore ritenere che tutti i problemi del mondo moderno nascano perché, ad un certo punto della storia dell'uomo, è emerso il concetto di *poíesis*, così come non sarebbe corretto ritenere che tale concetto si riferisca solo e soltanto ad un senso di producibilità, realizzabilità delle cose. Già abbiamo osservato – per quanto rapidamente – che vi sia una sfumatura originaria di 'produzione' che significa portare avanti, far emergere, fiorire (che rendiamo, con Heidegger, come "pro-durre") però è altrettanto vero che nel nostro fare esperienza del mondo rinveniamo massimamente e più immediatamente l'altra sfaccettatura del termine, quella di 'produzione', appunto, rientrando nel paradigma di realizzabilità. Nella prospettiva heideggeriana, osserviamo

¹⁰⁵ Ivi, p.211. Passaggio che viene discusso anche in L. Illetterati, *Tra tecnica e natura*, p.24.

¹⁰⁶ Parafrasiamo, cambiando di segno, il v.514 del *Prometeo incatenato* di Eschilo, che viene a più riprese menzionato da Galimberti in *Psiche e techne*.

che, in prima battuta, una indagine fenomenologica non debba mai liquidare sommariamente il darsi di un fenomeno imponendo degli *aut-aut*, nel nostro caso sostenendo che o la *poiesis* sia solo producibilità oppure che sia solo il fiorire, pro-durre, perché, al contrario, osserviamo che ogni fenomeno consti di una molteplicità interna che non si lascia incasellare né tanto meno ridurre ad un solo significato rassicurante che escluda poi tutti gli altri: pertanto possiamo già asserire che *poiesis* veda al suo interno una motilità di significati e di possibilità. In secondo luogo, l'indagine fenomenologica non può non riconoscere che siano sempre presenti, come compossibilità costitutive, anche i significati più problematici, che riducono e ipostatizzano le questioni, dato che anch'essi rientrano nella manifestatività di ciò che è, quindi senza ombra di dubbio *poiesis* non è solo producibilità perché al suo interno ha una complessità di accezioni e rimandi, però tra questi c'è anche la producibilità: la producibilità, la realizzabilità sono alcuni dei significati molteplici di *poiesis*, anche se non sono quelli più profondi e originari, sono alcuni dei modi del darsi di questo termine e come tali devono rientrare nelle nostre considerazioni.

Però quello su cui Heidegger ci invita a prestare attenzione è che questa indagine fenomenologica, per poter andare a fondo del darsi dei fenomeni, debba essere primariamente una esperienza pensante. Pensare significa rivolgere la nostra attenzione ad un qualcosa che va tenuto in considerazione, che ci precede e che ci apre possibilità ma non imponendogli i nostri schemi, le nostre parole esplicitanti, non forzandolo a rispondere alle nostre domande, non parlandogli sopra ma viceversa ascoltandolo: questo qualcosa che va tenuto in considerazione – che Heidegger chiama *das zu-Bedenkende*¹⁰⁷ – va lasciato essere nel dischiudersi delle sue possibilità e se noi siamo a tutti gli effetti in grado di ascoltarlo e di amarlo allora pensiamo¹⁰⁸, se ci poniamo all'ascolto riconosciamo che già in questo qualcosa che va tenuto in considerazione vi sia pensiero, perché nella parola tedesca *das zu-Bedenkende* riscontriamo già la presenza del verbo

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, in Id., *Saggi e discorsi*, trad.it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991, p.85.

¹⁰⁸ Può apparire poco chiaro il nesso tra il “ciò che va considerato” che dischiude possibilità e l'amore, però dobbiamo tenere in considerazione che nella lingua tedesca ‘possibilità’ si traduca con *Möglichkeit*, al cui interno vediamo la presenza della radice *mögen* che allude al potere, al possibile (infatti Heidegger ricorda che ‘potere’ – inteso come sostantivo – si dica *Vermögen*) ma significa anche ‘piacere’, ‘amare’ (nella forma, a titolo esemplificativo, della voce verbale *Ich mag*, “a me piace”). Lo stesso Heidegger in *Lettera sull'«umanismo»* dice che il voler bene, l'amare (*mögen*) sia l'essenza autentica del potere come *das Vermögen* nei termini di un lasciar essere, pertanto se ci poniamo all'ascolto di questo qualcosa che va considerato, lasciandolo aprire possibilità (cioè lasciandolo essere) e amandolo, solo allora pensiamo.

denken, pensare. Impariamo a pensare, dice Heidegger, solo se prestiamo attenzione a ciò che è da considerare perché esso ci dà a tutti gli effetti di che pensare, solo che siamo portati a chiederci cosa possa essere oggi questo qualcosa che è degno di essere considerato, che cosa oggi ci dia da pensare: la risposta del filosofo tedesco è che «il più considerevole si mostra nel fatto che noi *ancora* [corsivo mio] non pensiamo [...] nonostante che la situazione del mondo diventi sempre più preoccupante e sempre più dia da pensare¹⁰⁹». In questo nostro non-pensare, riteniamo che i problemi del nostro tempo esigano non conferenze e chiacchiere vuote ma azioni che siano in grado di produrre effetti tangibili, perché non conosciamo altra forma dell'agire che non sia quella del «produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità¹¹⁰», pertanto ci chiediamo come dovrebbero stare le cose, ci interroghiamo su quale sia lo scopo da raggiungere – o da imporre – e come poter realizzare questo stato di cose, creandoci una «rappresentazione teorica¹¹¹» che finisce a) per scindere teoria e prassi nel senso di una attenzione solo alla producibilità di effetti, b) per essere quanto di più divergente da una esperienza pensante in senso forte e profondo e c) per prendere le distanze da quel senso dell'agire concreto ed esistenziale che aveva trovato spazio tra le pagine di *Essere e tempo*.

Perché non pensiamo ancora? Forse abbiamo fatto poco esercizio in questo prestare attenzione a ciò che va considerato? Forse le nostre facoltà non sono sufficientemente sviluppate per poterlo fare? Come spesso accade quando ci si immerge nella lettura degli scritti heideggeriani, il centro focale della questione non è mai l'essere umano soggettivisticamente pensato, perché non è una mancanza dell'uomo se non si è ancora pensato, non è dipeso dai limiti della sua facoltà rappresentativa; pensare ciò significa ricadere nuovamente nell'ego-centrismo tipico del mondo moderno che mette al centro del sistema l'uomo e le sue categorie e che invece Heidegger vuol mettere in questione. È proprio il fatto che non pensiamo a darci di che pensare, è questo l'elemento da considerare che ci pone in cammino verso il pensiero ed è per questa ragione che la sottolineatura dell'avverbio 'ancora' diventa decisiva: intraprendiamo il percorso che ci avvia al pensiero proprio nel riconoscere che oggi ancora non si pensi, questo elemento si mostra e con esso si illumina anche una regione del pensiero, che chiaramente andrà

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p.86.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, trad.it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p.31.

¹¹¹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p.86.

esplorata ulteriormente (per quanto possibile) ma che quantomeno inizia a rendersi manifesta, anche se a piccoli cenni, pertanto risulta scorretto parlare in termini generici – e generalisti – di una ‘assenza’, ‘mancanza’, ‘omissione’ di pensiero; nel darci da pensare, il pensiero comincia a mostrarsi, per quanto timidamente. Il problema di fondo semmai sta nel fatto che in questa esperienza in cui il pensiero si illumina e si fa evento in realtà esso lo faccia sottraendosi: ci fa pensare – e di fatto ci avvia sul sentiero del pensare – proprio il fatto che ancora non si pensi, ovvero il fatto che il pensiero si sottragga, il che non è da intendersi come un essere assente o manchevole, ma indica un rapporto più originario, costitutivo e decisivo: quello dell’essere che si mostra nascondendosi.

Il rapporto che Heidegger sta cercando di mettere in luce è quello dell’essere da comprendere con la nozione di *alétheia*, o per meglio dire, *come* nozione di *alétheia*. L’essere è un disvelarsi in cui però c’è sempre un elemento negativo, rappresentato dall’alfa privativo, che rimane inaggrabile e costitutivo. Dunque l’essere si svela ma mai nella sua interalità, o dovremmo dire nella sua abissalità (nel suo essere *Ab-grund*, abisso, assenza di fondamento), pertanto questa in realtà si sottrae perché non si mostrerà mai del tutto, l’essere ci mostra che non si mostrerà mai del tutto. Ciò che si ha da considerare, tornando all’aspetto che ci interessa, non si manifesterà mai interamente, esso si sottrae alle nostre prese oggettivanti dicendoci proprio che non siamo ancora in grado di pensare fintanto che ci fermiamo ai nostri schemi. Il *das zu-Bedenkende* si avvicina a noi proprio perché ci dice che ancora non pensiamo, ci da di che pensare ma allo stesso tempo si sottrae, perché noi non pensiamo. L’essere, il pensiero si sottraggono sempre a noi interpreti, sfuggono tutti i nostri tentativi di afferrarli ma in questo loro essere sfuggenti si manifestano, ci consegnano qualcosa su cui meditare. Intuiamo qui quel destino dell’uomo che è la metafisica, perché è l’essere stesso a sottrarsi continuamente e a darsi solo in una forma o nell’altra¹¹², non si da mai interamente ma sempre e solo a piccoli

¹¹² Anche nel pensiero di Severino, l’essere in un certo senso non si può mai dare integralmente, ma per ragioni differenti rispetto ad Heidegger. Severino scorge una processualità di fondo tale per cui l’apparire di un certo contenuto implica che il contenuto precedente non appaia più, per questa ragione l’essere si manifesta e insieme si sottrae, non potendosi mai dare integralmente (cfr. nostra p.159, nota 474), però questa lettura più “dialettica” non è del tutto sovrapponibile a quella heideggeriana. Proprio in virtù di questa diversità, anche il concetto di ‘metafisica’ ne risente, perché in questo manifestarsi-nascondendosi dell’essere (che ci riserviamo di approfondire meglio nel quarto e nel quinto paragrafo di questa prima parte) l’Esserci umano esperisce solamente un certo lato dell’essere e in questo risiede la sua destinazione alla metafisica, invece per Severino la metafisica è, per così dire, una conseguenza derivante da un aver commesso originariamente un errore (folle), da una certa forma di contraddizione e dunque la metafisica è la storia che si è sviluppata a partire da tale errore, cosa che Heidegger di certo non condividerebbe. Non che Severino non indaghi la metafisica e la sua storia, soprattutto considerando a) il tema bontadiniano (ma

cenni, per questo – come ricordavamo nel paragrafo precedente – noi la metafisica la dobbiamo indagare secondo quel concetto di *Destruktion*, ma se incappiamo in queste notevoli difficoltà di un disvelarsi dell'essente e di ciò che s'ha da considerare (che si mostra sempre e solo per solchi poco evidenti, sfuggenti e mai nella sua complessità), ecco che serve una esperienza pensante di tipo diverso, serve un linguaggio che sappia seguire le tracce di questo disvelarsi senza rovinarle, che sia in grado di scavare a fondo in questo sottrarsi, che sappia ascoltare quello che l'essere ci dice, che non si accontenti di un fare esperienza del mondo pensato solo come considerazione ontica delle cose nei termini della loro producibilità: serve la poesia e il suo Dire originario (*Sage*), perché solo essa comprende che «ciò che si sottrae, può concernere l'uomo in modo più essenziale e pretendere da lui un interesse più profondo di quanto non faccia qualunque cosa presente che gli accade e lo tocca¹¹³»; “cosa presente” di cui invece si sa occupare – con grandiosi risultati – la scienza.

Nella seconda fase del pensiero heideggeriano, la considerazione della poesia trova ampio spazio in quanto essa rappresenta il sentiero ideale per giungere a quel luogo dove da sempre si cela l'essere e verso cui tende il pensiero, perché essa non si ferma alla descrizione di uno stato di cose, non si ferma all'onticità dell'ente, ma va oltre, si pone sulle «tracce degli Dei fuggiti¹¹⁴» muovendosi entro la Quadratura aperta del *Geviert* dove terra, cielo, mortali e divini si *co-appartengono*¹¹⁵. Ma vi è un'altra sfumatura di questa attenzione heideggeriana nei confronti della poetica, che osserviamo nel nostro intraprendere questa esperienza pensante di marca ermeneutico-fenomenologica, perché 'poesia' deriva manifestamente dal greco *poiesis*, ha a che vedere con un senso di produzione, pertanto possiamo dire che per Heidegger la poesia sia *uno* dei modi di darsi di una *poiesis* che non si lascia ridurre a mera producibilità delle cose; la poesia è quel luogo dove si può osservare il fiorire dell'essente, il suo pro-durre inteso come condurre-

già idealistico) della ricostruzione dell'intero storico e b) il fatto che egli recuperi – anche se non sempre dichiarandolo – molto dalla tradizione metafisica, in particolare – come vedremo nel primo paragrafo della seconda parte – da Hegel. Però pur cercando di ricostruire gli sviluppi della storia della filosofia (intesa come storia della metafisica) alla luce di quella che egli ritiene essere la verità dell'essere, il modo di rivolgersi alla metafisica è essenzialmente diverso rispetto alla *Destruktion* heideggeriana.

¹¹³ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p.89.

¹¹⁴ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad.it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 250.

¹¹⁵ Il tema del *Geviert* diventa decisivo allorché Heidegger comincia a riflettere apertamente sul linguaggio e sulla poesia e lo si riscontra in molteplici saggi del filosofo tedesco, come in quelli contenuti in *In cammino verso il linguaggio* ma anche in quelli di *Saggi e discorsi*.

avanti-a-sé, esattamente come ricordavamo nell'indagine sulla *phýsis*. Che rapporto si instaura, dunque, tra pensiero e poesia? Non sono due vie antitetiche, non dobbiamo pensare che rivolgendo il suo impegno verso la poesia Heidegger degradi il pensiero né che abbandoni la strada della filosofia. Al contrario, con la poesia possiamo scavare più a fondo nel darsi dei fenomeni, perché essa preserva l'abissalità di ciò che è nel suo essere fatta di rimandi, molteplici interpretazioni, figure retoriche, allusioni, nel suo dire sempre contenuto, nel suo tacere, anche se riconosciamo che il modo in cui Heidegger alle volte si riferisce alla poesia possa risultare enigmatico. Però questo non inficia il nostro discorso, perché il dire poetico ci consente di fare una esperienza più ricca e autentica dell'essente, ci consente di ritrovare quelle tracce evanescenti in cui si manifesta ciò che si sottrae, ci consente di arrivare a pensare in maniera più forte il nostro esistere e tutti i fenomeni che esperiamo nel mondo. Pensare e poetare sono vicini, dice Heidegger, l'uno all'altro senza che ciò implichi una qualche forma di contingenza, come se solo accidentalmente i due fossero vicini o come se potessero avere un qualsiasi altro vicino di casa. Pensiero e poesia sono vincolati in un rapporto intrinseco, più forte di un semplice essere l'uno accanto all'altro: è un rapporto di identità e differenza, perché i due dicono lo Stesso (*das Selbe*), si rivolgono a quel luogo dove si dischiudono i molteplici significati di ciò che è, parlano della stessa cosa ma non dicono cose uguali (*das Gleiche*), perché in questo rapporto identitario la differenza è custodita, preservata. «Il detto del poeta e il detto del pensatore non sono mai la stessa cosa. Ma l'uno e l'altro possono dire, in modi diversi, la stessa cosa¹¹⁶», però è necessario tenere ben distinti i due, riconoscere l'abissalità di fondo che si staglia tra pensiero e poesia, solo così tale abisso «rimane chiaramente e decisamente *aperto* [corsivo mio]», cioè può aprire possibilità e può far sì che i due dicano lo Stesso. Ma tenuto in ogni caso fermo l'elemento della differenza, riconosciamo pur sempre che i due possano fare uno, il pensiero può – anzi, osiamo dire *deve* – diventare poetante, così come la poesia può, *deve* diventare pensante, ma ciò (e in questo si preserva l'elemento della differenza) non implica che la poesia fagociti in sé il pensiero o viceversa. Il *co-appartenersi* di pensare e poetare ci consente di non rimanere ingabbiati in quel “tempo della povertà”¹¹⁷ in cui non facciamo che avere occhi che per l'ente, pensandolo solo nei termini della sua trasformabilità tecnica (secondo

¹¹⁶ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p.91.

¹¹⁷ Espressione che Heidegger recupera dall'elegia *Pane e vino* di Hölderlin e che poi apre il saggio *Perché i poeti?* contenuto in *Sentieri interrotti*.

quell'accezione di *poiesis*, dunque, che il riferimento heideggeriano alla poesia mette in discussione), in cui «il pensare odierno diventa sempre più decisamente ed esclusivamente un calcolare¹¹⁸», quel tempo della povertà in cui ancora non pensiamo, nonostante si filosofi da duemila e più anni a questa parte. In un cammino che si faccia forza della vicinanza di pensiero e poesia, riconosciamo – con Heidegger – che tutto l'interesse per la filosofia che ancora oggi possiamo avere non ci ha condotti concretamente a pensare, se tale interesse si concentra esclusivamente in operazioni filologiche e storiografiche volte a ricostruire analiticamente cosa abbia detto questo o quest'altro pensatore; se è questa l'accezione che abbiamo di filosofia allora non pensiamo, non abbiamo mai pensato e non penseremo mai. Invece ci è richiesto di fare esperienza pensante, mettere in moto quello che dicono i filosofi, anche a costo di risultare storiograficamente scorretti e di compiere delle forzature, vedendo però le tracce nascoste nei loro pensieri, vedendo come l'essere si mostri nel suo sottrarsi, cioè dialogando con la metafisica. Per questo è necessario mettere in discussione l'essenza stessa della filosofia se essa è solo un inerziale reiterare i vari concetti dei filosofi. Serve pensare, sicuramente anche partendo dai filosofi e da quello che hanno detto, ma pur sempre in una esperienza pensante che si faccia forza della poesia, in una esperienza in senso poetico che riesca a pensare. «È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia ma più attenzione al pensiero¹¹⁹».

Si sarà già intuito come il poeta a cui Heidegger rivolga maggiormente la propria attenzione – ma non l'unico – sia Friedrich Hölderlin. Non intendiamo sviscerare a fondo le ragioni per cui Heidegger rifletta a partire dalla poetica hölderliniana, tuttavia nel poeta tedesco Heidegger ritrova in massimo grado quella vicinanza di pensiero e poesia, perché – come ricordavamo nel paragrafo precedente – riesce a pervenire e a seguire nella maniera più forte la traccia smarrita degli Dei (il Sacro) nel tempo della povertà: Hölderlin canta il Sacro che è l'essere, va alla Sua ricerca nei solchi sfuggenti che Esso lascia, anche in quel momento in cui sembra essersi completamente dileguato.

¹¹⁸ M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, trad.it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p.150.

¹¹⁹ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p.103.

La poesia pensante [*denkende Dichtung*] di Hölderlin ha contribuito a determinare questo dominio del pensare poetante [*dichtendes Denken*]. Il suo poetare abita questa regione più familiarmente di qualsiasi altra poesia del suo tempo. La regione in cui Hölderlin è giunto è una rivelazione dell'essere che rientra nella struttura [*Geschick*] dell'essere stesso e che, in base a questa, è assegnata al poeta¹²⁰.

Nella sua ricerca del Sacro, Hölderlin riscopre sempre la traccia degli Dei fuggiti, si avvicina ad Essi proprio laddove sono più distanti: distanti, ma mai lontani e infatti nella poetica hölderliniana ritroviamo al massimo grado questa co-implicazione di distanza e vicinanza, perché restiamo sempre «in relazione di prossimità a quel mancare di Dio¹²¹» in cui però il divino non si lascia afferrare, esso «differisce ogni possibile cattura, pur non essendo altrove o lontano, bensì presenza estremamente prossima¹²²».

La poesia pensante ci consente di pervenire in una regione dell'essente che non si riduce alle nostre prese oggettivanti che hanno occhi solo per l'ente in quanto ontico, ma ci invita a ripartire da lì, a riscontrare come questo sia *uno* dei modi del palesarsi delle cose, ad indagarlo a fondo riscoprendone il carattere aperto alle molteplici possibilità che gli sono proprie, vedendo gli enti sia come legati alla terra e alla dimensione del mortale ma anche come protesi al cielo e al divino, sapendo in ogni caso che, in quanto evento dell'essere, non riusciremo mai ad indagarli *in toto*, essi ci si sottrarranno sempre in qualche modo. Questo significa – per quanto sommariamente – avere quello sguardo fenomenologico, a cui accennavamo in apertura di paragrafo, che sia in grado di tenere in considerazione ciò che va considerato, ovvero di pensare. Tuttavia nella nostra quotidianità ci può risultare difficile pensare, essenzialmente per due motivi che si intrecciano inestricabilmente l'uno con l'altro: in prima battuta, il fatto che l'essere stesso non si dia mai integralmente ma solo in alcuni suoi aspetti parziali e, in secondo luogo, il fatto che in questo darsi parziale noi incontriamo *prima facie* il suo essere presente come sussistenza perdurante nel tempo e nello spazio e finiamo per “accontentarci” di pensare che quello che si dà in maniera più massiccia ed evidente sia a tutti gli effetti l'unica cosa da tenere in considerazione. Non siamo dunque in grado di capire che vi sia una ulteriorità

¹²⁰ M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p.251.

¹²¹ G.L. Paltrinieri, *La distanza del divino. Per quanto possa essere vicino*, in «Filosofia e teologia», I, 2020, p.48

¹²² Ivi, pp.36-37.

rispetto al mero apparire come *parousia*: detto altrimenti, non pensiamo. E questo atteggiamento che tiene conto solo del carattere ontico delle cose è proprio della scienza. Solo che, se ci è concessa la conclusione sillogistica del ragionamento, non sarà arduo comprendere il fatto che Heidegger arrivi a ritenere che la scienza non pensi.

[...] la scienza non pensa. Non pensa perché – in conseguenza del suo modo di procedere e dei suoi strumenti – essa non può pensare [...]. Che la scienza non sia in grado di pensare non è per nulla un difetto, ma un vantaggio. Solo in virtù di questo la scienza può dedicarsi alla ricerca sui singoli ambiti di oggetti e stabilirsi in essa. La scienza non pensa. Questa, per la mentalità comune, è una affermazione scandalosa¹²³.

La scienza e con essa la tecnica, insomma, non sono in grado di porsi all'ascolto dell'appello che l'essere ci rivolge, non sono in grado di mettersi sulle tracce di ciò che si sottrae perché per il loro sguardo oggettivante non c'è nulla che si sottragga, non colgono quell'ulteriorità che, invece, è decisiva: tutto è dato, tutto è manifesto e solo questo può essere degno di attenzione, soltanto ciò che si presenta – cartesianamente – come chiaro e distinto può essere considerato e dunque prodotto e realizzato. In questo modo di pensare, tipicamente moderno ma che affonda le proprie radici ancora più indietro nel tempo, vediamo anche il nostro, perché è questa l'esperienza del mondo che facciamo in prima battuta, questo è il mondo della producibilità delle cose che le fissa in schemi e categorie predefinite che altro non fanno che fissare e determinare l'ente nel suo mero carattere di presenzialità: per la scienza non-pensante, le cose del mondo sono *solo* quello che appaiono, sono soltanto enti che possiamo sostituire una volta che non ci siano più utili, sono solo cose che possono essere prodotte e realizzate a cui non sappiamo dare significati ulteriori perché non ci interessa scorgerli (ma il problema è che in realtà non li vediamo affatto): questo è il mondo a cui siamo consegnati, il mondo della tecnica che pensa – ma questo punto dovremmo dire “presume di pensare” – solo in termini di realizzazione efficace e di indifferenza. Mentre un'esperienza autenticamente pensante ci fa capire che le cose siano *anche* quello che appaiono, che il modo in cui la scienza e la tecnica vedono il mondo sia solo *uno* dei possibili, il quale in ogni caso non va mai scordato né tantomeno rimosso. Ma proprio in virtù del fatto che il mostrarsi dell'ente

¹²³ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p.88.

come presenza stabile e perdurante rientri in ciò che è, ecco che la scienza nel suo prestare attenzione solo a questo aspetto riesce pur sempre a rendere conto di esso nel migliore di modi: un equivoco che si annida sempre quando si parla di scienza e tecnica nel pensiero di Heidegger è quello di ritenere che il filosofo tedesco abbia una avversione per questi concetti e che non rappresentino altro che la forma più alta e dilagante di nichilismo, invece c'è sempre un'apertura – anche se a piccoli e contenuti cenni – nei confronti della tecno-scienza; essa sa dire moltissimo della realtà, ma non tutto perché le sue mire sono rivolte ad un solo aspetto del reale e non alla sua totalità, la quale, per inciso, non si manifesta mai. Pertanto, come già ricordava Husserl, la scienza non viene messa in questione nella sua scientificità tecnica, nel suo procedere rigoroso e nel suo produrre risultati, perché essa sotto questa prospettiva è al massimo livello, è diventata talmente preponderante nelle nostre vite che non si potrà più tornare indietro¹²⁴, per questo anche un Heidegger può arrivare a dire che il non-pensare della scienza sia un “vantaggio”, perché in questo suo atteggiamento che possiamo definire “oggettivante” produce risultati straordinari, sia su piano teorico che su quello pratico. Infatti, ricorda Heidegger: «la scienza [...] ha sviluppato una potenza mai prima conosciuta sulla terra ed è sul punto di estendere conclusivamente questa potenza su tutto il globo terrestre¹²⁵». Ma talmente abituati come siamo al procedere imperterrito del metodo scientifico e della sua efficace scientificità che produce risultati incredibili, oseremmo persino dire talmente assuefatti a questo modo di pensare che ci consente di dominare il mondo da averlo così radicalmente interiorizzato senza rendercene nemmeno conto, ci troviamo in imbarazzo nel leggere l'affermazione heideggeriana di una scienza che non pensa, quando sembra essere l'unica a farlo concretamente. Tuttavia, noi che siamo chiamati a pensare ciò che va tenuto in considerazione, ovvero il fatto che oggi ancora non si pensi, capiamo che così come la *téchne* prenda le mosse a partire dalla *phýsis*, anche la scienza si innesti a partire dal pensiero¹²⁶, ne è una sua manifestazione che però tende a obnubilare questa provenienza,

¹²⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad.it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2015, §1, pp.41-42.

¹²⁵ M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p.28.

¹²⁶ Per quanto in un orizzonte completamente diverso, questa vicinanza di pensiero e scienza (oggi, tecnica) viene riconosciuta anche da Gentile, ma ci riserviamo di lasciare questa discussione al quarto paragrafo della seconda parte. Possiamo tuttavia già dire due cose: a) l'attualismo gentiliano è più critico nei confronti della scienza di quanto non lo possa essere Heidegger e non a caso è opinione diffusa quella che vede una certa avversione attualistica nei confronti dei risultati scientifici; b) però si da comunque una certa solidarietà tra le due, quando comprendiamo il radicamento della scienza nel pensiero, e questo diventerà

pertanto una autentica indagine fenomenologica che sia capace di pensare deve riuscire a comprendere la relazione intrinseca tra pensiero e scienza, deve capire quel rapporto di identità e di differenza che si instaura tra i due, riconoscendo che certamente siano due modi molto distanti tra loro e per certi versi anche incomunicabili, ma che in realtà si rivolgano alla Stessa cosa, cioè il disvelarsi dell'essente, per quanto la scienza, appunto, lo scordi. Pertanto si tratta di comprendere quali siano i limiti della scienza e a partire da questi riguadagnare uno spazio di *co-appartenenza* con il pensiero, facendo un salto (*Sprung*) che ci consenta di ricordare, rammemorare¹²⁷ quel terreno originario che è il disvelarsi di ciò che è e che, invece, la scienza tende a dimenticare. Come sottolinea Heidegger, infatti:

[...] la scienza, come ogni fare e non fare dell'uomo, non ha altra risorsa che il pensiero. Ma il rapporto della scienza con il pensiero è autentico e fruttuoso solo quando l'abisso che separa scienza e pensiero diventa visibile e se ne riconosce l'insuperabilità. Non c'è un ponte che conduca dalla scienza al pensiero; l'unico passaggio possibile è il salto. Il luogo dove questo *salto* [corsivo mio] ci conduce non è solo l'altro lato dell'abisso, ma una regione totalmente diversa¹²⁸.

Però resta il fatto che questo salto sia difficile a compiersi e che sia più facile persistere nella convinzione che il sapere scientifico sia completamente esauriente rispetto al mondo che abitiamo, cioè che la scienza sia a tutti gli effetti «teoria del reale¹²⁹». Che cosa si debba intendere con 'reale' e con 'teoria' lo spiega lo stesso Heidegger, perché il reale è *das Wirkliche*, che si rifà al verbo tedesco *wirken*, agire, operare, produrre effetti, solo che in un senso essenziale e più originario questo *wirken* non è solamente un produrre effetti da parte dell'uomo ma è anche un pro-durre analogo a quello della *phýsis* che richiamavamo nel paragrafo precedente e quindi osserviamo la stessa cosa che vedevamo parlando di *poíesis*, ovvero che vi sia un significato più ampio

quel "sottosuolo filosofico" fondamentale che la tecnica, secondo Severino, deve giungere a comprendere e che la filosofia contemporanea – in particolar modo l'attualismo – ha avuto il merito di aprire.

¹²⁷ Heidegger in apertura del saggio *Che cosa significa pensare?* chiarisce che il pensiero sia anche memoria (*Gedächtnis*), intesa propriamente come raccogliersi (nel senso del verbo *versammeln* che si trova espresso dal prefisso *ge-*) del pensiero (*-dächtnis* che si richiama al verbo *denken*, pensare) in quell'elemento essenziale che viene tenuto da noi in considerazione. Cfr. *Che cosa significa pensare?*, p.85.

¹²⁸ Ivi, p.88.

¹²⁹ M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., p.29.

rispetto a quello della producibilità e della realizzabilità: *poiesis*, *wirken* non sono solo il produrre della tecnica, ma anche un far fiorire, dischiudere; Heidegger fa emergere – anche con l’attenzione rivolta verso la poesia che è una forma di *poiesis*, come accennavamo prima – che vi siano dei significati ulteriori in queste parole non riducibili *tout court* a produzione, manipolazione, realizzazione, trasformazione dell’ente onticamente inteso. La realtà intesa come *Wirklichkeit* «significa quindi, se pensata in modo sufficientemente ampio: lo star-dinnanzi (*Vorliegen*) pro-dotto nella presenza, la presenza in sé stessa compiuta di ciò che si produce¹³⁰», solo che ad un certo momento assistiamo ad un cambio di segno, perché secondo Heidegger quando i Romani traducono la parola greca *érgon* (che il filosofo tedesco aveva individuato corrispondere a *wirken*) con *operatio*, irrompe con decisione un senso di effettualità nell’agire, di produzione di un risultato come conseguenza di una certa azione che *érgon* certo possiede ma solo secondariamente, mentre la traduzione romana lo porta come significato principale¹³¹. Il pro-dotto diventa pertanto risultato di una operazione conseguente ad una certa causa, esso si manifesta come esito di un fare, agire, realizzare, diventa un elemento fattuale, assolutamente certo e incontrovertibile: la realtà che la scienza descrive è *Wirklichkeit*, realtà effettuale, efficacemente prodotta e certa proprio in virtù di questa sua realizzabilità, che pensa gli enti nel mondo solo come oggetti statici che ci stanno di fronte, *Gegen-stände*. Una esperienza pensante, in ogni caso, arriva a cogliere come anche dietro questa forma fattuale di realtà vi stia sempre quel tratto primitivo della cosa presente che si automanifesta. Però, sotto il vessillo di una realtà che è vista solo come produzione incontrastata, azione efficace che produce conseguenze e risultati concreti quando in realtà è solo uno dei modi in cui il reale si evidenzia, si può capire come sia facile arrivare a comprendere che la scienza non pensi, secondo Heidegger.

Anche ‘teoria’ viene immediatamente scandagliata da un punto di vista etimologico e Heidegger riscontra – come suo solito – una molteplicità di significati: innanzitutto, ‘teoria’ viene dal verbo greco *theoreín*¹³², il quale è composto dalle radici *théa* e *oráo*,

¹³⁰ Ivi, p.31. Segnaliamo qui l’utilizzo del medesimo lessico che avevamo presentato nella discussione del saggio *Sull’essenza e sul concetto della phýsis*, proprio per indicare come la riflessione sia in stretta continuità. La realtà così intesa è come la *phýsis*, ovvero parola che sta per ‘essere’.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² Anche nella parte dedicata a Severino troveremo un riferimento al *theoreín* (cfr. p.193, in particolare la nota 607), ma l’accento severiniano risulterà essere ben diverso, perché il *theoreín* è un vedere che anticipa il tutto, alla maniera che accennavamo a p.33 parlando di *arché*. Anche nel *theoreín* rientra, per Severino, la categoria dell’*epistéme* e dunque, come vedremo, della metafisica.

ma qui il filosofo tedesco riscontra due possibili interpretazioni, in quanto per un verso possiamo intendere *théa* come quell'apparire in cui qualcosa si mostra, che Platone chiama *eîdos*, e *oráo* come guardare, vedere, pertanto *theoreín* diventa quel «guardare l'aspetto sotto cui la cosa presente (*das Anwesende*) appare, e in virtù di questa vista sostare, vedendo, presso di essa¹³³», ma per altro verso Heidegger può anche vedere un altro senso di *theoreín*, formato questa volta da *theá* e *óra*, che rispettivamente alludono alla Dea del poema di Parmenide che gli appare come *alétheia* e al riguardo, onore, attenzione che si può tributare ad un qualche cosa: dunque questo secondo significato di *theoreín* suona ad Heidegger come «l'attenzione rispettosa che si porta alla disvelatezza di ciò che è presente¹³⁴». specularmente all'analisi precedente circa il concetto di 'realtà', Heidegger ritrova un'essenza greca della teoria che, pur essendo decisiva e inaggirabile, viene ad ogni modo tradita in un certo momento, perché avvertiamo anche noi quanto queste indicazioni sulla *theoría* siano lontane dal nostro modo moderno di pensare, per non dire astratte e misticheggianti, e questa svolta avviene con la traduzione romana di *theoría* con *contemplatio*¹³⁵. Questa traduzione forza il significato originario greco perché fa dire un qualcosa che *theoreín* e *theoría* non dicono, cioè 'separazione': *contemplari* e *contemplatio*, asserisce Heidegger, significano separare, ma la radice latina *templ-* non ha nulla a che vedere con il *theoreín* – che tuttalpiù è uno sguardo d'insieme, non qualcosa che scinde e divide – bensì con *témnein*, il verbo greco che più propriamente indica questo separare, da cui per altro derivano tanto la parola 'tempio' che 'tempo'¹³⁶. Se la parola *theoreín* appare ora come un contemplare, la scienza che è teoria del reale ha, in un certo qual modo, a che fare con una forma di contemplazione, che in tedesco diventa *die Betrachtung*: la particolarità di questo termine, ci dice Heidegger, risiede nel fatto che *trachten* – il verbo da cui deriva il sostantivo femminile *die Betrachtung* – voglia dire "trattare", "elaborare", "operare per raggiungere qualcosa" (nella forma *nach etwas trachten*, operare verso qualcosa). Potrebbe apparirci contraddittorio il pensare che la

¹³³ Ivi, p.33.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Ivi, p.34.

¹³⁶ Anche da questa disamina intravediamo la differenza con il discorso severiniano, perché il filosofo bresciano vedrebbe già nel pensiero greco l'attitudine del *theoreín* a scindere e separare le parti dalla verità dell'essere e non come Heidegger a partire dalla Romanità. Il pensiero è già nichilisticamente compromesso sin dalle sue origini, secondo Severino, per questo già con la Grecità rinveniamo quell'isolamento, quella separazione che daranno origine al mondo della violenza. Cfr. la conclusione del terzo paragrafo della seconda parte.

scienza possieda in seno alla sua essenza una qualche forma di intervento legata ad un operare, dato che – appunto in quanto *theoria* – essa nasce come uno sguardo che cerca di cogliere il mostrarsi della realtà, eppure essa opera una certa azione:

[...] la scienza [...] provoca il reale nella sua oggettività. La scienza «ferma» (*stellt*) il reale (*das Wirkliche*). Essa lo ferma e lo interpella in modo che il reale di volta in volta si presenti come effettuato (*Gewirk*), cioè nella concatenazione constatabile di cause date. Il reale diventa così perseguibile e calcolabile. [...] Il rappresentare catturante (*das nachstellende Vorstellen*), che si assicura tutto il reale nella sua perseguibile oggettività, è il tratto fondamentale del modo di rappresentazione mediante cui la scienza moderna corrisponde al reale¹³⁷.

L'azione che compiono la scienza e con essa la tecnica, insomma, è quella di vedere e considerare le cose solo in quanto oggetti, enti statici e producibili che ci stanno di fronte (*Gegen-stand*) indifferentemente, esse non colgono quel tessuto di rapporti intrinseci ed esistenziali che vincolano noi Esserci umani con le cose, con le parole e con gli altri nel nostro essere-nel-mondo¹³⁸, non vedono il “pro-durre” poetico come un fiorire, uno schiudersi dell'essente ma unicamente come quel “produrre” effetti che pure noi abbiamo introiettato, perché esse si fermano esclusivamente al darsi delle cose così come appaiono, cioè come enti perduranti e stabili nella loro onticità, come “semplici-presenze”, che – come abbiamo già ricordato numerose volte – non è un qualcosa da condannare, ma viceversa è *uno* dei modi in cui, fenomenologicamente, il reale si manifesta. Solo che la scienza cerca di assicurare, tenere fermo questo reale come oggettività perché è l'unico modo di considerare le cose che possa consentire un agire, un operare, un produrre (secondo il senso dei verbi *wirken*, *trachten*) e quindi un calcolare che si tramuta in un dominare il mondo. Ma c'è un punto importante da far emergere: se la scienza e la tecnica tengono fermo l'ente solo in quanto *Gegen-stand* e si perdono quella sua relazione costitutiva con l'essere, allora esse non hanno occhi che per l'ente visto solo e soltanto in quanto ente e ricadono, dunque, nel nichilismo. Quindi certamente la scienza e la tecnica sono forme del nichilismo, anzi potremmo persino dire che siano

¹³⁷ Ivi, p.35.

¹³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §12.

le forme più elevate, gli esiti estremi e più coerenti di questo nichilismo metafisico¹³⁹ che sin dalle origini greche ha pensato solo l'ente e mai l'ente nella sua relazione con l'essere, ma una esperienza pensante come quella che ci invita a intraprendere Martin Heidegger vuole invece riconoscere la portata della scienza e della tecnica. Sa che esse siano decisive per comprendere e abitare il mondo a cui siamo consegnati perché ogni cosa si presenta di primo acchito sotto quel carattere di presenzialità e ogni nostro agire concreto richiede sempre una forma di razionalità calcolante: è uno dei modi in cui facciamo esperienza di ciò che è poiché è uno dei modi in cui ciò che è si manifesta. Ma l'indagine non si arresta lì perché è consapevole che vi sia anche altro da considerare, c'è un rimando forte e inaggirabile alla *phýsis*, al cosmo, all'esistere-nel-mondo, al linguaggio, alla verità, all'essere che non ci si può lasciare alle spalle e che non può essere esplicito totalmente dal procedere tecno-scientifico moderno. Il problema, come spesso accade quando si seguono le considerazioni heideggeriane, non è il darsi di questo fenomeno della tecnica, ma il fatto che si assolutizzi e che non pensi più, ammesso e non concesso che si abbia mai davvero pensato.

Se la presenza è il modo fondamentale con cui l'essere si mostra e se la tecnica considera la presenza solo nei termini ontici di ciò che è chiaramente e distintamente manifesto, allora è necessario indagare a fondo questa presenza, se vogliamo pensare, partire da essa e scorgere come si manifesti tanto nei modi più chiari quanto in quelli più oscuri, tendendo a quel luogo in cui si cela «l'origine essenziale dell'essere dell'essente¹⁴⁰», consapevoli, tuttavia, che tale origine resterà pur sempre mai pensata a fondo. Dobbiamo intraprendere questo cammino se vogliamo pensare, dobbiamo compiere questo passo (indietro) verso quella «regione totalmente diversa¹⁴¹» che ci precede, che eccede ogni nostra spiegazione e dimostrazione e che ci rivolge costantemente un appello, pena il rimanere fermi alla *parousía* ontica delle cose nel loro

¹³⁹ Sino a che non approfondiamo il senso della parola 'nichilismo', anche per Severino la scienza e la tecnica sono gli esiti estremi del nichilismo, però – come si potrà intuire e come già abbiamo accennato – il senso che i due filosofi possono dare a tale parola è molto diverso. Riservandoci chiaramente di approfondire il versante severiniano della questione, possiamo ad ogni modo già dire che Severino non condividerà queste movenze “fenomenologiche” heideggeriane che vedono nella tecnica un qualcosa di importante in quanto modo di darsi dell'essere: la tecnica risulterà essere legata al nichilismo, per il filosofo bresciano, per altre ragioni. Il senso, tra l'altro, tale per cui Severino cercherà di comprendere a fondo il problema della tecnica non è per vederne dei tratti “positivi” ma per portarla concretamente al necessario tramonto, anche se in ogni caso serve averla compresa fino in fondo, come avremo modo di dire.

¹⁴⁰ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p.95.

¹⁴¹ Ivi, p.88.

perdurare stabile e alla attività del soggetto moderno che opera e produce, calcola e domina il mondo: detto diversamente, pena il non pensare. Ma noi, invece, un cammino pensante lo vogliamo intraprendere eccome; per questo dobbiamo, giunti a questo punto, comprendere cosa sia la tecnica secondo Heidegger.

La questione della tecnica

La domanda circa la tecnica assume già inizialmente una connotazione ben precisa e forte, in quanto essa è rivolta alla “essenza” della tecnica e non alla tecnica presa nelle sue applicazioni particolari o nel suo procedere calcolante che ha effetti sul reale: queste, per quanto cruciali, sono tutte considerazioni che giungono solo in un secondo momento e che non si possono nemmeno comprendere a fondo se prima non scandagliamo l’essenza della tecnica, la quale «non è affatto qualcosa di tecnico¹⁴²». L’essenza della tecnica, insomma, non si riduce ad una mera questione di calcolo che cerca di assicurare l’ente nella sua stabilità perdurante, non ha a che vedere con un agire razionale né tanto meno con una considerazione dei mezzi più idonei per raggiungere un certo scopo. Quando indaghiamo l’essenza della tecnica, ci spingiamo già oltre le varie manifestazioni di questo fenomeno, non ci arrestiamo al – e nemmeno ci accontentiamo di – constatare empiricamente le forme della razionalità tecnica, perché c’è un qualcosa di più da scorgere, c’è una ulteriorità dietro questi modi che, se vogliamo indagare l’essenza della tecnica, siamo chiamati a pensare, a tenere in considerazione.

Certo che, da buon fenomenologo, Heidegger innesta la sua riflessione sempre a partire dal darsi più massiccio ed evidente della tecnica e, infatti, osserviamo subito come essa ci appaia essere da un lato rientrando in quella logica del calcolo dei mezzi in vista di un fine e d’altro lato come una attività dell’uomo, in cui in ogni caso non sono mai da escludere gli stessi dispositivi con cui questo agire dell’uomo si attua¹⁴³. Solo che ciò non è sufficiente per indagare l’essenza di questo fenomeno, perché nel mondo che oggi abitiamo è evidente come la pervasività della tecnica moderna vada ben oltre un mero agire umano fondato sul calcolo dei mezzi e dei fini. C’è un qualcosa in più che va

¹⁴² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p.5.

¹⁴³ Si fa riferimento alle definizioni “strumentale” e “antropologica” della tecnica, cfr. *ibidem*.

considerato, per questo l'analisi heideggeriana prosegue partendo dalla nozione di 'mezzo' per riscontrare come esso implichi un rimando intrinseco al fine, tale per cui solo con il mezzo si può raggiungere quel determinato fine, solo che se pensiamo in questi termini, allora non ci sorprenderà ritrovare nel mezzo il concetto di 'causa', perché di fatto è il mezzo che causa la realizzazione del fine. Però se allarghiamo il nostro ragionamento, osserviamo che in un certo senso anche il fine possa essere causa, perché è in vista di quel fine che cerchiamo di disporre dei mezzi più idonei per raggiungerlo, pertanto il fine è ciò che mette in moto un certo agire, dunque è anch'esso causa di un certo agire. Per questo Heidegger sostiene: «là dove si perseguono dei fini e si usano dei mezzi, dove domina la strumentalità, là anche domina la causalità¹⁴⁴». È evidente il richiamo alla dottrina aristotelica delle quattro cause e, stando a quello che abbiamo detto nei paragrafi precedenti, in particolar modo nel primo, ritroviamo che in un modo di pensare greco rispetto alla nozione di 'causa' in primo luogo non si possa mai dare la prevalenza – tipica invece della modernità – del modo della causa efficiente, soprattutto dell'accezione del produrre effetti efficacemente, e in seconda battuta tutti e quattro i modi rientrano in quel fiorire, dischiudersi della *phýsis*, un far-venire-alla-presenza ciò che non è ancora presente, un pro-durre inteso proprio come portare fuori: questo dovrebbe essere *poíesis*, come dicevamo nel paragrafo precedente, e infatti non ci stupisce che in *La questione della tecnica* Heidegger parli del produrre tipico del mondo greco con il verbo tedesco *hervorbringen*, dove ritroviamo il prefisso *-vor* che significa 'avanti' e il verbo *bringen*, portare¹⁴⁵. Il senso primo della nozione di 'causa' è di *Ur-sache*¹⁴⁶, causa originaria che fa essere, lascia avanzare e non 'causa' come un disporre effetti nel senso di una moderna causa efficiente. Pertanto, la *poíesis* è un assecondare questo movimento originario, essa si pone in continuità con la motilità della natura in questo suo costante disvelarsi, portare alla presenza ciò che non è ancora presente: è così che Heidegger interpreta un famoso passo del *Simposio* di Platone (205b), in cui rende conto dell'essenza della *poíesis* come un «far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla

¹⁴⁴ Ivi, p.6.

¹⁴⁵ Ivi, p.8.

¹⁴⁶ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della phýsis*, p.200.

non-presenza passa e si avanza nella presenza¹⁴⁷», cioè come il disvelare di un qualcosa che è nascosto e che viene poi nella disvelatezza, nell'*alétheia*.

Pensata in un senso più profondo, osserviamo che l'essenza della tecnica ha a che vedere con un certo modo del disvelarsi delle cose, del pro-durre proprio della *phýsis*, infatti per Heidegger «la tecnica è un modo del disvelamento¹⁴⁸», la tecnica apre possibilità, dischiude una certa apertura dell'essente, si accompagna a quel fiorire della *phýsis* che è autotelicità e fa sì che ci si presenti davanti un qualcosa che ancora non si rende manifesto, senza con ciò comportare una *creatio ex nihilo*. La tecnica, se pensata in modo originario e dunque greco, non infrange la necessità della natura che giace davanti a noi nel senso del *Vorliegen* ma è pienamente iscritta in essa, l'operare dell'uomo, sia esso nel senso antico del pro-durre (*poíesis*) come far venire alla presenza o in quello a noi più vicino del produrre effetti, rimane sempre vincolato a quell'«ordine immutabile della natura che l'uomo non può *dominare*, ma solo *svelare*¹⁴⁹».

La *téchne* è un modo dell'*aletheiein*. Essa disvela ciò che non si pro-duce da sé stesso e che ancora non sta davanti a noi [...]. L'elemento decisivo della *téchne* non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la *téchne* è un pro-durre¹⁵⁰.

Il problema di fondo, tuttavia, risiede nel fatto che la tecnica di cui noi facciamo esperienza ci sembri ben lontana da questa modalità presso cui era pensata dagli antichi, non tanto per l'essere un modo del disvelamento, perché come diremo, anche la tecnica

¹⁴⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.9. Segnaliamo che solitamente il passo platonico venga tradotto presentando il concetto di *poíesis* come un procedere dal non-essere all'essere, mentre noi – seguendo la prospettiva heideggeriana – contestiamo questa traduzione, soprattutto se essa viene accostata poi al concetto di 'creazione', come fa Colli nella sua traduzione del *Simposio* (Cfr. Platone, *Simposio*, trad.it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1979), in una lettura che di heideggeriano ha dunque ben poco, come ricorda Cacciari in *Salvezza che cade. Saggio sulla questione della Tecnica in Heidegger*, in M. Cacciari, M. Donà, *Arte, tragedia, tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p.5. Il medesimo passo del *Simposio* rivestirà una certa importanza anche nella discussione severiniana della questione della tecnica, perché qui il filosofo individuerà un senso di 'produzione' totalmente nichilistico, interpretandolo – diversamente da Heidegger – propriamente come un passaggio dal non-essere all'essere. Come vedremo, lo stesso Severino in talune circostanze rimprovera ad Heidegger di restare sempre dentro l'orizzonte di un passaggio dall'essere al non-essere, anche quando il filosofo tedesco vorrebbe pensare – come accade in questo caso – nei termini di un condurre alla presenza.

¹⁴⁸ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.10.

¹⁴⁹ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p.279. In generale, rimandiamo all'ampia discussione sulla necessaria inviolabilità della natura in senso greco presentata a più riprese nello stesso volume di Galimberti, per esempio alle pp.51-56.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.10.

moderna è un modo in cui l'essere si disvela, quanto per il porsi sulla scia della *phýsis* intrascendibile: se ci soffermiamo anche solo un istante sulle varie forme della razionalità tecnica calcolante, ci accorgiamo prontamente di quanto la tecnica sia in grado di oltrepassare il limite della natura e in generale ogni forma di limite, di quanto quel dischiudersi dell'essente finisca per essere messo da parte per prestare attenzione solo all'efficacia di un operare che è produrre in vista dell'utilizzabilità del prodotto: «ciò che interessa alla tecnica moderna, infatti, non è il *dispiegamento* della potenza della natura, ma il possesso e l'accumulo di questa potenza [...] per *disporne* in base ai propri piani¹⁵¹». Nel passaggio dal mondo antico a quello moderno, per quanto concerne la questione della tecnica, c'è stato un grande discrimine che ha mutato radicalmente la tecnica: il concetto di 'accumulo'. Diciamo subito come il mutamento non inerisca tanto l'essenza della tecnica, perché sia essa nella forma presso gli antichi che in quella dei moderni, l'essenza della tecnica resta il suo essere un modo del disvelamento, quanto la tecnica in sé nel suo procedere, perché se prima era *hervorbringen*, un portare davanti, adesso diventa – dice Heidegger – *herausfordern*, pro-vocazione, «la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata¹⁵²». Il senso dell'agire tecnico dell'uomo moderno, per Heidegger, è rivolto all'accumulare le risorse di una natura che non si pensa più nel suo carattere mobile, ovvero come *phýsis*, ma soltanto oggettivata ad un immenso fondo a nostra disposizione (*Bestand*), da cui poter estrarre tutto ciò che ci serve per dominare il mondo. La natura con cui l'uomo si relaziona viene chiamata (*fordern*) ad essere un qualcosa che altro non è che uno dei modi in cui essa si presenta: la tecnica moderna pensa alla natura solo «nelle modalità da essa anticipate e predisposte¹⁵³», pensa solo nei termini dell'assicurazione stabile e della determinatezza di ciò che ci si presenta davanti, solo con i filtri dell'oggettività e dell'utilizzabilità, che – come già abbiamo lasciato intendere – sono certamente modi in cui le cose si danno, ma non possono essere ridotti alla totalità dell'ente, non sono in grado di rendere conto della complessità mobile e articolata che si apre dietro (e dentro) ciò che è. La tecnica può vedere le cose solo in base a certe categorie, che certamente restituiscono un rappresentazione esatta e precisa dell'ente in quanto presenza stabile, ma non bastano per indagare la *phýsis*. Solo che ci si convince, in virtù della straordinaria

¹⁵¹ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p.350.

¹⁵² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.11.

¹⁵³ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p.377.

efficacia e precisione del loro procedere, che per dare conto del palesarsi delle cose nel mondo la scienza e la tecnica siano più che sufficienti, anzi le uniche depositarie di una forma di conoscenza del mondo e allora esse si impongono sulla natura, forzandola ad essere un qualcosa che essa è solo in parte. Chiamano la natura a mostrarsi, per questo anche la tecnica moderna è una forma di disvelamento, tuttavia imponendole – dal lato della *phýsis* – di essere solo *uno* dei suoi molteplici aspetti, il quale peraltro – dalla prospettiva della scienza e della tecnica – è l'unico che esse riescano a scorgere: è un «chiamare la natura a manifestarsi [ma, aggiunta mia] *dove e quando* la richiesta (*vocatio, Forderung*) lo vuole¹⁵⁴». Questo è il senso della pro-vocazione, che come ricorda Heidegger:

è un pro-muovere (*fördern*) in un duplice senso. Esso promuove in quanto apre e mette fuori (*erschliesst und herausstellt*). Questo promuovere, tuttavia, rimane fin da principio orientato (*abgestellt*) a promuovere, cioè spingere avanti, qualcosa d'altro verso la massima utilizzazione con il minimo costo¹⁵⁵.

La tecnica moderna, insomma pro-voca la natura vedendola solo in termini di risorse da immagazzinare, accumulare in vista della loro utilizzabilità. Essa si impone sulla natura, rompendo quel vincolo di inaggrabilità che invece era costitutivo del senso greco di *phýsis* in cui *téchne* poteva solo accompagnarla, portarla laddove essa si rivelasse incapace di giungere. La tecnica dei moderni sovverte i rapporti originari di fondo. A tal proposito, Heidegger riporta l'esempio di una centrale idroelettrica sul Reno, in cui le acque del fiume – secondo la prospettiva della tecnica moderna – servono solo a fornire la pressione necessaria affinché le turbine si muovano e producano, conseguentemente, quell'energia elettrica necessaria al soddisfacimento del fabbisogno di energia di un certo distretto: è evidente, secondo questa prospettazione, che il fiume sia considerato soltanto come un qualcosa da impiegare nell'agire tecnico, un elemento da sfruttare per ricavarne risorse da impiegare; il fine è la produzione di energia e il mezzo è il fiume, pertanto assistiamo ad un rovesciamento di rapporti, perché è il fiume ad essere incorporato alla

¹⁵⁴ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005, p.400.

¹⁵⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.11.

centrale, non viceversa¹⁵⁶. Questo è il procedere della moderna tecnica che tiene in considerazione le cose solo nella prospettiva della loro utilizzabilità, essa non ha occhi che per l'ente nel senso della *parousía* ontica, perché solo così inteso esso può essere sfruttato per estrarre risorse da accumulare in vista della loro impiegabilità. La tecnica moderna, come dicevamo in precedenza, pro-voca, forza l'ente ad essere inteso solo come un qualcosa di stabile e incontrovertibilmente posto, si ricerca l'assicurazione dell'ente, lo si pone soltanto come presenza stabile, cioè la tecnica esercita una forma di imposizione: solo così può esercitare tutta la sua potenza. Ma resta il fatto che questa, per quanto coercitiva, sia comunque una forma di disvelamento: «direzione e assicurazione diventano [...] i caratteri principali del disvelamento pro-vocante¹⁵⁷».

Così inteso, all'ente – oramai scisso da ogni legame con l'essere, perché pensato solamente come a sé stante in vista della sua trasformabilità e utilizzabilità – è dunque «richiesto di restare a posto nel suo posto, e in modo siffatto da poter essere esso stesso impiegato un per un ulteriore impiego. Ciò che è così impiegato [...] lo indicheremo con il termine *Bestand*, “fondo”¹⁵⁸», per questo la natura diventa, per la tecnica dei moderni, un immenso fondo a disposizione, appunto un *Bestand*, secondo Heidegger. In questo nuovo orizzonte che si viene delineando, assistiamo ad un cambio di paradigma notevole, perché se prima la *téchne* degli antichi era ancora ascrivibile all'ordine del Tutto, quella moderna «al Tutto “impartisce le parti”¹⁵⁹».

Come si pone l'uomo in questo orizzonte che è dominato dall'im-posizione pro-vocante della tecnica che fa del mondo un *Bestand*? È evidente, ricorda Heidegger, che il pro-vocare sia realizzato dall'essere umano, ma questo non ci deve portare a pensare che sia l'uomo a dominare questo operare tecnico: lo abbiamo appena detto, la tecnica diventa orizzonte a partire dal quale noi oggi pensiamo (o presumiamo di pensare, se stiamo

¹⁵⁶ Ivi, pp.11-12. Il tema del rovesciamento dei rapporti è una delle chiavi di lettura di questo nostro percorso, tanto per Heidegger che per Severino, anche se in quest'ultimo è forse più evidente ed esplicito, come vedremo nel quinto paragrafo della seconda parte. Ad ogni modo, ricordiamo – per quanto concerne la riflessione heideggeriana – che nella pro-vocazione tipica della tecnica moderna il rovesciamento si dia proprio perché le cose vengono viste solo nella prospettiva della loro utilizzabilità, impiegabilità, ovvero vedendo come unica realtà quello che è soltanto un aspetto della cosa stessa: quando non si intravedono i legami forti e costitutivi, è inevitabile che le relazioni si vedano sovvertite e questo lo si intuisce chiaramente, per il versante heideggeriano, in questo esempio della centrale idroelettrica.

¹⁵⁷ Ivi, p.12.

¹⁵⁸ *Ibidem*. Citazione leggermente modificata, in quanto sono stati eliminati – ad eccezione di *Bestand* – i termini in tedesco che Vattimo ha lasciato in fase di traduzione del testo.

¹⁵⁹ U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p.56. Ha ragione Galimberti, pertanto, a sostenere che sotto questo aspetto la tecnica moderna sia «l'antitesi» di quella degli antichi (Cfr. *ibidem*).

all'accezione heideggeriana di 'pensare') tanto il mondo di cui vogliamo impiegare le risorse quanto noi stessi e non possiamo credere di uscire in qualche modo da ciò. Anche noi siamo inseriti in un mondo della tecnica che non si lascia prendere alle spalle, mettere sotto scacco dai nostri tentativi di dominarlo; anche noi rientriamo, dunque, in quel *Bestand*, fondo a disposizione, in quanto il disvelamento della tecnica moderna dispone di noi per realizzarsi e affermarsi, solo che noi siamo un ente tra gli enti molto particolare, come già sosteneva Heidegger – per quanto in un'ottica differente – in *Essere e tempo*, §4. Ad ogni modo, Heidegger illustra chiaramente il rapporto tra tecnica e uomo, ponendo una domanda decisiva:

solo nella misura in cui l'uomo è già, da parte sua, pro-vocato a mettere allo scoperto (*herausfördern*) le energie della natura, questo disvelamento impiegante può verificarsi. Se però l'uomo è in tal modo pro-vocato e impiegato, non farà parte anche lui, in modo ancor più originario che la natura, del “fondo”? Il parlare comune di “materiale umano” [...] lo fa pensare¹⁶⁰.

In effetti, c'è il forte rischio che l'uomo si riduca a fondo a disposizione in un mondo che ci vede di fatto impiegati ad assicurare l'impiegabilità delle cose, in un rapporto del tutto estraneo a quello degli antichi con la *phýsis* e che caratterizza, propriamente, il mondo e l'uomo moderni. E se ci pensiamo sopra, non ci sembrerà nemmeno poi così assurda la prospettiva di essere utilizzati per scopi altri, come se fossimo uno dei tanti oggetti di cui la tecnica si serve per affermare sé stessa e quando diventiamo noi stessi degli strumenti, dei mezzi andiamo incontro ad usura. Come ricorda lo stesso Heidegger:

Ma nella misura in cui quest'ultimo [l'apparato tecnico] dà luogo all'incondizionatezza dell'accrescimento e dell'assicurazione di sé, e in verità ha come scopo l'assenza di scopo, questo usare è un usurare. Le «guerre mondiali» e il loro carattere di «totalità» sono già conseguenze dell'abbandono dell'essere. Esse spingono a un'assicurazione di «fondi» che è opera di una forma permanente di usura (*Vernutzung*). Questo processo si impadronisce anche dell'uomo, il quale non può più nascondere il carattere che fa di lui la più importante delle materie prime. L'uomo è «la più importante delle materie prime» perché rimane il

¹⁶⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.13.

soggetto di ogni usura, e ciò nel senso che getta incondizionatamente in questo processo la sua volontà e in tal modo diventa nello stesso tempo l'«oggetto» dell'abbandono dell'essere¹⁶¹.

Non siamo poi così lontani dalla alienazione marxianamente intesa che richiamavamo in sede di introduzione a questo lavoro e nonostante siano passati oltre centocinquant'anni dalla Seconda rivoluzione industriale entro cui Marx osservava questi fenomeni, ancora oggi ci sembra di poter trovare forza di verità in quelle sue osservazioni, ci sembra ancora di essere alienati rispetto ad un mondo che non ha altre mire che non siano la realizzazione efficace e razionale di scopi, la produzione, il calcolo e che si serve di noi per tutto ciò, così come ci appaiono sempre più lontane le considerazioni hegeliane sul lavoro come fuoriuscita da sé che giungeva ad un guadagno autentico di sé, il lavoro inteso come forma di realizzazione di sé.

Però, appunto, se la tecnica ci precede e dispone del nostro operare e se questo segna marcatamente il tempo che ci troviamo ad abitare, non va mai scordato che essa ci richiami in un modo del tutto particolare, più originario, perché il nostro agire e noi con esso non possono mai essere ridotti al rango di meri oggetti tra gli oggetti. Nell'Esserci umano persiste sempre un elemento di alterità, irriducibilità, perché noi esistiamo, o per dirla con un lessico più heideggeriano "ek-sistiamo", siamo manifestazione dell'essere del tutto particolare che sporge fuori dal semplice stato di ente. In quanto Esserci umani non possiamo mai essere del tutto impiegati come oggetti, non possiamo mai del tutto essere un fondo a disposizione.

Tuttavia, proprio perché l'uomo è provocato in modo più originario che l'energia della natura, e cioè provocato all'impiego (*in das Bestellen*), egli non diventa mai puro "fondo". In quanto esercita la tecnica, l'uomo prende parte all'impiegare come modo del disvelamento. Solo la disvelatezza stessa, entro la quale l'impiegare si dispiega, non è mai opera dell'uomo [...]¹⁶².

¹⁶¹ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p.60. Interessante osservare che anche Severino insisterà sul tema dell'usura del mezzo, però non per quanto riguarda la prospettiva dell'uomo. Come avremo modo di dire, nella civiltà della tecnica "l'uomo dell'Occidente" (ci riserviamo di approfondire il senso di questa espressione) trova, secondo Severino, la propria realizzazione, quindi è qualcos'altro che si consuma quando entra in relazione con la tecnica, il tutto peraltro sempre nella dimensione del rovesciamento di alcuni rapporti di fondo. Cfr. seconda parte, quinto paragrafo.

¹⁶² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.13.

Il disvelamento dell'essente in cui consiste la tecnica, anche se in una forma particolare, è in strettissima relazione con l'Esserci umano, c'è un legame di *co-appartenenza* tra i due perché è evidente che senza uomo la tecnica non si possa realizzare (del resto, rimane pur sempre una creazione dell'uomo anche il suo fare che ha oramai oltrepassato la dimensione del puramente umano) e l'uomo senza tecnica non riuscirebbe a pensarsi, essendo divenuta l'orizzonte entro cui comprendere il mondo odierno. È un rapporto complesso questo che andiamo delineando, perché è vero che per rendersi "evento" la tecnica ha bisogno dell'uomo ma la disvelatezza in cui consiste l'essenza della tecnica accade a prescindere dal fatto che vi sia un uomo pronto a farsene carico, pronto ad ascoltare il suo appello. Per questo, come avremo modo di approfondire tra non molto, si rende necessario riconoscere una differenza tra la tecnica e quell'essenza della tecnica che è un modo del disvelamento¹⁶³. Però fintantoché parliamo di tecnica (moderna) e non di "essenza" della tecnica, vediamo che essa sopravvanti completamente la dimensione dell'umano, di fatto disponendone, anche se mai completamente: è un trapasso dalla signoria dell'uomo alla signoria della tecnica¹⁶⁴, in cui quest'ultima sottrae all'uomo l'autentico dominio, in cui è la tecnica a diventare effettivamente autotelica.

La tecnica moderna, dunque, intesa come il disvelare impiegante (*das bestellende Entbergen*) non è un operare puramente umano. Per questo bisogna che prendiamo così come essa si mostra quella pro-vocazione che richiede (*stellt*) l'uomo a impiegare (*bestellen*) il reale come "fondo". Questo raccoglimento concentra l'uomo nell'impiegare il reale come "fondo". [...] Ora, quell'appello pro-vocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come "fondo" ciò che si disvela noi lo chiameremo il *Ge-stell*, l'imposizione¹⁶⁵.

¹⁶³ Che vi sia una differenza tra una concezione "tecnica" della tecnica e una "non-tecnica" è un qualcosa che troviamo in un certo senso pure nel discorso severiniano. C'è un'interpretazione tecnicistica e scientifica della tecnica (una sorta di "essenza tecnica della tecnica", se possiamo dirla con un lessico più heideggeriano) che differisce da un Apparato tecno-scientifico che ha compreso la propria essenziale ed intrinseca vicinanza con il sottosuolo filosofico fondamentale, come se avesse compreso "l'essenza non-tecnica della tecnica". Questo parallelismo, tuttavia, presenta dei limiti proprio in quest'ultimo punto, perché l'essenza non-tecnica della tecnica heideggeriana è il rimando della tecnica all'essere, mentre per Severino l'Apparato tecnico che ascolta la lezione della filosofia contemporanea (comprenderemo meglio il senso di questo assunto) è espressione della negazione della verità dell'essere. Resta però importante evidenziare che entrambi cerchino di smarcarsi da una lettura esclusivamente tecnicistica del fenomeno per riuscire a pensarlo più a fondo.

¹⁶⁴ U. Galimberti, *Psiche e techne*, pp.351-353.

¹⁶⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.14.

Incontriamo ora la parola decisiva per intendere la questione della tecnica per Heidegger: *Ge-stell*, im-posizione o impianto. È una forzatura rispetto alla lingua tedesca quella per cui il filosofo può utilizzare questo termine per parlare dell'essenza della tecnica, perché in realtà *Gestell* significherebbe “scaffale”, “scansia”, però Heidegger intende questa parola come un radunarsi (indicato dal prefisso *ge-*) di tutte le varie forme di *stellen*, un verbo che consuetudinariamente traduciamo come “porre”, ma che in realtà presenta molteplici significati, dato che può indicare – heideggerianamente – sia la provocazione della tecnica moderna, ma anche il pro-durre della *phýsis* (quindi la *poíesis* in senso greco)¹⁶⁶. Tutti questi sono modi del disvelamento, anche se nel nostro tempo il primo significato che incontriamo, e che ci appare essere a tutti gli effetti l'unico, è quello della pro-vocazione della tecnica moderna, «che disvela il reale come “fondo”¹⁶⁷». Cosa dobbiamo intendere, tuttavia, per ‘dis-velamento’? Innanzitutto, “dis-velamento” rimanda sempre alla nozione di *alétheia*, che – come ricordavamo¹⁶⁸ – significa certamente “ciò che non è velato” ma per Heidegger c'è anche qualcosa di più, perché l'elemento dell'alfa privativo ci indica in ogni caso una presenza originaria del nascondimento, c'è un qualcosa che prima di svelarsi si nasconde, per questa ragione troviamo spesso negli scritti heideggeriani il trattino nella parola ‘disvelamento’, proprio

¹⁶⁶ In una nota a margine del testo (cfr. *ibidem*), Vattimo sottolinea come abbia cercato di rendere appunto *Ge-stell* con ‘im-posizione’ per rendere conto tanto di quel modo pro-vocatorio della tecnica moderna che forza la natura a presentarsi come oggetto a sé stante a cui chiede di rendere ragione secondo il principio di ragione (*der Satz vom Grund*, richiamandoci ad un famoso testo heideggeriano) ma anche della centralità di un porre (*stellen*) che non è solo imposizione. Galimberti, invece, preferisce tradurre *Ge-stell* con ‘impianto’ per far emergere non solo il carattere impositivo della tecnica moderna ma anche il «riferimento all'organizzazione totale in cui la tecnica si esprime» (U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p.403).

¹⁶⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.15.

¹⁶⁸ Cfr. il secondo paragrafo di questa prima parte, *Pensare, poetare, produrre*, p.43. In ogni caso, ricordiamo che la nozione di ‘verità’ si presta a varie interpretazioni anche a seconda dell'opera heideggeriana che si va leggendo, nonostante il concetto centrale di fondo non muti, ovvero la costitutiva compostibilità di disvelamento e nascondimento, però osserviamo un certo cambio di tono in Heidegger se confrontiamo, per esempio, il §44 di *Essere e tempo* intitolato *Esserci, apertura e verità* e gli scritti successivi alla cosiddetta *Kehre*. Nel primo c'è un aprirsi della verità dell'essente a partire dall'Esserci umano che ne fa esperienza (infatti, ricorda Heidegger con un esempio, non è che la gravità non esistesse prima della formulazione di Newton, soltanto la *legge* che esprimeva il senso della gravità non poteva essere né vera né falsa fintantoché Newton non l'avesse definita, in quanto non c'era ancora quell'apertura dell'Esserci e della verità che la rendesse effettivamente vera, perché tale legge è solo nel momento in cui c'è l'apertura del *Dasein* che la può pensare, cfr. *Essere e tempo*, §44c, p.273). Mentre dopo la Svolta vediamo, in primo luogo, una precedenza molto più radicale della verità dell'essere rispetto all'Esserci umano, che certamente si consegna *a* e *in* quest'ultimo ma Heidegger cerca sempre di porre l'attenzione sul venire prima (l'esser *próteron*, se ci è concesso il riferimento aristotelico) dell'essere, il suo intrinseco eccedere e precedere la dimensione dell'umano e, in seconda battuta, un certo sottrarsi dell'essere che rende conto di quel tratto di nascondimento, di cui però abbiamo già discusso in precedenza.

per indicare questa presenza costitutiva del velarsi anche in ciò che fuga questo nascondimento. Ora, l'essenza tecnica moderna è un modo del disvelamento perché essa ci mostra il reale svelato come "fondo a disposizione", essa manifesta un modo in cui ciò che è si dà e in tutto ciò certamente anche l'uomo rientra con un certo grado di importanza, perché l'accadere di questo disvelamento della tecnica – che pensa gli enti solo come stabili per poterli impiegare – è evidente che si dia manifestamente nell'attività dell'uomo, ma egli non ne è mai il signore, non è lui a deciderne le sorti. L'im-posizione pro-vocante del *Ge-stell* richiede che l'uomo disveli il reale come "fondo" nel suo fare-impiegante, in questo risiede il senso della pro-vocazione della natura quanto dell'uomo stesso. L'uomo è consegnato al mondo della tecnica che lo voglia o no, anche perché – per l'appunto – non rientra tra le sue facoltà quella di scegliere se esserlo o meno: «l'uomo sta nell'ambito essenziale dell'im-posizione. Non si può pensare che si metta in rapporto con essa solo in un secondo tempo¹⁶⁹». Se teniamo in considerazione la radicalizzazione della posizione dell'essere della seconda stagione del pensiero heideggeriano, riscontriamo una forte coerenza di fondo, perché quello del mondo tecnico moderno è l'illuminarsi di un certo modo di presentarsi dell'essere stesso, è la radura (*Lichtung*) che si dischiude davanti all'uomo e in cui esso è gettato: l'aprirsi di questa radura è un qualcosa di più originario rispetto anche al domandare stesso circa un rapporto tra Esserci e tecnica. L'essenza della tecnica e con essa anche la tecnica come agire razional-calcolante, insomma, in quanto modo del disvelamento, è anch'essa parola che sta per 'essere'. Un essere che, è bene ricordarlo, non può essere ridotto a mera tecnica, a mera pro-vocazione che ipoteca l'essente in vista di una sua impiegabilità, però sicuramente esso si dà anche come tecnica: quello che l'im-posizione pro-vocante vede è pur sempre uno dei modi del manifestarsi di ciò che è, per questo l'essenza della tecnica disvela. Essa ci mostra una certa forma del dischiudersi dell'essere. Il problema di fondo, come ricordavamo, è che la tecnica non ha occhi che per questa forma, crede di esaurire la realtà delle cose in essa.

La posta in gioco, anche per quanto concerne la tecnica, è sempre l'essere, per questo riflettere sulla sua essenza – che si smarca sempre da un operare esclusivamente tecnico – significa "porsi sulla via" di un certo disvelamento: questo "porsi sulla via" Heidegger lo intende con il verbo tedesco *schicken*, mandare, inviare. Pensare l'essenza

¹⁶⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.18.

della tecnica significa allora porsi sulla via di un certo modo del presentarsi dell'essere, mettersi sulle tracce di una certa modalità in cui l'essere si è inviato: vuol dire, dunque, fare i conti con un destino (*Geschick*) dell'essere che si mostra sempre a tratti e mai manifestamente nella sua abissalità, pertanto a noi uomini è richiesto di metterci in ascolto di quelle tracce con cui l'essere ci chiama, in una esperienza ermeneutica che sappia andare a fondo, verso quel luogo (*Ort*) in cui l'essere si nasconde¹⁷⁰. «L'im-posizione è un invio (*Schickung*) del destino come ogni modo del disvelamento¹⁷¹», è un fare una certa esperienza del mondo come fondo a disposizione per la sua impiegabilità, perché anche così l'essere si manifesta.

Se abbiamo inteso in che senso l'essere preceda l'uomo, non ci sorprenderà che Heidegger asserisca che «sempre l'uomo è governato dal destino del disvelamento¹⁷²», si trova sempre rimesso in un certo mondo che gli apre possibilità intrinseche, solo che ciò non è mai da intendere nei termini di una costrizione, coercizione, come se l'essere fosse un sovrano dispotico. Al contrario, è solo appartenendo a questo aprirsi dell'essere che egli guadagna la sua più autentica libertà, se appartiene (*gehören*) al destino dell'essere ascoltandone (*hören*) gli appelli, «così diventa un ascoltante (*ein Hörender*), non però un servo (*ein Höriger*)¹⁷³». La precedenza dell'essere non è nel senso, quindi, di un tiranneggiare, ma di un prendersi cura: famosa è l'immagine heideggeriana dell'uomo come pastore dell'essere¹⁷⁴, la quale, al di là di possibili scadimenti nostalgici verso un mondo bucolico, indica che l'essere sia da intendersi come se fosse il gregge di cui il pastore si debba prendere cura; il pastore è preceduto da quel gregge di cui si prende cura e deve anteporre l'attenzione verso quest'ultimo rispetto ai suoi bisogni, desideri, scopi. È per questa ragione che Heidegger quando parla di 'destino' non usa mai la parola *Schicksal* quanto invece *Geschick*: *Schicksal* è parola troppo misticheggiante, astratta e fatalistica, è quel fato necessario che ipoteca ogni fiorire di possibilità, è un tiranneggiare. Di contro, *Geschick* si presenta – sulla scia di *Ge-stell* – come un riunire (*ge-*) i vari significati di *schicken* e dei diversi modi del darsi dell'essere, i modi in cui l'essere si dona (*schenken*), senza con ciò esercitare alcuna forma di vincolo fatalistico. La

¹⁷⁰ Si richiama al senso di una ermeneutica come *Erörterung* necessaria anche in seno al pensare l'essenza della tecnica. Cfr. E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, pp.249-253.

¹⁷¹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.18.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Ivi, pp.18-19.

¹⁷⁴ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, p.73.

caratterizzazione destinale che l'essere ha assunto in questa epoca, il modo in cui esso si è donato in questa sua apertura è precisamente nella forma dell'im-posizione e il fatto che il *Ge-stell* sembri dominare in lungo e in largo, senza impedimento alcuno, ci fa capire che tale dominio rientri a pieno titolo nel destino dell'essere: l'essenza della tecnica è, insomma, tanto disvelamento del destino che destino del disvelamento. Ma la nostra indagine fenomenologica, che è esperienza pensante, deve portarci a prestare attenzione non solo al rivelarsi dell'essenza della tecnica come un aspetto forte e fertile del manifestarsi dell'essente, quanto anche alle costitutive possibilità di scadimento che questo comporta: detto altrimenti, è premura di Heidegger condurre le sue riflessioni tenendo sempre conto del fatto che l'essente si manifesti tanto nelle sue possibilità più autentiche e ricche che in quelle più scadenti, del resto lo stesso manifestarsi della verità dell'essere contempla tanto il momento del disvelamento quanto quello del nascondimento, perché essa è segnata da una motilità intrinseca, da un fiorire di possibilità eterogenee che non si lasciano corrispondere alle nostre previsioni, ai nostri schemi morali, a ciò che noi vorremmo che fosse; così anche l'essenza della tecnica va pensata tanto nelle sue possibilità più feconde e apertive, ma anche in ciò che cela possibili cesure. Appare chiaro come nel porci la domanda sulla tecnica la vera sfida stia nel trovare gli aspetti "positivi", dato che essa ci appare immediatamente come un elemento totalizzante che ci priva di libertà, ci riduce – alienandoci – a ente tra gli enti e ci costringe a pensare solo sotto le categorie dell'efficienza e del calcolo di mezzi per realizzare fini; vederne i contorni negativi è più facile, soprattutto quando essi creano delle notevoli frizioni con il nostro esistere in quanto Esserci umani, perché certo riconosciamo che la tecnica possa fare qualsiasi cosa ma avvertiamo sin da subito che non sia in grado di dirci certe cose, non risponde alle nostre domande esistenziali, del resto – lo vedevamo già con Weber – la tecnica non risponde alla domanda di Tolstoj e ogni volta che una prospettiva etica, morale, politica ecc. cerca di relazionarsi all'apparato tecnico-calcolante ne esce inevitabilmente sconfitta. Per questo motivo lo sforzo heideggeriano di *pensare* l'essenza della tecnica come disvelamento cerca di vedere aperture anche laddove sembra ci siano solo chiusure, le quali in ogni caso restano delle possibilità costitutive, perché dietro troviamo sempre quell'essere che si illumina in un certo qual modo ma mai nella sua eterogeneità abissale. Il verbo 'pensare' richiama proprio a quel senso di esperienza pensante che illustravamo nel paragrafo precedente, cioè di un andare a fondo nel darsi

dei fenomeni e tenere in considerazione ciò che effettivamente sia da tenersi in considerazione, senza ritenere di aver esaurito le questioni al solo modo chiaro e distinto in cui si palesano, è un seguire le tracce del manifestarsi dell'essente in cui, tuttavia, si stagliano sempre i rischi dello scadimento. Quello che la nostra indagine fenomenologica deve portarci a riscontrare quando indaghiamo l'essenza della tecnica, è che certamente ci sia un rimando forte all'essere, essendo appunto modo del disvelamento, perché la tecnica che vede il mondo solo come un grande *Bestand* comunque esperisce un certo modo di disvelarsi dell'essente, però si annida sempre la possibilità che questa considerazione che la tecnica fa della natura si cristallizzi, che venga assunta come se fosse l'unica forma del mondo.

Poiché questo [il destino] mette di volta in volta l'uomo su una certa via del disvelamento, l'uomo, in questo cammino, procede continuamente sull'orlo della possibilità di perseguire e coltivare soltanto ciò che si svela nell'impiegare, prendendo da questo tutte le sue misure. In tal modo si preclude all'uomo l'altra possibilità, quella di orientarsi piuttosto, in misura maggiore e in modo sempre più originario, verso l'essenza del svelato e della sua svelatezza, sperando la [...] appartenenza al disvelamento come la propria essenza¹⁷⁵.

Dietro il disvelarsi dell'essente troviamo sempre un pericolo, ovvero che quel modo di manifestarsi che noi riscontriamo venga confuso come il tutto, oscurando di fatto l'aprirsi di possibilità e l'originaria nostra appartenenza al disvelamento. Ma come abbiamo già detto, il pericolo di dimenticarsi di un qualcosa di più profondo non è da attribuire soltanto all'uomo, come se fosse una sua colpa, perché anche in questo ci vediamo superati in quanto precedenza e decisività dall'essere: è l'essere stesso che si nasconde, per questa ragione possiamo intendere questo motivo come una sorta di "doppio nichilismo". Certo noi – metafisicamente – non abbiamo occhi che per l'ente e non siamo sempre in grado di cogliere e seguire le tracce del darsi dell'essere, però in realtà è l'essere stesso a nascondersi nel suo concedersi sempre parziale, nel suo eventuarsì come differenza¹⁷⁶. È per questo che il pericolo (*die Gefahr*) portato sulla scena da parte del disvelamento dell'essere non è un pericolo tra tanti, ma *il* Pericolo, che

¹⁷⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.19.

¹⁷⁶ M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Bari-Roma 2005, p.266.

diventa il Pericolo “supremo” allorché si parli del *Ge-stell*¹⁷⁷. Questa indicazione heideggeriana non va intesa come un monito nei confronti di una tecnica vista solo come il demoniaco, a cui peraltro ci troviamo assoggettati e che si avvia verso la distruzione del mondo, a cui rispondiamo magari con un nostalgico ritorno ad un mondo pre-tecnico: entrambi questi atteggiamenti sono criticati ed esclusi sin dalle battute iniziali di *La questione della tecnica*¹⁷⁸. Del resto, osserviamo da parte nostra che anche questi siano dei grandi pericoli, di cui però cerchiamo di non sottovalutare la portata, perché anche le composibilità più scadenti nel senso del *Verfallen*¹⁷⁹ stanno sempre lì.

Come si manifesta il Pericolo nel mondo in cui si è imposto il *Ge-stell*? Secondo Heidegger, in primo luogo l'im-posizione nel suo pro-vocare forza il disvelato a presentarsi all'uomo neanche più come oggetto, ma esclusivamente come “fondo” e, di conseguenza, l'uomo altri non è che colui che impiega il “fondo”. «Allora l'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo più come “fondo”¹⁸⁰». Ma in questo scenario in cui l'uomo corre il rischio di essere ricompreso entro il *Bestand*, egli si persuade orgogliosamente – come in un sentimento di risposta a questo Pericolo – di essere il signore della terra, che amministra quel fondo a disposizione dove tutto è un prodotto dell'uomo: «sembra che l'uomo, dovunque, non incontri più altri che sé stesso [...]. In realtà, tuttavia, proprio sé stesso l'uomo di oggi non incontra più in alcun luogo; non incontra più, cioè, la propria essenza¹⁸¹». Sembra essere solo un dominio delle volontà che dominano il mondo ma in realtà questo non si da, perché l'uomo assorbito interamente nel *Ge-stell* perde il suo tratto costitutivo, l'ek-sistere. Pertanto noi non siamo, come diceva Sartre, «in un piano in cui ci sono solamente degli uomini¹⁸²», per due ragioni che esprimono due diversi livelli di riflessione: a) perché nel mondo della tecnica, uno dei pericoli è sempre quello di perdere l'uomo e i suoi differenti modi di ek-sistere; b) perché se facciamo esperienza pensante, capiamo – con Heidegger – che in realtà «siamo precisamente su un piano in cui c'è principalmente l'essere¹⁸³», non gli uomini. In secondo luogo, vi è pericolo anche nella forma

¹⁷⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, p.20.

¹⁷⁸ In particolare sul primo atteggiamento insiste Mazzarella nella terza parte di *Tecnica e metafisica*.

¹⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §38.

¹⁸⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.21.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad.it. di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1996, p.66.

¹⁸³ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p.61. (traduzione mia, in quanto la risposta heideggeriana all'affermazione sartriana viene data in francese).

dell'impiegare pro-vocante, perché dove questo regna, ammantata sempre anche tutte le altre forme del disvelare. L'im-posizione impone il pericolo di considerare il reale solo nei termini ontici della sua realizzabilità, producibilità, utilizzabilità; il pericolo è quello di perdere l'originarietà di fondo (l'abisso) a partire dal quale anche la determinazione dell'ente producibile scaturisce: si rischia di dimenticarsi dell'essere proprio laddove si nasconde, anzi proprio "in quanto" si nasconde egli stesso. Il che è anche facile che accada. Va chiarito tuttavia come, nonostante l'im-posizione mascheri «il risplendere e il vigere della verità¹⁸⁴», il Pericolo non sia la tecnica in sé, ma l'essenza della tecnica che è disvelamento: è solo in virtù dell'essenza della tecnica – che, ripetiamo, non è un qualcosa di tecnico – e della compossibile presenza del velamento nel disvelamento che si insidia sempre il pericolo nichilistico. Però «là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva», ricorda Heidegger citando i versi di Hölderlin¹⁸⁵, perché dove troviamo la chiusura di una tecnica che assume il mondo solo come producibile e che si arresta al suo manifestarsi più evidente, noi possiamo anche rinvenire l'apertura verso l'essente se riconosciamo che l'essenza della tecnica ci disveli i modi di manifestarsi del reale¹⁸⁶. Dove c'è il pericolo della chiusura stringente e oscurante, se indaghiamo a fondo – pensando – troviamo sempre anche la traccia sfuggente che ci rimette all'essere e la cosa decisiva in tutto ciò è che Heidegger compia questo movimento proprio grazie al dire della poesia, elemento che testimonia l'apertura di un concetto di *poiesis* che non si lascia ridurre a mera produzione degli enti: con i versi hölderliniani, Heidegger dunque arriva a mettere in luce la questione della tecnica. Grazie al rapporto intrinseco tra pensare e poetare – il quale si fonda pur sempre nel gioco tra identità e differenza – il filosofo scorge tracce di apertura verso l'essere anche dove esso arriva a nascondersi nella maniera più vigorosa. Heidegger scorge la Salvezza (*das Rettende*) che conduce all'essente, proprio a partire da quella *poiesis* che – già da sempre – porta con sé la pericolosa possibilità obnubilante (e metafisica) della produzione moderna come realizzazione, ma che in ogni caso custodisce, manifestandosi come poesia, anche la possibilità di Salvezza: anche per *poiesis* dove c'è il pericolo cresce anche ciò che salva.

¹⁸⁴ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.21.

¹⁸⁵ Ivi, p.22. I versi di Hölderlin sono tratti dall'inno *Patmos*.

¹⁸⁶ Reale, a questo punto, non da intendere strettamente nei termini di *Wirklichkeit*, realtà effettuale, ma come *Realität*.

Cosa significa “salvare”? Per Heidegger non si tratta solo di una accezione dai contorni religiosi, ovvero un afferrare ciò che cade in rovina per condurlo ad una regione stabile che lo assicuri, perché limitarsi a ciò significa ancora restare intrappolati in maglie intrise di metafisica. Salvare, invece, è un condurre nell’essenza di modo che essa possa manifestarsi autenticamente¹⁸⁷, ma questa movenza non s’ha da percepire come un assoggettare questo modo del disvelamento ad un Assoluto tiranneggiante che riconduce i vari momenti in una asettica identità indifferenziata in cui tutto diventa uguale, imponendo di fatto la salvezza. Salvezza, al contrario, è un lasciar fiorire. Non c’è nessuna coercizione ma solo il riconoscimento di una certa precedenza da parte dell’essere rispetto alla sua manifestazione parziale: Salvezza significa non scordarsi dei rapporti costitutivi di fondo, significa fare esperienza pensante che sappia vedere il continuo gioco di identità e differenza che è sotteso ad ogni mostrarsi dell’essere, significa pensare vedendo lo Stesso (*das Selbe*) e non l’Uguale (*das Gleiche*)¹⁸⁸. Per vedere la Salvezza nella questione della tecnica è fondamentale riflettere sull’essenza della tecnica, perché è vero che il dominio del *Ge-stell* adombra il risplendere di ciò che è, ma dato che l’im-posizione ci mostra pur sempre qualcosa, è proprio a partire da lì che dobbiamo prendere le mosse. Si tratta di ripensare quel destino del disvelamento che si eventua con l’im-posizione scorgendone i rimandi all’essente, passando da ciò che è manifesto e appariscente a ciò che è oscuro e difficilmente si lascia vedere. Ma questo cammino non è cosa di poco conto, ci richiede degli sforzi di pensiero notevoli, ci può anche mettere in difficoltà. Non si prospetta un’indagine agevole che dia immediatamente risposte, perché ciò che salva e il pericolo «accadono in maniera nascosta, nel silenzio e secondo un loro tempo. [...] non possiamo aspettarci che, là dove c’è il pericolo, sia possibile anche trovare ciò che salva a portata di mano, in modo immediato e senza alcuna preparazione¹⁸⁹» perché se la risposta fosse immediatamente disponibile tutto questo discorso ricadrebbe in quel senso di disponibilità subitanea delle cose nella loro impiegabilità, si ritornerebbe ad un operare inteso come avere effetti (*wirken*), che alla presenza di un problema individua nel minor tempo possibile le soluzioni migliori per risolverlo.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Anche se esposto in termini differenti e senza un esplicito riferimento al rapporto tra identità e differenza, rimandiamo alla attenta analisi del senso della Salvezza della e nella tecnica in M. Cacciari, *Salvezza che cade*, pp.3-24.

¹⁸⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.22.

Questo cammino che ci porta verso la Salvezza, deve pensare, insomma, l'essenza della tecnica come disvelamento però si rende necessario chiarire cosa voglia dire la parola 'essenza'. Se intendiamo l'essenza come *quidditas*, *Washeit*, ciò che rende conto di che cosa quel certo ente fosse da sempre (nei termini aristotelici del *tò tí ên eînai*¹⁹⁰) rimaniamo impigliati ancora una volta in un concetto troppo metafisico e, dunque, ipotecante che tiene in considerazione solo il perdurare permanente delle cose, fissandole rigidamente in una forma che da sempre essere avrebbero e appropriandosi del loro passato, presente e futuro, il che equivale per Heidegger ad un chiudere le possibilità di svelamento. L'essenza che ha in mente il filosofo tedesco, invece, è *Wesen*, il dispiegarsi dell'essere di un certo ente che, anziché occultare possibilità, le dischiuda, cioè è *ousía*. Però Heidegger riconosce come questo dispiegarsi sia già inteso dalle origini come un certo durare (*währen*) che prontamente si tramuta in un "per-durare" permanente, cioè in *par-ousía*. Pertanto anche in *Wesen* rientra quel senso metafisico che è proprio di *Washeit*, del durare che ha in sé i prodromi del perdurare, ma proprio perché ha un'ulteriorità che in *Washeit* non si dà, *Wesen* scarta quell'impostazione metafisica e dualistica che degrada a meno-essente ciò che non è Idea, quindi ciò che è mutevole e caduco. Nell'indagare il *Wesen* della tecnica facendo esperienza pensante e poetante, noi partiremo pur sempre dall'im-posizione pro-vocante che impone alle cose quell'aspetto del perdurare stabile, ma rinverremo in ciò le tracce del manifestarsi del destino dell'essere, ascolteremo l'appello di ciò che è, il quale ci dice che a concedersi (*gewähren*) sia proprio l'essere stesso, il *Sein*, anche se mai integralmente: «solo ciò che è concesso dura. Ciò che principalmente, dall'origine, dura è quello che concede¹⁹¹». Se noi possiamo intendere gli enti nel loro perdurare stabile è solo perché a monte c'è l'essere che si concede inviandosi in un certo modo. Nell'essenza della tecnica c'è Salvezza perché essa – se intesa poeticamente con i versi di Hölderlin – custodisce un certo dis-velarsi dell'essere, sia il suo schiudersi che il suo celarsi al tempo stesso. È l'essere che si concede e quindi si apre in una sua manifestazione destinale: se esperiamo la tecnica facendo esperienza pensante della sua essenza, riconosciamo in essa un concedersi dell'essere, certo a piccoli cenni ma pur sempre un concedersi. Per questo motivo il linguaggio della poesia è decisivo, in quanto permette di fare quella esperienza in grado di seguire i cenni

¹⁹⁰ Aristotele, *Metafisica*, VII, 1028b 34.

¹⁹¹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.24.

evanescenti del mostrarsi dell'essere stesso. Non a caso, quindi, il riscatto della tecnica e della sua essenza avviene con Hölderlin.

Come si pone l'uomo in questo scenario? Come dicevamo in precedenza, l'uomo non può pensare di uscire da quell'apertura di essere che è l'essenza della tecnica, si ritrova gettato in quel mondo che diventa il suo orizzonte, ma in realtà ciò non significa essere dominati da un qualcosa che ci priva di ogni libertà, bensì rientrare in quel certo modo di palesarsi dell'essere nella sua verità: «l'uomo è traspropriato (*vereignet*) all'evento (*Ereignis*) della verità¹⁹²» anche laddove sembra che vi siano solo chiusure, scadimenti e scenari inquietanti. Per questo Heidegger può dire:

Proprio nell'im-posizione, che minaccia di travolgere l'uomo nell'attività dell'impiegare (*in das Bestellen*) spacciata come l'unico modo del disvelamento e che quindi spinge l'uomo nel pericolo di rinunciare alla propria libera essenza, proprio in questo pericolo estremo si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo a ciò che concede; tutto questo, a patto che da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all'essenza della tecnica¹⁹³.

Il che equivale, stando a quanto detto nel paragrafo precedente, a pensare ciò che si ha da tenere in considerazione, a meditare. L'essenza della tecnica custodisce in sé ciò che salva ma è fondamentale che ci avviamo al sentiero della meditazione per cogliere questo sorgere della Salvezza nell'essenza della tecnica, certo che «fino a che pensiamo la tecnica [solo, aggiunta mia] come strumento, restiamo anche legati alla volontà di dominarla¹⁹⁴». La problematica decisiva resta, in ogni caso, che questo modo di pensare la tecnica rimanga pervasivo e dominante e questo elemento non è di certo di poco conto. Per questo motivo Heidegger sostiene che l'essenza della tecnica sia «in alto grado ambigua¹⁹⁵», perché così come, da un lato, riscontriamo il concedersi, il disvelarsi dell'essere che invia i segnali di ciò che salva, dall'altro vediamo sempre e continuamente quell'im-posizione che «nel furioso movimento dell'impiegare, [...] impedisce ogni visione dell'evento del disvelare¹⁹⁶». Anche se Heidegger non la mette in questi termini,

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ *Ivi*, pp.24-25.

¹⁹⁴ *Ivi*, p.25.

¹⁹⁵ *Ibidem.*

¹⁹⁶ *Ibidem.*

possiamo dire in un certo senso che sicuramente laddove c'è il pericolo cresca anche ciò che salva ma vale pure il contrario: laddove c'è ciò che salva, cresce anche il pericolo, perché la tecnica resta sempre radicata nella dimensione cosmologica dell'essere-nel-mondo che è fatto – come abbiamo ripetuto più volte – di aperture ma anche di chiusure, per questo non è casuale il riferimento che Heidegger fa agli astri¹⁹⁷. Salvezza e Pericolo si co-appartengono, dove c'è l'una c'è sempre anche l'altra e con loro anche la possibilità di un reciproco tradimento, perché il rapporto è sempre quello di identità e differenza¹⁹⁸.

Che cosa può fare l'uomo per mettersi in cammino verso l'essenza della tecnica? Niente di tecnico, nessun agire calcolante e nessun produrre potrà mai ovviare alla necessaria possibilità del pro-vocare del *Ge-stell*, il Pericolo sarà sempre dietro l'angolo però l'uomo può sempre porsi su quella strada del pensiero che non ha ancora intrapreso: «la meditazione dell'uomo può considerare che tutto ciò che salva non può che avere un'essenza superiore, ma anche affine, a ciò che è messo in pericolo¹⁹⁹». Da parte nostra diciamo che questa di Heidegger sia un'affermazione molto “pericolosa”, perché c'è il rischio di fraintenderla come se fosse la teorizzazione di una essenza superiore in senso metafisico, come se fosse «al di là delle cose che sono [*epékeina tes ousías*] per dignità e potenza²⁰⁰», però il fatto che si presenti immediatamente accanto alla sottolineatura

¹⁹⁷ «L'inarrestabilità dell'impiegare e il ritenimento di ciò che salva si passano accanto come, nel corso degli astri, le traiettorie di due stelle. Solo che questo loro passarsi accanto è l'arcano della loro vicinanza» (*ibidem*).

¹⁹⁸ In *Salvezza che cade*, Cacciari sostiene che Heidegger non avrebbe colto nella tecnica la possibilità che ciò che salva sia anche ciò che sconnette e lacera (p.21), cosa che invece la tragedia greca avrebbe fatto. A nostro giudizio, l'analisi di Cacciari sicuramente è molto precisa e puntuale nel rendere conto di questo aspetto nell'ambito della tragedia greca e sicuramente si appoggia sul fatto che Heidegger non sia esplicito sul darsi del pericolo anche dove cresce ciò che salva. Tuttavia non ci sentiamo di condividere che Heidegger non avrebbe inteso questo passaggio, perché pensando a fondo il rapporto di identità e differenza e di co-appartenenza di Salvezza e Pericolo, anche alla luce dell'impostazione fenomenologica del filosofare heideggeriano (che vede sempre il darsi compossibile di aspetti autentici e inautentici), quando si manifesta il Pericolo vi è sempre lì anche la Salvezza e viceversa e non c'è necessità di esplicitare per forza questo duplice legame che resta costitutivo, anche se si riconosce – appunto – come Heidegger non sia chiarissimo a riguardo, per quanto ci sembri che la citazione riportata alla nota precedente sia per lo meno importante in tal senso. Dimenticarsi del rapporto intrinseco di fondo, in ogni caso, sarebbe come sostenere che per Heidegger la parola *a-létheia* non ricomprenda tanto lo svelamento che il nascondimento; anche se non sempre il filosofo lo esplicita, questo tratto rimane sempre inaggrabile.

¹⁹⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.26. Corsivi miei.

²⁰⁰ Platone, *Repubblica*, VI, 509b, trad.it. di M. Vegetti, BUR, Milano 2007. Traduzione leggermente modificata per andare incontro ad una considerazione heideggeriana nel saggio *Dell'essenza del fondamento*, in Id., *Segnavia*, in cui Heidegger si chiede se il Bene platonico (*to agathón*) possa essere davvero quell'elemento di trascendenza che lui va cercando per rendere conto della differenza ontologica di fondo tra essere ed ente. La risposta è tuttavia negativa dato *to agathón*, secondo Heidegger, dispone metafisicamente dell'apertura di possibilità stando ad un “livello” più alto; il Bene platonico è «*héxis* (disposizione, potenza [*Mächtigkeit*]) che dispone della possibilità (nel senso del rendere possibile) della

dell'affinità è l'elemento decisivo, perché innesta – nuovamente – il rapporto di identità e differenza che evita ad Heidegger di ricadere nei dualismi metafisici per cui o una cosa è essente al massimo grado o va degradata. È esattamente questo rapporto di fondo che il nostro pensare ha bisogno di intendere, perché per giungere all'essenza della tecnica è necessario partire proprio dal quel darsi della tecnica che nel suo *herausfordern* impone al mondo di essere un *Bestand*, fondo a disposizione. Il nostro pensiero deve cogliere il legame identitario tra il *Ge-stell* pro-vocante e il disvelarsi dell'essere, perché la tecnica – se ne sappiamo cogliere l'essenza – ci manifesta sempre un certo mostrarsi di ciò che è anche laddove il suo fare frenetico e dilagante sembra ridurre noi e le cose a meri oggetti, strumenti. Però questo rapporto identitario è attraversato dalla differenza, perché l'essere non è tecnica *tout court*, checché la tecnica ne dica; essa manifesta sempre e solo un certo modo di disvelarsi di ciò che è: se anche 'tecnica' è parola che sta per 'essere', non dobbiamo mai scordarci che ciò si dia in poiché esse dicono la stessa cosa (*das Selbe*), non cose uguali (*das Gleiche*), dove "lo Stesso" è sempre attraversato dalla differenza. Solo così, tenendo conto del co-*appartenersi* di identità e differenza, possiamo giungere a quella regione totalmente diversa²⁰¹ che segna l'alba di un altro inizio²⁰². Perciò per capire l'essenza della tecnica serve pensarla fino in fondo, riconoscerne l'inaggrabilità e la pervasività nel nostro esistere di tutti i giorni così da giungere a comprenderne i limiti ma pure le possibili aperture: essa è uno dei modi con cui l'essere si concede e in quanto tale non può pretendere di rendere conto di tutta la realtà dell'essente e, con esso, anche di quell'ek-sistere umano che «poeticamente abita su questa terra²⁰³».

L'illuminarsi di uno spazio. Sulla co-appartenenza di essere e uomo nell'età della tecnica

Abbiamo lasciato intendere come nell'età della tecnica in cui l'uomo si trova gettato, egli possa a fare esperienza dell'essere nel suo manifestarsi in un certo modo,

verità, della comprensione e persino dell'essere [...]. L'essenza dell'*agathón* sta nell'essere potenza che dispone di sé stessa [...], è la sorgente della possibilità come tale» (pp.116-117).

²⁰¹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, p.88.

²⁰² Cfr. U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2020, pp.231-240.

²⁰³ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p.26. Si citano i versi hölderliniani che diventano centrali nella riflessione heideggeriana anche in altri saggi, uno su tutti *Hölderlin e l'essenza della poesia*.

perché pensare l'essenza della tecnica significa coglierla come un modo del disvelamento, così come abbiamo già detto che la tecnica, proprio in quanto modo del mostrarsi dell'essere, per l'uomo diventi orizzonte inaggrabile del suo ek-sistere. Ma il rapporto tra essere ed Esserci è molto più complesso, fondamentale e decisivo di quanto non possa sembrare dalle battute circa l'essenza della tecnica, pertanto si erge la necessità di approfondirlo, per comprendere più a fondo anche quanto si andava dicendo nelle pagine precedenti. Certo, l'essere non dispone di noi umani come un signore dispotico che opprime le nostre esistenze, ma questo non significa guadagnare uno spazio soggetto-centrico in cui ad averla da padrona sia l'uomo con il suo fare, operare, calcolare. Va intesa la reciprocità di essere e uomo, il loro appartenersi essenziale che da origine ad un rapporto di identità ma anche di differenza, cosa che nel nostro tempo noi esperiamo – o dovremmo esperire – manifestamente a partire dalla tecnica e dalla sua essenza, che disvela, ovvero illumina l'aprirsi di uno spazio.

È uno snodo teoretico decisivo quello che ci apprestiamo a toccare, dato che riguarda la cosiddetta “svolta” che il pensiero di Heidegger assumerebbe a partire dagli anni '30, perché se in *Essere e tempo* assistiamo ancora all'impostazione dell'indagine fenomenologica a partire dall'Esserci che fa esperienza dell'essere, in cui l'apertura della verità dell'essere si dà come costitutivamente intrecciata all'esistenza dell'uomo, anzi in cui il *Dasein* stesso è quell'apertura di verità²⁰⁴, nelle opere successive alla *Kehre* la prospettiva muta di segno e per certi versi si radicalizza, perché le mire filosofiche heideggeriane slittano manifestamente dall'Esserci all'essere. Da parte nostra possiamo dire che, pur presentando delle differenze, le due fasi del pensiero di Heidegger possano pur sempre essere pensate in continuità, perché anche in *Essere e tempo* l'attenzione è sempre rivolta all'essere, tanto che l'indagine stessa prende le mosse proprio a partire dalla necessità di una riconsiderazione della questione dell'essere, così come tutti i vari modi dell'essere (quali l'essere-nel-mondo, la verità come dis-velamento, la significatività, la circolarità di comprensione e pre-comprensione ecc.) precedono sempre il *Dasein* e questi si ritrova sempre gettato in un certo mondo che non si lascia prendere alle spalle dalle mille mosse, strategie, schemi che egli può adottare per tentare di dominarlo, per tentare di sentirsi a casa propria. C'è sempre una dimensione più ampia che si manifesta quando l'uomo abita il mondo e fa esperienza della profondità dei

²⁰⁴ Prendiamo ad esempio il §44c di *Essere e tempo*, di cui abbiamo già detto alla nota 168 a p.64.

rapporti intrinseci che costituiscono tale mondo, ma tale profondità si dischiude, stando ad *Essere e tempo*, primariamente – anche se non esclusivamente – a partire dall'uomo. Solo che ciò non implica, come accennavamo prima, che sia l'uomo ad essere dominante ed avere la precedenza. Anche in *Essere e tempo*, insomma, il cardine è rappresentato sempre dall'essere, però – come noto – l'opera del '27 è incompleta, perché avrebbe dovuto esserci anche una terza sezione, intitolata *Tempo ed essere*, in cui Heidegger avrebbe effettivamente riconsiderato la questione dell'essere ripartendo da quel senso di temporalità che era già stato approntato nella seconda parte dell'opera e che la tradizione metafisica aveva sempre inteso soltanto nei termini di “semplice-presenza” persistente nel tempo. Il problema che non permise a questa terza sezione di vedere la luce è essenzialmente di linguaggio, come ricorda lo stesso Heidegger nella *Lettera sull'«umanismo»*, perché anche con i migliori intenti non-metafisici risultava impossibile parlare di 'essere' senza ricadere in quei paradigmi meta-fisici e meta-linguistici²⁰⁵ che cristallizzano l'essere e lo confondono con l'ente, laddove invece si sarebbe reso necessario capovolgere tutto: «il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica²⁰⁶». Per questo si rese necessario un certo cambiamento nel pensiero di Heidegger, serviva un modo nuovo per parlare dell'essere che non restasse intrappolato nelle maglie troppo anguste della meta-fisica, o per meglio dire, che cercasse il più possibile di non rimanere imprigionato in tali maglie, dato che – come già abbiamo avuto modo di intendere – la metafisica resta inevitabile se è l'essere stesso a nascondersi sempre. Intravediamo pertanto la continuità e il distacco tra *Essere e tempo* e le opere successive alla *Kehre*, perché sempre di 'essere' si parla ma in modi differenti. Infatti, Vattimo sottolinea correttamente come la *Kehre* sarebbe proprio l'esito a cui sarebbe dovuta giungere la terza sezione di *Essere e tempo*, cioè la ripetizione dal punto di vista dell'essere (pertanto, “ripetizione ontologica”) dell'analitica esistenziale esposta nell'opera del '27²⁰⁷. Soltanto che per ripensare “ontologicamente” gli esistenziali dell'Esserci, serviva un pensiero diverso rispetto a quello metafisico che ancora – per certi versi – era presente in *Essere e tempo*, serviva un pensare che, in prima battuta, si dirigesse effettivamente all'essere ma

²⁰⁵ «Metalinguistica suona come metafisica; non soltanto suona come, ma è» (M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, cit., p.128).

²⁰⁶ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p.52.

²⁰⁷ G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1963, pp.132-141.

scaturisse pur sempre dall'essere, in una esperienza molto più profonda e originaria di quanto possa essere un semplice parlare-sopra l'essere o di quanto potesse essere anche l'indagine fenomenologica stessa impostata in *Sein und Zeit*. Il "nuovo" pensiero che dovrebbe rappresentare un passo in avanti verso il problema dell'essere si configura pertanto come un passo indietro (*Schritt zurück*), perché siamo noi uomini a dover fare un passo indietro per lasciar parlare l'essere stesso, lasciarlo manifestarsi in un discorso più originario in cui egli parli di sé:

il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto, fatto avvenire (*ereignet*) dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere. Appartenendo all'essere in quanto ne è all'ascolto, il pensiero è ciò che è in base alla sua provenienza essenziale²⁰⁸.

Il nostro pensare deve porsi all'ascolto di ciò che è, deve fare uno con ciò che manifesta senza imporgli schemi e definizioni cesellate, deve lasciar vedere ciò con cui è in rapporto costitutivo: per queste ragioni, il pensare – a cui non siamo ancora pervenuti, stando all'indicazione di *Che cosa significa pensare?* – è un genitivo-soggettivo, è pensiero che scaturisce dall'essere e che pensa l'essere, autotelicamente.

Già qui incontriamo un verbo molto importante per il filosofare heideggeriano: *ereignen*. Esso diventa, sostantivato in *Ereignis*, la parola chiave che guida il pensiero di Heidegger dal 1936 in avanti, che possiamo certamente tradurre con 'evento' ma anche con 'appropriazione'. La dimensione dell'*Ereignis* è cruciale per intendere le riflessioni del filosofo tedesco e per quanto sia complesso ricostruire analiticamente ed esaurientemente la questione senza uscire dal problema della tecnica, senz'altro possiamo dire che l'*Ereignis* sia il modo in cui Heidegger qualifichi il mostrarsi, il farsi presente dell'essere nel tempo. L'Evento è allora un'apertura dell'essere che l'essere stesso dischiude, consegnandosi. È l'aprirsi di uno spazio illuminato, come una radura in un bosco fitto, complesso, in cui è facile smarrire la via: per questo Heidegger gioca ripetutamente sull'*Ereignis* come *Lichtung*, che in tedesco significa 'radura' ma in cui troviamo la presenza di *Licht*, luce. L'*Ereignis* è l'illuminarsi di una certa epoca in cui

²⁰⁸ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p.35.

l'essere si concede, però se teniamo in considerazione quanto detto nei paragrafi precedenti, riconosciamo che ad illuminarsi non sia mai l'essere *qua talis*, ma sempre e solo una sua porzione, un suo lato, aspetto. L'essere non si manifesta mai integralmente, esso è il bosco eterogeneo, imprevedibile e oscuro, dove in certe occorrenze è persino arduo aggirarsi, se ci è concessa la similitudine precedente, ma in cui ad un certo punto si apre una radura, si illumina un certo spazio che pur sempre fa parte del bosco ma che non si può assumere come se fosse l'intero bosco. In questo spazio l'essere si consegna nel tempo e nella storia, l'essere – appunto – si eventua, nonostante questa apertura storico-temporale non possa essere pensata come l'essere per intero. L'Evento è epoca storica, nel senso di *epoché*, il darsi di una messa in parentesi determinata dell'essere in cui rientra anche quell'ente particolare che è l'essere umano che ek-siste, abita, progetta, calcola, parla. Ad ogni modo tutta questa attenzione nei confronti dell'essere di certo non squalifica la dimensione dell'umano. Anzi, Heidegger riconosce ancora che l'Esserci umano giochi un ruolo importante: nel suo essere animale razionale, l'uomo è posto di fronte all'essere, è posto in un rapporto intrinseco con ciò che è e nessun altro ente nel mondo può vantare una simile relazione. L'uomo è manifestamente quell'ente in cui l'essere appare, è quella regione dove l'essere si illumina e per farsi Evento l'essere ha bisogno dell'uomo.

L'essere non è presente per l'uomo né occasionalmente né eccezionalmente: esso è essenzialmente e durevolmente solo nella misura in cui, tramite il suo appello, ri-guarda (*an-geht*) l'uomo. Infatti soltanto l'uomo, aperto all'essere, lo lascia advenire (*ankommen*) in quanto essere essenzialmente presente. Tale essere essenzialmente presente ha bisogno dell'aperto di una radura (*Lichtung*) e virtù di tale bisogno rimane affidato (*übereignet*) all'essere umano²⁰⁹.

Ma il fatto che l'essere abbia bisogno dell'uomo non significa, di contro, che l'essere umano sia la dimensione unica ed esclusiva del manifestarsi di ciò che è²¹⁰. Siamo ancora, per certi versi, dentro la prospettiva di *Sein und Zeit*, perché l'essere nel suo disvelarsi si da fintantoché c'è l'apertura dell'Esserci umano che lo comprende, che ne parla, che ne fa esperienza, che se ne prende cura ma tutto ciò è sempre rivolto all'essere stesso

²⁰⁹ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p.38.

²¹⁰ *Ibidem*.

che si concede. L'intento dell'indagine fenomenologica nel testo del '27 punta sempre al modo in cui l'essere si manifesta in quell'apertura particolare che è l'uomo, di certo non ad una esaltazione di una forma ego-centrica di soggettivismo, come se ad essere predominante fosse un'analisi delle straordinarie facoltà dell'uomo moderno. Niente di tutto ciò. Soltanto che, a seguito della *Kehre*, la dimensione dell'essente risulta essere più radicale e decisiva di quanto non fosse in precedenza, però anche qui è necessario sottolineare come ad Heidegger non interessi innestare uno sciocco e semplicistico dualismo tale per cui o la predominanza ce l'ha il *Sein* oppure la deve avere il *Dasein*, per cui o a dominare è l'essere o è l'uomo.

Certamente Heidegger vede la precedenza costitutiva dell'essere rispetto all'uomo, perché nel nostro esistere di tutti i giorni facciamo continuamente esperienza di quanto i nostri pur pregevoli propositi non siano sufficienti per incasellare l'esistenza in un qualcosa di stabile e univoco, di quanto possiamo avere mille meriti ma comunque scoprirci costantemente esposti a possibilità che non avevamo previsto, scenari che ci fanno soffrire e ci inquietano ma che non riteniamo di meritare, trame di rapporti che si spezzano improvvisamente. Tutto ciò sovrasta ogni nostro tentativo di mettere ordine, perché ci vediamo costantemente incalzati da una rete di rapporti, rimandi, affetti e via discorrendo che è essere e che non si lascia prendere alle spalle da noi, siamo consegnati alla «tacita forza del possibile²¹¹» di ciò che è: questo significano i versi di Hölderlin, richiamati da Heidegger in numerose circostanze, *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / der Mensch auf dieser Erde*, «pieno di meriti, eppure poeticamente abita l'uomo su questa terra». Ma “precedenza” dell'essere non significa che l'essere sia un crudele e feroce sovrano assoluto, perché – come abbiamo già accennato – l'immagine decisiva che rende conto di questo “venir-prima” è quella del pastore che si prende cura del gregge²¹². Il problema di fondo non sta tanto nel pensare ad una “predominanza” dell'essere, quanto a quell'ipotetico rapporto di sottomissione che emergerebbe qualora avviassimo una pericolosa retorica dualistica tale per cui o l'essere domina o lo fa l'uomo e chi dovesse uscire sconfitto dal confronto risulterebbe essere servo. È questo che Heidegger vuol mettere in questione: non c'è alcuna sottomissione in tutto ciò, non c'è alcuna lotta per la

²¹¹ M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p.36.

²¹² Cfr. Ivi, p.73 e il terzo paragrafo di questa prima parte, p.66.

vita e per la morte²¹³. Essere e uomo, insomma, stanno in un rapporto di reciproca appartenenza, l'uno ha sempre bisogno dell'altro e per quanto l'essere venga sempre prima ciò non comporta che esso tiranneggi l'uomo. Per questo Heidegger può dire che:

il predominante come tale, per apparire nella sua predominanza, ha bisogno di un luogo per la sua apertura. L'essenza dell'esser-uomo si schiude solo se è intesa a partire da questa necessità necessitata dall'essere stesso. Esistenza (*Da-sein*) dell'uomo storico significa esser posto come il varco in cui la strapotenza dell'essere apparendo irrompe²¹⁴.

Uomo ed essere si appartengono, necessitano l'uno dell'altro come pastore e gregge si necessitano, però è sempre il gregge a venire prima. In questo loro appartenersi, ricorda Heidegger, i due stanno insieme, per questo motivo nel corso di questo lavoro abbiamo ripetutamente utilizzato il verbo “co-appartenere” con l'enfasi posta sull'appartenere: «il “co-” è ora determinato in base all'appartenere²¹⁵», i due stanno insieme solo perché si appartengono reciprocamente, sono affidati l'uno all'altro.

È questo il motivo per cui ammettevamo la possibilità di tradurre *Ereignis* anche come ‘appropriazione’: nel vocabolo tedesco riscontriamo la presenza di *eigen*, che significa ‘proprio’ e questo elemento ci indica che l'essere si appropria dell'uomo perché in esso si manifesta, così come l'uomo si appropria dell'essere che ha bisogno dell'uomo per mostrarsi in una sua certa e determinata modalità storico-temporale. È quindi una «reciproca appropriazione di essere ed Esserci²¹⁶» in cui però riconosciamo che ad avere

²¹³ Nell'analizzare il rapporto tra *Sein* e *Dasein* in Heidegger, per come stiamo impostando la questione, non siamo così lontani da quella dinamica di “riconoscimento puro” che Hegel individua nel IV capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* nella relazione ideale tra le due coscienze. Il problema è che anche qui le due coscienze pensano che l'unico modo per guadagnare sé stesse sia quello di imporsi sull'altra, pertanto si innesta – appunto – quella “lotta per la vita e per la morte” che vede uscire vincitrice la coscienza che accetta fino in fondo il rischio della morte; la coscienza sopraffatta diventa servile. Invece, dice Hegel, se avessero riconosciuto l'apertura dello spazio dello Spirito avrebbero capito che negandosi reciprocamente avrebbero guadagnato entrambe la certezza di sé; diventando entrambe serve sarebbero diventate entrambe signore. L'assonanza, in ogni caso, si arresta qui perché, in primo luogo, nel capitolo della *Fenomenologia* non c'è in questione il rapporto tra essere e uomo, dove il primo viene costitutivamente prima del secondo, ma tra due coscienze che stanno sullo stesso livello, almeno inizialmente e, in seconda battuta, Heidegger è sempre restio a leggere dialetticamente i rapporti di fondo. Resta tuttavia un certo legame di reciprocità intrinseca tra i due poli tanto in Hegel che in Heidegger, in cui entrambi i filosofi ammettono la possibilità che tale legame non venga riconosciuto.

²¹⁴ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad.it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968, p.170.

²¹⁵ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p.35.

²¹⁶ L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio*, cit., p.157.

la precedenza sia l'essere, come già si intuisce dal modo in cui abbiamo posto la questione poco fa, senza con ciò essere un fondamento (*Grund*).

L'Evento (*Ereignis*) che illumina uno spazio dell'essere (*Lichtung*) è allora la modalità con cui essere ed Esserci si co-*appartengono*, ma se abbiamo detto che l'essere si manifesta sempre in un suo lato particolare e mai nella sua abissalità e che l'essenza della tecnica è un modo del disvelamento nonché parola che sta per 'essere', non ci sarà difficile tirare la conclusione del sillogismo e capire che l'Evento dell'essere a cui noi siamo consegnati sia proprio nella forma del *Gestell*.

Con l'im-posizione propria dell'impianto, l'uomo chiama (nel senso dell'*herausfordern*, che è il verbo chiave dell'essenza della tecnica) la natura, ovvero l'essere a svelarsi in un certo modo, che altro non è che il destino con cui l'essere stesso si invia, perché è l'essere stesso che è «sottoposto alla provocazione di far apparire l'ente nell'orizzonte della calcolabilità²¹⁷». È l'essere stesso che si mostra nella forma del *Gestell*, per questo il nostro fare esperienza pensante della questione della tecnica ci deve mettere sul sentiero dell'essenza della tecnica, che in quanto modo del disvelamento dell'essente è un qualcosa che non può essere pensato tecnicamente. Ricorda Heidegger che «nella stessa misura dell'essere, anche l'uomo è provocato, cioè posto, a mettere al sicuro come risorsa del suo pianificare e calcolare l'ente che lo riguarda [...]»²¹⁸, proprio a ricordare che l'im-posizione pro-vocante concerne essenzialmente il co-*appartenersi* di essere e uomo, perché il *Gestell* è l'Evento, la *Lichtung*, lo spazio in cui i due si porgono reciprocamente: «ciò in cui e a partire da cui uomo ed essere, nel mondo tecnico, si riguardano l'un l'altro parla nella modalità dell'impianto. Nel porsi reciprocamente di uomo ed essere udiamo l'appello che determina la costellazione della nostra epoca²¹⁹». Se riusciamo a fare un'esperienza pensante in senso ermeneutico possiamo arrivare a comprendere che «la relazione tecnica dell'uomo con la natura allora non è altro che la modalità in cui, nella nostra epoca, si esprime l'originaria *coappartenenza* [corsivo mio] dell'uomo all'essere²²⁰», possiamo arrivare a carpire quell'essenza della tecnica che cela dentro di sé la possibilità della Salvezza per cui «la tecnica diventa occasione di verità²²¹»,

²¹⁷ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p.42.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ivi*, p.43.

²²⁰ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p.404.

²²¹ *Ivi*, p.405.

possiamo scorgere quell'appartenenza tale per cui essere e uomo stanno insieme, dove l'uomo è trasproprio (*vereignet*) all'essere, mentre l'essere è appropriato (*zugeeignet*) all'uomo²²². Questo rapporto di reciproca *co-appartenenza* si traduce, secondo Heidegger, in un rapporto di identità tra i due, dove per 'identità' non dobbiamo pensare all'identità di A=A come vuota tautologia, appiattita medesimezza, ma al contrario dobbiamo giungere a pensare l'identità come un esser-lo-stesso dei due: essere e uomo sono *das Selbe*, lo Stesso che non è l'Uguale (*das Gleiche*), pertanto – stando a quello che abbiamo detto nei paragrafi precedenti – l'identità tra i due custodisce e preserva anche la differenza. Il *co-appartenersi* di essere ed Esserci è sempre un rapporto di identità e differenza ma per giungere a pensarlo a fondo è necessario smarcarsi da quel modo di pensare tipico di noi moderni che vediamo il mondo solo in contrapposizione a noi, come un fondo sempre a nostra disposizione pronto a soddisfare tutte le nostre esigenze pro-vocanti. Al contrario, è necessario udire il risuonare dell'essere nel rapporto di *co-appartenenza* – che è identità nel senso appena illustrato – tra essere e uomo, serve ascoltare l'appello che ci rivolge l'aprirsi, l'illuminarsi di quello spazio dell'essere che si concede nella forma della tecnica.

La necessità di udire questo appello dell'essere si scontra, in ogni caso, con il fatto che l'essere si conceda sempre a piccoli cenni, il suo illuminarsi in una radura non fa luce sull'intero bosco. È come puntare una torcia contro il muro di una stanza completamente buia: illumineremo solo una piccola porzione, di certo non l'intero ambiente. Al di là del fatto che ogni metafora o similitudine tradisca sempre il suo intento, ci rimane una indicazione decisiva da questa immagine, cioè che avremo sempre a che fare con *una* delle molteplici aperture dell'essere e mai con l'essere in quanto tale. Se l'indagine fenomenologica – come ricordavamo nel paragrafo precedente – ci porta a constatare l'essenza della tecnica come *uno* dei modi con cui l'essere si manifesta, è evidente che nel nostro calcolare, agire, produrre tecnico faremo esperienza di *un* certo modo di presentarsi di ciò che è, per quanto tale modo sarà quello più vistoso e perspicuo di manifestarsi, dato che la pro-vocazione del *Gestell* rappresenta quella caratterizzazione destinale che l'essere ha assunto per inviarsi nel nostro tempo, dato che rappresenta il modo in cui l'essere si fa *Ereignis*. Il nostro fare esperienza pensante e poetante ci farà pervenire, tuttavia, anche alla presa di coscienza che proprio in virtù di questo nascondersi

²²² M. Heidegger, *Identità e differenza*, p.44.

dell'abisso che è l'essere, rientrerà anche la possibilità costitutiva di non cogliere l'ulteriorità del manifestarsi dell'essente, di arrestarsi ad una mera descrizione fattuale del modo più appariscente del suo presentarsi: ovvero, non avere occhi che per l'ente nella sua stabilità perdurante, nel suo essere semplice-presenza. Anche questo fa parte dell'aprirsi dello spazio in cui essere e uomo, essere ed ente, essere e tecnica si co-appartengono. Per questo motivo Heidegger ricorda che già agli albori del pensiero, nei concetti aurorali che segnano la nascita della filosofia sia già presenta una certa attenzione per ciò che è stabile, durevole e perciò ritenuto più essente; nell'*ousía* greca, quello che in tedesco Heidegger chiama *Wesen*, vi è già il rimando intrinseco ad un durare (*währen*) che si tramuterà ben presto in per-durare (*fort-währen*), dal momento che sia Platone che Socrate vedranno questo perdurare stabile nelle cose in ciò che è Idea²²³. È già qui che nasce, di fatto, quell'atteggiamento che cerca di assicurare le cose nella loro stabilità, che presta attenzione solo a quel certo modo di manifestarsi dell'essere che è più evidente: l'essenza della tecnica c'era già da sempre, era già da sempre celata nell'abissalità dell'essere ma aveva bisogno del giusto tempo, del giusto illuminarsi dell'essere per diventare dominante e pervasiva com'è la moderna tecnica con cui anche noi facciamo i conti. È questa la ragione che porta Heidegger a ritenere che solo da un punto di vista storiografico (*historisch*) la tecnica nasca con la scienza moderna, ma se pensiamo in senso storico (*geschichtlich*) è diverso, perché c'era già da sempre un'essenza della tecnica pronta ad aprirsi il suo spazio, erano già state poste da sempre le premesse per l'illuminarsi di questo modo dell'essere ma servivano determinati accadimenti affinché ciò si potesse eventuale²²⁴. Ma tali accadimenti non pre-determinano un'essenza della tecnica come im-posizione da sempre pronta, invece, ad accadere, poiché «quello che è posteriore per l'osservazione storiografica, cioè la tecnica moderna, è in realtà, rispetto all'essenza che in essa vige, ciò che viene storicamente (*geschichtlich*) prima²²⁵». Pertanto è vero che la fisica vedrà sempre il mondo come un fondo a disposizione definibile in base al calcolo e impiegabile come un sistema di informazioni fondato su

²²³ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, p.23.

²²⁴ In un certo senso è così anche per Severino, per quanto all'interno di un orizzonte differente. Dato che la tecnica esprime un tradimento della verità dell'essere, o per esser più precisi, esprime la forma più rigorosa del tradimento della verità dell'essere, si potrebbe dire che anche nel discorso severiniano la destinazione tecnica fosse esito inevitabile sin dal momento in cui le parole fondamentali della filosofia sono state portate alla luce da Parmenide e poi nichilisticamente interpretate: già lì sono state poste le premesse per la dominazione tecnica del mondo.

²²⁵ Ivi, p.17.

una nozione di ‘causalità’ che è un disporre provocando effetti²²⁶, ma se questo si dà è perché è l’essenza stessa della tecnica che è dis-velamento a mostrare questo certo modo di presentarsi dell’essere, da sempre presente e su cui poi si fonderà la moderna scienza, tra cui anche la fisica, a partire dal Seicento.

Fa parte dell’apertura della *Lichtung*, che è il farsi evento dell’essere, anche la possibilità che scienza e tecnica finiscano per occultare il senso forte della radura stessa. Esse non vedono il rimando all’essente e si fanno forti di un mondo visto solo dualisticamente come da dominare, perché o domina l’essere o domina l’uomo e chi vince sottomette l’altro: il mondo finisce per essere solo *Bestand*, fondo a disposizione da dominare. In questo tentativo di dominare il mondo, scienza e tecnica si preoccupano solo dell’ente saldo, stabile, assicurato, ontico e – stando alle indicazioni di *Che cos’è metafisica?* – di nient’altro. Sono tre gli aspetti decisivi dell’Esser-ci scientifico, dell’uomo che si occupa di scienza, secondo Heidegger, ovvero: a) il riferimento al mondo tale per cui si cerca solo l’ente e nient’altro per farne oggetto di indagine; b) l’atteggiamento per cui si lascia all’ente la prima e l’ultima parola, in una «oggettività del domandare» che mira solo all’ente e a nient’altro; c) l’irruzione dell’uomo nella scena della totalità dell’essente per confrontarsi con l’ente e nient’altro²²⁷. La tecnica e con essa la scienza, pertanto, rivolgono la loro attenzione solo all’ambito dell’ente, solo a quel modo più appariscente ed evidente di manifestarsi dell’essere senza, però, scorgere il rimando intrinseco alla dimensione dell’essere: anzi, hanno la pretesa, con il loro indagare e operare sempre esatti, rigorosi ed efficaci, di esaurire la totalità di ciò che è, di saper rendere conto di una realtà che vedono solo in termini di semplici-presenze ontiche. Oltre a questo non c’è nient’altro. «Ciò che deve essere indagato è l’ente soltanto, e – sennò – niente²²⁸». Il problema è che l’uomo di scienza, nel suo voler parlare solo dell’ente e di nient’altro, finisce per chiamare continuamente in causa qualcos’altro, il Niente: è forse solo un retorico gioco di parole? O non è che invece, continuando a chiamarlo in causa come ciò che non riguarda la nostra indagine – dato che ci interessa solo l’ente – finiamo per ammetterlo? Allora la scienza, sostiene Heidegger, deve ribadire con un certo vigore che ad importarle sia solo l’ente: «del Niente la scienza non vuol saperne niente²²⁹». Può

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ M. Heidegger, *Che cos’è metafisica?*, trad.it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p.38-40.

²²⁸ *Ivi*, p.41.

²²⁹ *Ibidem*.

ribadire questo concetto quanto desidera, ma resta comunque il fatto che la scienza – e la tecnica – questo Niente lo chiamino sempre in causa: «eppure è altrettanto certo che dove cerca di esprimere la sua propria essenza, essa chiama in aiuto il Niente²³⁰», perché per delimitare il campo della loro indagine, cioè l'ente, dicono sempre che oltre questa linea non vi sia nient'altro.

Sta qui il nocciolo della questione, perché la scienza e la tecnica hanno occhi solo per l'ente nel suo perdurare stabile, nel suo manifestarsi in un certo qual modo, ma si dimenticano – o non hanno mai saputo – che la realtà (che non è *Wirklichkeit* intesa come realtà effettuale) non si esaurisce al modo in cui la tecnica e la scienza invece credono. Le due hanno perfettamente ragione nel (e tutto il diritto di) dire che ad importare loro sia solo l'ente, ma l'essere non si lascia ridurre ad ente, non si lascia determinare soltanto come ente, in quanto esso è manifestamente ciò che non è ente, ovvero è Ni-ente. Pertanto possono intendere fin che vogliono il Niente come una mostruosa fantasticheria, ma esso sarà sempre un qualcosa che è, in questo caso che non-è-ente, per questo Heidegger richiama l'equazione hegeliana tra essere e niente²³¹. Tutti i modi di manifestarsi, illuminarsi, aprirsi, schiudersi è evidente che in qualche modo *siano*, perché sono il manifestarsi dell'essere ma non si lasciano mai ridurre ad essere *tout court*: esso sarà sempre Ni-ente, un qualcosa che eccede e precede le sue varie manifestazioni, anche – se non, addirittura, soprattutto – nella forma dell'ente che interessa a scienza e tecnica. Ma il fatto che l'essere sia Ni-ente, in questo senso, ci fa già intendere una cosa importante: che l'essere si nasconderà sempre, si sottrarrà sempre ad ogni nostra presa, dato che esso sarà sempre dis-velamento. Potremmo dire che nemmeno intenderlo come “Ni-ente” basti, dato che è già *un* modo e in quanto tale non è la totalità, che non si darà mai.

Se è certo che non cogliamo mai in modo assoluto la totalità dell'ente in sé, non meno certo è però che noi ci troviamo posti in mezzo all'ente che in qualche modo è svelato nella sua totalità. In fondo c'è un'essenziale differenza tra il cogliere la totalità dell'ente in sé e il sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità. La prima cosa è fondamentalmente impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro esserci²³².

²³⁰ Ivi, p.41-42.

²³¹ Ivi, p.63. Il riferimento è, evidentemente, alla prima triade della *Scienza della logica*.

²³² Ivi, p.47.

È pur vero che la totalità dell'essere non la coglieremo mai perché è essa stessa a sottrarsi, però con il nostro fare esperienza pensante non ci è precluso un avvicinarci, a patto chiaramente di esulare a nostra volta da quell'atteggiamento tipico del moderno che si rappresenta il mondo solo come composto da enti utilizzabili e dominabili. Il rimando è alla *Befindlichkeit*, situazione emotiva del nostro essere gettati nel mondo che abitiamo²³³. Questa situazione con cui noi perdiamo i riferimenti strettamente ontici e facciamo esperienza dell'esser-Ni-ente dell'essere sta primariamente, dice Heidegger, nel fenomeno dell'angoscia: il Niente si rende manifesto nell'angoscia, si svela, ci viene incontro ma ciò non implica che l'angoscia sia atta a cogliere il Ni-ente, non è una esperienza programmabile e impiegabile per un fine, perché è sempre il "Ni-ente che nientifica" a venire prima, proprio come l'essere viene prima dell'Esserci umano²³⁴.

La scienza e la tecnica non considerano il Ni-ente ma solo l'ente, non vedono quella provenienza essenziale che, invece, fa scaturire la manifestazione parziale che a loro interessa e sono quindi persuasi di poter rendere perfettamente conto del mostrarsi dei fenomeni, dato che essi sono solo soltanto – ai loro occhi – ciò che appare immediatamente come chiaro e distinto. Di certo non sono nemmeno in grado di intendere che la manifestazione parziale dell'essere verso cui direzionano le loro mire dipenda da un sottrarsi a priori dell'essere stesso.

Nel loro non voler avere a che fare con il Niente, la scienza e la tecnica cercano di vedere il mondo solo nei termini della sua stabilità perdurante proprio per evitare di ricadere in un certo nichilismo che finisca per parlare di niente. Vogliono essere concrete, efficaci, esatte, non si possono permettere di parlare di cose invece fumose, vacue e astratte, perché questo è 'nichilismo' per loro: «una "filosofia del Niente" è "nichilismo" compiuto²³⁵». L'unico modo che esse conoscano per rappresentare il mondo oggettivamente, concretamente e di conseguenza dominarlo è elevare l'ente onticamente inteso come *parousía* ad unica realtà: «l'oggettivazione si arresta all'ente e lo prende già

²³³ Ivi, p.48.

²³⁴ Ivi, p.51-54. Una sottolineatura doverosa: il tema dell'angoscia sarà importante anche nella lettura di Severino sul problema della tecnica, anche se il filosofo intende un qualcosa di diverso rispetto ad Heidegger. L'angoscia severiniana intesa è sempre una esposizione al niente, anzi è propriamente la *possibilità* dell'esposizione al niente che genera angoscia, però tale fenomeno non qualifica una esperienza più "originaria" in cui ci viene incontro l'essere, come accade nel pensiero di Heidegger. Non avendo ancora esplicitato le basi ontologiche del pensiero severiniano non possiamo andare oltre in questa disamina, però possiamo già ricordare che l'angoscia avrà un ruolo importante nel prosieguo del nostro discorso. Cfr. in particolare il sesto paragrafo della seconda parte.

²³⁵ M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in Id., *Che cos'è metafisica?*, cit., p.74.

per l'essere²³⁶». Cercano di evitare il nichilismo, ma finiscono per caderci pienamente dentro, in due sensi essenziali: a) perché esse vogliono avere a che fare solo con l'ente determinato, calcolabile e producibile e quindi assumono l'ente come l'unica realtà effettiva, l'unica realtà effettuale (*Wirklichkeit*) diventa quella dell'ente nella sua producibilità, utilizzabilità ecc.; b) perché è l'essere stesso a far scaturire quel nichilismo per cui noi abbiamo sempre a che fare con un solo suo lato, è l'essere stesso a sottrarcisi.

Alla fine, noi abbiamo sempre a che fare con un certo Ni-ente dell'essere, perché l'essere non si lascia incasellare in forme determinate e univoche, siano essi modi del disvelamento come l'illuminarsi dell'essenza della tecnica o la considerazione strettamente ontica degli enti che vengono confusi con l'essere: è sempre nichilismo, nell'una o nell'altra forma. C'è un occultamento della radura dell'essere, determinato tanto da un atteggiamento tecnico che pensa il mondo solo come fondo a disposizione da impiegare e utilizzare, quanto da un nascondimento dell'essere stesso. Ma ciò fa sempre parte dell'aprirsi, illuminarsi dello spazio in cui essere ed Esserci si *co-appartengono*. La scienza finisce inevitabilmente per avere a che fare con il Niente, nonostante i suoi intenti presumano il contrario, solo che tratta questo Niente – che invece è decisivo – con insignificanza: anche non volendoci avere a che vedere ci ha comunque a che vedere, perché trattare la dimensione dell'ente significa intrattenere una relazione ineluttabile anche con l'essente, però questo tratto decisivo non lo riconosce ed è per questo motivo che la scienza – come ricorda Heidegger – non pensa.

Invece solo l'esperienza pensante che tiene in considerazione l'esser-Ni-ente dell'essere può definirsi a tutti gli effetti 'trascendenza'²³⁷: essa soltanto oltrepassa l'ente ontico, dal momento che:

il pensiero dell'essere non cerca nell'ente alcun appoggio. Il pensiero essenziale fa attenzione ai lenti segnali di ciò che sfugge a ogni calcolo, e riconosce in esso l'immemorabile avvento dell'ineluttabile. Questo pensiero è attento alla verità dell'essere e aiuta così l'essere della verità affinché esso trovi il suo posto nell'umanità storica²³⁸.

²³⁶ Ivi, p.72.

²³⁷ Ivi, p.60.

²³⁸ Ivi, p.84.

Solo pensando, insomma, possiamo riconoscere la forza dell'aprirsi di quello spazio dove essere e uomo si *co-appartengono*, che nel nostro tempo è manifestamente l'essenza della tecnica, il *Gestell*, altrimenti restiamo intrappolati in un modo di pensare che chiude possibilità, rivolto esclusivamente alle cose nella loro producibilità in vista della loro impiegabilità, in cui «l'essere è pensato come niente, ma anche l'uomo [...], dal momento che ripone la sua essenza nel possesso della cosa da cui non sa separarsi, perché ne andrebbe della sua signoria²³⁹». Quello che a noi preme sottolineare, in ogni caso, è il fatto che queste possibilità dello smarrire il senso dell'essere a partire dall'ente, del conseguente non avere occhi che per l'ente proprio della scienza e della tecnica, del perdere l'essenza dell'uomo siano pur sempre insite nell'illuminarsi stesso con cui l'essere si concede e, in quanto proprie dell'essere stesso, restano ineludibili e costitutive. Solo che nel tempo della tecnica, queste possibilità – che, stando a quanto detto in precedenza, rappresentano il Pericolo – raggiungono l'apice della loro pericolosità. Con la tecnica si perviene al massimo livello dell'occultamento meta-fisico che confonde l'essere con l'ente perché vuole avere a che fare solo con quest'ultimo, si arriva alla punta di diamante del nichilismo: la volontà di potenza con il suo cavaliere, Friedrich Wilhelm Nietzsche.

Heidegger e Nietzsche: “volere” il dominio della tecnica

Un'annotazione preliminare all'inizio di questo paragrafo si rende necessaria dal momento che il nucleo di questa tesi vuol essere e vuol rimanere la questione della tecnica in Heidegger e Severino. In questa sede non è nostra intenzione né svolgere una trattazione approfondita e storiograficamente esatta del pensiero di Nietzsche né andare a fondo circa la lettura heideggeriana del pensiero del filosofo, in quanto perderemmo in entrambi i casi l'obiettivo di questo lavoro, finendo per intraprendere sentieri filosofici che rischiano di condurci ampiamente fuori strada. L'attenzione che vogliamo rivolgere

²³⁹ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p.414. Sottolineiamo che il “pensare l'essere come niente” non significhi pensarlo come “Ni-ente”, perché quello che si vuol mettere in rilievo qui è il fatto che il rappresentare tipico del mondo moderno che cerca di assicurare le cose tecnicamente nella loro stabilità perdurante sia un modo per disconoscere l'originario *co-appartenersi* di essere e uomo, di essere ed ente (Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, pp.38, 41-42).

a Nietzsche, partendo dalle considerazioni di Heidegger, risiede nel fatto che il suo concetto di ‘volontà di potenza’ rappresenti un esito metafisico decisivo nella storia del manifestarsi dell’essere, perché esso si delinea come il punto più alto – come ricordavamo in conclusione del precedente paragrafo – di quel non avere occhi che per l’ente proprio della metafisica (che può diventare, a questo punto, *meta-fisica*, per indicare proprio questo avere riguardo solo per l’ente). La decisività di ciò, per quanto concerne la nostra questione, sta nel fatto che la tecnica si manifesti come l’esito più coerente della volontà di potenza, perché se quest’ultima è l’espressione più elevata del dominio sull’ente, la tecnica non può che esserne l’erede designato, la conclusione necessaria: dopo la volontà di potenza, non poteva che emergere la tecnica. Ma tutto ciò è sempre rivolto ad un certo modo di manifestarsi dell’essere, anche se in quel modo più appariscente ed immediato che è l’ente, pertanto sia la volontà di potenza che la tecnica – anche se vorrebbero avere a che fare solo con l’ente – finiscono in un certo senso per essere sempre richiamate a confrontarsi con ciò che è, che ne siano consapevoli o meno. E questo implica, di riflesso, che esse siano consegnate ad un gioco la cui complessità è molto elevata, che dice molto più di quanto non appaia: è l’articolato gioco del sottrarsi dell’essere, del nichilismo.

Che cos’è “volontà di potenza” (*Wille zur Macht*)? È lo stesso Nietzsche – sulla scia del concetto schopenhaueriano di ‘volontà di vivere’ (*Wille zum Leben*) – a presentarci il tratto essenziale della volontà di potenza: essa è «l’intima essenza dell’essere²⁴⁰», è il nocciolo fondamentale di tutte le cose, dato che tutte le cose sono volontà di potenza²⁴¹. È il carattere decisivo della vita stessa, che si presenta certo in tutte le cose ma anche in noi esseri umani che abitiamo questo mondo, che di esso facciamo esperienza, per questo Zarathustra afferma: «ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza²⁴²». La volontà di potenza è una forza rivolta alla continua espansione e riaffermazione di sé stessa, è costante superamento di sé stessa

²⁴⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, in Id., *Opere*, vol. VIII, tomo III, trad.it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, p.50.

²⁴¹ Anche Schopenhauer intendeva la volontà come «ciò che vi è di più intimo, il nocciolo tanto di ciascun singolo quanto del tutto». Essa è parola che «deve svelare l’intima essenza di ogni cosa nella natura» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad.it. di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, §§21-22, pp.159-160). Nietzsche certamente prenderà le distanze ad un certo punto dal pensiero del maestro Schopenhauer, che non sarà più il suo “educatore”, però resta incontrovertibile il fatto che la volontà di potenza nietzscheana affondi le proprie radici nella volontà schopenhaueriana.

²⁴² F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad.it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p.130.

nella misura in cui la volontà vuole sé stessa, infatti secondo Heidegger volontà di potenza significa – tra le varie accezioni – anche «potenza di potenza», ovvero «dare il potere del superpotenziamento²⁴³», intendendo proprio il fatto che la volontà di potenza abbia insita nella sua essenza questo tratto di incessante superamento di sé, di accrescimento del suo potere, che risulta poi essere – appunto – il tratto decisivo della vita: «avere e voler avere di più, in una parola la *crescita* – ciò è la vita stessa²⁴⁴». È questo il segreto che la vita ha confidato a Zarathustra²⁴⁵. Ma volontà di potenza non è soltanto accrescere, bensì anche conservare il continuo accrescimento. Accrescimento e conservazione sono i tratti fondamentali della vita e dunque della volontà di potenza ma non si deve pensare che vi sia un rapporto unidirezionale, dove la conservazione sia sottomessa all'incessante accrescimento, perché anche l'accrescimento necessita di una forma di stabilità, di persistenza, di conservazione, pena il non poter effettivamente crescere e aumentare la propria potenza. Accrescimento e conservazione fanno pertanto uno, come “divenire”²⁴⁶.

La volontà di potenza la si trova in tutte le forme che possiedono la vita proprio perché essa è volontà. Volontà di potenza sta anche nel servo che, nonostante sia sottomesso al padrone, cerca pur sempre qualcosa su cui comandare, ovvero l'oggetto del suo lavoro²⁴⁷. Volere è, dunque, un comandare, ovvero un «essere signore sul disporre delle possibilità, le vie i modi e i mezzi del produrre effetti agendo²⁴⁸». «Volere è voler essere padrone²⁴⁹». Ma comandare, esser signore nell'accezione appena descritta implica sempre un certo grado di rischio, si mette in costante repentaglio la propria vita in questo voler disporre, perché «chi comanda porta il peso di tutti coloro che obbediscono e questo peso può facilmente schiacciarlo²⁵⁰». Il comandare implica, in questo senso, un certo

²⁴³ M. Heidegger, *Nietzsche*, trad.it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p.753.

²⁴⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in Id., *Opere*, vol. VII, tomo III, trad.it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p.267. Sottolineiamo il tratto del costante autosuperamento di sé da parte della volontà perché sarà un tratto fondamentale per capire l'attenzione che anche Severino destinerà alla volontà di potenza nietzscheana nella questione della tecnica.

²⁴⁵ «E la vita stessa mi ha confidato questo segreto. “Vedi, disse, io sono il *continuo, necessario superamento di me stessa*”» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.131).

²⁴⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, p.754 ma anche Id., *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in Id., *Sentieri interrotti*, pp.209-210.

²⁴⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p.130. Difficile non cogliere il rimando al rapporto tra servo e signore presentato da Hegel nel IV capitolo della *Fenomenologia dello Spirito*.

²⁴⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.752.

²⁴⁹ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.214.

²⁵⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.130. Non a caso Nietzsche ritiene che comandare sia «più difficile che obbedire» (*ibidem*). Sottolineiamo anche in questo frangente il riferimento al rapporto servo-signore allorché nella prospettiva hegeliana diventa signore colui che è disposto ad andare fino in fondo

superamento di sé stessi. Però il comandante sa di dover sottostare a questo peso del disporre, dell'esser padrone, quindi egli deve obbedire a sé stesso, accettare la pericolosità di questo gioco senza ricevere ordini e imposizioni dall'esterno. Comandare significa anche essere saldi in sé nel proprio autosuperarsi. Comandare e obbedire (a sé) sono lo stesso. Per questa ragione la volontà di potenza è anche comando: è costante accrescimento, superamento, riaffermazione di sé perché di fatto «la volontà vuole sé stessa²⁵¹», ma essa va tenuta ferma, riconosciuta, accettata come il tratto fondamentale della vita, del reale e quindi ad essa si deve “obbedire”. Comando e obbedienza, accrescimento e conservazione: questo è quello che Heidegger vede primariamente nel concetto nietzscheano di ‘volontà di potenza’. Certamente Heidegger compie una forzatura circa la volontà di potenza, perché tale concetto preso in quanto tale non si lascia ridurre a questi tratti soltanto: non è solo comando e obbedienza, c'è anche la dimensione – fondamentale – della volontà di potenza come forza creatrice nel suo tratto “artistico”, però il *Wille zur Macht* di Nietzsche – sostiene Heidegger – si può capire a fondo solamente se si assume il punto di vista della storia dell'essere e del suo nascondersi, su cui in ogni caso torneremo²⁵².

Resta, ad ogni modo, il fatto che la volontà di potenza sia – secondo Heidegger – il concetto centrale del pensiero (metafisico) di Nietzsche e che, di conseguenza, l'opera che reca questo concetto come titolo sia «l'opera filosofica capitale di Nietzsche», perché tale termine «deve arrivare a comparire nel titolo dell'opera filosofica capitale di un pensatore che dice: tutto ciò che è, è in fondo volontà di potenza²⁵³». In fondo, tutto è volontà di potenza, compresi noi esseri umani che cerchiamo ogni giorno di destreggiarci

nella lotta per la vita e per la morte tra le due coscienze, accettando di fatto il rischio della morte e quindi mettendosi in gioco in tutto e per tutto.

²⁵¹ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.215.

²⁵² Va detto che Heidegger non tralasci la dimensione dell'arte come valore essenziale della volontà di potenza nietzscheana e che, anzi, ne riconosca anche l'importanza (Cfr. il lungo saggio *La volontà di potenza come arte* contenuto in *Nietzsche*, pp.21-215 e le più rapide battute di *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, pp.221-222), però Heidegger sembra privilegiare quest'altro aspetto della volontà di potenza come comando e obbedienza, accrescimento e conservazione per mettere in luce come la volontà di potenza sia esito e compimento di quella metafisica nichilistica che presta attenzione solo all'ente. È in virtù del fatto che la volontà di potenza si comprenda a fondo – secondo Heidegger – solo considerando la storia del manifestarsi e del sottrarsi dell'essere, che egli riserva maggiore considerazione a determinati aspetti del *Wille zur Macht* nietzscheano.

²⁵³ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.22. Curioso notare come *La volontà di potenza* sia l'opera decisiva di Nietzsche, il cardine del suo pensiero, ma che essa venga pubblicata soltanto postuma, peraltro con una travagliata storia editoriale. «La filosofia vera e propria [di Nietzsche] resta dietro le quinte, come “lascito”» (ivi, p.26).

in mille modi in questo mondo che ci mette alla prova, provando a guadagnarci uno spazio, provando ad aprire nuove prospettive, ponendo nuovi valori. Perché è questo che facciamo noi, in quanto volontà di potenza: accettiamo fino in fondo la tragicità dell'esistenza nella sua inaggrabilità ma senza restare inermi, passivi, perché ad essa diciamo di sì, rimanendo fedeli alla terra²⁵⁴ esistiamo nel mondo come forze creatrici che si conservano nel loro accrescere in potenza.

Ma accettare la tragicità dell'esistenza non significa – secondo Nietzsche – semplicemente farsi carico delle singole vicende dolorose che ci possono accadere nella consapevolezza (o speranza) che sia il nostro unico incontro con esse. Al contrario, accettare la dionisicità dell'esistere significa riconoscere – come dice il demone in *La gaia scienza*, §341 – che:

questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere!²⁵⁵

Accettare la tragicità dell'esistenza significa anche volere l'eterno ritorno dell'uguale, il «pensiero abissale²⁵⁶» di Nietzsche. Cosa che richiede grande risolutezza, perché è più facile lasciarsi stritolare dal peso di questa rivelazione, così come inizialmente accade al pastore del discorso *La visione e l'enigma*, però l'uomo che saprà farsi carico dell'eterno ritorno e che vorrà il ritorno di ciò che lo affligge ancora una volta e ancora innumerevoli volte²⁵⁷ allora si eleverà, perché avrà accettato – e soprattutto “voluto” – il nulla di senso, la tragicità dionisiaca della vita.

Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente e balzò in piedi. – Non più pastore, non più uomo, – un

²⁵⁴ «Vi scongiuro fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze!» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.6).

²⁵⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, trad.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, §341, p.248.

²⁵⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.253.

²⁵⁷ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, §341, p.249.

trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva!* Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui rise!*²⁵⁸.

È un uomo nuovo quello che saprà mordere la testa del serpente, ovvero accogliere pienamente l'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza, anzi sarà un qualcosa che è già andato oltre l'uomo che guardava a Dio e agli idoli metafisici per sentirsi più sicuro: sarà *Übermensch*, superuomo. Egli riconoscerà che:

tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere.

Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a sé stesso rimane l'anello dell'essere.

In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni 'qui' ruota la sfera 'là'. Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità²⁵⁹.

L'*Übermensch* accetterà il ripresentarsi ciclico di ciò che lo affligge, assumerà fino in fondo la portata della volontà di potenza fino a che non vorrà l'eterno ritorno della drammaticità dell'esistenza: si tratta, come afferma Zarathustra, di «redimere il passato nell'uomo e ricreare ogni 'così fu', finché la volontà dica: "Ma così volli che fosse! Così vorrò che sia –" ²⁶⁰».

Però riconosciamo che sia fortemente angosciante vivere in un mondo continuamente segnato dalla tragicità nel suo eterno ritornare, dall'esposizione alla mutevolezza delle cose, perché non si hanno punti fermi, riferimenti stabili. Per questo l'uomo, per natura, è portato a creare valori: per cercare di dare un senso a qualcosa che si presenta come essenzialmente instabile e diveniente, ponendo degli argini di fronte all'aprirsi di sterminate possibilità, cercando di guadagnare – per quanto possibile – una forma di sicurezza. Questo è quanto abbiamo fatto e facciamo da sempre in quanto esseri umani, creiamo dei valori che ci rassicurino quando il mondo si apre a noi e ogni valore

²⁵⁸ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.186.

²⁵⁹ Ivi, pp.255-256.

²⁶⁰ Ivi, p.233. Sul passato che per la volontà di potenza diventa un "così volli che fosse" facendo decadere l'immodificabilità del "così fu" si sofferma anche Severino e noi con lui nel nostro quarto paragrafo della seconda parte.

rappresenta sempre un certo punto di vista, una certa prospettiva che legge questo dischiudersi della vita: «in quanto punto di vista, il valore è posto via via da un determinato vedere e per esso²⁶¹». È evidente che questo vedere sia – nietzscheanamente – quello della volontà di potenza, ma fintanto che non la si coglie come il tratto fondamentale della vita e quindi fino a che non la si accetta, la creazione dei valori connessa a tale vedere “prospettico” tenderà sempre ad occultare il carattere dionisiaco della vita, vedendolo solo come malattia, per cercare invece un riparo apollineo, ordinato, stabile e rassicurante contro l’instabilità drammatica con cui ci imbattiamo nell’esistere di tutti i giorni. Questi diventano valori metafisici, idoli rasserenanti nei confronti del divenire ma, di fatto, sono mere illusioni destinate a decadere, quando l’uomo comprenderà di essere effettivamente volontà di potenza²⁶². È una posizione di valori nuova quella a cui è chiamato l’uomo che accetterà fino in fondo la tragicità dell’esistenza (e dunque il suo esser volontà di potenza) e non posizione di “nuovi” valori, perché ciò significherebbe restare ancorati a quel modo di pensare che necessita di punti fermi, chiari e distinti di fronte al ribollire di ciò che è. Però prima, come si diceva, è necessario che i vecchi valori supremi che guidavano – ipotecando – le esistenze degli uomini cadano, su tutti il valore per eccellenza: Dio.

Dio è l’espressione più alta di tutti quei costrutti metafisici e religiosi che hanno conferito ordine all’esistenza caotica, all’imprevedibile drammaticità della vita nonché la forma per antonomasia di escatologia metafisica che pone un mondo vero aldilà di questo terreno, «dove non soffriremo e tutto sarà giusto», se possiamo citare Guccini, visto che in questo mondo soffriamo e tutto ci sembra ingiusto. Dio è il modo in cui l’uomo tradisce la sua appartenenza alla terra, nega il carattere dionisiaco del vivere per cercare sicurezza di fronte alla motilità di ciò che è. Dio e tutti gli idoli metafisici hanno dunque ben poco di divino, essi sono umani, fin troppo umani²⁶³ e proprio perché tali sono menzogne. Dio,

²⁶¹ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.208.

²⁶² È bene tenere fermo questo passaggio perché poi ritornerà con forza anche nel discorso severiniano, che penserà a tutti gli effetti Nietzsche come una delle vette più importanti di questo percorso che dal tentativo metafisico di lenire il dolore provocato dall’angoscia del divenire finisce invece per accettarlo e volerlo nel suo eterno ritornare. Anche per Severino, dunque, Nietzsche è una delle punte di diamante del nichilismo, anche se sarà necessario mettere a fuoco la valenza severiniana della parola ‘nichilismo’ e il motivo per cui Nietzsche ne rappresenta uno degli esiti più coerenti, insieme all’attualismo gentiliano. Ritorneremo su questi motivi che vedono implicati Nietzsche, Gentile, il nichilismo e il crollo degli immutabili metafisici nel quarto paragrafo della seconda parte.

²⁶³ «Dove voi vedete cose ideali, io vedo cose umane, ah troppo umane!» (F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1991, p.80).

in particolare, rappresenta «la nostra più lunga menzogna²⁶⁴» in quanto è il valore supremo per definizione.

Riconosciuta la volontà di potenza come fondamento della vita, tutti gli idoli precedenti decadono, le verità assolute tramontano perché distrutti dal filosofare – con il martello – nietzscheano che afferma la propria fedeltà alla terra, il proprio radicamento ad una vita che va accettata in tutte le sue molteplici sfumature. Da qui, la celebre sentenza di Nietzsche che annuncia la morte di Dio²⁶⁵, ovvero il tramonto di tutti i valori supremi, la fine di ogni forma di mondo vero, metafisico, sovrasensibile che da Platone in avanti rappresenta l'unica vera realtà²⁶⁶. Con la morte di Dio si giunge alla fine di ogni metafisica, secondo Nietzsche: con la perdita dei riferimenti e degli idoli «non resta più nulla a cui l'uomo possa attenersi e secondo cui possa regolarsi²⁶⁷», è l'aprirsi di uno spazio in cui il nulla di senso dilaga perché ogni forma di assicurazione è stata eliminata. Infatti Nietzsche – provocatoriamente – chiede: «non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?²⁶⁸». Questo nulla è dunque nichilismo, ma su tale punto torneremo in seguito.

La svalutazione a cui vanno immancabilmente incontro i vecchi valori, quindi, si configura nel fatto che essi si rivelino come irrealizzabili nel mondo reale, dal momento che erano stati posti soltanto come argini di contro all'incessante e destabilizzante divenire della vita, erano solo delle rassicurazioni che ponevano in un certo aldilà quella promessa di beatitudine che in terra non si riesce a raggiungere. Scrive, pertanto, Heidegger: «sorge una questione: a che servono i valori supremi se non garantiscono con certezza la via e i mezzi di realizzazione dei fini che portano con sé?²⁶⁹». La svalutazione dei valori consegue proprio dalla presa di consapevolezza del fatto che nelle nostre esistenze-nel-mondo non si darà alcuna forma di sintesi pacifica, l'esistere è segnato costitutivamente dall'esposizione al carattere tragico, pertanto non serve alcuna forma di appiglio che ci tranquillizzi; viceversa va accettato questo tratto della vita nel suo eterno ritornare. «L'eterno ritorno ribadisce il conflitto, la contraddizione, che non sono

²⁶⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., §344, p.255.

²⁶⁵ Ivi, §125, p.162-164.

²⁶⁶ Rimandiamo al brano *Come il «mondo vero» finì per diventare favola* in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, trad.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983, pp.46-47.

²⁶⁷ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.198.

²⁶⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., §125, p.163.

²⁶⁹ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.204.

parentesi provvisorie [...]. Il conflitto è degno di ripetersi. Questa è la parola della tragedia. Questo dice Dioniso²⁷⁰». La svalutazione dei valori supremi, la morte di Dio e la fine del “mondo vero” metafisico è la diretta conseguenza dell'accettazione della volontà di potenza come elemento costitutivo della vita stessa²⁷¹. Solo così comprendiamo l'inaccettabilità dei valori supremi, degli ideali sovrasensibili che determinano dall'alto le nostre vite terrestri.

Come ricordavamo poco sopra, il fatto che a seguito della morte di Dio tutti i valori supremi tramontino non comporta una sostituzione di questi valori con altri nuovi, come se dopo la sentenza nietzscheana restasse vacante il posto che prima occupava Dio: non si richiede una «sostituzione del Dio delegato²⁷²», perché questo è «nichilismo incompiuto²⁷³» che resta ancora iscritto nell'alveo del sovrasensibile. Certo i valori, in quanto pur sempre posti dalla volontà di potenza, non possono essere tolti dall'orizzonte dell'essenza dell'uomo, perché egli è «colui che valuta²⁷⁴», però si tratta di ripensare al modo in cui l'uomo pone i valori, o per meglio dire va ripensato a fondo il principio in virtù del quale l'uomo li pone. Non è una semplice negazione distruttrice dei valori quella prospettata da Nietzsche e men che meno – appunto – una sostituzione: è un capovolgimento, una trasvalutazione (*Umwertung*) che accolga fino in fondo la decisività della volontà di potenza, che comprenda il suo proprio principio²⁷⁵. Se il venir meno dei valori supremi in vista di una loro trasvalutazione è di fatto nichilismo, osserviamo che questo pensare resti sempre entro l'ambito della possibilità di porre valori in generale, fondato sulla volontà di potenza²⁷⁶. Con la promessa di ritornare su questo punto, possiamo già anticipare che stia proprio qui il problema per Heidegger, perché secondo Nietzsche questo rovesciamento di ogni metafisica è superamento del concetto stesso di 'metafisica', però secondo il filosofo di Messkirch l'antimetafisica nietzscheana in realtà rientra ancora nella stessa metafisica, ne è un irretimento che però non è più in grado di

²⁷⁰ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p.485.

²⁷¹ «[...] il concetto nietzschiano del nichilismo e il detto “Dio è morto” possono essere pensati adeguatamente solo a partire dalla volontà di potenza» (M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.213).

²⁷² M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.206.

²⁷³ Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in Id., *Opere*, vol. VIII, tomo II, trad.it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, p.125.

²⁷⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.65.

²⁷⁵ «[...] la volontà di potenza, rispetto ai valori precedenti, è il principio del capovolgimento di tutti i valori precedenti» (M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.212).

²⁷⁶ *Ibidem*.

pensare autenticamente sé stesso nella propria essenza dal momento che è persuaso di aver oltrepassato la metafisica²⁷⁷.

Se la volontà di potenza di Nietzsche è forza creatrice (artistica) che vuole solo la continua affermazione di sé stessa, come potrà guadagnare questa certezza, che – in termini heideggeriani – si esprime come conservazione della propria capacità di accrescimento di potenza? Secondo Heidegger, la volontà di potenza ha necessità di assicurare un certo ambito entro cui questa riaffermazione di sé che va cercando possa effettivamente realizzarsi: può assicurarsi il suo continuare a volere solo in «una cerchia disponibile ad ogni istante e fidata, in cui possa garantirsi la propria sicurezza²⁷⁸». Questo è l'ambito dell'ente che sussiste, che permane stabilmente e che Nietzsche confonde – a detta di Heidegger – con l'essere. Ciò che Heidegger ritrova di profondamente meta-fisico in Nietzsche, è proprio il fatto che la volontà di potenza sia comunque espressione di quel modo di pensare di fondo della tradizione occidentale che vede la verità solo nell'ente, da Platone in avanti²⁷⁹. «La volontà di potenza può volere soltanto disponendo di qualcosa di permanente²⁸⁰», cioè solo di quell'ente pensato onticamente come semplice-presenza. La volontà di potenza è dunque ancora metafisica, ma in realtà è anche ancora nichilismo.

Nietzsche riconosce la volontà di potenza come l'essere dell'ente, dato che essa è il tratto costitutivo della vita stessa, ma questo secondo Heidegger significa rimanere ancorati ad un mondo di dati di fatto che presta attenzione solo all'ente, giungendo a pensare l'essere solamente a partire da quest'ultimo e pertanto senza arrivare a pensare l'essere in quanto tale: la volontà di potenza è un dato di fatto (*Tat-Sache*) ma non la fattualità (*Tatsächlichkeit*), l'autentica realtà delle cose²⁸¹.

Nietzsche non può rispondere autenticamente alla domanda circa l'essere dal momento che tale domanda inerisce soltanto l'essere dell'ente: si pensa l'essere solo a partire dall'ente. Per Heidegger addirittura non si pone nemmeno concretamente la domanda sull'essere fintanto che sostiamo nella sola volontà di potenza che vuole il dominio sull'ente, perché nella prospettiva nietzscheana e, in generale, della metafisica nichilista «“essere” significa: l'ente in quanto tale, ossia come ciò che è costante²⁸²». Il

²⁷⁷ Ivi, pp.198, 212.

²⁷⁸ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.219.

²⁷⁹ A titolo esemplificativo, cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, p.745.

²⁸⁰ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.220.

²⁸¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, p.809.

²⁸² Ivi, p.810.

problema teoretico decisivo del rapporto tra Heidegger e Nietzsche sta nel chiedersi se effettivamente nel pensiero di Nietzsche vi sia un autentico superamento del nichilismo, dal momento che proprio nel pensiero di quest'ultimo si perviene a pensare al nichilismo in senso forte per la prima volta: si mostra l'essenza del nichilismo? Che cos'è 'nichilismo' per Nietzsche?

La seconda domanda trova risposta abbastanza definita: il nichilismo consiste nel fatto che i valori supremi si svalutino²⁸³, ma questo tratto viene interpretato da Heidegger come un pensare solamente in virtù della posizione di quei valori "nuovi" che la volontà di potenza porrà dopo la caduta degli idoli metafisici rassicuranti: «la denominazione "nichilismo" nomina a suo modo l'essere dell'ente²⁸⁴», perché nel porre nuovi valori Heidegger intravede un certo accadere qualcosa all'ente, i "nuovi" valori posti dalla volontà di potenza, che non ha occhi che per l'ente in quanto tale, si riferiscono sempre a questo. In questa prospettiva, l'ente è tale soltanto come volontà di potenza nel modo dell'eterno ritorno dell'uguale: la volontà di potenza è l'essentia dell'ente, l'eterno ritorno la sua *existentia*²⁸⁵. Però dell'essere in quanto tale ancora non si sa dire niente, esso rimane in un certo senso un *nihil*, sostiene Heidegger, perché continua a restare fuori dal campo d'indagine. Tornando allora alla prima domanda, Nietzsche può pensare effettivamente l'essenza del nichilismo? La risposta è no, perché si può pensare al nichilismo se ci si riferisce all'ente – dunque, come fa Nietzsche con la volontà di potenza – ma la sua "essenza" compare soltanto se si considera l'essere, se il *nihil* riguarda l'essere: essenza del nichilismo è l'esser niente dell'essere, solo che si tratta di intendere cosa implichi questa affermazione. Del resto l'essere-ni-ente dell'essere – lo ricordavamo in precedenza – può essere inteso in tanti modi: o come fanno la scienza, la tecnica nel senso che si guarda solo all'ente e a nient'altro, oppure in un senso fenomenologico più ricco che riconosce che l'essere non si riduca all'ente e che quindi si dia un certo essenziale suo sottrarsi rispetto alle sue stesse determinazioni parziali.

Pertanto è vero che con la morte di Dio l'uomo entra in un'altra storia, "più alta" dal momento che si coglie la volontà di potenza come il principio di questa nuova posizione di valori, ovvero come realtà del reale, così come è vero che l'umanità che rivendica la sua essenza come volontà di potenza va oltre l'uomo di prima diventando

²⁸³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, p.12.

²⁸⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.811.

²⁸⁵ Ivi, pp.747, 820; Id., *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, pp.211, 218.

Übermensch, soltanto che questa realtà, questo mondo che si apre con la volontà di potenza è sempre rivolto all'essere dell'ente e mai all'essere in quanto tale²⁸⁶.

A che nichilismo pensa Nietzsche con la trasvalutazione di tutti i valori? Qual è l'esser-niente che ha in mente? È una valenza distruttiva della parola quella a cui si riferisce, vuol demolire a colpi di martello tutti i valori supremi facendo sì che ne sopraggiungano di “nuovi” fondati su quella volontà di potenza che vuole «imprimere al divenire il carattere dell'essere²⁸⁷», che sappia accettare la tragicità dell'esistenza, che sappia farsi carico del continuo ritornare del peso più grande²⁸⁸ e della morte di tutti gli idoli e miti, su tutti Dio.

Il nichilismo nietzscheano vorrebbe essere estremo, la forma più coerente ed autentica, ma finisce per non superare mai il nichilismo e, anzi, finisce per non essere nemmeno più il nichilismo che pensa di essere, secondo Heidegger, perché la posizione di nuovi valori (trasvalutazione) a cui è consegnata l'istanza del superamento del nichilismo riposa pur sempre su un qualcosa di nichilistico, ovvero la volontà di potenza che pensa solo all'ente mentre dell'essere stesso continua a non esserne niente, esso viene trattato solamente come un valore. Il nichilismo nietzscheano che deriva dal volere la volontà di potenza²⁸⁹ e dalla conseguente nuova posizione di valori in base ad essa, porta l'uomo ad assumere il dominio sul mondo dell'ente, ma non semplicemente come un Leviatano, un signore che dispone di un essente già dato, bensì come colui che fonda l'ente in virtù della sua soggettività: il vero grande pericolo che emerge dalla volontà di potenza di Nietzsche risiede, secondo Heidegger, nel fatto che ogni ente divenga essenzialmente frutto dell'attività rappresentazionale e produttiva dell'uomo. Il mondo rischia di essere subordinato all'ultima forma dell'ego cogito moderno, la volontà di potenza. Così si giunge alla tecnica, così la tecnica è l'esito della volontà di potenza²⁹⁰. Questa diventa «la figura finale della soggettività (*Subiectität*), ovvero del principio che

²⁸⁶ Ivi, pp.230-231.

²⁸⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in Id., *Opere*, vol. VIII, tomo I, trad.it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p.297.

²⁸⁸ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, §341, pp.248-249.

²⁸⁹ Non a caso, Heidegger intende la volontà di potenza anche come “volontà di volontà”. Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, p.753.

²⁹⁰ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, pp.234-235. È questa la ragione per cui una delle tesi ricorrenti di Ruggenini in *Il soggetto e la tecnica* sia proprio quella che vede la tecnica come compimento del destino della metafisica moderna.

regge la metafisica [...] dell'età moderna, costituendo la condizione ontologica di possibilità dell'"impianto" (*Gestell*) quale figura epocale dell'età della tecnica²⁹¹».

Il nichilismo nietzscheano, secondo Heidegger, non è qualcosa di distruttivo come vorrebbe autenticamente essere, perché anche laddove Nietzsche svaluti i vecchi valori supremi in realtà non riesce a giungere ad una prospettiva più alta, i valori che verranno posti dalla volontà di potenza rimangono sempre in una dimensione che non tocca l'essere in quanto tale ma sempre e soltanto un suo certo modo, l'ente. Anzi, oltre che a riguardare solo l'ente, rischia persino di sussumerlo nell'attività produttrice della volontà di potenza, che rappresenta il massimo grado dell'occultamento metafisico-nichilistico. Il nichilismo autenticamente autentico – si perdonerà il gioco di parole – riguarda sempre l'essere; se ci si rivolge all'ente si avrà a che fare certamente con una certa forma di nichilismo, ma non si arriverà mai alla sua essenza. Infatti, l'esito a cui perviene la riflessione di Nietzsche risiede proprio nell'«esperire la volontà di potenza come il principio della nuova – e in fondo di ogni – posizione di valori²⁹²», una volontà di potenza che viene continuamente pensata come nocciolo fondamentale del mondo e dell'esistenza dell'uomo ma limitata al solo ambito ontico. Ma si giunge anche al pensare l'essere solamente come valore, ovvero ad obliare l'accesso all'essere in quanto tale e, di nuovo, a pensarlo nichilisticamente come ente, il che equivale a non pensarlo. L'essere è posto come valore perché per Nietzsche l'essere autentico (*l'essentia*) delle cose è volontà di potenza che è un porre valori, pertanto oltrepassare il nichilismo nietzscheanamente inteso significa un nuovo porre valori, riconoscere nella volontà di potenza il vero essere delle cose (dell'ente) è un valore posto dalla volontà di potenza stessa. Però non inerisce l'essere stesso per come lo intende Heidegger, pertanto il presunto oltrepassamento del nichilismo in realtà non è tale.

È ancora dunque nichilismo quello di Nietzsche nell'accezione che può dare Heidegger al termine, ovvero nel senso che confonde ancora l'ente con l'essere e non parla mai effettivamente di 'essere' in quanto tale, ma non è più nichilismo forte e distruttivo nel senso che vorrebbe Nietzsche, cioè di trasvalutazione dei valori della metafisica. Per questa ragione Heidegger ritiene che Nietzsche sia ampiamente rientrante nell'alveo della metafisica, perché «la metafisica è la verità dell'ente in quanto tale nel

²⁹¹ F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari-Roma 2004, p.105. Sulla figura della *Subiectität* si rimanda a M. Heidegger, *Nietzsche*, pp.848, 905-908.

²⁹² Ivi, p.813.

suo insieme²⁹³» e la volontà di potenza non fa che parlare continuamente dell'ente; metafisica che – come abbiamo già provveduto a ricordare in precedenza – inerisce sempre ad un certo nascondersi dell'essere, quindi essa fa uno con il nichilismo, «la metafisica è in quanto metafisica il nichilismo autentico²⁹⁴». Non a caso Heidegger ritorna sulla metafisica nietzscheana come irretimento della metafisica e del nichilismo, scrivendo:

la metafisica di Nietzsche non è di conseguenza un superamento del nichilismo. È l'ultimo irretimento del nichilismo. Mediante il pensare per valori che muove dalla volontà di potenza, essa tiene saldo il riconoscimento dell'ente in quanto tale, ma al tempo stesso, con il cappio dell'interpretazione dell'essere come valore, si lega all'impossibilità di scorgere, anche solo come questione, l'essere in quanto tale²⁹⁵.

La metafisica della volontà di potenza è nichilismo, insomma, non nel senso che a partire da essa si dia quella distruzione dei valori supremi a cui Nietzsche anela: essa è il «compimento» del nichilismo metafisico, non il «fondamento»²⁹⁶, che invece va rintracciato nella “essenza” del nichilismo. I capisaldi della metafisica nietzscheana «costituiscono l'essenziale e ineludibile compimento della metafisica occidentale, rigorosamente pensata fino alle sue estreme conseguenze²⁹⁷».

La metafisica pensa l'ente in quanto tale, soltanto che assumendo uno sguardo fenomenologico riconosciamo che essa, in questa sua movenza, giunga in realtà a sfiorare l'essere, «per poi subito passare oltre in favore dell'ente²⁹⁸». La metafisica arriva a considerare l'ente in quanto tale, anzi potremmo dire che nessuno sia in grado di farlo meglio di lei soprattutto nella forma della volontà di potenza, ma non ciò che rende l'ente effettivamente tale, o come dice Heidegger «non pensa l'“in quanto tale” stesso²⁹⁹», perché è solo partendo da questo “in quanto tale” che noi scorgiamo la svelatezza

²⁹³ Ivi, p.745.

²⁹⁴ Ivi, p.816.

²⁹⁵ Ivi, p.814.

²⁹⁶ Ivi, p.815.

²⁹⁷ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p.103. I capisaldi della metafisica di Nietzsche sono cinque, secondo Heidegger: volontà di potenza, nichilismo, eterno ritorno, superuomo, giustizia. Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, p.747 ma anche l'intero saggio *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»* dove tutte e cinque le parole guida sono richiamate.

²⁹⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.823.

²⁹⁹ *Ibidem*.

dell'essere: è l'essere che non è mai stato pensato dalla metafisica a rendere l'ente tale; il problema tuttavia sta proprio in questo tratto "impensato" dell'essere da parte della metafisica, perché se «l'essere stesso rimane impensato, anche la svelatezza dell'ente rimane impensata³⁰⁰», ricadendo pertanto in quella storia metafisico-nichilistica che altro non ha fatto che confondere l'essere con l'ente, da Platone in avanti.

Se il problema sta nel fatto che non si sia mai pensato l'essere, allora la nostra indagine fenomenologica dovrà giungere se non a pensare, quanto meno a chiedersi come poter pensare questo "impensato" in cui consiste la metafisica nichilistica, ovvero la storia dell'esser niente dell'essere. Già facendo questo «ci approssimiamo all'essenza del nichilismo autentico³⁰¹», perché – lo possiamo già desumere da quanto riscontrato in precedenza – se la metafisica non riesce a pensare l'essere in quanto tale ma solo l'ente ciò non è dovuto semplicisticamente ad una colpa della metafisica, ad una sua mancanza, come se avesse tralasciato questa incombenza: se la metafisica non pensa l'essere è «perché l'essere stesso rimane assente³⁰²» e questo suo rimanere assente è un tratto costitutivo della sua essenza; l'essere è essenzialmente in virtù proprio di questo suo assentarsi, nascondersi, differire rispetto alle varie forme con cui eppure esso si concede³⁰³. «L'essere stesso rimane assente, e come tale rimanere assente l'essere stesso è essenzialmente³⁰⁴». In ciò consiste la dis-svelatezza dell'essere, il suo essere verità (*alétheia*), il suo esser-ni-ente³⁰⁵. Esso si sottrae e al contempo si lascia intravedere sempre a piccole e sfuggenti tracce. Esso, sottraendosi, lascia in vista un suo certo aspetto, quello dell'ente che «proprio quando è in quanto tale ed è soltanto così, sta nella sottrazione dell'essere stesso³⁰⁶». Lo abbiamo già ricordato parlando della tecnica, ma lo possiamo ribadire più che mai parlando della volontà di potenza: è vero che essa rivolge la propria

³⁰⁰ *Ibidem.*

³⁰¹ *Ibidem.*

³⁰² *Ivi*, p.824.

³⁰³ L'essere, nel suo manifestarsi in quanto ente, si eventua essenzialmente come "differenza" perché esso eccede e precede la forma dell'ente: certo l'ente è e quindi è essere, ma è – appunto – una forma parziale del mostrarsi dell'essere, il quale differisce ogni sua determinazione ontica. Si instaura sempre un rapporto intrinseco di identità e differenza tra essere ed ente che non è vincolante ma, viceversa, apre possibilità. Infatti «*l'essere della differenza è relazione: apertura della molteplicità degli enti, del gioco incalcolabile delle differenze, che si fa evento nell'esistenza.*» (M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, p.251). In gioco c'è il concetto di 'differenza ontologica'.

³⁰⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.825.

³⁰⁵ Questa è la tesi di *Che cos'è metafisica?* che abbiamo richiamato nel paragrafo precedente. Cfr. anche M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, p.249.

³⁰⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.826.

attenzione solo all'ente, ma a monte ciò accade proprio perché è l'essere stesso che si sottrae e si lascia vedere sempre e soltanto in un suo aspetto parziale, per quanto più evidente. La sottrazione dell'essere, ricorda Heidegger, accade da sempre perché anche in ciò risiede l'essenza del suo dis-velamento, nell'accadere del concedersi dell'essere avviene sempre anche un suo certo oscuramento, nell'eventuarsi dell'essere come ente l'essere si nasconde perché si mostra solo in un suo certo modo e mai nella sua abissalità. L'essere si concede sottraendosi e si sottrae concedendosi.

Pertanto avviene anche la metafisica in tutte le varie forme che essa ha assunto, o per meglio dire nelle varie forme con cui l'essere si è di volta in volta concesso, illuminando sempre un certa epoca del pensiero. «C'è “essere” ogni volta soltanto in questa o in quella caratterizzazione destinale (*geschickliche Prägung*): *Phýsis*, *Lógos*, *Én*, *Idéa*, *Enérgheia*, sostanzialità, oggettività, soggettività, volontà, volontà di potenza, volontà di volontà³⁰⁷». Tutti queste sono le forme decisive con cui l'essere si è concesso nel corso dei vari momenti della storia della filosofia e alla luce di ciò possiamo fare tre considerazioni: a) capiamo che 'volontà di potenza' sia uno dei modi del darsi dell'essere e che rientri nel destino (*Geschick*) dell'essere; b) capiamo ulteriormente perché 'volontà di potenza' rientri a pieno titolo della storia della metafisica; c) potremmo tranquillamente aggiungere anche 'tecnica' in questo novero, dato che anch'essa – pensata nella sua essenza – è un modo del disvelamento dell'essere. Per questo risulta decisivo tornare alla volontà di potenza per comprendere a fondo la questione della tecnica, per come la intende Heidegger, perché se la volontà di potenza è un volere il dominio sul mondo dell'ente per riaffermare continuamente sé stessa ed è ciò in virtù di un certo illuminarsi dell'essere, la tecnica si presenta coerentemente in linea con questo, essa assume gli stessi tratti della volontà di potenza e – come quest'ultima – è anch'essa un modo di schiudersi dell'essente, quando compresa nella sua essenza. Senza volontà di potenza, quindi, non si potrebbe pensare alla tecnica. Anzi, senza volontà di potenza non si sarebbe nemmeno mai data la tecnica, perché essa è la più recente tappa della storia del manifestarsi dell'essere, quella a cui noi esseri umani esistenti-nel-mondo siamo consegnati e con cui siamo chiamati inevitabilmente a fare i conti. La volontà di potenza rappresenta il passato della tecnica, il quale, come ricordavamo nel primo paragrafo, non è un qualcosa di accidentale da lasciarsi alle spalle, ma è, viceversa, un tratto costitutivo che da forma e

³⁰⁷ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., p.87.

fonda ciò che segue. Come noi stessi siamo il nostro passato e senza tale passato non possiamo comprenderci, lo stesso vale per la tecnica: essa è frutto della volontà di potenza, ne rappresenta l'esito necessario e senza considerare la volontà di potenza non possiamo giungere alla comprensione della fenomeno 'tecnica'. Ma tutto ciò rientra sempre in una certa storia dell'essere che si mostra in un determinato modo, tanto come ente che come volontà di potenza, tecnica, *phýsis* ecc. e che si sottrae essenzialmente al tempo stesso: la metafisica, che è precisamente «la storia di questa svelatezza dell'ente in quanto tale³⁰⁸». Essa è la storia dell'oblio dell'essere perché *in primis* è storia del suo sottrarsi, del suo assentarsi. Dunque questa storia di dimenticanza non potrà che essere anche storia di nichilismo, che per quanto ci riguarda noi oggi esperiamo manifestamente nella forma della tecnica³⁰⁹.

Il fatto che non si pensi l'essere è qualcosa che dipende dall'assentarsi dell'essere stesso. Questa è la tesi di fondo, soltanto che essa può già andare dicendo troppo, essere già troppo esplicitante nei confronti di un qualcosa che non si lascia chiarire fino in fondo, così come può dire l'unica cosa veramente essenziale. Ci sono entrambe queste possibilità in gioco, perché ci apprestiamo ad avvicinarci a quel luogo della dis-svelatezza dell'essente dove essere e pensare si *co-appartengono*, dove i due sono lo Stesso³¹⁰. Solo che il manifestarsi di questo rapporto intrinseco ed essenziale accade propriamente nell'illuminarsi-radura di un'altra *co-appartenenza* decisiva, quella di essere e uomo: è qui che la s-svelatezza dell'essere si mostra, a partire dall'Esserci umano che è-nel-mondo, che lo abita, che ne fa esperienza. Alla luce di ciò, comprendiamo un elemento fondamentale, ovvero che nel fare esperienza del mondo proprio dell'uomo, dunque nel suo rapportarsi con le cose, con le persone, con le parole, egli faccia primariamente esperienza di tale mondo in un senso ontico: è con l'ambito degli enti che l'uomo, in primissima battuta, incontra le cose; il mondo viene conosciuto come ente. L'indicazione importante che ci arriva da Heidegger risiede nel fatto che anche in questa modalità ontica

³⁰⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.826.

³⁰⁹ «Il nichilismo sarebbe dunque nella sua essenza una storia che concerne l'essere. Il non-esser-pensato avrebbe dunque le sue radici nell'essenza stessa dell'essere, essendo l'essere stesso a sottrarsi. L'essere si sottrae ritraendosi nella propria verità. Esso custodisce sé stesso e si nasconde in questo custodirsi» (M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, cit., p.243).

³¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Identità e differenza*, p.32. Il riferimento è al famoso frammento 3 di Parmenide, «essere e pensare sono la stessa cosa» (*tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*).

del rapportarsi, l'uomo possa in ogni caso incontrare l'essere perché esso si concede anche nella forma dell'ente.

In quanto l'uomo sta già in rapporto con l'essere anche quando lo conosce esclusivamente partendo dall'ente in quanto tale, egli si rapporta all'essere. L'uomo sta nel riferimento dell'essere stesso a lui, uomo, nella misura in cui, come uomo, sta in rapporto con l'ente in quanto tale³¹¹.

L'essere lo si incontra a partire dall'ente e dall'esperienza che l'uomo fa di tale ente, come del resto emergeva già in *Essere e tempo*, pertanto il pensare è questo costante ed essenziale riferirsi all'essere da parte dell'uomo. Il pensiero proviene dall'essere stesso, l'essenza del pensare è «l'estatico stare dentro nell'aperto della località dell'essere³¹²», è un comprendere il dischiudersi delle possibilità che sono proprie dell'essere³¹³, in particolare in quella forma del manifestarsi dell'essere che è l'ente. È a partire dall'ente che l'uomo pensa l'essere e questa cosa vale tanto per Heidegger che per la metafisica, soltanto che si assumono due segni completamente diversi: per Heidegger, il pensare l'essere avviene partendo da un fare esperienza pensante e poetante dell'ente, il quale è essere, mentre la metafisica ipostatizza l'ente e si sofferma solo su di esso, pensando solamente in un secondo momento un essere trascendente che faccia da fondamento giustificante (*Grund*) dell'ente. Heidegger ritrova la precedenza sempre a partire dall'essere, esso viene sempre prima. Pertanto l'operare della metafisica non è un vero pensare secondo Heidegger, così come non lo è quello della scienza. L'ermeneutica fenomenologica ed esistenziale heideggeriana invece può giungere davvero a pensare l'essere partendo dall'esperienza dell'ente. Il discrimine sta nella parola 'pensiero', perché la metafisica non arriva a "pensare" realmente l'essere stesso partendo dall'ente, l'ermeneutica heideggeriana sì in quanto essa perviene alla comprensione del fatto che nell'ente si dia l'essere nel suo sottrarsi. Ma proprio in virtù di questo sottrarsi, come dicevamo, accade anche la metafisica, infatti il pensiero dell'uomo – se possiamo rifarci ad un lessico hegeliano – nel suo *in sé* certamente fa anche una certa esperienza

³¹¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.828.

³¹² Ivi, p.828.

³¹³ Ivi, p.829. «L'essenza del pensiero è la comprensione d'essere nelle possibilità del suo spiegamento, che l'essenza dell'essere ha da dispensare».

dell'essere stesso (per quanto mai nella sua complessità), invece nel suo *per sé* non lo riconosce, non se ne avvede perché è l'essere stesso a sottrarsi, nascondersi. Dunque il pensiero dell'uomo si presta alla metafisica, anzi è metafisica, nichilismo perché è l'essere stesso a non concedersi mai interamente ma sempre e solo in un certo modo. Anche l'esperienza pensante di Heidegger, sia chiaro, non potrà mai davvero arrivare ad una comprensione effettiva dell'essente, però non pretende di farlo, mentre la metafisica invece ha questa pretesa di rendere conto della totalità delle cose. Noi avremo sempre a che fare con un certo modo del manifestarsi dell'essere, una sua forma limitata perché l'essere si consegna a noi sempre a piccoli cenni. La metafisica e il nichilismo sono destino (*Geschick*) dell'essere ed è nostro destino averci costantemente a che vedere. Per questa ragione la filosofia di Nietzsche è «la metafisica propria dell'età contemporanea, perché pensa la nostra verità circa l'ente nel suo insieme – come volontà di potenza – e fornisce una diagnosi penetrante dei tratti fondamentali della nostra epoca³¹⁴». Però alla luce di questa evidenza, possiamo fare come fa la metafisica, ovvero cristallizzare questa modalità dell'apparire di ciò che è, oppure – come ci invita a fare Heidegger – mettendola in questione, pensando. Non si vuol innestare un *aut-aut* in questa maniera, perché fenomenologicamente rileviamo il darsi di entrambi di questi modi, essi sono componibili, infatti il pensiero è metafisico per due motivi: perché si rapporta sempre ad un certo modo parziale del darsi dell'essere (il suo assentarsi) che noi possiamo rimettere in moto per vederne i tratti essenziali, ma è metafisico anche nel senso della metafisica occidentale che occulta e ha occhi solo per l'ente. Il pensiero dell'uomo si rimette inevitabilmente ad un certo assentarsi dell'essere e già per questo motivo resta impigliato nelle trame della metafisica e del nichilismo, però può accadere costitutivamente anche un altro occultamento, quello della metafisica che non pensa questo assentarsi dell'essere. Non a caso, infatti, Heidegger asserisce: «accade qui che l'essere in quanto tale non soltanto rimanga assente, ma che il suo rimanere assente venga dissimulato ed occultato, senza pensarci, dal pensiero³¹⁵».

Tornando al Nietzsche letto da Heidegger, egli non rappresenta il superamento del nichilismo bensì il suo compimento: anche nel pensiero di Nietzsche l'essere in quanto tale rimane assente e, anzi, esso trova la sua dimenticanza più elevata nella forma della

³¹⁴ F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p.104.

³¹⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.829.

volontà di potenza che vuole soltanto l'ente. Il nichilismo metafisico è duplice anche qui, perché nella volontà di potenza l'essere ancora si nasconde, non si manifesta appieno e questo tratto viene chiamato da Heidegger "nichilismo autentico" ma c'è anche il dissimulare di tale nascondimento dell'essere nella stessa forma della volontà di potenza che vuole l'ente, cosa Heidegger chiama "nichilismo inautentico". Nichilismo autentico ed inautentico sono due aspetti della medesima questione: l'essenza (*Wesen*) del nichilismo. Solo che tale essenza del nichilismo diventa espressamente la storia dell'essere stesso che, nel suo concedersi ora in un certo modo e ora in un altro, si assenta, differendo tale forma. Detto altrimenti, è storia del destino dell'essere³¹⁶.

Il fatto che si diano due momenti del nichilismo non in contrapposizione tra loro non ci dovrebbe stupire alla luce di quanto detto anche sull'essenza della tecnica: in quanto modo del disvelamento, anche l'essenza della tecnica – che, ribadiamo, non è qualcosa di tecnico – ha insita in sé tanto un tratto forte che rimanda all'essere, ovvero la Salvezza, ma anche il carattere obnubilante che si arresta ad una considerazione del mondo soltanto come *Bestand*, fondo a disposizione, e in ciò risiede il Pericolo. Salvezza e Pericolo, momento autentico e momento inautentico fanno sempre uno, sono possibilità costitutive che si intrecciano essenzialmente e che rimangono inaggirabili nella storia dell'essere.

Si può, allora, "superare" il nichilismo? Heideggerianamente parlando no, dato che 'nichilismo' è una delle parole che sta per 'storia dell'essere' e dall'essere, dalla storia del suo manifestarsi non si può uscire. Nichilismo e metafisica sono parte della storia dell'essere e quindi anche dell'Esserci umano. Non ci soffermeremo sull'impossibilità "logica" di voler violare il limite dell'essere perché tale ragionamento ci porterebbe su altre strade filosofiche, ma soprattutto lontano da Heidegger³¹⁷. Quello che interessa al nostro filosofo non sono in prima istanza le questioni strettamente logiche, bensì esistenziali. L'inaggirabilità dell'essere resta elemento imprescindibile perché ne va essenzialmente dell'uomo e di sé stesso, dato che voler superare ciò che è significherebbe togliere l'apertura dello spazio (*Lichtung*) in cui essere e uomo si co-appartengono, in cui entrambi si eventvano appropriandosi reciprocamente l'uno dell'altro (*er-eigenen*).

³¹⁶ Ivi, pp.836-837.

³¹⁷ Pur consapevoli del fatto che questa riflessione meriterebbe più attenzione e più tempo, ricordiamo che già con *élenchos* si dia l'inaggirabilità di fondo dell'essere, come dimostra del resto l'argomentazione aristotelica circa il principio di non-contraddizione in *Metafisica*, IV.

Pensare di superare l'essere è nichilismo inautentico, pura illusione, soprattutto se intendiamo con ciò il sottomettere da parte dell'uomo questa storia dell'essere costringendola al suo volere³¹⁸. Metafisica e nichilismo non si possono superare, quello chi si può superare, al massimo, è il modo metafisico di interpretare la metafisica che non sa seguire le tracce dell'assentarsi dell'essere a partire dai modi in cui si manifesta, a partire dall'asilo dell'essere. «Pensato secondo la storia dell'essere, il “superamento della metafisica” significa sempre e soltanto: abbandono dell'interpretazione metafisica della metafisica³¹⁹».

Ne consegue che il presunto superamento del nichilismo pensato da Nietzsche come trasvalutazione dei vecchi valori in vista della posizione di altri nuovi, non-metafisici, non sia un effettivo superamento del nichilismo, perché – per l'appunto – un superamento del nichilismo non si dà. Nietzsche, al contrario, porta a compimento l'istanza occultante del nichilismo inautentico che accade a partire dall'essenza del nichilismo, o come dice Heidegger «il nichilismo inautentico [...] porta a compimento il momento autentico³²⁰», il nascondersi (autentico) dell'essere trova compimento proprio nella forma della volontà di potenza; Nietzsche è il punto più alto perché nessuno mai ha pensato con così tanta decisione e radicalità ad un concetto come quello di 'volontà di potenza' per indicare il dominio sull'ente e in nessun altro concetto l'essere si vede così nascosto, dimenticato a favore dell'ente come in quello di 'volontà di potenza'. Il superamento del nichilismo che Nietzsche pensa «esprime l'estremo impigliarsi della metafisica nel momento inautentico del nichilismo³²¹» in cui a dominare la scena è solo e soltanto l'ente, «prima e al di sopra di ogni essere³²²». Per questa ragione il dominio tecnico del mondo, che rappresenta manifestamente la cifra del nostro tempo, non poteva che illuminarsi a partire dalla volontà di potenza: la tecnica è, come abbiamo già detto, l'esito necessario e più coerente della volontà di potenza nietzscheana che non ha occhi che per l'ente. Ne consegue che la tecnica, in quanto “figlia” della volontà di potenza, sia la forma più radicale del manifestarsi-sottrarsi dell'essere.

³¹⁸ Ivi, p.836

³¹⁹ Ivi, p.838.

³²⁰ Ivi, p.831.

³²¹ Ivi, p.842.

³²² *Ibidem*.

In tale dominare e sembrare dell'essere [come ente], occultato rispetto alla sua verità, è essenzialmente presente (*west*) il rimanere assente dell'essere, in modo tale da consentire il suo estremo essere lasciato fuori e favorire così l'impeto del mero reale – delle tanto conclamate realtà – il quale si impunta come ciò che è, arrogandosi (*sich anmaßen*) al tempo stesso la misura (*Maß*) per decidere che soltanto ciò che è efficace – ciò che è avvertibile e l'impressione, il vissuto e l'espressione, l'utilità e il successo – debbono avere valore di ente³²³.

Anche se Heidegger non richiama esplicitamente il problema della tecnica in questo passaggio, è evidente il riferimento: si presta attenzione solo all'ente che viene pensato in vista della sua stabilità, della sua impiegabilità, del suo efficace e fruttuoso utilizzo. «Volontà di potenza significa volere sempre di più. Ciò che si vuole è ciò che l'Occidente ha sempre voluto: la sicurezza dell'ente, l'eliminazione della sua precarietà³²⁴». Solo quest'ente assicurato e stabile è degno di esser chiamato con tale nome, solo quest'ente è reale. In definitiva, solo quest'ente è. Ma questo significa tralasciare l'essere stesso che si sottrae, significa dimenticarsi di quella «necessità³²⁵» del manifestarsi, sottraendosi, dell'essere, che è quello che fanno la volontà di potenza, la tecnica e, in generale, la metafisica. Soltanto che la metafisica è destino dell'essere, rientra nella stessa storia dell'evenire di tale destino dell'essere che tale necessità venga scordata, per questo Heidegger parla di «necessità dell'assenza di necessità³²⁶», proprio per mettere in luce come tale dimenticanza del senso dell'essere sia legata a priori ad una sottrazione dell'essere. Il fatto, pertanto, che la metafisica non abbia saputo intravedere i legami costitutivi che ci legano all'essere stesso non è qualcosa che dipenda dall'uomo metafisico né da una sua possibile mancanza, perché a dominare la scena è sempre l'essere che manifestandosi si nasconde, è la verità dell'essere che si dis-vela (*a-létheia*): è necessario che si veda occultata la necessità del legame con l'essere – per l'appunto, la necessità dell'assenza di necessità – perché solo così l'essere si fa Evento (*Ereignis*). Ed è per questa ragione che un superamento vero e proprio della metafisica e del nichilismo non si darà.

³²³ Ivi, p.843.

³²⁴ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit., p.138. Da questo punto di vista, la riflessione a cui giungerà Severino si presenta esattamente di segno opposto: l'anima dell'Occidente vuole la precarietà dell'ente a discapito della sua stabilità, della sua sicurezza.

³²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.855.

³²⁶ Ivi, p.857.

Fare esperienza pensante e poetante della metafisica nichilistica per rinvenire le tracce dell'essere anche laddove esse siano più sfuggenti, elusive e meno appariscenti. Questo significa pensare l'essenza del nichilismo, l'essenza della tecnica, pur sempre consapevoli che si dia anche la compossibilità essenziale del Pericolo, che si arresta ad una considerazione del mondo e delle cose dal punto di vista meramente ontico, cosa che noi avvertiamo essere con forza uno dei tratti salienti del nostro tempo, in cui pensiamo alle cose e alle persone solo in vista della loro impiegabilità, del loro essere a disposizione come "semplici-presenze" sottomano che stanno solamente davanti a noi³²⁷. «L'impellere della realtà effettiva ed efficace aumenta. L'assenza di necessità in riferimento all'essere si consolida con e per l'aumentato bisogno di ente». L'unica vera realtà appare, dunque, essere quella fondata sull'ente assicurato, stabile e calcolabile, ergo realtà intesa come *Wirklichkeit*: è la realtà che scorge essenzialmente la tecnica e che è frutto della volontà di potenza, in cui «è abolito anche l'ultimo pallido ricordo della differenza ontologica: dell'essere non ne è più nulla, non ci sono che gli enti. L'essere dell'ente è totalmente ed esclusivamente il suo esser posto dalla volontà dell'uomo produttore e organizzatore³²⁸». Questa è la realtà con la quale siamo chiamati, in ogni caso, a fare i conti – pensando.

L'abbandono al tempo della tecnica

Il mondo tecnico si apre davanti a noi come tratto fondamentale del nostro tempo. Il nostro è il tempo della tecnica e noi – in quanto esseri umani che tale mondo moderno lo abitiamo – non possiamo esimerci dal rapportarci con essa. Abbiamo già ribadito come la tecnica non sia alcunché di demoniaco e, di conseguenza, da rigettare, perché nella sua essenza essa ci mostra il dischiudersi di ciò che è, o quanto meno è un modo di questo rivelarsi. Pertanto il nostro rapportarci con la tecnica cela entro di sé un rimando essenziale all'essere e al suo illuminarsi in un certo aspetto, in una certa epoca che non possiamo presumere di fuggire, né tanto meno eliminare: se a tutti gli effetti ci è richiesto di "pensare" questo tempo della tecnica in cui siamo gettati, «ciò che occorre, in primo luogo e in ogni caso, è la comprensione dell'essenza dell'epoca in base alla verità

³²⁷ Rimandiamo alla distinzione tra *Vor-handenheit* e *Zu-handenheit*. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§15-18, 22.

³²⁸ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari-Roma 1971, pp.90-91.

dell'essere in essa dominante³²⁹», ovvero si rende necessario capire che questo mondo che abitiamo è quel certo modo con cui l'essere stesso si manifesta. Forse risulterà una affermazione superficiale e vuota, eppure è già una grande conquista nel nostro cammino fenomenologico che vuol pensare, perché si tratta di prendere coscienza del fatto di esistere in un mondo che si presenta con certi caratteri che non per forza sono congeniali al nostro vivere, che magari in certe occorrenze ci incalzano ma in altre ci inquietano. C'è sempre una certa estraneità, una certa spaesatezza nel nostro esistere di tutti i giorni, nel nostro abitare il mondo³³⁰. Ma se, appunto, siamo consegnati ad un mondo che si presenta nella forma del dominio tecnico dell'ente, questo non deve portarci a rinnegarlo solo perché ne vediamo – forse oggi più che mai – i limiti, le problematiche e i tratti più inquietanti. Questo è l'atteggiamento troppo semplicistico di chi ricerca solo «risposte maneggevoli³³¹», di chi ha smesso di pensare e quindi vede come unica via d'uscita un'opposizione radicale alla tecnica, una protesta contro di essa, un suo rifiuto solo perché non ci dice – per esempio – nulla a riguardo delle nostre esistenze. Del resto, come scriveva Eric Weil, «è più semplice protestare che pensare³³²». Non si può, insomma, pretendere di respingere il mondo che abitiamo, dato che in questo mondo si da essere e pertanto – come ricorda lo stesso Heidegger – «nessuna epoca può essere eliminata con un verdetto di rifiuto³³³». Il mondo della tecnica viceversa va messo in questione, ma per farlo occorre pensare.

Per pensare la tecnica occorre partire da un presupposto fondamentale, lo stesso che vale per la scienza: si richiede una rappresentazione esplicativa dell'ente, che viene in tal guisa ridotto ad oggetto (*Gegenstand*)³³⁴. La scienza e la tecnica, quindi, ricercano una spiegazione esatta dell'ente che sappia rendere conto della totalità dei suoi aspetti e che quindi riesca a tradurre l'ente in oggetto, ma ciò è possibile solamente se l'ente-oggetto è assolutamente certo, stabile e assicurato, o per meglio dire se l'ente viene pensato solo

³²⁹ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, cit., p.71.

³³⁰ Il rimando è al concetto di *Unheimlichkeit*, spaesatezza che si rivela manifestamente nell'esperienza dell'angoscia. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §§40, 57 e ovviamente anche la prolusione *Che cos'è metafisica?*

³³¹ M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, cit., p.92.

³³² E. Weil, *Filosofia politica*, trad.it. di L. Battaglia Cofrancesco, Guida Editori, Napoli 1973, p.287.

³³³ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p.72.

³³⁴ Ivi, p.83. Il discorso heideggeriano verte sull'essenza della scienza moderna come ricerca, cercando di rinvenirne il fondamento metafisico, però – anche in virtù di quanto detto da Heidegger sulla precedenza storica (*geschichtlich*) della tecnica rispetto alla scienza moderna in *La questione della tecnica*, p.17 e che noi abbiamo discusso a p.84 – possiamo di diritto estendere l'argomentazione anche per la tecnica.

come certo. L'oggettivazione dell'ente avviene pertanto grazie all'attività rappresentativa (*vorstellen*) dell'uomo calcolante che mette davanti (*vor-stellt*) quel certo aspetto dell'ente in virtù del quale esso si presenta come stabile. La verità dell'ente risiede, ora, soltanto in quel tratto di certezza che deriva dal rappresentare dell'uomo: questo è il grande portato del pensiero moderno, inaugurato da Cartesio³³⁵. Si intuisce, dunque, che in gioco ci sia l'essenza del mondo moderno come rapporto tra soggettivismo e oggettivismo, dal momento che il dilagante oggettivismo di un ente pensato solo come chiaro e distinto è fondato su un certo modo di intendere il soggetto; del resto lo abbiamo appena detto, se la verità per un moderno è la certezza dell'ente, essa si fonda sull'attività rappresentatrice dell'uomo che intende il mondo in quella determinata maniera. «La nozione di “oggettività”, di cui la filosofia moderna fa tanto uso, è sempre correlativa a quella di soggetto: [...] ciò che la costituisce [la realtà obiettiva] è appunto la certezza che il soggetto ne ha³³⁶».

La parola decisiva per intendere la questione è 'rapporto', perché non si tratta di stabilire la precedenza del carattere soggettivistico rispetto a quello oggettivistico o viceversa: la cosa rilevante è, al contrario, vedere come i due termini si relazionino l'uno con l'altro, dato che tanto il soggettivismo che l'oggettivismo si rivelano essere tratti fondamentali della modernità. «L'essenziale è qui il gioco reciproco necessario di soggettivismo e oggettivismo³³⁷».

Resta, in ogni caso, inoppugnabile la rilevanza dell'elemento soggettivistico nella modernità, basti considerare la sostanza pensante cartesiana o l'Io penso kantiano, in quanto «l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione col costituirsi dell'uomo a soggetto», anche se con ciò – appunto – non si sta misconoscendo il tratto oggettivistico. Secondo Heidegger c'è un qualcosa di più profondo che sta alla base di questo rapporto ed è il fatto che il mondo venga concepito come immagine (*Weltbild*). L'immagine del mondo non è tanto una sorta di raffigurazione del mondo, quanto invece il mondo, ovvero l'ente nella sua totalità che viene rappresentato nel senso moderno del termine (*vorstellen*), cioè posto innanzi a sé³³⁸. «L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale

³³⁵ Ma a ben vedere è in realtà l'inizio del compimento della metafisica occidentale che, da Platone a Nietzsche, non ha occhi che per l'ente.

³³⁶ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, cit., p.87.

³³⁷ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p.85.

³³⁸ Ivi, pp.86-87.

che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce [...]. L'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente³³⁹». Per questa ragione dicevamo poco fa come sia il rapporto tra soggettivismo ed oggettivismo ad andare tenuto in considerazione: l'immagine del mondo è un qualcosa di oggettivistico perché inerisce ad un mondo che è visto soltanto come ontico, fatto di semplici-presenze che vengono poste dall'attività del soggetto pensante; oggettivismo e soggettivismo si richiamano l'un l'altro nel concetto di 'immagine del mondo'.

Che il mondo sia immagine, secondo Heidegger, è una prerogativa del mondo moderno, tanto che già parlare di 'epoca' dell'immagine del mondo – come recita il titolo del saggio – significa riferirsi inequivocabilmente alla modernità, perché essa è l'unica epoca in cui si possa dare questo concetto. Infatti, né il mondo greco né quello medievale possono contemplare un'idea di immagine del mondo, in quanto quest'ultimo vede l'ente come creato da Dio e quindi come rientrante nell'ordine da Egli posto e corrispondente alla causa creatrice, mentre il mondo greco si rimette ad un dischiudersi dell'essente, a cui l'uomo è posto di fronte: il mondo per un greco è l'aprirsi di un certo modo dell'*aletheýein* fronte all'uomo, dell'esser-presente e dell'esser-nascosto che Heidegger può intendere come l'illuminarsi di una certa radura (*Lichtung*)³⁴⁰.

L'immagine del mondo è qualcosa, dunque, di essenzialmente moderno in quanto connesso ad un rappresentare che diventa la cifra significativa della modernità stessa. Rappresentare, dice Heidegger, è un «portare innanzi a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto³⁴¹» per poi «ricondurla al soggetto come al principio di ogni misura³⁴²». In questo modo «l'uomo si fa una idea fissa dell'ente³⁴³» perché questo viene

³³⁹ Ivi, p.88.

³⁴⁰ Ivi, pp.89-90. Per quanto al mondo greco non pertenga l'idea di una immagine del mondo, Heidegger sottolinea tuttavia come già nella stessa Grecità siano poste, in ogni caso, le premesse per il costituirsi nella modernità dell'immagine del mondo: «[...] il fatto che in Platone l'entità dell'ente si definisca come *eîdos* (aspetto, veduta), è il presupposto storico remoto, operante una lunga e nascosta mediazione, perché il mondo divenga immagine» (ivi, p.90).

³⁴¹ Ivi, p.92.

³⁴² Ivi, p.93. In una annotazione precedente, Heidegger si sofferma lungamente sul concetto di 'misura' in riferimento al principio di Protagora "l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono" chiedendosi se il sofista possa essere un antesignano del soggettivismo moderno. La risposta è negativa dal momento che «ciò che vi è di essenziale nei fondamenti delle due rispettive posizioni metafisiche è radicalmente diverso» (ivi, p.91). L'esser misura (*métron*) dell'uomo nel detto di Protagora è – secondo Heidegger – da ascrivere all'appartenenza essenziale dello stesso uomo alla verità come *a-létheia*, pertanto se l'uomo è misura di tutte le cose è perché gli si dischiude davanti un certo modo del non-esser-nascosto, in virtù del quale «l'uomo riceve e conserva la misura tanto per l'essente-presente come per il non-essente-presente» (*ibidem*).

³⁴³ Ivi, p.93.

pensato come fissato, stabile e perdurante, dunque come l'unica cosa degna di attenzione, come l'unica cosa che è grazie all'attività rappresentazionale dell'uomo che pone quell'oggettività di fondo. Infatti dice Heidegger che «l'ente assume la stabilità di ciò che ci sta dinanzi come oggetto e riceve così il sigillo dell'essere³⁴⁴» proprio in virtù del rappresentare proprio dell'uomo moderno. L'ego cogito inaugurato da Cartesio oggettivizza il mondo come totalità dell'ente, in cui tutto è in quanto rappresentabile. Questo è il tratto saliente della modernità, che combina assieme lato soggettivistico e lato oggettivistico, in cui «il mondo si costituisce a immagine e l'uomo a *subjectum* nel mezzo dell'ente³⁴⁵». L'uomo stesso ha prodotto questa nuova posizione, perché egli «diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto³⁴⁶»: così sorge il dominio dell'ente e sull'ente, questa è l'epoca dell'immagine del mondo, un qualcosa di nuovo rispetto alla Grecità e al medioevo.

Proprio perché si costituisce come immagine prodotta da un soggetto, il mondo diviene a tutti gli effetti un fondo a disposizione (*Bestand*), dato che ogni singolo ente viene pensato esclusivamente come oggetto, dunque elevando il tratto ontico come unica dimensione essente. Gli enti *sono* nella misura in cui sono determinati dalla rappresentazione che l'ego cogito ne fa, dunque *sono* in quanto chiari e distinti, pensati in forma geometrico-matematica secondo estensione e movimento³⁴⁷. Proprio perché il mondo diviene immagine, sorgono in definitiva la scienza moderna e l'età della tecnica e in particolare quest'ultima può dispiegarsi in tutta la sua potenza solo laddove il mondo sia pensato come assicurato, stabile, certo e dunque esclusivamente in termini quantitativi, che – fenomenologicamente parlando – riconosciamo essere *uno* dei modi con cui le cose si rendono manifeste, ma che dalla scienza e dalla tecnica viene visto come l'unica vera ed effettiva realtà da considerare ed esaminare. Pertanto se la tecnica è dominante nel nostro tempo è perché già da lungo tempo si è affermata l'immagine del mondo come essenza della modernità, che soggettivisticamente pensa la totalità degli enti in maniera oggettivistica.

³⁴⁴ *Ibidem.*

³⁴⁵ Ivi, p.94.

³⁴⁶ Ivi, p.93.

³⁴⁷ Risultato a cui giunge già Cartesio tra la V e la VI meditazione. Cfr. R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad.it. di S. Landucci, Laterza, Bari-Roma 1997, pp.104-149.

Per questa ragione la scienza moderna, in particolare la fisica sperimentale, diviene essenzialmente matematica, perché per ‘matematica’ si intende il greco *tà mathémata*, ciò che si conosce in anticipo³⁴⁸. Anche nel loro carattere ipotetico – su cui insiste lungamente Severino e su cui torneremo, pertanto, più da vicino nella seconda parte di questo lavoro – la scienza e la tecnica già assumono un certo modo di vedere il mondo, una certa immagine che è a tutti gli effetti l’immagine del mondo pensato solo onticamente in termini matematici³⁴⁹. Tuttavia, per dirla con Husserl, la matematizzazione geometrica è solo un «abito ideale³⁵⁰» (*Ideenkleid*) del mondo, non il vero essere, perché quello delle scienze è un metodo per conoscere il mondo ma non ci restituisce effettivamente il mondo in quanto tale. Ad ogni modo, si è pensato, e tutt’ora si pensa, che solo la scienza e la tecnica possano dirci effettivamente come stiano le cose nel mondo, che esse soltanto siano depositarie di verità. Se pensiamo autenticamente a fondo l’essenza della tecnica – e con essa la scienza – riscontriamo in realtà che quel modo di intendere il mondo solo come frutto della nostra attività di rappresentazione, appunto il mondo come immagine, venga elevato a fondamento del procedere delle scienze e della tecnica³⁵¹ e che tale abito ideale sia già presupposto ad ogni forma di indagine: detto altrimenti, se la tecnica può essere efficace, esatta e dominante è perché assume già in anticipo quel modo di vedere il mondo, il quale – in quanto calcolabile matematicamente – è già di per sé prevedibile. Pertanto «condizione della manifestazione dell’ente non è più l’essere, ma il progetto matematico dell’uomo³⁵²». Nel metodo scientifico, la legge che in prima istanza si prospetta come ipotesi e che poi verrà verificata o smentita dall’esperimento funziona in questi termini, perché cerca di leggere il darsi di un certo fenomeno naturale secondo quel modo matematico e oggettivistico che è l’immagine del mondo, anzi essa si fonda propriamente sull’immagine del mondo. La legge, per esempio, che regola la caduta dei gravi, $F = mg$, esprime già un certo modo di intendere il mondo, assume già il mondo inteso in quella specifica ottica perché

³⁴⁸ M. Heidegger, *L’epoca dell’immagine del mondo*, p.74.

³⁴⁹ «Per questo Newton diceva: *hypotheses non fingo*; le ipotesi non sono escogitazioni arbitrarie. Esse sono ricavate dal progetto fondamentale della natura e iscritti in esso» (ivi, p.77).

³⁵⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., §9h, p.83. In ciò risiederebbe, secondo Husserl, l’errore di Galilei, il quale avrebbe pensato che il vero senso d’essere fosse effettivamente nella natura matematizzata.

³⁵¹ In particolare sul procedere delle scienze, Heidegger rinviene una serie di tratti essenziali della scienza moderna come ricerca, ovvero il progetto e il rigore, il procedimento e l’operativismo, che si fondano metafisicamente proprio sull’idea di immagine del mondo.

³⁵² U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente*, cit., p.344.

sostiene che se un oggetto cade a terra ciò dipenda dalla forza peso che è prodotto tra la massa di un corpo e l'accelerazione gravitazionale. Dunque la legge scientifica può prevedere, in virtù di questo «progetto esatto della natura³⁵³», di questo modo di intendere il mondo come calcolabile e quantificabile oggettivamente, quali saranno gli effetti, le conseguenze e via discorrendo, perché tutto è prevedibile quando pensato matematicamente. E pure l'esperimento volto alla verifica di una legge si regola già in base a quella visione anticipatrice del mondo che si fonda sull'ente nella sua certezza, stabilità, calcolabilità derivata dalla rappresentazione che la soggettività ne fa. In questo senso la scienza si presenta come efficace ed esatta, perché legge la realtà come un qualcosa che corrisponde esattamente alla rappresentazione oggettivistica che il soggetto ne fa, al modo in cui il soggetto conosce in anticipo il mondo secondo la forma dei calcoli e della progettualità di tipo tecnico.

Dunque nel mondo della scienza moderna e della tecnica si presta attenzione solo all'ente nella dimenticanza del suo rapporto intrinseco all'essere, giungendo ad un incontrastato dominio dell'ente e sull'ente. Ciò dipende dal fatto che sia la soggettività a porre – ma dovremmo dire, a *presumere* di porre – l'ente come semplice oggetto: l'essere dell'ente allora risiede in quella soggettività che lo pone, «il *cogito ergo sum* di Cartesio [...] pone [l'uomo] come *fundamentum inconcussum veritatis*³⁵⁴». Tuttavia, come ricordavamo nel paragrafo precedente, la forma più elevata di questo non avere occhi che per l'ente risulta essere la volontà di potenza di Nietzsche, che altro non è – secondo Heidegger – che il compimento della metafisica come storia dell'oblio dell'essere. L'ego cogito moderno trova la sua realizzazione più alta e ultima nella volontà di potenza, dato che questa viene vista come l'*essentia* dell'ente, dal momento che lo pone come “nuovo” valore. Nell'ente pensato come volontà di potenza si realizza in definitiva il dominio sul mondo come immagine; la volontà di potenza è l'esito estremo dell'epoca dell'immagine del mondo. Solo assicurandosi la stabilità dell'ente – come vedevamo nel precedente paragrafo – la volontà di potenza riesce a riaffermare sé stessa, perché può estendere il suo dominio solo in un mondo che in un certo qual modo persista: è vero che l'esistenza per Nietzsche è tragedia, in cui, come dice Heidegger, «ogni essere vivente, e a maggior ragione l'uomo, è assalito da ogni parte, incalzato e penetrato dal caos, indomito e

³⁵³ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p.78.

³⁵⁴ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p.347.

travolgente, che lo trascina via nel suo flusso³⁵⁵» ma è altrettanto vero che l'*Übermensch*, abbracciando la volontà di potenza, vuole questa esistenza tragica nel suo eterno ritornare, pertanto essa non può essere dissoluzione e annientamento. C'è un qualcosa che resiste, secondo Heidegger che legge Nietzsche, nel fluire della vita, dal momento che essa non è pura distruzione; c'è un qualcosa di persistente e stabile che non induce questo fluire ad essere annientamento. L'uomo ha bisogno di costruire schemi, appigli per orientarsi nel caos della vita, per questa ragione già Nietzsche scriveva: «non “conoscere” ma schematizzare, – imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme sufficienti al nostro bisogno pratico³⁵⁶». C'è un “bisogno pratico” di dare un certo senso alle nostre esistenze, per assicurarle per quanto possibile, anche se questo per Nietzsche non significa ricadere nei valori supremi della metafisica che cristallizzano l'esistenza; da questo punto di vista anche il riconoscere la tragicità dell'esistenza significa già imporre un certo schema, anche l'asserire il tramonto degli idoli e dei valori immutabili significa stabilire un certo valore, ma ciò – nietzscheamente – non implica alcuna ipoteca di marca metafisica all'esistere stesso: questo è il senso, per quanto sommariamente richiamato, del cosiddetto “nichilismo attivo” di Nietzsche, è una nuova posizione di valori perché i valori, gli schemi sono essenziali alla vita stessa³⁵⁷.

Soltanto che Heidegger riscontra in questo proposito nietzscheano ancora un'attenzione esclusiva al mondo dell'ente in quanto ontico, perché questo bisogno pratico di determinare schemi che riescano ad assicurare la vita si fonda sempre su quella volontà di potenza che riafferma sé stessa solo in un mondo di enti come semplici-presenze: anche la volontà di potenza di Nietzsche è ancora «un assegnare un posto

³⁵⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.469.

³⁵⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., p.122. Quando Heidegger richiama questa idea di ‘bisogno pratico’ sottolinea come esso affondi le proprie radici nel concetto di ‘prassi’ che non è da intendersi nel senso di realizzazione pratica, quanto invece come «atto del vivere stesso: atto nel senso della vitalità della vita» (M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p.470)

³⁵⁷ Il riconoscere la verità del divenire è la cifra significativa della filosofia contemporanea da Nietzsche in avanti, per questo è l'unico vero valore possibile, in quanto (nietzscheamente) “non-metafisico”: la vita stessa è divenire, il divenire è l'unica verità ammissibile. Questo punto sarà fortemente recuperato da Severino, per cui Nietzsche è l'apice del nichilismo (insieme a Gentile) proprio perché riconosce l'innocente verità del divenire come l'unica vera realtà, la quale esige che gli immutabili ipotecanti della metafisica decadano. Proprio perché il divenire, la tragicità – e in ultima istanza, la volontà di potenza – sono posti come unica verità, Severino potrà dire che ciò non rappresenti una forma di contraddizione alla maniera dello scettico, tale per cui l'affermare che non vi siano verità assolute in realtà è una verità assoluta, bensì constatare l'evidenza del divenire come legge immutabile significa far sì che il divenire sia effettivamente l'unica realtà. Detto altrimenti, l'imposizione del divenire come valore non è un qualcosa di metafisico che ipostatizza il divenire, ma è ciò che lo rende possibile: questo almeno è quello che constata Severino, ma anche in questo caso rimandiamo al quarto paragrafo della seconda parte.

(*Zustellen*) nello stabile, un sussumere e uno schematizzare³⁵⁸» che si muove in un mondo di oggetti sussistenti come *parousiai* e che si rappresenta il mondo in questo modo. Per questo volontà di potenza è l'ultimo esito dell'immagine del mondo e, in quanto tale, è anch'essa una forma di calcolo. Di fronte al divenire delle cose, la volontà di potenza cerca – secondo Heidegger – di fissare, assicurare e rendere stabile questo fluire: questo è quello che Nietzsche intende, sostiene il filosofo di Messkirch, con “calcolo” quando scrive: «nella formazione della ragione, della logica, delle categorie è stato determinante il *bisogno*: il bisogno non di conoscere ma di sussumere, di schematizzare al fine dell'intesa, del calcolo³⁵⁹». C'è bisogno di rendere tutto ente per assicurarsi la sussistenza delle cose, per questo motivo Heidegger asserisce che la parola ‘calcolo’ in Nietzsche «assume la funzione di fissare ciò che impelle e muta facendone risultare cose con cui fare i conti, sulle quali, essendo esse le stesse, l'uomo può ritornare sempre di nuovo, potendo prenderle in questo o quell'uso, in questo o quel servizio, come le stesse³⁶⁰». Chiariamo, anche ai fini della nostra discussione sulla questione della tecnica, che questo atteggiamento rappresentante che fonda l'ente come stabile sia un qualcosa di perfettamente legittimo e anzi necessario per esistere-nel-mondo, perché l'uomo ha costitutivamente bisogno di punti fermi, per questo Heidegger dice che non sia «nulla di estraneo alla vita, ma la legge fondamentale dell'atto della vita umana in quanto tale³⁶¹»: il vero problema – heideggerianamente parlando – risiede semmai nel fatto che questo atteggiamento proprio dell'attività rappresentazionale dell'uomo e dunque dell'epoca dell'immagine del mondo sia visto come l'unico possibile e pensabile. Quando Heidegger rivolge i propri strali polemici contro le scienze moderne, contro il mondo tecnico, contro la logica non lo fa mai – come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti – con intenti puramente negativi, per additare la strada verso mondi pre-tecnici e anti-scientifici. Egli ci invita a pensare, invece, laddove le cose si presentino come troppo chiare e distinte, troppo definite e ordinate perché con ogni probabilità saranno sottese delle spiegazioni semplicistiche che finiscono per occultare il carattere mobile di ciò che è. Il problema non sta nel calcolo, nell'efficacia, nella rappresentazione prese di per loro,

³⁵⁸ Ivi, p.474.

³⁵⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., p.123. Heidegger si sofferma anche sulla nozione di ‘intesa’ che rappresenterebbe il tratto identitario degli uomini, delle cose, delle parole nella loro comprensione dell'essere, nel loro essere-nel-mondo. (Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, pp.475-476).

³⁶⁰ Ivi, pp.476-477.

³⁶¹ Ivi, p.478.

perché esse sono elementi fondamentali del nostro tempo che fanno darci straordinari risultati, quanto invece il fatto che tutto ciò sia sradicato dal mondo, dall'essere e posto come assoluto.

Come poter pensare, allora, a questo mondo tecnico-scientifico che ci si apre davanti, se esso ha tutta questa potenza pervasiva e necessaria ma anche tutti questi limiti che abbiamo rinvenuto nel nostro discorrere? La risposta heideggeriana è semplice: abbandonandoci al tempo della tecnica. Ciò significa apprestarsi alla soglia dell'essenza della tecnica per farne un'esperienza pensante e meditante, vuol dire indagare a fondo i rapporti costitutivi che ci vincolano a questa apertura di mondo e di essere a cui siamo consegnati, sia nei suoi tratti forti ma anche in quelli scadenti, ovvero riconoscendo di essere ormai vincolati allo strapotere della tecnica che produce risultati come nessun altro ma riscontrandone anche i limiti. Infatti, come ricorda Heidegger:

sarebbe folle slanciarsi ciecamente contro il mondo della tecnica, sarebbe miope condannarlo in blocco come opera del diavolo. Ormai dipendiamo in tutto dai prodotti della tecnica (*technische Gegenstände*), siamo costretti senza tregua a perfezionarli sempre di più. Essi ci hanno, per così dire, forgiati a nostra insaputa e così saldamente che ne siamo ormai schiavi. Tuttavia possiamo anche comportarci altrimenti. Possiamo infatti far uso dei prodotti della tecnica e, nello stesso tempo, in qualsiasi utilizzo che ne facciamo, possiamo mantenercene liberi, così da potere in ogni momento farne a meno (*loslassen*)³⁶².

Mantenersi liberi dal predominio dell'età della tecnica significa allora riconoscere che la tecnica stessa non sia il tutto, che essa non sia assoluta e che non possa spiegare *in toto* la realtà, ma ciò è possibile solo nel momento in cui la abbracciamo, in cui la lasciamo entrare perché essa ci sa dire un qualcosa di molto importante sul manifestarsi del mondo, ma non tutto. Pensare il tempo della tecnica vuol dire allora riconoscerne la grandezza, il potere, l'efficacia proprio nel suo saper rendere conto con esattezza di un certo modo di manifestarsi del mondo, ma proprio perché rende conto di un certo aspetto capiamo che essa abbia anche dei limiti.

Quello che siamo chiamati a fare quando pensiamo alla tecnica è prendere coscienza del fatto che essa non abbia il minimo interesse ad assumere i tratti di un sapere

³⁶² M. Heidegger, *L'abbandono*, trad.it. di A. Fabris, il melangolo, Genova 1998, pp.37-38.

assoluto: la tecnica spiega il mondo a partire da una certa visione di esso, la tecnica sa dire tutto del mondo inteso come oggetto (secondo il senso dell'immagine del mondo) e lo sa dire con mirabili precisione ed esattezza, ma non è presa dallo spiegare tutti gli aspetti in cui il mondo si articola, in particolare sul senso della nostra esistenza in quanto esseri umani. Se così fosse, la tecnica potrebbe senza problemi rispondere anche alla domanda di Tolstoj, potrebbe dirci che cosa fare. Eppure non lo fa, perché non mira al “che cosa”, bensì al “come”, perché non può – ma in realtà nemmeno vuole – rendere conto di ogni sfaccettatura della vita. La tecnica è totalizzante finché noi uomini glielo consentiamo, finché la continuiamo ad intendere in una absolutezza che essa non possiede, il che equivale a non pensarla fino in fondo nella sua essenza. Il dominio odierno della tecnica non è tale in virtù del fatto che essa sia assoluta; tale dominio si mostra perché la tecnica sa produrre risultati nella maniera più razionale, perché è efficiente e funziona, non perché eserciti una coercizione sulle nostre vite, come se fosse un Grande Fratello orwelliano. Siamo noi uomini che persistiamo nell'intenderla solo in questi termini. Pertanto non hanno consistenza le critiche che ritengono la tecnica repressibile del fatto che non sappia dare un senso al mondo e alle nostre esistenze: essa non fornisce sensi all'esistenza; essa produce risultati e, al limite, l'unico senso che può fornire è quello di un mondo pensato oggettivisticamente e in termini di calcolo, ma è *uno* dei sensi, è un “abito ideale”, non l'unico. Fintanto che non pensiamo e quindi rimaniamo nella persuasione che il funzionare efficace della tecnica sia assoluta, l'unica misura con cui giudicare il nostro tempo e non un “abito ideale” rimaniamo ben saldi nella possibilità più inquietante di tutte in cui ogni cosa viene vista solo in virtù del suo funzionare: è questo che Heidegger intende quando dice che «tutto funziona. Questo è appunto l'inquietante, che funziona e che il funzionare spinge sempre oltre verso un ulteriore funzionare e che la tecnica strappa e sradica l'uomo sempre più dalla terra³⁶³».

Questo significa che dobbiamo pensare l'essenza della tecnica come modo del disvelamento, andare a fondo e vedere che in gioco ci sia qualcosa di più della semplice spiegazione ontica delle cose e che questo *quid* ulteriore noi lo possiamo cogliere, esperire solo facendo esperienza pensante e meditante. La tecnica sa dire tutto di un aspetto soltanto del reale e lo sa fare magistralmente: quando cogliamo questo tratto, capiamo

³⁶³ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, trad.it. di A. Marini, Guanda, Parma 1987, p.146.

che sia possibile dire di sì alla tecnica e che sia, addirittura, conveniente visti gli eccezionali risultati che sa produrre, ma proprio perché limitati ad un certo aspetto della realtà possiamo anche dirle di no laddove vi sia il pericolo che ci prenda alle spalle. Per questo Heidegger scrive: «possiamo dir di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dire loro di no, impedire che prendano il sopravvento su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere³⁶⁴». La domanda, a questo punto, è: quando i prodotti della tecnica hanno la possibilità (che resta pur sempre intrinseca, come ricordavamo parlando del Pericolo) di soverchiare le nostre esistenze? Quando glielo consentiamo, non pensando.

Io non vedo la posizione dell'uomo nel mondo della tecnica planetaria come una sventura inestricabile e inevitabile, anzi: vedo proprio il compito del pensiero nel dare mano, nei propri limiti, affinché l'uomo riesca innanzitutto proprio a conquistare un rapporto sufficiente con l'essenza della tecnica³⁶⁵.

Esperienza pensante, meditante, poetante. Questo soltanto ci garantisce un rapporto più chiaro e forte con l'aprirsi di un tempo della tecnica che noi siamo, in ogni caso, chiamati ad abitare. Riconoscerne la grandezza proprio perché se ne scorgono i confini, vedere che l'efficacia della tecnica si fondi su un mondo inteso solo nel suo essere oggetto senza scordare il rimando essenziale all'essere in quel rapporto di identità e differenza tra essere ed ente. Un rapporto più chiaro con la tecnica, che sappia dirle di sì e anche di no, è ciò che Heidegger chiama «*die Gelassenheit zu den Dingen*», l'abbandono di fronte alle cose che è tanto abbandono *delle* cose (il dire di no) ma anche *alle* cose (il dire di sì)³⁶⁶. L'abbandonarsi al tempo della tecnica è dunque un pensarne l'essenza, è un riuscire a vedere le cose per ciò che essenzialmente sono lasciandosi trasportare da esse nei loro rimandi, è un capire che la tecnica nella sua essenza non sia nulla di umano né di tecnico perché è il dischiudersi della verità dell'essere di fronte ad un Esserci umano che è chiamato a rispondere – ovvero pensare – questo Evento. L'abbandono è un disincantamento dall'incanto tecnico che vuol essere la forma più alta di disincantamento,

³⁶⁴ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p.38.

³⁶⁵ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, cit., p.159.

³⁶⁶ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p.38.

dal momento che la tecnica produce l'incanto di farsi pensare come unica realtà effettiva nel suo essere disincanto³⁶⁷.

Per questo nel concetto di *Gelassenheit* è richiamato in causa anche il reciproco co-*appartenersi* di essere e uomo, perché l'uomo ha da pensare a fondo la tecnica e il suo rapportarsi con essa se non vuole restarne imprigionato. L'uomo deve intraprendere questa «via del pensiero³⁶⁸» che porta nei sentieri in cui l'essere si mostra. Non basta più constatare il darsi della tecnica come fenomeno tra tanti perché ne va dell'essenza stessa dell'uomo, ne va della sua esistenza se continua a ritenerla un qualcosa di assoluto a cui sottomettersi. Non a caso Heidegger, in un passaggio molto noto, scrive:

ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca³⁶⁹.

Nel suo continuare a non pensare, insomma, l'uomo rimane persuaso che la tecnica sia assoluta, che sia l'unica forma in grado di dire tutto su di un mondo che viene, a sua volta, inteso soltanto come collezione di oggetti pensati chiaramente e distintamente, che la razionalità e il calcolo siano gli unici criteri fondamentali con cui misurare il proprio agire, operare, accusandola però di aver perso il significato per la vita, come direbbe Husserl³⁷⁰. Questo non è pensare, perché significa rimanere ancorati ad una logica di calcolo che presume di essere l'unica forma di pensiero, significa non riconoscere che la tecnica sappia rendere conto di una certa maniera di darsi dell'essere e che non sia interessata alle questioni di senso, ai “che cosa”, bensì ai “come”. Perché anche lamentare

³⁶⁷ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, p.285.

³⁶⁸ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p.37. Questa “via del pensiero” è quello che Mazzarella intende come «rapporto libero» (Cfr. E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, p.285).

³⁶⁹ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p.36. Mazzarella giustamente commenta: «è la disadeguatezza umana al *Gestell* ciò che per la *Seinsfrage* è l'inquietante: non la tecnicizzazione del mondo» (E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p.284).

³⁷⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, §2, pp.42-44. Già Husserl evidenziava un problema analogo, perché sembra che la crisi delle scienze riguardi il fatto che esse non sappiano dirci nulla in merito alle grandi questioni esistenziali, ai problemi di senso e valore, ma in realtà la crisi non sta, secondo Husserl, nella perdita del significato per la vita, bensì nella perdita del radicamento al mondo della vita (*Lebenswelt*). Non a caso la parola ‘crisi’ compare tra virgolette nel §2, proprio perché non è questa la vera crisi.

una presunta mancanza della tecnica come fornitrice di senso per l'esistenza denota un non sapersi smarcare da un pensiero esclusivamente calcolante, in quanto non si vede la tecnica come modo del disvelamento e dunque come accurata descrizione di *un* aspetto della realtà, ma si pensa alla tecnica solo nella sua essenza tecnico-calcolante, che – chiaramente – non può parlare di ciò che inerisce i valori e i sensi dell'esistenza. Di fatti Heidegger ci avverte:

l'uomo dell'era atomica, allora, potrebbe trovarsi, sgomento e inerme, in balia dell'inarrestabile strapotere della tecnica, e ciò accadrà senz'altro se l'uomo di oggi rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante contro il pensiero *puramente* [corsivo mio] calcolante³⁷¹.

È una sottolineatura importante quella dell'avverbio di modo, a giudizio di chi scrive, perché Heidegger non vuole innestare un *aut-aut* dualistico tra pensiero meditante e pensiero calcolante: ciò sarebbe un qualcosa di superficiale e semplicistico. Il problema è l'irretimento del pensiero calcolante ad unica forma valida del pensiero, come se il pensare si riducesse a strenuo e algido calcolo dei mezzi e dei fini. Giungere ad una tale considerazione significa già aver smesso di pensare, se non addirittura non aver mai pensato. Heidegger non misconosce la valenza del pensiero calcolante, sa perfettamente che il pensiero che progetta, ricerca, indaga, che tiene in conto e fa conti sia un elemento fondamentale, imprescindibile e prezioso³⁷². Quello che vuol mettere in questione è semmai la pretesa – a suo dire infondata – di assurgere questo modo di pensare ad unico vero pensiero.

Pensare la tecnica è un abbandonarsi ad essa nel senso che abbiamo delineato, cioè un saperle dire di sì e di no, perché ciò è un qualcosa di inaggirabile se vogliamo a tutti gli effetti abitare questo tempo, questo illuminarsi dell'essere in cui ci ritroviamo gettati. Che cosa significa questo "abitare"? Essa è parola che sta per 'essere', pertanto abitare il tempo della tecnica significa essere, esistere nel mondo che si manifesta come tecnica. Procedendo come sovente accade, Heidegger innesta in *Costruire abitare pensare* una indagine etimologica che riscontra già originariamente la presenza dell'abitare (*wohnen*)

³⁷¹ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., pp.36-37.

³⁷² Ivi, p.30.

nel tedesco *bauen*, “costruire” con l’antica parola altotedesca *buan*, per l’appunto “abitare”, ma rinviene inoltre – forse qui, in qualche modo, forzando l’etimologia – la presenza dell’abitare anche nelle forme verbali della prima e della seconda persona singolari del verbo ‘essere’, ovvero *Ich bin* e *du bist*³⁷³. Prescindendo dalla correttezza filologico-storiografica della disamina heideggeriana, quello che ci preme mettere in risalto è il fatto che già nella parola ‘essere’ sia presente un rimando molto forte all’abitare, perché di fatto ‘abitare’ assume lo stesso significato di quell’espressione “essere-nel-mondo” di *Essere e tempo* che già abbiamo richiamato in più di una circostanza. Infatti, «il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra, è il *Buan*, l’abitare³⁷⁴» e ogni nostra attività – nel caso del saggio preso in questione, il costruire e il pensare (*denken*) – sono possibili solo nel nostro radicamento essenziale al cosmo, al mondo, all’essere di cui ci dobbiamo prendere cura (*besorgen*), ovvero nell’abitare il mondo. Questo nostro abitare, che oggi noi viviamo nel senso di un abitare il mondo della tecnica e di un essere ad esso rimessi e vincolati, ci richiede di pensarlo a fondo e non di intenderlo in maniera povera come un semplicistico sussistere in un certo punto del globo, come un occupare delle coordinate spaziali e temporali; ci richiede al contrario di pensare l’essenza della tecnica come modo del disvelamento vedendo il rimando intrinseco e decisivo all’essere, l’apertura di noi umani, delle cose e delle parole alla Quadratura (*Geviert*)³⁷⁵, un ravvisare l’intrinsecità dei rapporti di fondo che segnano il nostro ek-sistere. «Aver cura della Quadratura, salvare la terra, accogliere il cielo, attendere i divini, condurre i mortali – questo quadruplice aver cura è la semplice essenza dell’abitare³⁷⁶», ma ciò è possibile solo soggiornando presso le cose, esistendo nel mondo, abitando in senso autentico e concreto. Solo alla luce di questo radicamento possiamo pensare il nostro operare e calcolare tecnici, il nostro costruire, produrre: essi devono aprire spazi, far sì che l’uomo possa effettivamente comprendersi in questi rapporti essenziali e costitutivi con ciò che è. Per questo motivo Heidegger dice: «il costruire, in questo modo, è un “far abitare” privilegiato³⁷⁷», perché il *bauen*, pensato nella sua essenza

³⁷³ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p.97.

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ Abbiamo già richiamato la Quadratura del *Geviert* come apertura in cui cielo e terra, divini e mortali si co-appartengono. Cfr. p.44. Si tratta probabilmente di uno dei concetti più complessi del pensiero di Heidegger, che si fatica a comprendere a fondo per via di una implicita impossibilità da parte dello stesso filosofo di esplicitare un qualcosa di così essenziale senza ricadere nella meta-fisica meta-linguistica.

³⁷⁶ M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p.106.

³⁷⁷ *Ibidem*.

e dunque in relazione al *wohnen*, apre alla Quadratura, si da più ampio respiro all'essere dell'uomo nel mondo dato che fa effettivamente abitare questo mondo, lo fa essere-nel-mondo in quanto apre possibilità. È questa la ragione per cui, secondo Heidegger, «i veri edifici imprimono il loro segno sull'abitare, portandolo nella sua essenza e dando ricetto a questa essenza³⁷⁸», perché il costruire disvela spazi, apre l'abitare dell'uomo al *Geviert*, ad un rapporto più profondo con quel mondo a cui è inevitabilmente rimesso.

Ed è solo così che s'ha da intendere il modo di produrre e di costruire proprio dei nostri tempi, se vogliamo farne esperienza pensante senza ricadere in un dominio incontrastato della tecnica. Certo che tecnica è anche un produrre come portare alla presenza, condurre avanti a sé secondo il senso greco di *téchne*, ma oggi questa accezione va declinata – secondo Heidegger – nel senso di un aprirsi al *Geviert*, un ap-portare (*herbringen*) che pone davanti (*vorbringen*) la Quadratura in una cosa. Detto altrimenti, ciò vuol dire riconoscere che il pro-vocare della tecnica come *Gestell* sia uno dei modi del darsi delle cose, ma se vogliamo avere un rapporto più fruttuoso con le cose, con il mondo – e forse anche con le persone – è bene riconoscere un'apertura più ampia delle e nelle cose rispetto a ciò che appare come più evidente e appariscente, per quando anche questo primo apparire immediato sia comunque decisivo e importante. È bene tenere sempre a mente lo schiudersi delle molteplici possibilità sottese dietro l'accadere di qualcosa, tanto quelle più prevedibili, immediate e calcolabili quanto quelle più spaesanti, estranianti e inattese. Ci sono sempre questi lati, ma così come molti altri, nell'essere-in-questo-mondo che ci è proprio in quanto Esserci, in cui però – se pensiamo concretamente – riconosciamo un qualcosa di decisivo: certo che questo mondo lo abitiamo, ma esso ha poco o nulla di familiare, esso non è casa nostra, perché ci si aprono sempre di fronte anche possibilità scadenti e angoscianti, come ci insegna il concetto heideggeriano di spaesatezza, *Unheimlichkeit*. È questo che cogliamo quando facciamo esperienza pensante dell'abitare il tempo della tecnica: ci si aprono davanti, a noi uomini che tale tempo lo viviamo, tanto la possibilità della Salvezza ma anche quella del Pericolo; del resto è questo che Heidegger intende nei versi di Hölderlin «pieno di meriti, eppure poeticamente abita l'uomo su questa terra». Possiamo prodigarci con grande impegno e sforzo per far andare le cose come noi vorremmo, per dominare il fluire caotico e inquietante del mondo, per calcolare al millesimo il prossimo passo da fare, ma siamo

³⁷⁸ *Ibidem*.

sempre ecceduti e preceduti da un qualcosa che non si lascia catturare dai nostri schemi, dalle nostre strategie, dai meriti che presumiamo di avere. Certo questo non significa accettare stoicamente il corso degli eventi sapendo che esso trascenda ciò che è in nostro potere: come ricordavamo in precedenza, il fatto che Heidegger introduca la parola destino (*Geschick*) per parlare dell'accadere dell'essere non significa nulla di ipotecante e men che meno di fatalistico come invece implica l'altra parola tedesca che egli sistematicamente evita, ovvero *Schicksal*. L'essere consegnati al mondo, l'abitarlo anche se esso non è casa nostra non vanifica ogni nostro agire, perché la dimensione della progettualità rimane pur sempre uno dei tratti costitutivi dell'esistere³⁷⁹, viceversa inserisce tale nostro agire in un tessuto cosmologico-esistenziale che gli da vigore, lo radica in un mondo che apre determinate possibilità anche se non sempre prendono le pieghe che vorremmo. Lungi dall'essere rassegnata accettazione di un fato ineluttabile, questa esperienza pensante e poetante di marca fenomenologica vuol essere quanto di più prossimo al vivere concreto di noi uomini, perché non c'è nulla di più comune a tutti come il fatto che in molte circostanze i nostri intenti, progetti, le nostre aspettative si vedano disattesi, vadano incontro a fallimenti, prendano strade inattese, in cui noi stessi ci sentiamo sopraffatti e impotenti di fronte al corso degli eventi. Tutto ciò fa parte del nostro esistere di tutti i giorni; è il decisivo disvelarsi delle possibilità in cui si articolano l'essere e la nostra stessa esistenza. È proprio perché sono-nel-mondo che i nostri progetti, le cose e le persone acquistano valore per noi: ci teniamo, ci prestiamo attenzione e di essi ci prendiamo cura perché sono – e siamo – sempre esposti a molteplici possibilità, ivi comprese quelle più scadenti, su tutte la possibilità di perdere cose e persone³⁸⁰. Perciò non c'è alcuna accettazione, nessun destino predeterminato a cui assoggettarsi, ma al contrario un mondo fatto di varie possibilità, più o meno sorprendenti, più o meno estranianti, che siamo chiamati a pensare, ad abitare.

³⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, §31.

³⁸⁰ Questa esposizione alla possibilità verrebbe intesa da Severino come una esposizione al nulla e infatti egli rimprovera spesso ad Heidegger – come avevamo ricordato parlando di *poiesis* – di pensare il “condurre alla presenza” come in realtà sempre inerente ad un passaggio dall'essere al nulla. Detto altrimenti, questo carattere di mobilità che segna l'essente per Heidegger, in cui rientrano anche le possibilità scadenti, come il perdere cose e persone, viene sempre visto come una forma di nichilismo che pensa la nullità essenziale delle cose. In questa prima parte di lavoro, abbiamo cercato invece di mostrare che heideggerianamente non sia così, che anche per Heidegger il nulla rimanga impensabile e indicibile (non a caso, in *Che cos'è metafisica?* Heidegger parla di 'ni-ente' e non di 'nulla' e, dunque, Volpi è molto attento a tradurre il tedesco *Nichts*, che prevede entrambi i sensi).

Ma riconosciamo la decisività di ciò solo se iniziamo a pensare sul serio, perché finché non pensiamo non potremo mai davvero intendere il senso del costruire, del calcolare, del produrre nel loro rientrare costitutivamente in questo mondo che abitiamo: non potremo mai davvero comprendere l'essenza della tecnica se non ci abbandoniamo ad essa. L'abbandono al tempo della tecnica, dunque, è tanto il modo di intendere il fenomeno dell'abbandono (*Gelassenheit*) in questo tempo che abitiamo, ma è anche – se non soprattutto – un farne esperienza, un lasciarsi trasportare, un abbandonarsi appunto alla tecnica e nella tecnica, a ciò che pertanto è essenzialmente la tecnica, dato che – a questo punto – la pensiamo davvero.

Parte Seconda

EMANUELE SEVERINO E LA TECNICA

Oggi noi siamo gli abitanti dell'Occidente –
gli abitanti del divenire e del tempo
(E. Severino, *Il destino della tecnica*)

Il rapporto con la tecnica prospettato da Emanuele Severino si configura come distante rispetto a quanto visto con Heidegger, perché gli stessi pensieri di fondo dei due filosofi sono tra loro molto divergenti, però è altrettanto vero che la riflessione severiniana sulla tecnica è per certi versi anche debitrice nei confronti di quella heideggeriana, come in generale diversi elementi del pensiero del filosofo bresciano. Per Severino il confronto con il pensiero di Heidegger era inevitabile, non a caso già la sua tesi di laurea verteva sul rapporto tra il filosofo tedesco e la metafisica³⁸¹, ma nonostante le posizioni teoretiche severiniane siano maturate nel corso degli anni – anche in virtù dell’allontanamento da Bontadini³⁸² – Heidegger rimane sempre un riferimento costante, tanto per Severino che per i suoi interpreti, perché per il modo con cui ha parlato dell’essere, della metafisica, dell’oblio del primo portato dalla seconda (e dunque del nichilismo), del linguaggio, della stessa tecnica, anche nel confrontarsi con certi autori della storia della filosofia (citiamo Nietzsche, dal momento che ci torneremo), Severino non poteva non tornare su quei sentieri che già Heidegger aveva percorso. Non a caso, i due filosofi convergono sugli stessi luoghi però arrivando da versanti diversi, perché quando parlano, per esempio, di ‘oblio’ certo usano il medesimo linguaggio ma intendono cose diverse. C’è identità e differenza tra i due, sia nei retroterra filosofici di provenienza³⁸³, sia nelle due ontologie: se per Heidegger – che arriva dalla fenomenologia – l’essere è tempo, per Severino – che arriva dalla metafisica classica della neoscolastica milanese – l’essere è eterno. Anche nel parlare di ‘tecnica’ non ci dovrà sorprendere se per entrambi essa rappresenti

³⁸¹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994. Proprio come rimarcavamo in sede di introduzione, il rapporto tra Heidegger e Severino può essere inteso sulla scia di un rapporto di identità e differenza, che si riscontra già nella tesi di laurea, dove Severino vede un Heidegger che, proprio nell’impostazione dell’indagine fenomenologica, non chiude le porte alla metafisica classica.

³⁸² Cfr. la nota 44 a p.19.

³⁸³ Come ricordavamo nella nota sopracitata, anche in Severino c’è sempre il rimando ad una dimensione fenomenologica che vuol rendere conto del darsi dell’esperienza concreta. È anche in questo senso allora che possiamo leggere l’attenzione severiniana verso il primo libro della *Fisica* aristotelica, cfr. Aristotele, *I principi del divenire. Libro I della Fisica* (a cura di E. Severino), Morcelliana, Brescia 2022, la cui prima edizione risale tuttavia al 1955, a sottolineare la decisività delle pagine aristoteliche che abbiamo richiamato nel primo paragrafo della prima parte, ma ricordiamo pure il saggio *La metafisica classica e Aristotele*, pubblicato nel 1956 in *Rivista di filosofia neoscolastica* e ora in E. Severino, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp.115-142. Il radicamento all’esperienza partendo dalle considerazioni aristoteliche, allora, risulta essere un punto importante che avvalorata la necessità del confronto tra i nostri due pensatori, anche se per ovvie ragioni non possiamo soffermarci specificamente su questo tema dal momento che cerchiamo di mantenere le mire sulla questione della tecnica.

l'espressione più alta del nichilismo metafisico dell'Occidente, però l'impianto teoretico è diverso, così come saranno diversi gli esiti delle due riflessioni.

Certo questo non significa che il pensiero di Severino meriti attenzione filosofica soltanto perché si confronta su temi già heideggeriani, quasi come se fosse una sorta di interprete, per quanto fuori dal coro. Viceversa, è proprio perché possiede una sua consistenza, una sua originalità, una propria forza di verità che possiamo porci sul terreno del confronto tra due pensatori che hanno segnato pagine decisive della filosofia contemporanea. Come del resto ci confrontiamo sempre con quanto ci ha preceduto senza con ciò limitarci a reiterare quanto già detto. Perché Heidegger e Severino sono pensatori distanti, che eppure si confrontano sui medesimi problemi.

Alla luce di ciò, è necessario ricordare ancora il modo in cui procederemo in questa seconda parte. Se per Heidegger eravamo partiti *ex abrupto* dai concetti di *phýsis* e *téchne* per arrivare man mano all'esplicitazione dei nuclei teoretici di fondo, per Severino si ritiene opportuno intraprendere un percorso opposto, lavorando prima sulla struttura teoretica del pensiero severiniano per poi giungere progressivamente ad intendere i vari aspetti in cui si articola la questione della tecnica. Questo perché Heidegger, provenendo da tradizione fenomenologica, muove sempre dal basso, da ciò che si manifesta concretamente e proprio per non perdere questo tratto fenomenologico del suo pensiero abbiamo scelto di arrivare gradualmente agli aspetti teoretici, mentre per Severino, che pone alla base del suo pensiero quella struttura originaria fondata sulla opposizione di positivo e negativo, di essere e nulla, non si poteva non partire dalla discussione degli elementi teoretici, perché solo a partire da tale strutturazione possiamo poi aver chiaro il quadro delle sue considerazioni circa la tecnica. Si chiarisce già da subito che se i primi paragrafi saranno più "concettuali" questo non implicherà da parte nostra un abbandono della prospettiva della tecnica: per quanto possibile, cercheremo pur sempre di tenere le mire sulla nostra questione e di dialogare anche con Heidegger, consapevoli in ogni caso di dover preliminarmente insistere sugli snodi ontologici di fondo, imprescindibili per pensare – questa volta, severinianamente – il tempo che abitiamo.

Quasi programmaticamente, uno dei saggi più famosi di Severino, *Ritornare a Parmenide*, si apre sostenendo che l'Occidente e la storia della filosofia siano pervase da un radicale oblio del senso dell'essere, in una tesi che – almeno all'apparenza – potrebbe

essere condivisibile anche da Heidegger: «la storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci³⁸⁴». E in particolare la metafisica rappresenta il luogo dove questa dimenticanza si fa più radicale.

Un altro saggio molto importante, *Il sentiero del Giorno*, inizia nello specifico parlando della tecnica, che viene definita come «il modo in cui oggi si presenta la metafisica³⁸⁵». Già da queste indicazioni comprendiamo un qualcosa di molto importante, ovvero che anche per Severino la tecnica è figlia di quella metafisica occidentale che ha dimenticato il senso dell'essere. Tesi che è, evidentemente, condivisibile anche da Heidegger, almeno di primo acchito. Però, come accennavamo, il senso di questa dimenticanza è completamente diverso tra i due ed è questa la ragione per cui, secondo Severino, anche in Heidegger c'è una forma di oblio dell'essere: «anche il pensiero dello Heidegger è una sorta di alterazione, e non meno grave, del senso dell'essere³⁸⁶».

Il vero problema di fondo è che per Severino c'è un discorso dalla «forza invincibile³⁸⁷» che già dagli albori della filosofia aveva stabilito la verità essenziale; verità sempre saputa e pronunciata ma che non è mai stata capita: essa risiede nell'affermazione parmenidea “l'essere è, il nulla non è” (*ésti gàr éinai, medèn d'ouk éstin*). Secondo Severino, pertanto, la verità risiede nel fatto che l'essere sia e che, conseguentemente, sia con ciò escluso il non-essere, quindi «l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi³⁸⁸». Insomma, l'opposizione di positivo e negativo in cui il positivo *vince* sul negativo è quella grande verità posta da Parmenide ma che la metafisica non ha saputo cogliere fino in fondo e che, anzi, ad un certo punto ha tradito. L'intero discorso severiniano ruota intorno a questa grande verità, l'opposizione di essere e nulla, però se vogliamo intendere concretamente anche la questione della tecnica – che con il tradimento di questa verità ha a che vedere, come si potrà intuire – è necessario intendere un punto centrale: che il fondamento di tutte le cose risieda nell'opposizione di positivo e negativo comporta l'ideazione di una struttura in cui certo a vincere debba essere il lato positivo, ma affinché possa vincere si deve dare un “avversario”, ovvero il negativo. Il

³⁸⁴ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p.19.

³⁸⁵ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p.145.

³⁸⁶ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.19.

³⁸⁷ Ivi, p.20.

³⁸⁸ *Ibidem*.

concetto severiniano di ‘struttura originaria’, che altro non rappresenta che una rigorizzazione dell’Idea assoluta nella *Scienza della logica* di Hegel al netto però delle critiche di Gentile e Bontadini³⁸⁹, implica essenzialmente la posizione di un polo negativo che andrà vinto e che quindi è – se possiamo usare un linguaggio proprio della filosofia classica tedesca, ripreso in ogni caso dallo stesso Severino – posto in quanto tolto. Certo l’essere «“respinge via il nulla”, “vince il nulla”, “domina sul nulla”³⁹⁰» e dunque, in definitiva, non può essere il nulla, ma è necessario in un certo senso porre quella negatività affinché la positività la possa vincere. Nel discorso severiniano, il positivo ha già da sempre vinto sul negativo e questo resta fuori discussione, però c’è sempre la posizione di un elemento negativo nel cui processo di togliimento consiste quella opposizione da cui risulterà trionfante il positivo. Nel primo capitolo di *La struttura originaria* Severino è molto chiaro a riguardo quando asserisce:

la posizione del fondamento implica essenzialmente il togliimento della negazione del fondamento; [...] questo si realizza come apertura originaria della verità solo in quanto è in grado di togliere la sua negazione, e quindi solo in quanto sta in relazione con questa. Sì che il fondamento è posto solo in quanto la sua negazione è posta (come tolta)³⁹¹.

Un elemento che dunque si opponga al positivo che vogliamo affermare risulta essere parte stessa del fondamento o struttura originaria, la quale non può essere pensata concretamente senza il darsi di questa negatività da togliere: «poiché il fondamento è tale solo in quanto implica come tolta la propria negazione, questo sistema di negazioni è dunque essenziale al fondamento³⁹²». Ma la negazione non è una soltanto, perché già tenendo in considerazione semplicemente la storia della filosofia si danno vari tentativi di rendere conto dell’Assoluto che si contraddicono l’uno con l’altro e contraddicono lo stesso concetto di ‘struttura originaria’: tali tentativi altro non sarebbero che le varie posizioni che possono avere un Platone, un Aristotele ecc. le quali vanno sempre a contrastare quanto detto dai predecessori e credono di essere giunte a stabilire una volta per tutte come stiano davvero le cose, però arriverà sempre una nuova posizione che

³⁸⁹ P. Pagani, *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Premesse teoretiche*, pro manuscripto, Venezia 2022, p.7.

³⁹⁰ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.22

³⁹¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.111.

³⁹² Ivi, p.112.

scalzerà la precedente. Tutte queste forme assunte dalla storia della filosofia sono, appunto, forme di contraddizione della struttura originaria, dato che pensano – astrattamente – di essere a tutti gli effetti l'intero quando in realtà sono solo una parte, perché l'intero effettivo risulta essere il costante togliimento della contraddizione. Sono tante le forme di negazione, che poi di fatto vengono elencamente ricomprese in quel complesso che è il fondamento, ma non soltanto – appunto – quelle storicamente date, bensì anche quelle possibili: «al fondamento non appartiene soltanto la storia accaduta, ma la storia possibile³⁹³» dice Severino, intendendo dire in primo luogo che le negazioni appartenenti alla storia accaduta siano di fatto come degli inveramenti di quelle possibili, ma in seconda battuta anche che si daranno sempre “nuove” forme di contraddizione della struttura e che pertanto quello del togliimento sarà un infinito compito, dato che tali contraddizioni emergeranno sempre progressivamente. Pertanto nell'alveo della negazione abbiamo da annoverare *ogni* possibile forma di negazione della struttura originaria, storicamente avvenuta o possibile che sia; però – come ormai possiamo intendere – la struttura stessa ha intrinsecamente bisogno di questo «sistema concreto delle negazioni possibili³⁹⁴» perché rappresenta quel polo necessario a costituire quell'opposizione che è la stessa struttura. Il superamento della negazione – che oramai possiamo anche pensare hegelianamente come *Aufhebung* – consentirà l'affermazione del positivo. Per questa ragione Severino può affermare che «il fondamento, nel suo aprirsi, non implica (negativamente) un *quantità* della negazione ma la *totalità* di questa, o, appunto, l'universale di questa. Sì che l'esclusione della negazione è infinita e universale³⁹⁵». Il fatto che la struttura originaria necessiti del negativo affinché l'essere possa vincere l'opposizione alla sua negazione che è il nulla e che nel corso della storia della filosofia si siano date molteplici negazioni di questa struttura non significa che la stessa struttura abbia un carattere storico. O per meglio dire, ha un carattere storico soltanto in senso lato, dato che è certamente vero che le negazioni si susseguano storicamente (infatti prima si da il pensiero di Platone, poi quello di Aristotele ecc.) ma

³⁹³ Ivi, p.110.

³⁹⁴ Ivi, p.112.

³⁹⁵ *Ibidem*. Severino ribadirà un concetto analogo quando sosterrà nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide* che, per quanto concerne l'apparire, «l'uomo ha il compito [infinito] di diventare Dio», ovvero di togliere quella forma di contraddizione che sembra appartenere all'apparire quando compreso astrattamente (E. Severino, *Poscritto*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p.116). Torneremo nel corso di questa seconda parte sul tema dell'apparire, ma per il momento ci basti constatare la necessità della presenza del negativo, che è posto, in quanto tolto, come tratto costitutivo della struttura stessa.

la struttura ha già da sempre tolto queste forme di negazione: essa trascende il meramente storico perché consistendo nell'opposizione tra positivo e negativo essa ha un carattere processuale – come del resto lo possiede l'Assoluto hegeliano – in quanto è solo fenomenologicamente che osserviamo il darsi diacronico di ogni singola determinazione, ma esse sono già da sempre presenti (e superate) nell'Assoluto, si chiami esso "Idea" come per lo Hegel della *Scienza della logica* oppure "struttura originaria" per Severino: tutto è già da sempre ricompreso entro la struttura, anche la negazione della verità originaria, anche la tecnica, «sì che il viaggio è originariamente già compiuto³⁹⁶». Pertanto non si tratta di raggiungere altre vette, regioni extra-mondane e trascendenti, viceversa di scavare più a fondo, di approfondire l'esperienza, se possiamo usare un'espressione bontadiniana, perché la struttura originaria in fin dei conti altro non è che un circolo in cui tutto è già da sempre dato.

Se la verità dell'essere è l'opposizione al nulla, la sua dimenticanza non potrà che risultare essere l'identificazione di essere e nulla, però – se intendiamo correttamente quanto detto in precedenza – dato che è apparsa quella metafisica che ha tradito, negato la verità dell'essere (è una negazione appartenente alla storia accaduta) allora anche tale negazione della verità dell'essere andrà ricompresa come momento essenziale della struttura originaria stessa, che certo andrà superato ma resta in ogni caso posto per essere in vista di questo togliamento. «La verità non può vivere che come non verità³⁹⁷» perché ha costitutivamente bisogno della presenza della non verità per potersi affermare. Resta però che la verità dell'essere sia stata negata con l'identificazione di essere e nulla e con essa quel principio di non-contraddizione che si dovrebbe porre a difesa dell'opposizione: il luogo in cui ciò emerge con più decisione è per Severino l'aristotelico *De interpretatione*, 9, 19a, in cui certo si ribadisce la legge suprema di Parmenide che governa l'essere, «ma che lo governa [...] *sin tanto che* esso è³⁹⁸». Secondo Severino, pertanto, allorché Aristotele afferma la necessità che l'essere sia, quando è, e che il non-essere non sia, quando non è, ciò comporta l'ammettere – con la presenza dell'avverbio di tempo 'quando' – un carattere di temporalità dell'essere che lo consegna alla possibilità

³⁹⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.109.

³⁹⁷ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p.168. Il motivo per cui Severino arriva ad affermare ciò in *Il sentiero del Giorno* lo chiariremo nel prosieguo del lavoro, però possiamo già riconoscere questo necessario assunto teoretico di fondo che guida tutte le movenze del pensiero severiniano.

³⁹⁸ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.20.

di non essere: se si asserisce che l'essere sia *quando* è, questo significa pensare che si possa dare anche un momento in cui l'essere possa esser nulla, come se fosse il contraltare di quel tempo in cui è. Severino chiarisce il concetto fornendo un esempio:

perché la lotta tra l'essere e il nulla non è come quella che si combatteva tra gli antichi eserciti, che di giorno guerreggiavano, mentre a notte i capi nemici bevevano insieme sotto le tende – nemici dunque quando e se fossero stati in campo. [...] L'essere, invece, è un tale nemico del nulla che nemmeno di notte disarmava: se lo facesse, non si strapperebbe di dosso la propria armatura, ma le proprie carni³⁹⁹.

Significa pensare un qualcosa che Parmenide non avrebbe potuto concepire se si ammette la necessità che l'essere possa essere soltanto quando è (stesso dicasi per il nulla), significa tradire quel senso dell'essere e del principio di non-contraddizione che eppure si vorrebbe salvaguardare. Di giorno, l'essere – quando è – si oppone al nulla e ciò viene garantito dallo stesso principio di non-contraddizione che chiunque finisce per ammettere anche qualora lo si voglia negare. Di notte, l'essere – quando non è – non si oppone più al nulla, dato che questo è il tempo (che fa da controparte a quel “quando”) in cui lo è diventato. L'incontraddittorietà dell'opposizione tra essere e nulla viene salvaguardata da questo modo di intendere l'essere sulla scorta di *De interpretatione*, 9? La domanda è evidentemente retorica.

Osserviamo da parte nostra che un conto sia ammettere che la struttura originaria, per potersi affermare, abbia intrinsecamente bisogno del negativo come momento essenziale da superare dialetticamente, altra cosa è invece affermare che il positivo coincida con il negativo: la prima evenienza – per Severino – è la stessa struttura della realtà, la seconda è pura contraddizione, che chiaramente risulterà poi decisiva perché sarà quel momento da togliere per il darsi della struttura stessa, ma pur sempre contraddizione resta. Il passo aristotelico, dunque, risulta essere manifestamente il luogo in cui la dimenticanza della verità dell'essere si evidenzia come più radicale, perché conclude con l'inficiare lo stesso principio di non-contraddizione che, al contrario, dovrebbe salvaguardare la verità dell'essere. Il *principium firmissimum* era già stato fatto valere da Severino in tutta la sua portata ontologica in *La struttura originaria*, perché

³⁹⁹ Ivi, p.21.

rappresenta il polo logicamente immediato che fa uno con ciò che si manifesta come fenomenologicamente immediato: detto altrimenti, negli intenti di Severino il principio di non-contraddizione (che è logicamente immediato) rappresenterebbe uno dei due lati astratti (insieme al lato fenomenologicamente immediato) del concreto che è la struttura originaria⁴⁰⁰. È già insito nel manifestarsi stesso dell'essere (discusso al capitolo II dell'opera e che viene – per altro – inteso nei termini tommasiani del *per se notum*) il fatto che non si possa dare negazione di quanto si manifesti come fenomenologicamente immediato⁴⁰¹. Pertanto negare il lato fenomenologicamente immediato si pone come un qualcosa di contraddittorio rispetto a quell'essere che effettivamente si palesa. Con questa movenza, Severino sostiene che si sia già fatta valere l'incontraddittorietà dell'essere nella sua immediatezza logica, ovvero in una forma parmenidea del principio di non-contraddizione che afferma: «l'essere non è il non essere⁴⁰²», dal momento che esso è immediatamente noto (*per se notum*). L'incontraddittorietà dell'essere è dunque salvaguardata dal principio di non-contraddizione, ma se anche si volesse negarla ciò sarebbe un qualcosa di autocontraddittorio per due ragioni essenziali: a) tentare di negare l'incontraddittorietà è possibile soltanto in una forma manifestamente contraddittoria, ovvero “l'essere è non-essere”; b) per negare l'incontraddittorietà devo comunque tenere fermi i significati (opposti) di essere e non-essere, perché altrimenti non ci sarebbe alcuna incontraddittorietà da negare dato che i due termini sarebbero la stessa cosa (ovvero si ricadrebbe in una forma di tautologia). La negazione dell'incontraddittorietà, insomma, si può porre soltanto nella propria intenzione, ma di fatto si finisce per riaffermarla nel mettere in campo i due termini che si vogliono identificare: l'incontraddittorietà è negata in *actu signato* ma affermata in *actu exercito*. Questo è *élenchos*⁴⁰³.

⁴⁰⁰ E. Severino, *La struttura originaria*, p.173. Pur cercando di restare il più attinenti possibile all'analisi severiniana che pone un'unitarietà concreta dei due momenti astratti ribadita in più circostanze (cfr. ad esempio pp.176-177), non è difficile riscontrare una certa predominanza del lato logicamente immediato che sembra essere posto a fondamento validante di tutta la struttura. Si verrebbe a creare un circolo vizioso, dal momento che un lato della struttura sarebbe posto a fondamento di quella stessa struttura, all'interno della quale soltanto troverebbe la sua ragion d'essere (cfr. P. Pagani, *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Premesse teoretiche*, p.24).

⁴⁰¹ Severino non a caso richiama il “principio di tutti i principi” di Husserl (esposto al §24 del primo volume delle *Idee*) per cui ogni visione legittimamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza.

⁴⁰² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.174.

⁴⁰³ Ivi, p.176. Un'altra trattazione molto esaustiva di questo tema si può rinvenire anche al §6 di *Ritornare a Parmenide*. In particolare sulla necessità di tenere distinti i due termini anche se li si vuol negare, cfr. pp.49, 54.

Il modo di pensare che emerge da *De interpretatione*, 9 finisce, di fatto, per negare l'opposizione di essere e nulla, l'incontraddittorietà dell'essere che non è nulla nonostante tenti di salvarla: si arriva a riconoscere che l'essere non sia, che il positivo possa essere negativo perché si ammette un tempo in cui l'essere è nulla, cosa che invece l'opposizione nega con forza. Ciò significa aver smarrito la verità dell'essere e con ciò dar voce alla peggior forma di contraddizione possibile, perché essa «viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere⁴⁰⁴». Si dipartono due strade a questo punto, proprio come ricorda Parmenide: una via della persuasione che segue quella verità dell'essere che afferma l'impossibilità da parte dell'essere di non essere e una via fallace, ingannevole che afferma il non essere dell'essere; il sentiero del Giorno e il sentiero della Notte⁴⁰⁵.

L'Occidente ha intrapreso questo sentiero della Notte non accorgendosi di come stessero davvero le cose, ovvero che il fondamento di tutte le cose risieda a tutti gli effetti nell'opposizione tra positivo e negativo e non nella loro identificazione. Come già ricordato, però, questa negazione della verità dell'essere diventa momento essenziale alla struttura stessa, perché dalla negazione della negazione emerge – elencticamente⁴⁰⁶ – la verità dell'essere che è opposizione: tale verità è inaggirabile, «è *ciò senza di cui* non si costituirebbe, o esisterebbe alcun pensiero, alcun discorso⁴⁰⁷», pertanto anche il discorso che volesse negare questa opposizione finirà in ogni caso per autocontraddirsi, dal momento che tale verità sarà sempre riaffermata in *actu exercito*. Per questo Severino sostiene che questo sia il «destino del pensiero⁴⁰⁸»: tutto è ricondotto alla struttura dell'opposizione tra positivo e negativo, questa legge è sempre riaffermata anche qualora si tenti di violarla. Dal momento in cui il padre Parmenide ha dato voce alla legge incontrovertibile della verità dell'essere nel suo opporsi al non-essere, *ogni* pensiero viene ricondotto alla struttura originaria, per questa ragione «la filosofia è il luogo, la

⁴⁰⁴ Ivi, p.22.

⁴⁰⁵ Ivi, p.23. Severino anticipa già la chiave di lettura, che sarà centrale nel saggio *Il sentiero del Giorno*, con cui intendere la dimenticanza del senso dell'essere.

⁴⁰⁶ È vero che sarebbe più opportuno dire 'dialetticamente', però Severino ha sempre una visione di *élenchos* come escludente, perché lo intende come auto-toglimento della negazione e pertanto come negazione della negazione. Da un punto di vista classico, invece, *élenchos* non pretende di escludere la negazione, bensì riportarla ad un piano comune, quello dell'essere. Ora, in Severino è così soltanto in senso lato, perché è vero che la contraddizione viene riportata al piano della struttura originaria ma soltanto in vista del suo togliimento (dialettico). Per questa ragione, abbiamo utilizzato l'avverbio di modo 'elencticamente'.

⁴⁰⁷ Ivi, p.43.

⁴⁰⁸ Ivi, p.45.

custode della verità dell'essere⁴⁰⁹», quanto meno nell'accezione che può dare Severino al termine 'filosofia'⁴¹⁰. Solo la filosofia è in grado di scavare a fondo nelle ragioni di ogni forma di negazione della struttura originaria, essa soltanto sa essere autenticamente incontrovertibile e dunque effettivamente *epistème*⁴¹¹ perché esprime quel punto di vista più alto che già da sempre ha ricompreso a sé ogni negazione, sia essa storicamente attuata o possibile, quella verità che fornisce senso concreto ad ogni determinazione particolare della struttura stessa. Pertanto tutte quelle forme di sapere che non si pongono immediatamente come "filosofiche" non sono capaci di restare ferme in sé stesse, di essere stabili perché non sono in grado di mostrare quella appartenenza al complesso della struttura che *in sé* possiedono ma che *per sé* non sanno di avere. Questo è il grande tema idealistico della riconduzione del pre-filosofico o non-filosofico al filosofico, ovvero di tutte quelle asserzioni – ad esempio proprie della scienza, della fede, del senso comune e via dicendo – che credono di essere assolutamente stabili e incontrovertibili ma che in realtà non sono in grado di vedere il loro essere ricomprese all'interno della processualità del fondamento. Tali asserzioni sono poste soltanto astrattamente dal punto di vista della struttura e proprio perché astratte, esse sono insignificanti⁴¹². Queste asserzioni non-filosofiche sono salvate dall'insignificanza solo se si giunge a comprendere che non sia possibile prescindere dalla struttura originaria e questo è il compito che spetta alla filosofia: ricondurre ciò che non è filosofico al filosofico, ovvero al terreno della struttura originaria, il quale soltanto è in grado di conferire ragione. Il pre- (o non-) filosofico è perciò un qualcosa che non è ancora stato ricondotto – storicamente, empiricamente – al fondamento, però logicamente lo è già da sempre, pertanto è una sorta di "non-ancora-filosofico"⁴¹³. Il compito del sapere filosofico, insomma, è mostrare in che misura il pre-

⁴⁰⁹ Ivi, p.41.

⁴¹⁰ Per questo è necessario che il pensiero filosofico ritorni alle parole decisive con cui è sorto, per questo è necessario ritornare a Parmenide: si tratta di ritornare a quei luoghi dove Parmenide aveva già enunciato la legge incontrovertibile della verità dell'essere. Ma non basta semplicemente "ritornare", perché bisogna anche andare "oltre" Parmenide (cfr. G. Goggi, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015, p.140).

⁴¹¹ Ivi, p.29.

⁴¹² E. Severino, *La struttura originaria*, p.132. Si ribadisce che siano insignificanti solo dal punto di vista della struttura originaria, perché comunque anche il senso comune è «l'apertura di un certo campo semantico» (ivi, p.133), dal momento che le asserzioni per esempio del senso comune assumono un certo significato che tutti possiamo capire. Il vero problema è che un'asserzione del senso comune «non è in grado di farsi valere e cioè di mostrare il suo fondamento» (*ibidem*) e pertanto – dal punto di vista della struttura originaria – porta con sé la propria negazione.

⁴¹³ P. Pagani, *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Premesse teoretiche*, p.16.

filosofico sia infondato e contraddittorio, riconducendo ciò che è possibile salvare all'interno del fondamento che è la struttura originaria. Soltanto che in questo compito infinito di riconduzione delle negazioni nel complesso della struttura, quello che è possibile salvare in realtà è stato già da sempre salvato dal momento che ogni significato si fonda sulla stessa struttura originaria: quel sapere pre-filosofico che temporalmente viene prima (del resto, prima posso avere una certa credenza e solo in un secondo momento la posso veder smentita) è in realtà posto dall'immediato come suo contenuto particolare. Pertanto il fatto che diacronicamente venga prima il sapere pre-filosofico è un qualcosa che è posto soltanto con la posizione originaria del sapere filosofico, perché l'originario venir prima del filosofico implica l'aver già superato dialetticamente la precedenza del pre-filosofico: «la posizione della precedenza è il suo stesso togliimento⁴¹⁴». Il fatto che il sapere pre-filosofico sia infondato, dunque, è un qualcosa che si può vedere soltanto da un punto di vista più alto, ovvero quello del filosofare che è testimonianza della verità dell'essere nella sua opposizione al nulla; il sapere pre-filosofico non è in grado di scoprirsi come in sé infondato perché, nel suo per sé, è persuaso – come accennavamo in precedenza – di essere assolutamente stabile e anche laddove iniziasse ad avvertire una qualche contraddizione interna a sé, a non riuscire a tenersi fermo nella propria absolutezza e dunque iniziare a scoprirsi come non così stabile, esso respingerebbe tale negazione: secondo Severino, infatti, è proprio del pre-filosofico una certa “forma” che consiste nel mettere da parte la negazione, nel non considerarla affatto («il “non volerne sentir parlare”⁴¹⁵») e dunque se ammettiamo che in un certo qual modo alcune asserzioni del pre-filosofico possano essere portate sul piano del fondamento originario ciò significa che ad essere esclusa dovrà, per forza di cose, essere questa “forma” del pre-filosofico che non riesce a contemplare la propria negazione⁴¹⁶. Ma dato che originariamente ogni contenuto è sempre fondato sulla struttura originaria, l'apertura di tale orizzonte consente al pre-filosofico di avere in sé la possibilità di

⁴¹⁴ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.134.

⁴¹⁵ Ivi, p.135.

⁴¹⁶ Del resto, ricorda Severino, se il pre-filosofico riuscisse a considerare la propria negazione e non semplicemente a respingerla allora sarebbe in grado di giustificare sé stesso e quindi sarebbe non più pre-filosofico, bensì filosofico (cfr. *ibidem*). In precedenza, Severino aveva sottolineato come l'assunzione del sapere comune come un qualcosa di stabile derivasse da un certo atteggiamento pratico («componente pragmatica», cit., p.133) che trovava nella fede religiosa il suo più fulgido esempio, perché l'atteggiamento fideistico non è quello di chi riesca concretamente a non contraddirsi e ad essere stabile (come è, invece, proprio del filosofico) ma quello di chi «non vuole contraddirsi o essere contraddetto; o non vuole che il suo dire sia senza fondamento» (*ibidem*).

fondatezza ma pure quella dell'infondatezza⁴¹⁷. A tutti gli effetti, però, è lecito parlare di 'possibilità' sino a che si rimane sul piano del pre-filosofico, o al limite di un pre-filosofico che si avvia ad essere pensato filosoficamente, perché elevandosi alla prospettiva della struttura originaria va riconosciuto che tutto sia già da sempre deciso: «l'orizzonte dischiuso dalla struttura originaria costituisce la *determinazione originaria* di quella "possibilità di fondatezza" [...] che compete al sapere pre-filosofico⁴¹⁸», pertanto quella che per il pre-filosofico può apparire come possibilità, in realtà è stata già da sempre determinata, perché il filosofico – essendo espressione della struttura originaria – ha già da sempre salvato quel che c'era da salvare del pre-filosofico, dato che già da sempre ha ricondotto quel che si poteva salvare a quella struttura originaria che è il fondamento stesso di tali significati. Per questo, dice Severino, «la fondatezza *possibile* è originariamente posta, in modo *categorico*, come fondatezza o infondatezza. [...] La posizione della possibilità è cooriginaria alla *determinazione* di tale possibilità⁴¹⁹», perché quel che si può tenere fermo del pre-filosofico è ciò che è da sempre parte della struttura originaria. Il fatto, però, che si possano dare tanto la possibilità della fondatezza quanto della infondatezza vuol dire che all'interno delle stesse asserzioni pre-filosofiche ci sono degli elementi che possono essere conservati e altri eliminati: nel pre-filosofico – come accennavamo poco fa – è la forma che deve essere cancellata, mentre materialmente si

⁴¹⁷ Ivi, p.134.

⁴¹⁸ Ivi, p.136.

⁴¹⁹ *Ibidem*. È interessante notare le parole che Severino mette in corsivo, perché ci preannunciano uno sviluppo teoretico che si ritroverà anche in seguito: si può ammettere una certa forma di possibilità (e di libertà) ma questa: a) non appartiene alla struttura originaria, bensì ad un altro livello; b) si può ammettere soltanto se alle spalle c'è un qualcosa di già determinato, che altro non è che l'essere immutabile ovvero la stessa struttura originaria. Quella che può apparire come una possibilità, quando portata al punto di vista più alto si vede già da sempre essere stata determinata e dunque la possibilità concretamente pensata non implica l'oscillazione tra gli elementi in gioco, un qualcosa che potrebbe non essere. Nell'ambito del filosofico non esistono, pertanto, delle possibilità nel senso usuale che noi diamo al termine, perché si tratta semplicemente di pervenire alla conoscenza di uno stato effettivo delle cose che è già da sempre determinato. Non a caso, infatti, è soltanto nel senso comune, e in generale nel pre-filosofico, che sembrano prospettarsi – ad esempio – due possibilità tra cui scegliere e qui interviene quella «componente pragmatica» che abbiamo richiamato in una nota precedente, la quale «esige la decisione, ossia la scelta di uno dei due lati» (ivi, p.135). Proprio per questa motivazione strettamente pratica, tale scelta tra le due possibilità è fondata sulla «*volizione* di uno dei due [lati], determinata dalla sua maggiore "convenienza"» (*ibidem*), mentre dal punto di vista della struttura originaria – che è ciò che sta a fondamento anche di questa "apparente" scelta – la possibilità è già da sempre determinata nel suo concreto esser rimessa alla stessa struttura. Quando, dunque, il pre-filosofico viene ricondotto al filosofico, si scopre che quella sembrava essere una possibilità era in realtà già una necessità determinata, perché si è elevata quella possibilità ad un punto di vista più alto: essa rimane possibilità – per così dire – soltanto da un punto di vista fenomenologico, ma quando si va al piano logico, si vede essere una necessità ed è questa la ragione per cui si dà una co-originarietà di possibilità e determinazione della medesima possibilità, perché è la stessa cosa ma vista da due punti di vista differenti, ovvero l'astratto (possibilità) e il concreto (determinazione della possibilità).

può riconoscere che certe asserzioni rientrino nella struttura originaria. Ma eliminare la forma del pre-filosofico, significa che ciò a cui viene dato fondamento non è pre-filosofico (del resto già Aristotele aveva inteso che la vera sostanzialità delle cose risiedesse nella forma, perché è essa a conferire quel carattere di determinatezza proprio della sostanza⁴²⁰). Che cos'è che resta una volta tolta la forma pre-filosofica? Dal momento che originariamente tutto è posto a partire alla struttura originaria che si esprime con il pensiero filosofico, quello che resta è di fatto il filosofico, se togliamo quella forma. Per questo motivo è una sorta di “non-ancora-filosofico” e se in un certo senso possiamo dire che gli asserti della coscienza pre-filosofica vengano conservati come fondati è perché tale conservazione è «l'atto stesso della loro fondazione o significazione originaria⁴²¹». Ma volendo essere ancora più coerenti con questo assunto, va riconosciuto – come fa Severino, idealisticamente – che in realtà tutto ciò che è possibile conservare non è affatto pre-filosofico e che il pre-filosofico che, come tale, viene conservato altro non è che il filosofico; non a caso Severino può asserire: «non c'è *nulla* del sapere prefilosofico, che venga “conservato” nel sapere filosofico; o ciò che in questo viene conservato è soltanto l'astratta *materia* di quello⁴²²». È dunque doveroso usare le virgolette per intendere correttamente il verbo ‘conservare’, perché in realtà non si conserva nulla del pre-filosofico dato che tutto ciò che può essere elevato al punto di vista più alto è soltanto sapere filosofico. In una nota battuta, Severino sostiene: «il prefilosofico non si sa tener fermo e cioè *non ha ragioni*. Le “ragioni” gliele conferisce tutte la filosofia; ma poiché quello, come tale, non le riceve, non le fa sue [...], è soltanto e propriamente la filosofia “che ha ragione”⁴²³». Tutto ciò che si può salvare è già stato pensato filosoficamente alla luce della verità dell'essere. «La ‘verità’ della non-verità [...] è dunque possibile solo se la verità autentica, il filosofare autentico, si tiene dinanzi la non-verità e la mantiene nel suo sguardo⁴²⁴», ovvero se il pensiero filosofico è in grado di conferire le ragioni a ciò che non è filosofico, togliendo la contraddizione (o le contraddizioni) e riportando, con ciò, tutto al piano della struttura originaria che afferma la verità dell'essere nel suo opporsi al nulla. Struttura che è fondamento di ogni cosa.

⁴²⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VII, 1041a 3-1041b 33.

⁴²¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.136.

⁴²² Ivi, p.137.

⁴²³ *Ibidem*.

⁴²⁴ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.41.

Proprio in virtù della co-originarietà di positivo e negativo su cui abbiamo già insistito, riconosciamo dunque la necessità di questa forma di pensare che riesca a sviluppare fino in fondo la contraddizione per poi ricondurla alla struttura originaria come momento essenziale all'affermazione della stessa e in questi termini noi cercheremo di pensare – con Severino – il tempo della tecnica, perché se essa è figlia di quella alienazione del senso dell'essere che ne nega l'incontrovertibile verità, essa è una forma di contraddizione che andrà indagata fino in fondo in vista del suo trapasso (nel senso del verbo hegeliano *übergehen*) come momento dialettico che riaffermerà la struttura originaria stessa. Detto altrimenti, si pone la necessità di portare quella forma di contraddizione che è la tecnica severinianamente pensata al piano della verità dell'essere, di conferirle quelle ragioni filosofiche che le consentiranno di ritornare al fondamento: ovvero, di pensarla. Ma sono necessarie altre considerazioni teoretiche.

Il fatto che il pre-filosofico non abbia in sé consistenza, ma che trovi ragioni solo in quanto pensato dalla filosofia, significa secondo Severino che il pre-filosofico non potrà mai essere il vero presente, bensì solo un passato o un futuro, dato che «il presente temporale è infatti occupato [...] dall'esercizio o dalla forma del filosofare⁴²⁵». Questo significa che nell'atto del pensiero – se possiamo richiamarci ad una espressione gentiliana – a dominare la scena è solo il pensiero concreto, filosofico e quindi risulta essere contraddittorio ammettere una simultanea presenza di filosofico e pre-filosofico sotto il medesimo rispetto. Il pre-filosofico può consistere dunque solo come passato e può essere presente nell'originario tutt'al più come passato in senso storico-fenomenologico, per l'appunto, che è stato portato ad un punto più alto, o al limite può essere futuro, nel senso che si ravvede a posteriori la consistenza pre-filosofica di quella determinata asserzione⁴²⁶. Anche se la struttura originaria ha già da sempre salvato tutto nella verità dell'essere, non è sufficiente secondo Severino «*essere nella verità*⁴²⁷»,

⁴²⁵ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.137.

⁴²⁶ È evidente che la categoria del 'pre-filosofico' possa essere attribuita, per esempio, ad una proposizione del sapere scientifico soltanto a posteriori e assumendo l'assunto idealistico della originarietà del filosofico e della conseguente riconduzione del pre-filosofico al primo, perché la scienza, come il sapere comune, come la fede non sono per sé stessi capaci di vedere la loro infondatezza rispetto alla struttura originaria, tanto che si ritengono perfettamente stabili e salde. Per questo il pre-filosofico è ammissibile come futuro, perché solo una volta giunta al punto di vista più alto, la determinazione potrebbe riconoscersi come pre-filosofica, ma lo riconoscerebbe appunto come suo passato solo a posteriori (essa arriverebbe alla coincidenza di in sé e per sé, comprendendo di potersi pensare solo come fondata sulla struttura originaria e alla luce di ciò potrebbe rileggere concretamente tutta la sua esperienza, tutta la sua storia e capire, dunque, di essere stata pre-filosofica).

⁴²⁷ *Ibidem*.

perché anche il pre-filosofico – nel suo essere in sé – è già da sempre ricompreso, in quanto filosofico, entro il complesso della struttura originaria della verità dell’essere, ma bisogna che la determinazione particolare sia consapevole di cosa essa sia realmente, il suo essere in sé deve essere saputo, ovvero si deve dare coincidenza di in sé e per sé, esattamente come avviene per la coscienza hegeliana al termine della *Fenomenologia dello spirito*⁴²⁸: per questo, secondo Severino, la verità si deve «*possederla, saperla, comprenderla*⁴²⁹», ovvero va tutto ricondotto alla struttura originaria togliendo ogni forma di contraddizione, il che equivale a pensare.

Se, pertanto, ci siamo proposti di pensare – con Severino – il tema della tecnica e abbiamo già constatato che in essa si annida una forma di contraddizione, questo nostro pensare dovrà sviluppare a fondo la contraddizione proprio per ricondurla al terreno della struttura originaria, ovvero pensare la tecnica alla luce della verità dell’essere e in vista della riaffermazione della verità stessa. Già da qui cominciano a dividersi le strade tra la considerazione heideggeriana e quella severiniana, perché se per il primo la tecnica (moderna, in particolare) è un modo del disvelamento, per Severino è una forma di contraddizione il cui superamento porterà all’affermazione della verità dell’essere; contraddizione che certo rimane essenziale vista la co-originarietà di positivo e negativo e che per questa ragione andrà pensata a fondo, ma pur sempre contraddizione. Però

⁴²⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, capitolo VIII.

⁴²⁹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.137. Proprio perché il filosofico è un sapere che possiede la verità dell’essere, il filosofo è colui che testimonia tale verità (almeno nell’accezione che Severino può dare al ruolo del filosofo e, in generale, alla filosofia). È inevitabile a questo punto riflettere sulla comunicazione tra uomo (del senso comune) e filosofo, perché se il primo parla un linguaggio che non è in grado di pensarsi nella sua relazione intrinseca con l’originario, il secondo invece questo originario lo esprime pienamente. Lo stesso Severino infatti sostiene l’impossibilità di tale colloquio, perché esso si fonda su di un malinteso, per cui le domande che l’uomo del senso comune pone al filosofo si pongono su di un piano diverso rispetto alle risposte fornite dal filosofo, dal momento che quest’ultimo testimonia una verità dell’essere che il senso comune – fino a che si pensa astrattamente – non è in grado di intendere. Domande che il filosofo non può ricevere, risposte che l’uomo fatica a comprendere. Non a caso il malinteso sta proprio «là dove si dice che gli asserti di questa [della coscienza pre-filosofica] sono “conservati” nel filosofare» (ivi, p.138), perché non c’è nulla del pre-filosofico in quanto tale che possa rimanere all’interno del fondamento ma questo il senso comune non lo può capire. Continua Severino: «di qui la riluttanza del “filosofo” a comunicare all’“uomo” i *risultati* della sua fatica; e di qui la disillusione dell’“uomo” nell’apprenderli. Quello è riluttante perché sa che le sue parole saranno tradotte in un diverso orizzonte semantico [...]; questo è disilluso, perché, proprio in forza di quella traduzione, o viene ad apprendere ciò che “più o meno” sapeva già, o trova come assolutamente estraneo ciò che gli viene comunicato, e se ne libera subito» (*ibidem*). Sembra non potersi dare dialogo tra uomo e filosofo e ciò è una sensazione che è certamente occorsa almeno una volta a chiunque si occupi di filosofia. La soluzione severiniana, ad ogni modo, è duplice: «il compito del filosofo sta dunque – negativamente – nel *non accettare* il colloquio [...] e – positivamente – nel *rendere* l’uomo filosofo» (*ibidem*), ovvero condurlo alla comprensione della verità dell’essere.

proprio perché richiede di essere pensata, si rende necessario ritornare sui luoghi in cui tale contraddizione è sorta.

De interpretatione, 9 non è il luogo di nascita dell'oblio dell'essere, benché lo esprima con straordinaria forza e chiarezza, perché la verità viene tradita nel momento stesso in cui viene portata alla luce. È vero che Parmenide è il primo a testimoniare la verità dell'essere che non può non essere, ma egli ritiene che le differenze, il molteplice, il diveniente siano non-essere in quanto si presentano come esattamente opposti a quell'essere che si pensa come eterno, stabile, unico e indifferenziato. Parmenide è in questo modo «il primo responsabile del tramonto dell'essere⁴³⁰», dato che le differenze sono pensate come nulla. È Platone a ricondurre le differenze nell'ambito semantico dell'essere, allorché nel *Sofista* distingue tra due tipi di non-essere: il non-essere come assolutamente opposto, contrario all'essere (*enantíon*) e che dunque resta quel qualcosa che non si può né dire né pensare, pena l'autocontraddizione⁴³¹, e il non-essere come altro, diverso (*héteron*)⁴³². Di quelle cose che sono nel mondo non si può dire in assoluto che non siano (o che siano *dóxa*) – come voleva Parmenide – solo perché sono molteplici e divengono: il grande passo in avanti di Platone, il cosiddetto 'parricidio', mostra che anche le differenze siano essere e questo – secondo Severino – avrebbe potuto risolvere la questione una volta per tutte, se Platone fosse stato effettivamente rigoroso e coerente nel riscattare la differenza come un qualcosa che è, che dunque possieda i caratteri dell'essere parmenideo che testimonia la verità dell'essere. Il problema è che questo Platone non lo fa, perché certo porta le differenze entro l'essere però continua a lasciarle nel tempo e dunque esposte alla possibilità di non essere. Lasciarle nel tempo, conseguentemente, richiede che si vada alla ricerca di un essere al di fuori del tempo che possa salvare (metafisicamente) le differenze dalla possibilità dell'annullamento⁴³³. Per questo Severino sottolinea che quello di Platone sia un tentativo non riuscito di superare il padre Parmenide:

⁴³⁰ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.23.

⁴³¹ Questo non-essere come *enantíon* è il non-essere posto da Parmenide, non a caso lo Straniero di Elea, nel corso del dialogo, afferma: «è impossibile pronunciare, dire o pensare correttamente ciò che non è in sé e per sé, perché esso è impensabile e indicibile» (cfr. Platone, *Sofista*, 238c, trad.it. di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007).

⁴³² Non a caso in *Sofista*, 241c, Teeteto dice che seguendo in modo rigido il divieto parmenideo sarà impossibile catturare l'essenza del sofista. Lo stesso Straniero dovrà ammettere poco dopo (241d) che sarà necessario «sottoporre a tortura il ragionamento del padre Parmenide, usando violenza a ciò che non è, perché in una certa misura sia, e a ciò che è, perché, a sua volta, in qualche modo non sia».

⁴³³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, p.23.

Platone mostra – e ineluttabilmente – che le differenze appartengono all’essere; sì che l’essere viene a presentarsi come ciò che non è: per lo meno nella misura in cui la gran scena del mondo attesta il sopraggiungere e lo scomparire delle determinazioni, e cioè attesta i tempi in cui esse non sono. Ricondotte le differenze nell’essere, le si continua a pensare come le pensava Parmenide: come qualcosa che può non essere, ossia come qualcosa di cui sia consentito dire: «Quando non è»⁴³⁴.

Qui nasce la radicale dimenticanza, proprio in quel momento in cui si sarebbe potuto portare a compimento il discorso di Parmenide in maniera rigorosa. Il tentativo di Platone di compiere il “parricidio” è fallito perché egli continua a considerare la determinazione come ciò che, in quanto tale, non esclude di poter non essere⁴³⁵». Platone avrebbe dovuto capire che la differenza che era stata riscattata grazie all’introduzione del non-essere come diverso (*héteron*) altro non era che una individuazione dell’essere e pertanto eterna e immutabile, proprio perché l’essere stesso – per come è stato posto da Parmenide – è eterno e immutabile. Insomma, il fatto che le differenze in qualche modo siano, per quanto questo “essere” delle differenze non coincida *tout court* con l’essere in quanto tale, implica – in virtù della verità stessa dell’essere – che le differenze non possano esser un nulla: esiste una predicazione che è propria dell’essere, ovvero delle cose si può predicare che siano e, di conseguenza, si afferma che alle cose compete effettivamente di essere, ovvero di essere un “non-niente”, per usare un’espressione suareziana⁴³⁶. Dice Severino: «l’essere diventa predicato di ciò che gli è diverso, non di ciò che gli è opposto: sì che ora l’affermazione che il non-essere (cioè la determinazione) è, non significa più che il negativo è il positivo⁴³⁷». In questa predicazione dell’essere, tale che le differenze a tutti gli effetti siano essere, sta il carattere di trascendentalità dello stesso essere e quindi le differenze sono «positività determinata» che partecipa – se così possiamo dire – degli stessi caratteri dell’essere parmenideo⁴³⁸. L’essere deve ricomprendere dentro di sé anche le determinazioni ed è proprio per questo motivo che risulta necessario ripensare quell’essere portato alla luce da Parmenide che consegnava

⁴³⁴ Ivi, p.24.

⁴³⁵ G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.137.

⁴³⁶ P. Pagani, *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Premesse teoretiche*, p.82.

⁴³⁷ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.24.

⁴³⁸ Ivi, p.25.

le differenze al non-essere: quello a cui avremmo dovuto assistere col il parricidio platonico sarebbe stato «non già il puro essere, ma l'essere come sintesi (di essenza – la determinazione – e di esistenza – l'“è”)⁴³⁹». All'essenza della determinazione, dato che è, compete strutturalmente di esistere, ovvero di essere⁴⁴⁰. Anche se, per l'appunto, non si da coincidenza perfetta tra essere *qua talis* e determinazione, dal momento che il significato 'cane' non ha la stessa estensione trascendentale di 'essere' ma ne è tutt'al più una individuazione, per l'appunto. Individuazione che, in ogni caso, è pur sempre qualcosa che è e quindi rientra in un certo qual modo nell'essere pur non essendo l'essere in quanto tale: in gioco, come si potrà intuire, troviamo il concetto di 'differenza ontologica', su cui ritorneremo in seguito. Ora, quella che in *Ritornare a Parmenide* è intesa come sintesi di essenza ed esistenza era già stata intesa dallo stesso Severino nel XIII capitolo di *La struttura originaria* nei termini di una “originarietà” del convenire dell'essere all'ente fondata sul valore ontologico del principio di non-contraddizione che impedisce anche la semplice supposizione che l'essere possa non essere⁴⁴¹. Qualunque determinazione *d* (che nel capitolo XII viene ricompresa nell'ambito semantico “D” di tutte le determinazioni fenomenologicamente immediate) vede questo originario convenire di essere e determinazione, ossia di essenza ed esistenza, tanto che negare l'essere di *d* significa negare l'essere stesso come concreto, ovvero come struttura originaria che tutto ricomprende: negare la parte, significa negare il tutto. Pertanto Severino sembra affermare che non esista alcun ente a cui originariamente non compete di essere, proprio perché stando al valore ontologico del principio di non-contraddizione non si può affermare che l'essere non sia e se l'essere assume una predicazione trascendentale, allora di tutte le cose di cui è possibile predicare l'“è” (ovvero di ogni singola determinazione *d*) va riconosciuto necessariamente che non possano essere nulla, cioè che partecipino effettivamente di quei caratteri propri dell'essere, ovvero l'eternità e

⁴³⁹ Ivi, p.24.

⁴⁴⁰ Nell'intero discorso severiniano c'è continuamente una traslazione dal piano dell'esistenza a quello della sussistenza. Il fatto che si dia questa sintesi tra essenza ed esistenza è una mossa prettamente di marca metafisica che però non comporta immediatamente – come vorrebbe invece Severino – che ciò che rientra nell'ambito dell'essere con ciò sussista. Questo equivoco vede alla base una mancata differenziazione tra esistenza e sussistenza. Un qualcosa che è certamente esiste dal momento che è un non-niente, ovvero *ex-siste*, sporge – come sostiene Suarez – *extra nihil negativum*, cioè è non-contraddittorio, ma questo non implica che necessariamente sussista, che abbia consistenza ontica (cfr. P. Pagani, *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Premesse teoretiche*, pp.71, 82).

⁴⁴¹ E. Severino, *La struttura originaria*, pp.514, 517. Il riferimento severiniano alla supposizione che l'essere possa non essere si indirizza già qui verso l'aristotelico *De interpretatione*, 9.

l'immutabilità⁴⁴². Questo è il risultato – secondo Severino - a cui sarebbe dovuto giungere Platone se fosse stato coerente e rigoroso, ma egli non lo è stato e dunque da Platone in avanti si inaugura quel modo di pensare che ritiene le cose come passabili di poter essere nulla e quindi che ritiene che l'intero del positivo sia – indebitamente – scambiato per il semplice positivo empirico che è quando è e non è quando non è, o detto altrimenti, che ci sia soltanto quell'essere che sembra uscire dal e ritornare nel nulla: in ciò sta il carattere fisico della metafisica occidentale, che anche per Severino allora può essere pensata come una meta-fisica. Ricalcando quasi la tesi di Heidegger, Severino afferma che «[...] dopo Parmenide, tutta la metafisica occidentale è una fisica⁴⁴³», soltanto che questo tratto “fisico” è inteso dai due in maniera differente: se per Heidegger risiedeva nel fatto che si facesse una considerazione solamente ontica del manifestarsi delle cose (ovvero le si intendeva come “semplici-presenze”), per Severino sta nel considerare le cose nel loro (presunto) iniziale e finale esser nulla.

⁴⁴² Abbiamo cercato di semplificare la questione, però per rigore ermeneutico sottolineiamo che questo passaggio dall'immutabilità ed eternità dell'essere all'immutabilità ed eternità delle cose che sono rimane sicuramente, in *Ritornare a Parmenide*, uno dei punti decisivi ma alcuni sottofondi teoretici passano in sordina rispetto a quanto sostenuto nel XIII capitolo di *La struttura originaria*. Affermata l'impossibilità ontologica che l'essere possa non essere (sancita dal principio di non-contraddizione), si presenta il problema di un divenire (su cui ritorneremo nello specifico nel prossimo paragrafo, quindi ci limitiamo ad annunciare un problema che verrà ripreso) che *prima facie* sembra attestare il passaggio dall'essere al non-essere e viceversa, se non che appunto la *bebaiotote arché* – per usare l'espressione aristotelica che si riferisce al principio – ribadisce quello che la verità dell'essere vieta: detto altrimenti, è logicamente immediato che l'essere non possa essere il nulla, anche quando prendiamo in considerazione il divenire. Severino perciò pone come teorema il fatto che l'essere non divenga in questa accezione di annullamento, ovvero il teorema dell'immutabilità dell'essere che però è posto non come immediatezza, bensì come mediatezza logica, dal momento che non è tanto il divenire a non competere all'essere, quanto il fatto che il divenire sia inteso come entrare nel e uscire dal nulla. Si sarebbe tratto di immediatezza logica se il divenire stesso, in quanto tale, fosse stato escluso dall'orizzonte dell'essere, ma invece è un passaggio ulteriore quello che porta a riconoscere che sia un certo modo di intendere il divenire ad essere escluso, pertanto si configura come una mediatezza, perché non è il concetto stesso (*ratione sui ipsius*) ma è solo una certa parte (*ratione suae partis*) del concetto di 'divenire' che implica un qualcosa di inammissibile (pp.519-521). In questo consiste il teorema dell'immutabilità dell'essere (e della sua eternità). Stabilito questo passaggio logicamente mediato, si passa alla trattazione dell'immutabilità ed eternità della parte (ovvero della determinazione *d*), la quale però non si scopre eterna e immutabile per lo stesso motivo per cui lo è l'essere, dato che persiste una certa differenza tra essere ed ente, bensì lo è solo secondariamente, come se si trattasse di un corollario del teorema. Certo Severino sostiene che il riscatto della determinazione avvenga in maniera logicamente immediata, però resta pur sempre una conseguenza, dato che è fondato su una sintesi a priori (p.529). A nostro avviso, pertanto, già in *La struttura originaria* si trovano i prodromi per intendere l'ente nella sua eternità, però riconosciamo la validità anche dell'osservazione di Messinese che, a ragion veduta, sostiene che il focus di *La struttura originaria* sia primariamente rivolto all'Essere assolutamente immutabile di cui viene mostrata la trascendenza rispetto alla totalità degli enti che divengono, mentre è in *Ritornare a Parmenide* che Severino pensa tali enti divenienti nella loro effettiva immutabilità (cfr. L. Messinese, *Nel castello di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2021, p.104)

⁴⁴³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.25. Non a caso il paragrafo 2 di *Ritornare a Parmenide* è intitolato *Le occasioni e la forma del tramonto (la metafisica occidentale è una fisica)*.

Tutte le determinazioni vedono necessariamente la convergenza di essenza ed esistenza: esistere è l'essenza di tutte le cose che sono in quanto sono parte dell'eterno immutabile della struttura originaria e questo è quello Platone non è riuscito a cogliere fino in fondo, finendo per radicalizzare l'oblio della verità dell'essere. Tutte le cose sono ricomprese nell'essere eterno, sono sue parti nel senso che ne sono individuazione, determinazione, anche quelle forme di contraddizione della stessa verità dell'essere, le quali – come abbiamo già ripetutamente affermato – sono pur sempre poste entro la struttura originaria come tolte, esattamente allo stesso modo in cui il pre-filosofico viene conservato come filosofico nell'originario. Ogni forma di contraddizione non aggiunge né toglie niente alla struttura originaria, anche quella forma Γ in cui si vede soltanto la contraddizione C, ovvero quel punto di vista tale per cui i contenuti (o costanti) della struttura – il cui insieme viene chiamato S – sono posti prescindendo dall'ulteriorità che concretamente compete loro in quanto rientranti nella struttura⁴⁴⁴. Perciò possiamo dire che la contraddizione sia fondamento, richiamandoci al titolo del capitolo VIII di *La struttura originaria* che a sua volta si riferisce in maniera evidente al lessico della *Scienza della logica* hegeliana, perché la contraddizione C – come ogni forma di contraddizione – è l'inveramento di quel fondamento che necessita del superamento dialettico del negativo e che quindi pone il negativo come tolto, superato e insieme conservato secondo il senso dell'*Aufhebung*. Il fondamento come contraddizione, dunque, ribadisce la co-originarietà di positivo e negativo all'interno della struttura stessa. Proprio perché la struttura si presenta come fondamento delle cose, così come l'essere è un predicato trascendentale – dal momento che stiamo, di fatto, parlando della stessa cosa – ogni singola cosa manifesta l'intero, se compresa concretamente, in quanto se non è posto l'intero non si può dare nemmeno alcun significato⁴⁴⁵. L'elemento contraddittorio a questo punto è facilmente individuabile nel pensare le determinazioni in maniera astratta,

⁴⁴⁴ La contraddizione Γ era già stata anticipata da Severino alla fine del capitolo II di *La struttura originaria* e ripresa nello specifico nel capitolo XI per il suo superamento dialettico, non prima in ogni caso di aver precedentemente esplicitato il senso dell'insieme S, la cui negazione da luogo alla contraddizione C (cap. VIII), che Severino definisce quella contraddizione tale per cui «S sia posto anche se non tutte le costanti di S sono poste» (ivi, p.343), dal momento che nella prospettiva teoretica severiniana le costanti di S sono suoi elementi costitutivi posti in maniera logicamente immediata: se pongo S, pongo anche tutte le sue costanti; negare che S sia posto senza tutte le sue costanti è, appunto, contraddizione C (tale punto circa le costanti viene in realtà chiarito nel cap. X, p.424). Γ indica precisamente quella situazione in cui la struttura originaria è afflitta da C.

⁴⁴⁵ Severino qui recupera il tema idealistico dell'organicismo: la parte non può essere pensata concretamente al di fuori della sua relazione con il tutto, il tutto come concreto non si dà se si prescinde dalla parte. Quando parte e tutto si pensano come vicendevolmente irrelate, si genera contraddizione.

ovvero come irrelate rispetto all'originario, ma queste forme di contraddizione sono appunto ciò che il pensiero filosofico deve togliere: la contraddizione C è necessaria, perché solo con il suo superamento si giungerà ad una comprensione concreta del concreto. Essa, dunque, non è morta contraddizione, come non lo è nessun'altra quando pensata nella sua relazione con l'originario; viceversa è contraddizione come molla della realtà (sta esattamente qui il senso del richiamo hegeliano al fondamento come contraddizione) soltanto che dal punto di vista della verità dell'essere questa contraddizione è già da sempre tolta, ovvero eternamente superata⁴⁴⁶.

Ogni determinazione, ogni contraddizione rientra nella verità dell'essere come eternamente ricompresa nella struttura originaria. In questo rapporto dialettico tra determinazione e determinante, la determinazione non aggiunge né toglie nulla al determinante (ovvero non si da incremento ontologico) dato che tutto è già da sempre salvato nella sua appartenenza all'Immutabile, perché tutto ciò che è "è" in quanto incluso nell'essere trascendente-trascendentale⁴⁴⁷. Anche ogni forma di contraddizione, di tradimento della verità rientra nel complesso della struttura originaria, compresa quella particolare forma di contraddizione che costituisce il centro di questo lavoro, ossia la tecnica. Ma, come ricordavamo in apertura di paragrafo, se la tecnica è figlia di un tradimento della verità dell'essere che – per l'appunto – pensa contraddittoriamente l'identità di essere e nulla e se per poter riaffermare la verità dell'essere dobbiamo andare sino in fondo a questa contraddizione, sarà necessario indagare preliminarmente tale negazione della verità prima di poterci soffermare sulla tecnica: secondo Severino il luogo in cui sembra manifestarsi come massimamente evidente questa identificazione di positivo e negativo, di essere e non-essere e dunque il luogo a partire dal quale può nascere la tecnica, è il divenire.

⁴⁴⁶ Alla luce di questo motivo si comprende come mai Severino sostenga che la contraddizione C sia la situazione della filosofia del Novecento in quanto segnata dal problematicismo (ivi, p.458). Dal momento che in *La struttura originaria* non si è ancora sancito il distacco di Severino dal maestro Bontadini, possiamo vedere una linea continua circa la questione del problematicismo tra questo testo e *Note sul problematicismo italiano* (in Id., *Heidegger e la metafisica*, cit.), dal momento che il problematicismo situazionale di Ugo Spirito – come sostenuto nelle *Note* – rappresenta la posizione più coerente, in quanto si pone in attesa dell'Assoluto a-dialettico intendendo solo come situazione temporanea il suo subire la contraddizione. Una soluzione si sa che ci sarà, ma non si sa quale (se immanentistica o trascendentistica). L'unica cosa certa è che la contraddizione (C, per Severino) è tolta, dato che sarebbe contraddittorio ritenere la contraddizione insuperabile. Si capisce pertanto anche da qui come mai Severino riscontri nelle *Note* maggiore coerenza nel problematicismo situazionale di Spirito, anche se in seguito cambierà posizione.

⁴⁴⁷ Sulla trascendenza dell'essere che si scopre trascendentalità e sulla trascendentalità dell'essere che è trascendente in quanto intero del positivo, cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, p.59.

Che il divenire fosse il vero grande problema da affrontare per la verità dell'essere lo si capisce già dall'ultimo capitolo di *La struttura originaria*, in cui, dopo aver affermato l'immutabilità dell'essere e averla estesa a tutte le cose che sono, Severino riscontra un'apparente frizione: se il principio di non-contraddizione – nella sua formulazione ontologica – ci porta a comprendere l'immutabilità dell'essere, sembra essere manifesto (fenomenologicamente) pure il divenire delle cose, ovvero il fatto che prima ci siano e poi non ci siano più, che escano e rientrino nel nulla: in ciò consiste «l'aporeticità del divenire⁴⁴⁸». Logicamente ci si impone una verità incontrovertibile, ma l'esperienza sembra attestarci dell'altro. Anche in *Ritornare a Parmenide* Severino innesta un'argomentazione analoga, presentando la medesima problematica e – di conseguenza – anche la medesima domanda: come uscire da questa situazione di aporia? Continuando a seguire la verità dell'essere e la voce della filosofia che di tale verità si fa testimone: essa «si leva su tutte le altre [voci] e si fa la più solenne e la più sacra⁴⁴⁹». Il pensiero filosofico, come ricordavamo nel paragrafo precedente, è l'unica forma di pensiero in grado di superare ogni contraddizione, ogni aporia e di riportare tutto al piano della verità dell'essere eterno e immutabile. La filosofia si impone concretamente come sapere stabile, secondo il senso della parola greca *epistème*, come un sapere che riesce a tenere fermo sé stesso, mentre scienza, fede, senso comune non ne sono capaci⁴⁵⁰. Per quel che ci riguarda, queste forme attestano il divenire come implicante il nulla, mentre la verità dell'essere no, perché seguendo il suo “Dire originario” – se possiamo parafrasare un'espressione heideggeriana – è saggio convenire che tutte le cose, in quanto sono, siano eterne ed immutabili e dunque non possano diventare (o esser state) non-essere. È necessario allora trovare un modo per poter conciliare quella verità dell'essere che ci si impone incontrovertibilmente già con Parmenide e quel divenire che si presenta come un qualcosa di assolutamente evidente: «si tratta [...] di riuscire a pensare tanto l'opposizione dell'essere al non essere quanto la verità del divenire⁴⁵¹».

⁴⁴⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.531.

⁴⁴⁹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp.28-29.

⁴⁵⁰ Ivi, p.29. Insistevamo nel paragrafo precedente non per caso sullo scarto tra filosofico e pre-filosofico.

⁴⁵¹ G. Brianese, *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. Severino, *La guerra e il mortale* (a cura di L. Taddio), Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2010, p.39.

Secondo Severino, il fatto che si diano – apparentemente – due forme di essere, ovvero immutabile e diveniente, è un qualcosa che va ripensato alla luce della verità dell’essere in quanto tale: l’essere è unico e immutabile – esattamente come riteneva Parmenide – e se si da un essere come diveniente ciò dipende soltanto dal fatto che tale divenire sia una differenziazione dell’unico essere eterno e immutabile: l’essere come diveniente è una sorta di regione che non è totalmente coincidente con l’essere eterno ed immutabile, ma che viene ricompresa – dal momento che si parla pur sempre di un qualcosa che è – entro la struttura originaria della verità dell’essere. Il divenire, insomma, è una certa individuazione dell’essere *qua talis* e proprio per questa ragione è, ma nonostante ciò si differenzia in un certo qual modo dall’essere stesso. Questo è lo snodo della differenza ontologica, che Severino può concretamente intendere come differenziazione dell’essere immutabile rispetto all’essere in quanto diveniente, non a caso – rivolgendo una stoccata all’intera tradizione metafisica che di ‘differenza ontologica’ ha parlato, in particolar modo Heidegger – secondo Severino questo differenziarsi è «l’autentica ‘differenza ontologica’⁴⁵²». Il divenire si constata empiricamente nel mondo, ma esso va inteso correttamente, ovvero seguendo la verità dell’essere che tutto ricomprende, anche il divenire stesso: questo significa che il divenire che ha una certa positività, dal momento che lo si riscontra fenomenologicamente, la deve interamente al fatto di essere incluso nell’intero immutabile. Il divenire si può pensare solo come ricompreso entro la verità dell’essere e lì soltanto acquisisce senso concreto, però è importante riconoscere che anche in virtù della differenziazione in cui consiste la differenza ontologica severinianamente “autentica” non dobbiamo essere indotti a ritenere che si diano né due interi positivi (essere eterno-immutabile ed essere diveniente) a cui uno manchi qualcosa che l’altro ha⁴⁵³, né che il divenire sia due volte positivo, una

⁴⁵² E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.29. Come ricorda Goggi, il significato della differenza ontologica autentica è ciò che chiude le porte a «ogni possibilità di reintrodurre il Principio di creazione: nella differenza ontologica di cui parla Severino, l’essere che appare come diveniente “è” il Tutto in quanto astrattamente manifesto» (G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.155). È questo differenziarsi da sé da parte dell’essere come concreto che si pensa come una parte astratta che richiede che la parte non possa essere posta come creata: essa, quando pensata concretamente, rientra nella struttura originaria, pertanto «ciò che appare nella struttura originaria – e la stessa struttura originaria – non è una copia di quanto appare nel Tutto né una realtà ontologicamente separata dal Tutto, ma è quello stesso che nel Tutto appare concretamente» (*ibidem*).

⁴⁵³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, p.30. Evidenziamo come ritenere che ci siano un infinito (eterno ed immutabile) che non ha un qualcosa che invece il finito (l’essere come diveniente) ha sia lo stesso problema che si presenta a Schelling e ancora prima a Spinoza, ovvero quello di un infinito che non può dedurre il finito e che, quindi, non si può considerare concretamente infinito. Diventa il rapporto di due

volta in quanto fondato sull'Immutabile e un'altra in quanto isolato da esso⁴⁵⁴. Il regno dell'essere immutabile ed eterno contiene tutto l'essere dato che ogni essere (ogni determinazione) in quanto tale è immutabile e non può ammettere il nulla, compreso il divenire, che quindi «non incrementa l'essere, ma lo rispecchia⁴⁵⁵». Tutto ciò che è, ogni singola determinazione come questa penna o questa lampada – sono due esempi che spesso ricorrono nei testi severiniani – è eterna ed immutabile, dunque non può non essere; pertanto se si rinviene un certo divenire della penna esso andrà compreso alla luce della verità dell'essere, ovvero come un differenziarsi dall'essere stesso che però viene ad ogni modo ricompreso all'interno della struttura. Di ogni singola individuazione della struttura, per esempio quest'albero, «si dice che è e che non può accadere che non sia, allora ogni essere prende volto divino⁴⁵⁶». Tutto ciò che è – quando viene compreso concretamente nella sua relazione intrinseca con l'originario – è equiparato al punto di vista di Dio, per questo è *theïon*, divino e dunque tutto, anche il divenire, è espressione di un Dio che parla di sé dicendo *ego sum qui sum*⁴⁵⁷. Per questo Severino arriva a pensare il valore ontologico del principio di non-contraddizione che è il fondamento del teorema dell'immutabilità dell'essere come la più concreta ed essenziale formulazione dell'argomento ontologico: di fatto, già in *La struttura originaria* viene posta la presenza dell'Essere assoluto, di Dio nella misura in cui ad ogni determinazione pertiene l'esistenza in quanto facente parte della struttura originaria⁴⁵⁸.

La verità dell'essere ci attesta l'impossibilità da parte dell'essere di diventare nulla. Se il divenire è ricompreso entro tale verità, per quanto come differenziazione, allora è impossibile che implichi una qualche forma di annullamento (anteriore o successivo) di ciò che diviene. Però sembra essere manifesto che il divenire delle cose implichi l'esser stato e il ritornare ad esser nulla. Recuperando un modulo fichtiano che già aveva utilizzato in *Studi di filosofia della prassi*, Severino nel *Poscritto a Ritornare a Parmenide*

finiti, come osserva Hegel, il quale riuscirà per altro a superare questo problema introducendo il concetto di 'differenza' all'interno dell'Assoluto. Anche Severino riprenderà gli sviluppi hegeliani, dal momento che la struttura originaria ricomprende già da sempre le determinazioni, com'era per l'Idea assoluta nella *Scienza della logica*.

⁴⁵⁴ E. Severino, *La struttura originaria*, pp.552-553.

⁴⁵⁵ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.30.

⁴⁵⁶ Ivi, p.58

⁴⁵⁷ *Ibidem*. Infatti Severino ricorda che *Esodo*, 3, 14 sia «la più alta espressione speculativa del testo sacro» (ivi, pp.58-59). Anticipando quanto Severino verrà dicendo ne *Il sentiero del Giorno*, già qui intravediamo la parola del Sacro che ci testimonia un qualcosa di decisivo, se pensato nella verità dell'essere.

⁴⁵⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, pp.530-531. Il fatto che ad ogni determinazione convenga essenzialmente l'esistenza è da intendere sempre nei termini di sussistenza, come ricordavamo a p.148.

ritiene che essere immutabile ed essere diveniente siano «momenti predicativi della verità⁴⁵⁹» e in quanto tali non possono essere negati: il primo dal momento che è logicamente immediato grazie all'intervento del principio di non-contraddizione, il secondo come referto fenomenologico (perché è empiricamente evidente che un certo divenire delle cose si dia e nessuno può negarlo). Se sembra apparire una certa forma di contraddizione, ciò è dovuto alla presenza di un certo elemento, una *x* eterogenea alla struttura stessa della verità che determina questa opposizione, che è compito della verità (e della filosofia, possiamo aggiungere) smascherare⁴⁶⁰. Severino aggiunge una cosa molto importante: «se il logo proibisce che l'essere non sia, allora la contraddittorietà del divenire – la contraddittorietà di ciò che è incontrovertibilmente manifesto – deve essere soltanto una *apparente contraddittorietà*⁴⁶¹». Dal punto di vista della verità dell'essere, la quale non può essere negata, si sa già che il divenire non sarà contraddittorio, anzi ciò che di esso è possibile salvare è stato già da sempre salvato nella struttura originaria, pertanto si tratta – come abbiamo evidenziato nel precedente paragrafo – di superare questa forma di contraddizione, questa *x* per poter riaffermare la positività concreta della struttura stessa e dunque della verità dell'essere che abbraccia ogni cosa. Non sarà difficile comprendere che questa *x* che genera contraddizione sia esattamente quell'interpretazione propria della ragione alienata che legge il divenire come entrare nel ed uscire dal nulla: ciò è un qualcosa che non appare e non si dà⁴⁶². Pertanto Severino non nega – come spesso si ritiene – il divenire *tout court*, ma una certa interpretazione di esso che vuol vedere un qualcosa che non c'è, ovvero il fatto che il divenire implichi annullamento. Del resto, si intuiva già dagli esordi di *Ritornare a Parmenide* che il divenire fosse problematico proprio perché un certo modo di pensare – propriamente, quello della metafisica – lo intendeva come uscire dal nulla delle cose e al nulla ritornare, ovvero qualcosa che prevedesse contraddittoriamente l'identificazione di essere e non-essere, di positivo e negativo. E alla fine dello stesso saggio si giungeva a comprendere sia come poter pensare, concretamente, al divenire, perché se l'Immutabile ricomprende tutto, pure la positività del divenire è salvata all'interno della struttura originaria, ma

⁴⁵⁹ E. Severino, *Poscritto*, cit., p.83.

⁴⁶⁰ Ivi, p.84.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² Ivi, pp.84-87. Utilizziamo non casualmente il sostantivo 'interpretazione', perché è solo la *dóxa* che può intendere il divenire come annullamento, mentre l'*epistème* vede ben altro.

anche che è solo non riconoscendo il fondamento che al divenire può accadere di non essere; solo se si prescinde – astrattamente e contraddittoriamente – dall’originario l’essere sembra sottostare alla vicenda del tempo, alla sua ingiustizia, come ricorda lo stesso Severino nel saggio *La parola di Anassimandro*⁴⁶³.

Il divenire è soltanto apparentemente che attesta l’entrare nel e l’uscire dal nulla delle cose, però non è questa la realtà effettiva, perché la verità dell’essere attesta incontrovertibilmente dell’altro. Vero è che la metafisica occidentale rappresenta – secondo Severino – il luogo estremo del tradimento della verità dell’essere, perché si fonda su quell’assunto per cui le cose prima sono e poi non sono più. Intendere il divenire in questo modo significa tradire la verità dell’essere e questo è quello che la metafisica, sin dal padre Parmenide, ha fatto. Seguendo il modello bontadiniano, Severino in moltissime opere adotta la ricostruzione dell’intero storico, ovvero cerca di ricostruire gli sviluppi occorsi in seno alla storia della filosofia circa un determinato tema, e lo fa anche per quanto riguarda il problema del divenire e dell’annessa identificazione di positivo e negativo, sia in *Ritornare a Parmenide* che nel *Poscritto* ma pure nel §19 del capitolo XIII di *La struttura originaria*, allorché ricostruisce la storia dell’aporetica del divenire, che noi abbiamo già iniziato – per quanto parzialmente – a tratteggiare.

Parmenide ha intravisto la verità dell’essere nella sua opposizione al nulla, però – come ricordavamo in precedenza – egli tralascia l’ambito delle differenze, del molteplice e dunque del divenire, relegandolo al non-essere. Sarà Platone che con l’introduzione delle due forme di non-essere (*enantíon* ed *héteron*) riscatterà tale ambito, però non lo farà rientrare totalmente nell’essere parmenideo, perché le differenze sono sempre poste in quella «gran scena del mondo⁴⁶⁴» diveniente che sembra attestare il sopraggiungere e lo scomparire delle differenze. Pertanto, nella lettura di Severino, neanche Platone riesce realmente a smarcarsi da Parmenide. Ma l’errore platonico che non consente un autentico compimento del parricidio è in realtà duplice: oltre a quanto appena detto sulle differenze lasciate nel tempo, Platone ritiene che ci sia una contrapposizione tra l’idea che è *ousía*, universale e l’individuale empirico, non una differenziazione (come invece ritiene Severino). Pertanto Platone si sarebbe fatto trarre in inganno da una «distrazione gnoseologico-socratica⁴⁶⁵» tale per cui l’idea diventa ciò che giustifica metafisicamente

⁴⁶³ E. Severino, *La parola di Anassimandro*, pp.391-412.

⁴⁶⁴ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.24.

⁴⁶⁵ Ivi, p.30.

un individuale che altrimenti non sarebbe: detto diversamente, per Platone l'idea è la ragion d'essere di un qualcosa che – senza – sarebbe nulla e dunque non riesce ad intravedere ciò che la verità dell'essere concretamente afferma, ossia che il diveniente, la determinazione rientri nell'Immutabile. Come per Parmenide, anche per Platone le differenze non hanno positività, tanto che hanno bisogno di un fondamento metafisico che le faccia essere⁴⁶⁶. In tutti i luoghi della metafisica, insomma, troviamo – seguendo le considerazioni di Severino – sempre sotteso questo modo di pensare metafisico che pone la necessità di dimostrare un essere trascendente che si ponga a fondamento di un qualcosa che altrimenti sarebbe esposto all'esser nulla. In questo tratto si annida la peggiore delle contraddizioni, perché proprio nel tentativo di salvare il diveniente, si finisce per ammettere l'identità di essere e non-essere. Infatti, secondo Severino, se ci attenessimo alla legge della verità dell'essere, capiremmo che non sia necessario *dimostrare* un qualcosa che di suo è già necessario, perché anche il solo tentativo di negare questo qualcosa di necessario ci riporta sempre lì, come mostra l'argomentazione aristotelica volta alla difesa del principio di non-contraddizione in *Metafisica*, IV. È di fronte al tentativo di dimostrare l'essere necessario che la filosofia avrebbe dovuto scandalizzarsi, per richiamare un tema kantiano, perché non c'è nulla di necessario da dimostrare, vista la sua auto-evidenza: se cercare, dimostrare l'essere necessario significa andare alla ricerca di quell'essere di cui non si possa mai dire che non sia, allora Severino può – coerentemente al suo pensiero – porre l'interrogativo: «esiste un essere di cui non si possa dire che non è?»⁴⁶⁷. Insomma, dimostrare o anche semplicemente chiedersi *se* si dia un essere che possa non essere, significa non rigettare come immediatamente autocontraddittoria l'ipotesi dell'identificazione di essere e nulla e dunque vuol dire affermare la contraddittorietà dell'essere. Nei tentativi della metafisica occidentale di giungere alla necessità dell'essere non si riesce mai ad intravedere l'originarietà della verità dell'essere che denuncia come assurda e impensabile l'identità di positivo e negativo. Anche nella terza via di Tommaso, Severino vede all'opera questo modo di pensare, perché assurda non è l'affermazione in quanto tale di un tempo in cui l'essere potesse non essere, ma la conseguenza per cui nulla esisterebbe se si ammettesse un

⁴⁶⁶ Del resto in Platone resta sempre il problema del rapporto tra questo fondamento metafisico che è l'idea e le cose sensibili, non è mai del tutto chiaro in che termini le cose sensibili partecipino dell'idea e in che misura l'idea sia presente nelle cose sensibili.

⁴⁶⁷ Ivi, p.33.

tempo in cui l'essere fosse nulla. Questo ragionamento per cui si giunge all'affermazione dell'essere e all'esclusione del nulla solo come risultato e non come originario è quello che Severino – sulla scia nella neoscolastica – individua come principio fondamentale della metafisica: *ex nihilo nihil*, il “principio di Melisso”⁴⁶⁸. Secondo Severino, è certamente con Parmenide che la verità dell'essere si affaccia sull'Occidente e che, al contempo, viene tradita, ma il vero padre della metafisica sarebbe Melisso, perché «con lui incomincia quel tradimento dell'essere, che porta la metafisica alla guida della coscienza comune, per la quale è del tutto naturale che le cose non siano [...]»⁴⁶⁹. L'*ex nihilo nihil*, “dal nulla non nasce nulla”, per Severino porta con sé la dimenticanza radicale della verità dell'essere che impone come incontrovertibile l'impossibilità da parte dell'essere di non essere. Il fatto che si arrivi ad affermare che dal nulla non possa nascere nulla e che quindi l'essere non possa esser non-essere, come fa Melisso, non viene vista come un assurdo da rigettare immediatamente, bensì è risultato di un ragionamento, di una dimostrazione per assurdo nello specifico. L'obiezione che Severino rivolge a Melisso e di conseguenza a tutta la tradizione metafisica occidentale, insomma, è che si giunga ad affermare che da nulla non nasca nulla solo in virtù della conseguenza per cui se l'essere fosse nulla, allora dal nulla non si darebbe nulla. L'identità dei due termini non viene avvertita come immediatamente autocontraddittoria, non si prova nessuno scandalo a sentire l'accostamento di essere e non-essere: «per Melisso e la sterminata coorte dei suoi seguaci, l'affermazione che l'essere non sia, e cioè l'affermazione che l'essere sia nulla, *come tale* non contiene ancora gli elementi per essere rifiutata⁴⁷⁰». A partire da Melisso e dall'*ex nihilo nihil* nascono allora tutti quei ragionamenti metafisici che pur cercando di arrivare all'essere necessario, finiscono con il tradire l'originarietà della verità dell'essere. Tutti i filosofi cercano di salvare il divenire perché continuano a ritenerlo come ciò che è passabile di diventare (o esser stato) nulla e nessuno rigetta questa concezione del divenire come assolutamente autocontraddittoria: tanto il *metaxú* platonico che il divenire hegeliano posto nella prima triade della *Scienza della logica* affondano le proprie radici in quella dimenticanza del senso dell'essere, in quella

⁴⁶⁸ Ivi, p.34.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ Ivi, pp.35-36. Commentando questo passaggio, Goggi sottolinea: «l'affermazione che l'essere di questo o di quell'ente prima non era e poi non sarà è invece qualcosa che, di per sé, non desta alcuna meraviglia – mentre, per Severino, è proprio qui che si annida l'assurdo» (G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.143).

metafisica che non si sa scandalizzare di fronte all'identità di positivo e negativo: «giacciono egualmente abbandonate dalla verità dell'essere⁴⁷¹».

Stando all'indicazione del *Poscritto*, abbiamo capito che vi sia una *x* eterogenea rispetto al fondamento originario che crea contraddizione e siamo stati capaci di isolare questo elemento, ovvero l'alienazione del senso dell'essere che ritiene che il divenire sia «l'emergere dal nulla da parte dell'essere⁴⁷²»: si tratta ora di comprendere come poter eliminare questa *x*. La tesi severiniana è nota: «non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare⁴⁷³». Nel divenire interpretato alla luce della verità dell'essere non si dà annullamento alcuno, perché ciò implicherebbe – come si potrà oramai intuire – la violazione del principio di non-contraddizione che esclude che l'essere possa non essere. Viceversa l'essere appare e scompare, prima si mostra una cosa e poi se ne mostra un'altra, senza che con ciò venga implicata alcuna forma di nullità. In questo modo si determina, per Severino, il “processo” con cui l'Immutabile si rivela, esattamente come “processuale” era l'Assoluto hegeliano, perché il divenire implica l'apparire di una certa determinazione ma affinché se ne dia un'altra tale determinazione iniziale deve scomparire⁴⁷⁴. Tutto ciò senza mai scordare una cosa decisiva: «la vicenda dell'apparire processuale dell'ente non implica dunque alcun annullamento dell'ente che appare⁴⁷⁵».

Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo comparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile. [...] Ma si badi di non perdere di vista la forza del discorso che ha condotto sin qui: l'essere, come tale, e nella sua totalità, è immutabile (non si può pensare che non sia), e il divenire dell'essere, che è contenuto dell'apparire, non appare come un uscire e un ritornare nel nulla da parte dell'essere, ma come un comparire e uno sparire dell'essere. [...] se il divenire è definito

⁴⁷¹ E. Severino, *Poscritto*, cit., p.90.

⁴⁷² Ivi, pp.84-85.

⁴⁷³ Ivi, p.88.

⁴⁷⁴ Severino sottolinea, esplicitamente richiamandosi ad Eraclito ma non è difficile scorgere anche il riferimento heideggeriano, che «l'immutabile non si rivela mai totalmente – e il suo manifestarsi è un cenno» (ivi, p.100). Per Severino, il carattere processuale dell'Immutabile sta proprio in questo, nel fatto che prima appaia una certa determinazione e che questa poi debba scomparire per far sì che un'altra appaia, per questo l'Immutabile si rivela ma mai completamente: «non si nasconde completamente [...]; non si rivela completamente» (*ibidem*). Osserviamo da parte nostra che certamente un richiamo alla tesi heideggeriana ci sia, però le due posizioni sono assai divergenti, dal momento che il sottrarsi-manifestarsi dell'essere per Heidegger non ha la valenza strettamente dialettica che possiede invece in Severino. Il filosofo bresciano, da questo punto di vista, è più vicino alla posizione di Hegel circa la natura processuale di questo manifestarsi-sottrarsi.

⁴⁷⁵ G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.149.

secondo le determinazioni che autenticamente gli convengono in quanto contenuto dell'apparire – e cioè come il processo della rivelazione dell'essere –, allora non valgono più come termini tra loro contraddittori⁴⁷⁶.

L'essere apparire, l'essere scomparire; prima un qualcosa appariva e poi non apparire più: è questo il modo concreto con cui pensare il divenire e dunque così Severino elimina la *x* dall'equazione. In questo processo di rivelazione dell'essere, tutta la positività del divenire è già da sempre salvata perché si comprende che dal punto di vista più alto, ovvero quello della struttura originaria, non si è mai data alcuna contraddizione tra essere e divenire⁴⁷⁷. Al contrario, questa contraddizione viene “conservata” soltanto nella misura in cui essa verrà – storicamente e dunque dialetticamente – superata, soltanto in quanto polo negativo che consentirà la riaffermazione del fondamento, ma originariamente – per l'appunto – non si dà. Non c'è niente da salvare nel divenire pensato come passaggio dall'essere al nulla, perché vorrebbe dire pretendere di «salvare l'*assurdo*, ossia il non essere dell'essere⁴⁷⁸». E se la nostra esperienza del e nel mondo sembra attestare il divenire, questo rimane pur sempre un qualcosa di assolutamente incontrovertibile: il divenire si dà eccome e questa evidenza fenomenologica non può essere negata, però non come uscire dal e rientrare nel nulla. È solo a livello dell'apparire che si può ammettere una forma di divenire dell'essere, per questa ragione il filosofo intendeva la differenza ontologica (che chiama ‘autentica’) come differenziazione da sé dell'essere immutabile: a divenire, ovvero ad apparire-sparire, è una certa regione dell'essere ricompresa nella positività dell'Immutabile eterno, ma non l'essere in quanto tale⁴⁷⁹. Scrive dunque Severino: «se infatti apparire, e incontrovertibilmente, il divenire dell'essere (e cioè il sopraggiungere dell'essere nel cerchio dell'apparire e il dipartirsene; e cioè il passaggio dal non esserci all'esserci e viceversa), non appare invece quel commercio dell'essere col nulla⁴⁸⁰». Ma non appare nemmeno un annullamento di ciò che non appare ancora o di

⁴⁷⁶ E. Severino, *Poscritto*, cit., p.89.

⁴⁷⁷ Per questo Severino parlava di «apparente contraddittorietà» (ivi, p.84; cfr. nostra p.155).

⁴⁷⁸ E. Severino, *Poscritto*, cit., p.89.

⁴⁷⁹ Messinese infatti ricorda che il bersaglio polemico severiniano circa la questione del divenire sia il «“diventar altro” di ogni cosa rispetto alla propria identità» (L. Messinese, *Nel castello di Emanuele Severino*, cit., p.65). L'autentica differenza ontologica, per come la pensa Severino, fa sì che tutte le varie determinazioni si possano pensare in termini identitari rispetto all'essere. Detto altrimenti, ogni determinazione particolare altro non è che una declinazione, una differenziazione dell'identità con sé dell'essere (questo sarà poi anche il nucleo teoretico fondamentale di *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995).

⁴⁸⁰ Ivi, p.91.

ciò che è già apparso. Rispondendo ad un'obiezione di Bontadini, per cui l'apparire di una determinazione prima e dopo essere apparsa non sarebbe (come se si trattasse di una sorta di "non-esser-più" dell'apparire delle determinazioni⁴⁸¹), Severino asserisce che l'apparire e lo sparire di una cosa non comportino mai il non-essere, perché ciò non è né constatabile, dato che l'apparire dell'apparire e lo scomparire dell'apparire non possono esser nulla, né deducibile, perché la verità dell'essere già la toglie dimostrandone il valore soltanto apparente⁴⁸².

Ora, l'obiezione avanzata da Bontadini – anche se giudicata da Severino come inconsistente, dal momento che sottende entro il suo statuto argomentativo una *x* da smascherare – consente al filosofo di introdurre un punto di notevole rilievo teoretico: «qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire⁴⁸³». Un modo forse un po' complicato per dire, tuttavia, un qualcosa di molto semplice: ovvero che intendendo il divenire come apparire-scompare delle singole determinazioni, resterà sempre anche il momento, il fotogramma in cui quella certa determinazione è comparsa, dunque appare non soltanto la cosa bensì anche *il fatto che* quella certa cosa appaia. Senza l'apparire dell'apparire, quindi, la cosa non si darebbe e anzi ci si proporrebbe di realizzare un qualcosa di irrealizzabile, pertanto «il contenuto che appare include necessariamente il suo apparire⁴⁸⁴». Severino va teorizzando, insomma, un livello dell'apparire che egli chiama 'evento trascendentale', cioè «l'orizzonte della totalità di ciò che appare (e quindi come l'orizzonte in cui sopraggiungono e da cui si congedano le determinazioni che divengono)⁴⁸⁵» e che noi possiamo intendere come "l'apparire dell'apparire". Il fatto che ci sia questo evento trascendentale non implica che esso possa divenire in senso stretto, perché esso è assolutamente stabile, eterno e non può apparirne il divenire: a divenire sono sempre e solo le singole determinazioni (come, ad esempio, questa lampada, questa penna ecc.) che si affacciano su questo livello trascendentale. Però in senso lato si può intendere come diveniente, dato che esso si presta come palcoscenico in cui le singole determinazioni divengono, dato che il divenire – alla fine – altro non è che «l'entrare e

⁴⁸¹ Cfr. P. Pagani, *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Premesse teoretiche*, p.94.

⁴⁸² E. Severino, *Poscritto*, pp.93-94.

⁴⁸³ Ivi, p.95. Goggi ricorda correttamente come questa prospettazione teoretica dell'apparire dell'apparire si fondi sulla «autoriflessività dell'apparire quale condizione dell'affermarsi della verità» (G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.149) che era già stata evidenziata a più riprese in *La struttura originaria*.

⁴⁸⁴ Ivi, p.96.

⁴⁸⁵ Ivi, p.98.

l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire⁴⁸⁶». Una volta inteso il divenire sulla base della verità dell'essere come apparire e scomparire processuale dell'essere eterno (nelle sue determinazioni, quindi possiamo in un certo senso dire dell'apparire e sparire degli eterni) sullo sfondo dell'evento trascendentale⁴⁸⁷, capiamo in maniera ancora più approfondita perché Severino avesse affermato in *Ritornare a Parmenide* che il divenire non aumenta né diminuisce l'essere, bensì lo rispecchia⁴⁸⁸: quando introdotta correttamente, la differenza ontologica ci mostra che

⁴⁸⁶ Ivi, p.99. Curioso notare che Severino ammetta che le determinazioni particolari possano non apparire, ma che questo non implichi l'annullamento dell'evento trascendentale (ivi, p.100). Certo è vero che se l'evento trascendentale potesse non essere, allora a) si incorrerebbe in contraddizione e b) non avrebbe nemmeno senso chiamarlo 'trascendentale', però quello che suscita la nostra attenzione filosofica è l'ammissione di una certa forma di contingenza per cui le determinazioni potrebbero non apparire. Del resto, la contingenza resta sempre un problema per Severino e sin da *La struttura originaria* si trovano delle sporadiche ammissioni di contingenza che cercherà poi sempre di correggere.

⁴⁸⁷ Volendo essere rigorosi, va riscontrato il fatto che Severino nel *Poscritto* introduca in realtà tre livelli dell'apparire e non semplicemente l'apparire delle cose e l'apparire dell'apparire delle cose in virtù dell'evento trascendentale. La ragione di ciò risiede nel fatto che l'essere si manifesti processualmente – come avevamo chiarito in precedenza a p.159 – e che quindi sia implicata anche una forma di nascondimento. Ora, proprio perché l'essere non è dato *toto simul*, nell'orizzonte dell'apparire come evento trascendentale appaiono ora dei contenuti e ora degli altri, che Severino chiama 'varianti'. Ma è necessario ammettere, proprio per via del fatto che l'essere non si riveli interamente, che l'evento trascendentale abbia sempre bisogno del sopraggiungere continuo di determinazioni, dato che senza tale apparire l'evento trascendentale non sarebbe (si potrebbe obiettare che Severino sia qui melissiano, però – alla luce della verità dell'essere – che si dia questo apparire delle varianti nell'evento trascendentale è qualcosa di necessario e la possibilità che possa non essere viene immediatamente scartata come autocontraddittoria e non inconsciamente accettata come fa la metafisica dell'*ex nihilo nihil*). Pertanto Severino ammette l'esistenza di un livello intermedio tra apparire e apparire dell'apparire che consente alle varianti di potersi "fissare", per così dire, sull'orizzonte dell'evento trascendentale e chiama questo secondo piano 'campo persintattico' o 'sfondo' (cfr. p.106). Questo sfondo lo possiamo a grandi linee intendere come l'apparire di qualcosa che appare nell'orizzonte (o cerchio) dell'apparire, dato che come Severino stesso sostiene «quando qualcosa incomincia ad apparire – ossia si inserisce nell'orizzonte trascendentale dell'apparire –, incomincia ad apparire anche il suo apparire, ossia incomincia ad apparire anche l'inclusione del qualcosa nell'apparire trascendentale» (ivi, p.110). Essendo una sorta di via di mezzo tra l'apparire e l'evento e che quest'ultimo è eterno e immutabile, Severino estende anche allo sfondo o campo persintattico il carattere dell'eternità e della trascendentalità (non a caso, in *La struttura originaria* 'persintattico' era sinonimo di 'trascendentale', visto che le costanti persintattiche come 'essere' che vengono descritte al capitolo X erano quelle costanti sintattiche – ovvero che incidono sulla forma di un certo contenuto – che investono l'intero della struttura, detto anche 'semantema infinito') soltanto che questo livello dello sfondo può essere, in un certo senso, messo in secondo piano dal momento che nell'eterno apparire delle varianti nell'evento trascendentale esse finiscono col sovrapporsi allo sfondo stesso. Questo significa che teoreticamente l'ambito del campo persintattico non va mai scordato perché è ciò che giustifica il fatto che nell'evento trascendentale appaiano dei contenuti, però fattualmente può essere tralasciato. Per questo ci siamo permessi di utilizzare l'espressione 'sfondo dell'evento trascendentale' come unica locuzione che tenga insieme il terzo e il secondo livello e in ogni riferimento terremo sempre conto dell'unitarietà dei due.

⁴⁸⁸ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, p.30 e nostra p.154. Severino, tra l'altro, si chiede se si possa dire in un certo senso che almeno a livello dell'apparire ci sia un aumento e una diminuzione: la risposta può essere positiva solo in senso lato, ovvero solo intendendo la cosa come apparire di un qualcosa che prima non appariva e sparire di un qualcosa che prima appariva. La cosa importante, ad ogni modo, è non intendere questi aumento e diminuzione come implicanti il nulla, cioè come il venire ad essere di un qualcosa che prima non era e il cessare d'essere di un qualcosa che prima era. Aggiungiamo noi, che forse al livello dell'apparire potrebbe aumentare il volume del "traffico" degli eterni che appaiono e scompaiono

l'essere che diviene (ovvero che appare e scompare) non è l'essere in quanto tale, il concreto della struttura, ma solo un certo lato dell'essere, ciò che è «astrattamente manifesto⁴⁸⁹», ovvero ciò che inerisce l'evento trascendentale. Ad apparire e scomparire – e quindi, a divenire – è solo una parte dell'essere, che viene in ogni caso inclusa in tutta la sua positività nell'intero della struttura originaria. Quindi possiamo, proprio grazie a questa considerazione, comprendere che il divenire rispecchi l'essere dato che ad apparire e scomparire è una certa parte dell'essere *qua talis*, secondo l'accezione severiniana di 'differenza ontologica'.

In questa prospettazione teoretica, insomma, il divenire va pensato dalla filosofia che è *epistème*, verità incontrovertibile, come parte costitutiva del concreto della struttura originaria ed è solo prescindendo dall'essenziale rimando all'intero che il divenire può essere interpretato dalla *dóxa* come iniziare a e cessare di essere. Già nel paragrafo precedente richiamavamo alcune indicazioni di *La struttura originaria* circa quella situazione Γ a in cui la struttura originaria è afflitta dalla contraddizione C. Per quanto concerne il nostro discorso, è solo in Γ a che sembra che le determinazioni si annullino e che sopraggiungano *ex novo* perché non si vedono né il fondamento originario come concreto né le parti come costitutivamente legate al tutto⁴⁹⁰. Non per caso era già nel XIII capitolo dell'opera che venivano anticipate alcune delle tesi centrali di *Ritornare a Parmenide*: una volta posto il teorema dell'immutabilità dell'essere, si deve constatare necessariamente (data la verità che si impone in maniera logicamente immediata) che il divenire, in primo luogo, non comporti né aggiunta né diminuzione dell'intero dell'essere eterno e immutabile e, in secondo luogo, non si possa intendere come cominciare e smettere di essere, ma al contrario come apparire e scomparire delle determinazioni particolari⁴⁹¹. Quello che osserviamo, da parte nostra, è che nonostante il modo di leggere

sullo sfondo dell'evento trascendentale, chiarita pur sempre la distinzione almeno su piano teorico tra 'evento' e 'sfondo' inteso come campo persintattico (cfr. nota precedente).

⁴⁸⁹ E. Severino, *Poscritto*, cit., p.112.

⁴⁹⁰ Assumendo un vocabolario idealistico, che sovente Severino recupera, non si hanno una comprensione concreta né del concreto né dell'astratto, ma è soprattutto in quest'ultima evenienza che sembra che il divenire delle determinazioni implichi il non-essere, cioè quando non si comprende la posizione dell'intero che ha già da sempre salvato tutto nella sua positività.

⁴⁹¹ Per questo Brianese sostiene che vi sia armonia tra essere e divenire, perché in tutto questo modo di intendere la questione che abbiamo esaminato, «il divenire altro non è che il mostrarsi dell'essere» (G. Brianese, *L'eterno che è qui*, cit., p.72) e il divenire quindi non può altro che "rispecchiare" (per usare il verbo che avevamo incontrato in *Ritornare a Parmenide*) l'essere eterno e immutabile. Per questa ragione Brianese intitola il saggio *L'eterno che è qui*, richiamandosi ad un'espressione di un contributo di I. Valent, perché nel divenire – che è manifesto fenomenologicamente qui e ora – l'eterno si mostra.

il divenire proprio della metafisica sia una forma di contraddizione, di tradimento della verità dell'essere, l'affermazione di questa verità da parte della coscienza filosofica necessita di superare dialetticamente ogni forma di contraddizione che le si presenti davanti. È vero, insomma, che ascendendo al punto di vista dell'originario, l'essere viene dato come incontrovertibile nella sua opposizione al nulla, però – come abbiamo detto molte volte – per poter vincere sul non-essere, l'essere deve pur sempre superare il suo antagonista e questo significa in un certo senso ammettere nell'equazione anche l'antagonista stesso. Ovviamente non il nulla come positivo significa di una totale assenza di contenuto, ma il nulla in quanto momento non-contraddittorio, ossia significante qualcosa, dato che chiunque può intendere il significato di 'nulla' qualora vada udendo questa parola⁴⁹². Ovviamente non la contraddizione come morta contraddizione ma come fondamento. Perciò, dialetticamente parlando, anche il tradimento della verità dell'essere che pensa il divenire come un qualcosa che chiami in causa il nulla va ricompreso nel complesso dell'originario come un momento da togliere, una contraddizione da superare. La verità dell'essere, infatti, va incontro a molteplici tentativi di negazione da parte di varie forme di contraddizione, aporie ecc. e ogni volta ne esce sempre rafforzata essa stessa, ma per potersi riaffermare ha sempre bisogno di crearsi un ostacolo, una difficoltà⁴⁹³: in realtà, dunque, la verità dell'essere ha già da sempre vinto sul negativo, ma per poter togliere la contraddizione, essa va sviluppata fino in fondo, ovvero va pensata filosoficamente.

Sviluppare la contraddizione significa allora tenerla ferma e vedere che cosa in essa si mostri. Abbiamo già detto che la contraddizione più radicale che nega la verità dell'essere sia quella che vede l'identità di essere e non-essere, pertanto l'Occidente – la cui anima è espressamente testimonianza di questa contraddizione che si distanzia abissalmente dalla verità dell'essere – ha insito nel suo modo di pensare il fatto che le cose che sono possano essere niente. È sin dalle origini del pensiero greco – come vedevamo – che questo tradimento della verità dell'essere eterno e immutabile prende le

⁴⁹² Come dimostra la stessa disamina severiniana circa l'aporetica del nulla nel capitolo IV di *La struttura originaria*.

⁴⁹³ Severino richiama la famosa immagine hegeliana dell'astuzia della ragione, presentata nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, dicendo che essa consista – all'interno del complesso della struttura originaria – «nell'impegnare a fondo l'individuo (ché l'individuo è appunto quella cura, quell'interesse, quell'appassionamento), facendogli apparire l'opera o il compito che gli è affidato, come un positivo e come l'intero dell'opera, del compito: anche quando si tratta di un negativo, o di un momento del positivo» (E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.111).

mosse, sin da quel momento in cui le cose sono consegnate al nulla prima da Parmenide e poi in definitiva da Platone: con la metafisica greca, secondo Severino, si inaugura quel senso della cosa come ente⁴⁹⁴. Nel progetto metafisico, la cosa come ente presenta due caratteri contrastanti, perché da un lato si presume di poter tener ferma la cosa nel suo essere ente e dunque nel suo essere opposto al niente (in quanto l'ente si presenta come non-niente), ma dall'altro come un qualcosa che è sempre legato tanto all'essere che al niente, come avevamo visto in merito al presunto "parricidio" platonico che riporta le differenze entro l'essere ma le lascia in ogni caso esposte al tempo e dunque alla possibilità del nulla: «da un lato, l'ente è pensato come il non niente; dall'altro, come ciò che non è e *insieme* è il niente⁴⁹⁵». Il problema è che dal punto di vista della verità dell'essere, quando qualcosa resta in qualche modo legato al niente, allora rimane niente: l'essere – in realtà – impedisce alle determinazioni di essere un niente dal momento che ha una portata trascendentale, tale che «la cosa non è un niente, perché è⁴⁹⁶»; mentre il pensiero metafisico non vede la sufficienza di questo riparo dell'essere, perché la cosa (come ente) è contesa tra l'essere e il niente, «rimane indecisa⁴⁹⁷». Si apre qui uno degli elementi più noti del pensiero di Emanuele Severino: la cosa è il dibattersi tra un estremo e l'altro, tra l'essere e il nulla, quindi i due estremi sono un contendersi la cosa, secondo quel concetto platonico di *epamphoterizein* che da voce al tratto essenziale della cosa pensata – metafisicamente – come ente.

Platone porta alla luce il senso della cosa – l'orizzonte al cui interno cresce l'intera storia dell'Occidente –, ponendo la cosa come un *epamphoterizein* (*Civitas*, 479c), ossia un *erizein epì tà amphótera*. L'espressione *tà amphótera* («l'uno e l'altro») si riferisce all'essere e al niente. La cosa è il «dibattersi tra l'uno e l'altro». La parola greca *epamphoterizein* mette l'accento su questo aspetto dell'*erizein* e quindi significa innanzitutto «l'essere incerto, oscillante» in *utramque partem inclinans*. Ma la cosa si dibatte tra l'uno e l'altro, appunto in quanto essi sono un contendersela. L'ente *in quanto ente* è ciò che è conteso dall'essere e dal niente⁴⁹⁸.

⁴⁹⁴ E. Severino, *Destino della necessità. Katà tò chreón*, Adelphi, Milano 1980, p.19.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ Ivi, p.21. Questo tema lo si aveva visto anche nella nostra trattazione allorché parlavamo dell'originarietà del convenire dell'essere alle determinazioni in *La struttura originaria* e della predicabilità del significato 'essere' in *Ritornare a Parmenide*, cfr. nostre pp.147-148.

⁴⁹⁷ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p.21.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

Epamphoterízein è il concetto, dunque, che apre il senso della cosa come ente, che in quanto tale è ciò che è costitutivamente esposto tanto all'essere che al niente. Questo è il senso dell'ente interpretato dalla *dóxa*, che ritiene che l'evidenza originaria e suprema sia il divenire delle cose nel senso di un entrare e un uscire dal nulla, come indica – secondo Severino – il termine *tò metaxý: epamphoterízein* dunque disvela quel senso dell'ente in quanto ente che è ma può non essere; esso dunque è oscillazione tra un polo e l'altro, ovvero è diveniente. *Epamphoterízein* diventa «l'essenza dell'ente in quanto ente⁴⁹⁹». Il tratto decisivo di questa vicenda risiede, ad ogni modo, nel fatto che l'Occidente non sia consapevole della portata di questa presa di posizione e in particolar modo l'atteggiamento metafisico non riesce ad essere coerente con l'assunto che pone il divenire oscillante come evidenza originaria: in questo tradimento della verità dell'essere che continua a pensare l'ente come ciò che può non essere, in realtà l'Occidente metafisico si scopre spaventato dalla possibilità dell'annichilimento e quindi cerca di porre un eterno immutabile che salvaguardi e tenga fermo il diveniente. Anche Platone, infatti, pone gli eterni immutabili (ovvero le idee) come fondamento metafisico che “salvi il fenomeno” ma essi non sono ente in generale, bensì un certo ente che non è sensibile. Dal punto di vista della verità dell'essere, sarebbe bastato – negli intenti severiniani – il semplice esser qualcosa per essere effettivamente eterno e immutabile come l'essere, però questo è quello che il pensiero occidentale non ha mai compreso davvero⁵⁰⁰. Infatti, l'ente in quanto ente, pensato dalla metafisica, non è immutabile e dunque si trova indeciso tra l'essere e il niente, quindi ad ogni ente – nel tradimento della verità dell'essere – compete la possibilità di esser niente, ovvero è l'*epamphoterístés*. Se l'*epamphoterízein* era inteso da Platone come oggetto della *dóxa* e quindi semplicemente delle cose divenienti, perché l'*epístème*, al contrario, riusciva perfettamente a tenere fermo l'ente nel suo essere⁵⁰¹, secondo Severino invece l'oscillazione indica esattamente l'essenza della cosa in quanto ente. Ciò è manifestamente visibile in tutto l'atteggiamento metafisico, basti tenere in

⁴⁹⁹ Ivi, p.22.

⁵⁰⁰ Infatti, secondo Severino, la metafisica deve finire per ammettere l'immutabile in un'altra forma. Nell'ambito della metafisica, dunque, «per porre qualcosa – *ti* – come immutabile non è cioè sufficiente il suo essere semplicemente un qualcosa: si richiede, inoltre, che esso sia qualcosa di specifico e di privilegiato rispetto al semplice esser cosa [...]» (*ibidem*).

⁵⁰¹ Severino ricorda (ivi, pp.21-22) la differenza tra il contenuto dell'*epístème* e della *dóxa* esplicitato da Platone alla fine del V libro della *Repubblica* (478 e sg.), per cui l'*epístème* ha per contenuto ciò che sempre è e quindi non è conteso, mentre è contenuto dell'opinione ciò che è indeciso tra l'essere e il niente, che quindi partecipa (*metéchon*) dell'uno e dell'altro.

considerazione l'*ex nihilo nihil* di Melisso che è l'esempio più evidente di questo modo di pensare: la cosa viene tenuta ferma nel suo essere soltanto perché se fosse nulla allora non potrebbe essere, quindi a seguito di questa argomentazione per assurdo, e non viene tenuta ferma nel suo essere per necessità. L'atteggiamento metafisico, per Severino, è dunque implicante autocontraddizione, vorrebbe tenere fermo un qualcosa che è ma finisce per ammettere il non-essere. Ammettere il nulla è l'assurdo, perché è assurdo che di una cosa che è si possa dire anche che non sia. Il modello melissiano si scorge anche in quel passaggio di *Repubblica*, V – che lo stesso Severino richiama⁵⁰² – in cui Socrate chiede a Glaucone se chi conosce conosca qualcosa che è oppure che non è. La risposta di Glaucone è che non si possa conoscere qualcosa che non è. Ora, parrebbe non esserci alcun tipo di problema, dal momento che si esclude la possibilità di conoscere ciò che non è, ma secondo Severino in questa argomentazione «è invece interamente contenuto l'abbandono della verità dell'essere⁵⁰³», perché per la metafisica assurdo non è che una cosa *che non sia* si possa conoscere, ma che *si possa conoscere* un qualcosa che non è. All'apparenza sembra che si vada sostenendo la medesima cosa, eppure c'è una notevole differenza, se ragioniamo con Severino: dal punto di vista della verità dell'essere, una cosa che non è non si dà (perché, appunto, non è e non può essere) ed è conseguentemente necessario che sia impossibile conoscere questa cosa che è niente; la risposta di Glaucone invece è melissiana, perché ammette che una cosa non si possa conoscere soltanto perché non è, quasi che se fosse (ovvero se si trovasse sull'altro estremo dell'oscillazione) allora si potrebbe conoscere. La verità dell'essere richiede che si ponga l'accento sul fatto che una cosa non sia e che solo in virtù di ciò si dia anche la impossibilità di conoscere, mentre Glaucone – e con lui tutto l'atteggiamento della metafisica⁵⁰⁴ – pone in rilievo l'impossibilità di conoscere un qualcosa che si venga a trovare dal lato del non-essere⁵⁰⁵.

Qui si disvela l'essenza dell'Occidente: «la cosa non è un niente, e *tuttavia* può non essere, ossia essere un niente⁵⁰⁶». Che il non-niente non sia è ciò che, invece, la verità

⁵⁰² Ivi, pp.22-23.

⁵⁰³ Ivi, p.23.

⁵⁰⁴ Che oramai è sempre più da intendere come sinonimo di 'melissiano'.

⁵⁰⁵ Di fatto si intravede il problema della contingenza insita nell'essenza della metafisica occidentale, su cui lo stesso Severino ritorna nel prosieguo di *Destino della necessità* (in particolare, nel capitolo III): le cose – nell'*epamphoterizein* – possono essere e insieme non essere. Come ricordavamo in una nota precedente (486, p.162), ci sono alcune ammissioni di contingenza in alcune battute di *La struttura originaria* e del *Poscritto*, ma in *Destino della necessità* vengono eliminate una volta per tutte.

⁵⁰⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p.22.

dell'essere esclude radicalmente dato che l'essere è e non può non essere, eppure ciò non è avvertito come l'assurdo, «non è sentito come l'impossibilità estrema⁵⁰⁷» e infatti si «esclude la possibilità di *conoscere* [corsivo mio] qualcosa che non è, ma non [si] esclude la possibilità che qualcosa non sia; sì che la cosa è ciò di cui, in linea di principio si può domandare se è, oppure non è⁵⁰⁸». E proprio perché l'ente potrebbe non essere, la metafisica ha la necessità di porre un fondamento immutabile che salvi l'ente diveniente dall'estremo del non-essere, il quale fa parte dell'oscillazione di fondo di tutte le cose. Severino evidenzia infatti che per Platone l'ente sia immutabile in quanto *idéa*, ma anche l'*idéa* si fonda sull'assunto di fondo per cui le cose come enti siano essenzialmente *epamphoterízein*, per quanto esse rimangano pur sempre legate all'essere: le *idéai* superano l'indecisione di fondo e si legano eternamente all'essere non tanto per via del loro essere ente – che di per sé sarebbe condizione sufficiente, visto il convenire originario della determinazione all'essere, al netto chiaramente del fatto che secondo la verità dell'essere non ci sia alcuna indecisione da superare – ma in virtù di certi caratteri specifici che esse possiedono, mentre gli altri enti no. Pertanto Severino può arrivare ad affermare: «in quanto enti, anche gli immutabili sarebbero *epamphoterízein*⁵⁰⁹».

Tutto l'Occidente, insomma, è intrinsecamente pervaso dalla convinzione che le cose siano essenzialmente niente, in quanto oscillanti. In questo poter-non-essere da parte dell'ente risiede il nucleo concettuale di un altro termine decisivo per Severino: 'nichilismo'. Nichilismo, secondo Severino, è l'affermazione della nientità delle cose che

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibidem*. Severino, in questa considerazione, aggiunge una annotazione molto interessante che riprende un concetto che era già emerso nel *Poscritto* (cfr. p.80) dato che scrive: «e solo sul fondamento di questa domanda si può domandare anche perché qualcosa è, e non piuttosto il niente». Il riferimento è evidentemente alla trattazione heideggeriana della domanda metafisica fondamentale di Leibniz (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) di cui discute in *Che cos'è metafisica?*. Il problema metafisico in cui anche Heidegger rimane intrappolato, secondo Severino, sta nel fatto che già il porsi questa domanda significhi ammettere che l'essere possa non essere: «la domanda heideggeriana [...] proprio *in quanto domanda* esprime nel modo più consequenziario quella separazione astratta tra le determinazioni e l'*eînai* [...]. Appunto perché, posta quella astratta separazione, ci si deve certamente domandare perché l'ente sia» (E. Severino, *Poscritto*, cit., p.80). Dal punto di vista della verità dell'essere, non si vede ragione alcuna per porsi una tale domanda, dato che è solo la ragione alienata che – ammettendo la separazione dell'ente dall'essere – può porsi. Ricollegandoci alla ricostruzione delle argomentazioni di *Destino della necessità*, Severino sottolinea che il mantenersi all'interno dell'orizzonte di questa domanda metafisica significhi per la cosa «continuare a dibattersi tra l'uno e l'altro che se la contendono, decidersi provvisoriamente per l'uno o per l'altro e quindi rimanere nel fondo indecisa» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p.23). La cosa continua a poter essere e insieme esser nulla, ovvero è l'*epamphoterístés*.

⁵⁰⁹ *Ivi*, p.24. È questa la ragione per cui Severino sostiene che sia l'ente *in quanto ente* ad essere oscillante e non semplicemente l'ente consegnato al campo dell'esperienza fenomenologica. È l'ente di per sé che è rimesso all'*epamphoterízein*, compresi gli immutabili della metafisica.

sono non-niente, ovvero violazione di quella legge incontrovertibile della verità dell'essere che afferma che ciò che è non possa non essere.

Affermando la possibilità che qualcosa (ossia un non-niente) non sia, e dunque acquisti e perda l'essere, il pensiero afferma che il non-niente è niente, pone l'identità dell'essere e del niente. Appunto perché non già del niente afferma che non è, e cioè che è niente, bensì lo afferma di un non-niente, ossia di *qualcosa* che, come tale, è essere [...]. Su questa identificazione dell'essere e del niente si fonda la storia dell'Occidente. Che dunque è la storia del nichilismo⁵¹⁰.

L'orizzonte del nichilismo, dunque, è quel modo di pensare proprio dell'Occidente che tiene fermo il divenire come “evidenza originaria”, ovvero come entrare e uscire da parte dell'ente nel nulla, il che è dimenticanza radicale della verità dell'essere⁵¹¹. Su questo terreno alienato, la ragione dell'Occidente pensa e opera anche se non è in grado di vedere fino in fondo i corollari, le conseguenze e le implicazioni di questo suo modo di interpretare il mondo. L'Occidente è terra dell'oblio del senso concreto dell'essere perché pensa le cose come enti e dunque, nell'annessa intrinseca oscillazione, come implicanti un loro esser stato e un loro ritornare ad essere nulla. In questo ‘mondo’⁵¹² che si apre nell'orizzonte del nichilismo, dove tutte le cose – in quanto divenienti – oscillano tra l'essere e il nulla, la tecnica risulta essere l'esito più coerente di questa “fede” nel divenire come entrare nel e uscire dal nulla. Pensandole metafisicamente come oscillanti

⁵¹⁰ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p.150. Che la storia dell'Occidente sia storia del nichilismo è una tesi che può condividere anche Heidegger, però il senso del nichilismo per i due filosofi assume tratti molto diversi, perché secondo Heidegger esso non è tanto l'affermazione dell'esser niente dell'ente, ma una storia del manifestarsi dell'essere e insieme del suo nascondersi (secondo il significato greco di *alétheia*). ‘Nichilismo’ per Heidegger non è – come per Severino – semplicemente la constatazione di una contraddizione di fondo che si tratta di superare dialetticamente per riaffermare la verità dell'essere, ma un modo stesso del mostrarsi di quella verità. Anche se le considerazioni dei due filosofi si intrecciano per molti aspetti, ad esempio il ruolo della volontà di potenza (su cui torneremo nel prosieguo del lavoro), resta questa divergenza di fondo dell'intendere il senso della dimenticanza dell'essere. Tra l'altro, come ricordavamo in apertura di questa seconda parte, anche Heidegger rientra, secondo Severino, a pieno titolo in quella storia dell'oblio dell'essere.

⁵¹¹ Come ricorda molto chiaramente Messinese, «la concezione nichilistica del “divenire” si basa su una concezione nichilistica dell'“essere”, secondo la quale l'ente, *come tale*, è niente. Questa stessa ontologia diviene una “metafisica” allorquando va alla ricerca delle ragioni per le quali alcuni enti privilegiati sono sottratti al processo di nascita e morte e sono, perciò, divini» (L. Messinese, *Nel castello di Emanuele Severino*, cit., p.64).

⁵¹² Utilizziamo le virgolette per ‘mondo’ seguendo l'accezione del termine che Severino dà in *Il sentiero del giorno* e dunque sospendendo per un momento la spiegazione del perché il filosofo usi il virgolettato, con la promessa di ritornare su questo punto nel prossimo paragrafo.

e dunque libere⁵¹³, tutte le cose sono producibili, trasformabili e manipolabili perché c'è un momento in cui incominciano ad essere e un altro in cui cesseranno di essere; se si riesce ad inserirsi coerentemente in questa oscillazione, se si rimane fedeli ad essa è possibile dominare in maniera effettiva il 'mondo': questo è quello che sa fare con straordinaria efficacia la tecnica, perché «solo pensando l'ente come precario, solo separandolo dall'essere, si può pensare di manipolarlo⁵¹⁴». Tutto ciò a patto, però, di pensare le cose nella dimenticanza radicale del senso dell'essere, nel tradimento della sua verità. Se si tiene fermo questo divenire nichilistico e metafisico, la tecnica è l'esito necessario di questa fede, il suo frutto più efficace e più potente.

Isolamento dalla verità: il 'mondo' della tecnica

Dopo aver delineato i tratti fondamentali del pensiero di Severino, ovvero dopo aver compreso cosa siano la struttura originaria, la verità dell'essere e in che cosa consista quel particolare problema rappresentato dal divenire, possiamo addentrarci in maniera più salda e consapevole nella questione della tecnica, per come la intende il nostro filosofo. Ora, già in apertura di questa seconda parte del lavoro richiamavamo come la tecnica sia per Severino – ma in realtà anche per Heidegger – il modo in cui la metafisica si realizza oggi. Se 'metafisica' per Severino è quel modo di pensare che resta persuaso della essenziale nientità delle cose (ovvero degli enti), abbiamo da riconoscere che questo non sia rimasto circoscritto ad un semplice modo di pensare, come se fosse una tra le tante *Weltanschauungen*, viceversa è riuscito ad estendere «la propria sfera di influenza, sino a determinare e guidare l'intero decorso della storia dell'Occidente⁵¹⁵». Insomma, quel modo di pensare che ritiene che gli enti in quanto tali escano dal e rientrino nel nulla è diventato il modo con cui pensiamo il mondo e di conseguenza in cui agiamo: operiamo e produciamo nella convinzione che tutte le cose inizino ad essere e ad un certo punto

⁵¹³ Altra tesi decisiva di Severino: 'libertà' è sinonimo di 'alienazione' e dunque di 'nichilismo'. La libertà viene pensata dal filosofo appunto come questa oscillazione di fondo che abbiamo cercato di illustrare in queste pagine. Non a caso le primissime battute che aprono il primo capitolo di *Destino della necessità* recitano: «la libertà appartiene all'essenza del nichilismo, ossia all'alienazione che, completamente inavvertita, guida e domina lo sviluppo della civiltà occidentale» (E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p.19).

⁵¹⁴ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p.556.

⁵¹⁵ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p.145.

smettano di essere, nominiamo le cose del mondo con un linguaggio che è già vittima di questa «malattia mortale⁵¹⁶» che pensa che le cose possano esser niente, dato che parliamo di ‘nascita’, ‘morte’, ‘crescita’ ecc. sempre in uno sfondo nichilistico. Tutte le nostre azioni sono, pertanto, rivolte ad un oggetto che è pensato come un niente, per questo la metafisica «domina ormai ogni aspetto della vita⁵¹⁷».

Tecnica è tradimento, negazione della verità dell’essere come esito più coerente e più rigoroso di quel tradimento “originario” che è la metafisica occidentale. L’Occidente metafisico altro non ha fatto – come avevamo visto nei precedenti paragrafi – che pensare la nientità di fondo delle cose pur nel tentativo di salvarle dall’annientamento, il che significa che l’Occidente è la terra in cui la verità dell’essere si vede radicalmente dimenticata. Le cose sono niente e in questo loro esser niente possono essere prodotte e distrutte, che è quello che di fatto sa fare la tecnica, secondo Severino: «la produzione e la distruzione controllate della realtà sono le due categorie fondamentali della civiltà della tecnica⁵¹⁸». Ma non si tratta semplicemente di pensare soltanto le cose come niente, bensì anche quel mondo a cui tali cose sono consegnate: secondo Severino, in un’altra delle sue grandi tesi, il mondo inaugurato dall’oscillazione di fondo delle cose altro non è che *metaxy* tra essere e nulla, solo e soltanto questo mondo può essere quel terreno a partire dal quale le cose possono essere niente e di conseguenza possono esser prodotte, trasformate, manipolate e annientate secondo l’azione della tecnica. Non sarà difficile riconoscere che il pensatore che ha dato inizio a questo ‘mondo’ sia Platone. Questo ‘mondo’ viene reso disponibile per l’azione – per così dire – “poietica” della tecnica. Secondo Severino, *poiesis* ha strutturalmente a che vedere con un passaggio dall’essere al nulla, anche nel tentativo di Heidegger di pensare il produrre come un “pro-durre”, un condurre alla presenza (*hervorbringen*): discutendo il medesimo passaggio di *Simposio*, 205b, Severino contesta ad Heidegger la sua traduzione di *poiesis* come, appunto, far-avvenire dalla non-presenza alla presenza⁵¹⁹, di modo che «*poiesis* non sarebbe un *efficere*, un fabbricare⁵²⁰», perché quello che Heidegger intende come “non-presente”

⁵¹⁶ E. Severino, *Poscritto*, cit., p.76. Il richiamo alla “malattia mortale” – di chiara kierkegaardiana memoria – era rivolto nel *Poscritto* a quel pensiero che non sapeva definire se le determinazioni particolari fossero essere oppure nulla. Forziamo leggermente il senso dell’espressione estendendola anche a quel pensiero (metafisico) che riconosce l’esser delle cose ma nell’orizzonte del loro esser stato e ritornare ad esser niente.

⁵¹⁷ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p.145.

⁵¹⁸ Ivi, p.146.

⁵¹⁹ Che noi avevamo già a nostra volta discusso nel secondo paragrafo della prima parte alle pp.56-57.

⁵²⁰ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p.147.

resta secondo Severino equiparato al niente. Nell'accezione che Heidegger conferisce al greco *poiesis* è ancora radicata quella essenziale dimenticanza del senso dell'essere, tale che 'pro-durre' resterebbe in ogni caso inteso anche dal filosofo tedesco come un passaggio dall'essere al niente, ovvero pienamente e coerentemente inscritto nell'alveo della metafisica nichilistica⁵²¹. Se Severino intende la tecnica anche in un senso poietico e nichilistico che fa passare le cose dall'essere al niente e viceversa, non ci meraviglia che egli ritenga che l'essere sia *téchne* già per quel pensiero antico che inaugura il 'mondo' e l'essere niente delle cose. Dice Severino, tenendo a mente *Sofista*, 219b-c: «l'essere è *téchne* perché è essenzialmente avvolto dall'orizzonte del fare e dell'essere fatto, ossia perché appartiene essenzialmente al processo del condurre e dell'essere condotto dal non essere all'essere⁵²²». È già in Platone – che ha inaugurato il 'mondo' – che troviamo l'emergere di una nozione di *téchne* che è un portare l'ente dall'essere al non-essere e viceversa, ma tutto ciò è possibile perché il pensiero di fondo è quello che pensa l'essere come affetto dal nulla, ovvero pensa per l'appunto il 'mondo': *téchne* è già espressione del nichilismo metafisico che si muove nell'ambito dell'oscillazione degli enti, perché – come già accennavamo – è solo in un mondo pensato come oscillante che si può inserire la tecnica con il suo fare produttivo (nel senso pienamente nichilistico che Severino intravede in *poiesis*). Pertanto, come ricorda Severino stesso, resta vero il fatto che Platone nel *Sofista*⁵²³ distingue tra tecnica produttiva (*poietiké téchne*) e tecnica acquisitiva (*ktetiké téchne*, ma anche *mimetiké téchne*, tecnica imitativa), ma proprio perché lo sfondo resta sempre quello del passaggio dall'essere al nulla anche la tecnica acquisitiva finisce per essere una forma di *poietiké téchne*⁵²⁴. Così come quando Platone distingue diaireticamente la tecnica produttiva in tecnica umana (*anthropíne téchne*) e tecnica divina (*theía téchne*)⁵²⁵, alla fine secondo Severino va riconosciuto che nel mondo

⁵²¹ Annota Severino: «la traduzione dello Heidegger vorrebbe restituire alla *poiesis* il significato che essa avrebbe perduto nel travisamento tecnico-metafisico; ma in effetti la definisce proprio secondo quel modo di pensare, che nasce con Platone e oggi sorregge, invisibile, la nostra civiltà e le stesse diagnosi della malattia sconosciuta del nostro tempo» (*ibidem*). Discutendo della lettura heideggeriana del passaggio, avevamo cercato di mettere in luce come il senso dell'*hervorbringen* fosse quanto di più lontano da un passaggio implicante il non-essere, però dalla prospettiva severiniana Heidegger non può che rientrare in quella storia dell'Occidente nichilistico e metafisico che pensa di fatto l'identità di essere e nulla (non a caso Severino richiama in molteplici occasioni l'esser-ni-ente dell'essere che avevamo visto in *Che cos'è metafisica?*, cfr. paragrafo quattro della prima parte, in particolare p.86).

⁵²² E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p.196.

⁵²³ Platone, *Sofista*, 219b.

⁵²⁴ E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, p.196.

⁵²⁵ Platone, *Sofista*, 265b.

di oggi sì la tecnica umana abbia preso il posto di quella divina, ma entrambe restano pur sempre conformi al senso dell'essere stabilito da Platone. Non c'è dunque grande differenza tra la *anthropine téchne* e la *theia téchne*, perché entrambe esprimono quel passaggio dall'essere al nulla (e viceversa) che è quanto l'incontrovertibile verità dell'essere proibisce strenuamente: «Dio e la tecnica moderna sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico⁵²⁶» che si allontana dalla verità dell'essere e che pervade tanto la storia della filosofia che l'intera *Alltäglichkeit* dell'Occidente, se possiamo utilizzare una parola heideggeriana di *Essere e tempo*. L'orizzonte della produzione emerge in quel 'mondo' che è *epamphoterizein* tra essere e nulla, in cui dunque ogni cosa e ogni azione è intrisa dalla convinzione che le cose – pur nel loro essere non-niente – siano in realtà niente, perché è solo così che esse possono essere disponibili⁵²⁷. Sia che l'individuo sia produttore dell'apparire delle cose (come accade in Marx e Kierkegaard) sia che l'apparire sia produttore dell'individuo (come in Hegel, Feuerbach e Heidegger), dice Severino, restiamo pur sempre nell'ambito della *poiesis* metafisica⁵²⁸: «il nichilismo pensa così che l'ente, come tale, sia un niente, e che per trarlo fuori dal niente sia necessario l'intervento di una 'potenza', cioè di una 'produzione'⁵²⁹».

Prima di Platone non c'è 'mondo', come non ci sono produzione e distruzione, ma perché essi vengano alla luce serve che siano nominate le parole cardine che consentano il loro sopraggiungere: essere e niente⁵³⁰. Secondo Severino, pertanto, il concetto di 'mondo' come *metaxý* tra essere e niente è possibile solo nello spazio dell'Occidente, solo perché si è prestato attenzione – con Parmenide – all'essere e al niente, ma ciò ha implicato anche l'abbandono della verità dell'essere. Seguendo le considerazioni di *La terra e l'essenza dell'uomo*, possiamo dire con Severino che vi sia una certa necessità da parte dell'essere di manifestarsi, di accadere, soltanto che esso – come abbiamo già visto parlando della processualità dell'essere – non si manifesta mai interamente bensì sempre parzialmente: «la verità sa anche che il tutto non può diventare un accadimento⁵³¹». Pertanto in questo accadimento dell'essere in una sua parte si da la terra, che a sua volta

⁵²⁶ E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p.197.

⁵²⁷ «Il progetto scientifico-tecnologico di una produzione-distruzione senza limiti della totalità delle "cose" presuppone che la "cosa" sia nichilisticamente percepita come un che di interamente "disponibile"» (G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.179).

⁵²⁸ Ivi, p.242.

⁵²⁹ Ivi, p.243.

⁵³⁰ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, p.147.

⁵³¹ E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p.201.

è il luogo dell'essenza dell'uomo che è testimone dell'eterna verità dell'essere nel suo eterno apparire. Ma il darsi della terra come apertura in cui fiorisce la verità dell'essere porta con sé anche la non-verità che scambia per il tutto quella che è una parte: «il cielo della verità appare eternamente, ma le cose che lo attraversano richiamano su di sé l'attenzione e divengono ciò che conta⁵³²», pertanto con l'accadimento della terra si dà anche «la convinzione che la terra sia il tutto con cui noi abbiamo sicuramente a che fare⁵³³». Questa «convinzione isolante» è l'errore fondamentale dell'Occidente, perché isola la parte dal quel tutto entro la quale soltanto troverebbe la sua concretezza, il suo pieno significato perché pensa che l'unica dimensione per cui avere occhi sia quella dell'apparire attuale delle cose, ma di fatto è l'apparire attuale considerato come scisso, isolato dalla verità dell'essere che può a tutti gli effetti dare il largo all'interpretazione nichilistica dell'esser-niente delle cose e della stessa terra in cui le determinazioni appaiono⁵³⁴. Nello stesso accadere (che resta pur sempre necessario) della terra si dà anche quel 'mondo' in cui la tecnica può pensare la produzione delle cose, perché l'errore stesso appartiene alla fioritura dell'essere⁵³⁵. Ma se teniamo in considerazione quanto detto al primo paragrafo di questa seconda parte, è vero che abbiamo il darsi di una contraddizione tra tutto e parte, però è necessario passare questo "travaglio del negativo" – per richiamare un'espressione hegeliana – affinché la verità sia riaffermata; detto altrimenti, certo che constatiamo l'errore ma dal punto di vista della verità dell'essere tale errore appartiene come tolto a quello sfondo che è l'essere nella sua verità: «appare insieme come negato e affermato, rifiutato e accettato⁵³⁶». Però questo errore resta e anche se dalla prospettiva dell'eterno è già tolto, dalla nostra prospettiva non lo è ancora, tanto che ne subiamo ancora gli effetti, visto che l'Occidente continua a pensare in termini nichilistici e la tecnica sembra essere sempre più dominante in tale 'mondo' che si è

⁵³² Ivi, p.200.

⁵³³ Ivi, p.202.

⁵³⁴ Specifichiamo che nel suo isolamento, l'apparire attuale non possa rendersi conto di essere effettivamente isolato, perché ciò significherebbe un riconoscimento di quel tutto rispetto al quale è isolato. È dal punto di vista della verità dell'essere che si ravvede l'isolamento che rende quella che è in realtà la parte come astratta, perché essa di conto suo è persuasa di essere il tutto e in questa sua convinzione non può riconoscere quale sia la sua effettiva natura, ovvero l'esser parte. In tutto ciò, dice Severino, si vede l'apparire di una contraddizione, che sarà poi la prima forma di alienazione che discuterà del §10 del saggio.

⁵³⁵ Sottolinea attentamente Goggi: «[...] isolato dalla struttura originaria, l'essente è un niente: nulla infatti può essere né può apparire se non appare la verità dell'essere. Ma non è un niente la persuasione isolante ossia la convinzione che la "terra" [...] sia la regione sicura, quella con cui abbiamo senz'altro a che fare» (G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.221).

⁵³⁶ E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p.203.

dischiuso: è un problema quello del togliimento della contraddizione che sul piano storico, ovvero il nostro, di noi abitanti di questo tempo che ancora non siamo pervenuti alla verità dell'essere nella sua concretezza, non sappiamo ancora come risolvere, ma nell'intero della struttura originaria trova già da sempre soluzione, perché problema e risposta appartengono al contenuto della «certezza trascendentale⁵³⁷», cioè all'orizzonte del positivo che vince il negativo. Se questo errore resta, quanto meno come posto in quanto tolto, esso rimane pur sempre come uno dei due poli che contraddistinguono la vita dell'uomo che ancora non ha compreso la verità dell'essere eterno e immutabile: per l'uomo che ha intrapreso il sentiero del Giorno, resta come quel passato dialettico che ha superato, ma per l'uomo che ancora non intravede la soluzione e che rimane nella persuasione che la terra sia regione sicura di cui poter disporre (ovvero che la terra sia niente, cioè 'mondo') e che si pensa di fatto come mortale quando non lo è, essa permane come estremo della contesa: «in quanto vive nella non verità, l'uomo è allora l'apparire di una contesa: tra la verità, che eternamente appare, e l'errore, che accompagna l'accadimento della terra e vede in essa il terreno sicuro⁵³⁸».

Ritorniamo su quanto detto, per enucleare i punti salienti: nel tradimento della verità dell'essere si apre un mondo che è pensato come *metaxy* tra essere e nulla, in cui le cose escono dal e ritornano nel nulla e in cui esse di fatto possono essere pensate come producibili, trasformabili e annientabili. Questo 'mondo' però è il frutto del modo di vedere alienato di quello che è in realtà l'accadimento della terra con cui l'essere – parzialmente – si concede. Proprio perché l'essere non può apparire nella sua totalità, ad accadere è solo una parte dell'essere e proprio in quanto parte è connaturato a questa manifestazione il pericolo che tale parte venga scambiata per il tutto: nell'accadimento della terra, si dà anche la convinzione isolante che pensa che la terra sia a tutti gli effetti quella regione che ci sta davanti, come se fosse a nostra disposizione in quanto sicura presenza sotto mano (Heidegger direbbe *vor-handenheit*). Accadimento della terra ed errore fanno uno, dunque, anche se dal punto di vista della verità dell'essere questo errore è già da sempre tolto, superato. Tuttavia, dato che l'apparire dell'essere infinito è sempre finito (in quanto processuale), la convinzione isolante dilaga e acquisisce sempre più potenza. Di conseguenza sembra essere sempre più potente quella contesa tra l'errore e

⁵³⁷ *Ibidem.*

⁵³⁸ *Ibidem.*

la verità dell'essere (che in realtà, per l'appunto, è stata già da sempre risolta): nell'errore si vuole che la terra resti isolata dalla verità dell'essere, si vuole il 'mondo' come oscillante tra essere e nulla. «La potenza dell'errore è il puro essere convinti, la pura certezza dell'errore, cioè la fede⁵³⁹». Si ha fede, quindi, in un qualcosa che non si mostra, si vuole un qualcosa che in realtà non c'è: questa è la non-verità in cui vive l'uomo⁵⁴⁰, l'errore che si dà proprio perché l'essere non può apparire *toto caelo*. La terra allora è contesa come opera della verità, dato che in essa permangono sempre le tracce dell'appartenenza necessaria e originaria all'essere, ma è anche opera della non-verità, che la pensa contraddittoriamente come isolata rispetto all'essere⁵⁴¹. Tuttavia l'Occidente nichilistico e metafisico cade preda della non-verità e continua a pensare alla terra come regione sicura, ovvero continua a pensare, parlare e operare nel 'mondo': l'ente come tale è niente e la stessa terra è un niente dato che non si pensa alla luce della verità dell'essere. «La metafisica è la verità dell'isolamento, ossia è la testimonianza della nientità della terra⁵⁴²» in cui l'isolamento delle cose diviene l'unica realtà effettiva (Severino infatti parla di 'determinazione trascendentale'). La caduta nella non-verità, nella follia dell'errore diventa – come dicevamo in precedenza – non soltanto un modo di pensare, ma l'unica forma con cui l'Occidente possa pensare il tempo che abita, il 'mondo' ma anche sé stesso, perché nel nichilismo l'uomo perde la propria essenza: sarebbe eterno e immortale testimone dell'eterna e incontrovertibile verità dell'essere, ma volendo il 'mondo' e avendo fede in esso egli diventa mortale, dunque la metafisica diventa

⁵³⁹ Ivi, p.205.

⁵⁴⁰ Quest'uomo che vive nella non-verità rappresenta per altro la posizione del sapere pre-filosofico di cui avevamo discusso nel primo paragrafo di questa seconda parte.

⁵⁴¹ Si rende necessaria una puntualizzazione a tal proposito: in questa "compresenza" (se così possiamo dire) di verità e non-verità, di Salvezza e Pericolo, dobbiamo pur sempre riconoscere che sia dal punto di vista della verità dell'essere che la contraddizione risulti negata, ma ciò non implica che sia tramontato anche il contrasto tra verità ed errore: «l'errore si mantiene nel contrasto come non ancora concretamente superato» (G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.222). Detto altrimenti, pervenendo alla prospettiva della struttura originaria sappiamo che quella contraddizione rappresentata dall'isolamento della terra sia già da sempre tolta, però questo non vuol dire che lo sia anche dal punto di vista per così dire "storico", in cui la contraddizione si manifesta diacronicamente. Infatti noi abitatori del tempo della tecnica – ammesso e non concesso di percepire la contraddittorietà di fondo della tecnica – non intravediamo concretamente il trapasso dialettico dalla tecnica alla sua negazione, ma se ci atteniamo al fondamento originario riconosciamo che tale contraddizione sarà già da sempre tolta. Come sottolinea Prandini, è bene in tal senso distinguere il togliimento della contraddizione dal suo oltrepassamento, dato che il primo è già dato – elencativamente – nel momento stesso in cui si pone la contraddizione (che egli intende nei termini di una 'risoluzione implicita'), mentre il secondo (per una risoluzione questa volta 'esplicita') necessita di una "presa di coscienza", ovvero di una coincidenza di in sé e per sé tale per cui l'isolamento della terra si sa come tale. (Cfr. A. Prandini, *Apparire in altro. Sull'apparire della struttura originaria nei cerchi della terra isolata*, in «Filosofia futura», XVI, 2021, pp.73-84).

⁵⁴² E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p.218.

propriamente la forma più coerente di «coscienza che l'uomo *deve* avere del senso dell'essere e di se medesimo, da che egli è diventato un mortale⁵⁴³». La metafisica, nella terra isolata, sarà pure *metà tà physiká*, ma parte sempre da una *phýsis* che è pensata in maniera nichilistica e quindi è caduta nella non-verità: a partire da questa *phýsis*, da questo 'mondo' isolato sorge necessariamente la tecnica, per cui tutte le cose sono producibili e manipolabili in quanto pensate come scisse dalla verità dell'essere. Non si darebbe l'errore solo se l'essere apparisse nella sua totalità, sostiene a più riprese Severino, però l'essere non si può manifestare in questo modo, bensì solo parzialmente: è così che sorge l'errore dell'alienazione metafisica che vuole far uscire gli enti dal nulla, che ha fede nel 'mondo' oscillante. Questo è l'Occidente, la terra del tramonto⁵⁴⁴ che è a sua volta destinata a tramontare, secondo Severino. Ma il tramonto dell'Occidente, per quanto necessario, può avvenire solo nel momento in cui esso sia portato a fondo: se l'Occidente consiste in una grande contraddizione, tale contraddizione va sviluppata fino in fondo, va ripensata alla luce della struttura originaria, perché «ciò che passa è la certezza (il punto di vista), non il suo contenuto, che la verità mantiene legato a sé come tolto⁵⁴⁵».

Solo in questo 'mondo' che è isolamento della terra dalla verità dell'essere, dunque, si può pensare ad un qualcosa come la *poíesis* e infatti l'intera tradizione metafisica occidentale pensa sempre nei termini di un "produrre" le cose, in particolar modo nei termini di creazione: nella creazione del 'mondo' le cose oscillano tra essere e nulla, dunque è necessario per la metafisica andare alla ricerca di un fondamento che riesca a tenerle ferme, ovvero Dio o qualsivoglia altro immutabile. Anticipando un punto che andremo richiamando nel prosieguo del lavoro, se teniamo ferma la fede nel divenire come suprema ed originaria evidenza (dato che su questa evidenza manifestamente si fonda l'Occidente e con esso il nostro modo di pensare, operare, produrre ecc.), si intravede una forma di contraddizione tra questo divenire e l'immutabile che vuol salvaguardare il diveniente e infatti la tendenza della filosofia contemporanea sarà

⁵⁴³ Ivi, pp.219-220.

⁵⁴⁴ L'Occidente come terra della sera, tramonto della verità dell'essere e dunque del nichilismo è un tema su cui insiste molto Severino ma che si rinviene anche in Heidegger (cfr. *Il detto di Anassimandro*, in Id., *Sentieri interrotti*, p.347), il quale comincia a sua volta a tornare su questo concetto in seguito alla pubblicazione nel 1918 de *Il tramonto dell'occidente* di Spengler (cfr. P. Pagani, *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Modalità e prassi*, pro manuscripto, Venezia 2022, p.67).

⁵⁴⁵ E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p.211.

esattamente quella di negare e portare al tramonto ogni forma di immutabile, dio, idolo metafisico, verità assoluta per rimanere coerente all'evidenza originaria del divenire come uscire da e ritornare nel nulla. Per questo Severino asserisce: «l'Occidente oggi sa che Dio è morto. Ma non sa e non può sapere che cosa l'abbia fatto morire. Infatti l'Occidente resta tuttora gravato da quella stessa malattia che ha fatto nascere Dio⁵⁴⁶». Questa "malattia" di cui parla Severino è proprio il pensare alla terra nel suo isolamento, al 'mondo' in cui le cose escono dal nulla e al nulla ritornano, in cui essere e non-essere sono pensati come identici, ovvero aver tradito la verità dell'essere che afferma invece l'opposizione di positivo e negativo. Secondo Severino, dunque, se è questo il modo di pensare che la metafisica ha fatto proprio e che si è poi gradualmente esteso a tutte le opere dell'Occidente, tale pensiero è nato perché a monte si è intrapreso il sentiero sbagliato: non quello della verità dell'essere, del Giorno, bensì quello del suo tradimento, ovvero il sentiero della Notte. È solo in questo 'mondo' segnato dalla negazione della verità dell'essere, in questo 'mondo' che è sorto dall'aver intrapreso il sentiero della Notte che la tecnica è potuta emergere, se essa pensa nei termini della producibilità delle cose. Tecnica, pertanto, come esito più coerente e necessario di quella *poiesis* che era da sempre stata pensata dalla metafisica: infatti secondo Severino, alla prima forma di produzione delle cose si assiste già con il demiurgo platonico, che produce le cose del mondo facendole passare dal non-essere all'essere (siamo ancora al livello della *theía téchne*), per poi passare all'atto creatore del Dio della metafisica medievale e per giungere infine propriamente alla tecnica come esito della metafisica moderna, con cui l'uomo acquisisce una capacità produttiva mai vista prima, come sembrano attestare – sostiene Severino in *Il sentiero del Giorno*, che risale al '67 – gli sviluppi della cibernetica e della biologia in vista della creazione del superuomo (questa è la ragione per cui sostenevamo in precedenza che la *anthropíne téchne* avesse preso il posto della *theía téchne*, pur non differenziandosi l'una dall'altra, dato che entrambe pensano nei termini di *poiesis*)⁵⁴⁷. Ma alla base di tutto ciò troviamo, per l'appunto, quel pensiero – talmente dominante da non essere neppure formulato, dice Severino – che nasce dall'isolamento voluto con la percorrenza del sentiero della Notte: «l'essere [...] è essenzialmente instabile: è (ossia non è un niente) ma potrebbe non essere (e cioè sarebbe potuto restare un niente); è, ma

⁵⁴⁶ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p.149.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

prima non era e tra qualche tempo non sarà più e potrebbe tutto annientarsi⁵⁴⁸». Continua Severino:

oggi si rifiuta la metafisica, perché conduce all'affermazione di un ente immutabile che rende impossibile la visibile creazione umana; ma si continua a pensare metafisicamente, perché si tien fermo il 'mondo', come orizzonte assoluto dell'essere, in cui uscire dal nulla e l'annullamento dell'essere (*sempre più controllati dall'uomo* [corsivo mio]) sembrano stare davanti agli occhi di tutti⁵⁴⁹.

In questo controllo dell'uscire dal e ritornare nel nulla, ovvero in questo guidare l'*epamphoterízein* degli enti, risiede il 'mondo' della tecnica, il quale nasce dall'isolamento della terra dalla verità dell'essere, in cui tutte le cose sono pensate come separate da quel fondamento originario che, invece, le fa essere. Nel darsi della terra ci sono i rimandi essenziali alla verità dell'essere, ci sono le tracce del sentiero del Giorno e dunque c'è la Salvezza, ma anche per Severino – stando a quanto abbiamo detto – Salvezza e Pericolo fanno uno, anche se in termini diversi rispetto a quanto sosteneva Heidegger, perché insieme all'accadimento della terra con cui la verità dell'essere appare vi è anche l'errore, il tradimento di questa verità e il conseguente isolamento da essa. Allora ci troviamo in quella condizione di contesa tra la verità dell'essere e la non-verità della fede, ma «c'è anche la possibilità che il trovarsi in questa contraddizione apra la via che conduce al togliimento di tutte le contraddizioni [...]. Così come ci si può convincere che solo attraversando l'oscurità del bosco si possa giungere alla luce della cima⁵⁵⁰». Ma "attraversare il bosco" è esattamente quello che si propone di fare il pensiero, cioè sviluppare fino in fondo la contraddizione, ovvero portare a compimento quell'Occidente che ha intrapreso il sentiero della Notte. Severino asserisce che il compito della filosofia, da questo punto di vista, non sia tanto condurci al sentiero del Giorno, bensì riportarci al bivio da cui si dipartono le due vie: «il pensiero che invita l'Occidente a ritornare sui propri passi, al bivio, si affaccia soltanto al sentiero del Giorno⁵⁵¹». Ma per ritornare a quel punto nevralgico è necessario percorrere il sentiero della Notte, perché la verità sa

⁵⁴⁸ *Ibidem.*

⁵⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁵⁰ Ivi, p.171.

⁵⁵¹ *Ibidem.*

che la sua salvezza non potrà prescindere dalla non-verità. Certo è vero che non sarebbe mai dovuta apparire questa alienazione della verità, eppure c'è, perché viene portata all'apparire «dal proposito dell'uomo occidentale di guidare la creazione e l'annullamento dell'essere⁵⁵²». Pertanto per giungere alla verità dell'essere noi dobbiamo vivere in quella contraddizione che è il mondo della tecnica, dobbiamo portarla a fondo per poi giungere al suo superamento. Non possiamo uscire dalla odierna civiltà della tecnica perché essa è quella forma di contraddizione che è necessaria per la riaffermazione della verità dell'essere eterno: verrà superata prima o poi, ma non possiamo decidere di abbandonarla all'improvviso, per questo essa va invece pensata alla luce della verità dell'essere, per condurre il 'mondo' dell'Occidente all'inevitabile tramonto. Anche se questo 'mondo' non sarebbe dovuto apparire, anche se l'Occidente sarebbe dovuto rimanere nascosto e anche se tutte le opere dell'uomo sono oramai fondate in quella prassi nichilistica che ha fede in tale 'mondo'. Tutto ciò va dialetticamente superato, va pensato sul piano della verità dell'essere per riconoscere quell'assunto di fondo tale per cui anche il negativo rientra nella struttura originaria, perché «ogni cosa – anche il sentiero della Notte – appartiene alla costellazione dell'essere⁵⁵³».

Il 'mondo', dicevamo, viene inaugurato da Platone ed è in virtù della fede riposta in tale 'mondo' come oscillante tra l'essere e il nulla che emerge con forza la tecnica in tutta la sua produttività (intesa come *poiesis*). Tenuto fermo questo 'mondo' tutto è ad esso ricondotto, anche le opere della natura e degli uomini, ovvero tutto è pensato come nichilisticamente diveniente, tutte le opere emergono *ex nihilo*: erano niente e niente torneranno ad essere. Severino, ad ogni modo, evidenzia con forza la radicalità di questa conseguenza derivante dall'assunzione – diremmo quasi “fideistica” – del 'mondo' quando asserisce: «la natura e gli uomini non sono semplicemente *lasciati* operare nel 'mondo', ma *sono fatti* operare nel 'mondo'. [...] l'operare non è solo contenuto, ma è anche provocato dal 'mondo', ossia dalla dimenticanza del senso dell'essere⁵⁵⁴». Ogni sfaccettatura del nostro mondo, dunque, si fonda sul 'mondo' portato alla luce da Platone: è sullo sfondo di questo 'mondo' (che è isolamento) che noi pensiamo ogni azione, ogni

⁵⁵² Ivi, p.172.

⁵⁵³ Ivi, p.175. Severino ribadisce in questo passaggio anche quel compito infinito dell'uomo di togliere ogni forma di contraddizione, che veniva richiamato anche nel *Poscritto* nei termini del «compito di diventare Dio» (E. Severino, *Poscritto*, cit., p.116, cfr. nostra p.135).

⁵⁵⁴ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p.180.

cosa, ogni parola; tutto è pensato sul suo esser *epamphoterizein* e ciò esprime essenzialmente il tradimento della verità dell'essere. Per questo Severino sostiene – in una tesi molto nota del suo pensiero – che l'Occidente sia la Repubblica fondata da Platone⁵⁵⁵, perché è solo in questo 'mondo' isolato che le cose possono essere prodotte, cioè tirate fuori dal niente e al niente fatte ritornare. Ma se la potenza della tecnica risiede proprio in questo tratto poetico che si relaziona intrinsecamente all'esser niente degli enti, è evidente che la sua potenza sia illimitata, dal momento che essa non riesce ad intravedere quel legame essenziale – che eppure resta, anche se dimenticato – che vincola originariamente ogni determinazione all'essere eterno e immutabile. La dimensione produttiva nel senso della *poiesis* che nasce nel 'mondo', dunque, «costituisce appunto la prova suprema che l'immodificabile è stato modificato⁵⁵⁶», che un rapporto costitutivo è stato scisso, dato che tutto viene pensato nel suo isolamento, dato che la parte viene ritenuta essere il tutto. Quando si spezza il legame originario che unisce la determinazione all'essere (ovvero quando non si è in grado di pensare l'autentica differenza ontologica, come dicevamo nei paragrafi precedenti), allora si giunge alla persuasione che ogni legame possa essere sovvertito, ovvero che la capacità produttivo-creativa dell'uomo – figlia del nichilismo più radicale – non abbia limite alcuno. La tecnica non ha limiti, perché essa «può già preannunciare la propria capacità di operare la produzione e la distruzione di tutta la realtà⁵⁵⁷», dal momento che si pensa sulla scorta di un 'mondo' che è isolamento, in cui ogni legame è stato dissolto (ma dovremmo dire in realtà, in cui ogni rapporto originario non è mai stato visto, dal momento che nell'isolamento la parte si crede essere il tutto). La tecnica è la realizzazione di quel pensiero dell'Occidente – e, in quanto tale, nichilistico – che ha intrapreso il sentiero della Notte, ma non si tratta semplicemente di constatare ciò e di impegnarsi, conseguentemente, in una serrata critica al mondo della tecnica, perché anche tutti i dissensi verso il mondo tecnico rientrano nella sfera dell'Occidente nichilistico, dato che continuano a volere il 'mondo', però oramai abbiamo ampiamente compreso che tenuto fermo il 'mondo', la tecnica ne sia l'esito più coerente. Infatti scrive Severino:

⁵⁵⁵ Ivi, p.181.

⁵⁵⁶ Ivi, p.182.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

la tecnica, che sovverte ogni ordine naturale proponendosi di creare l'uomo, l'anima, il superuomo, 'Dio', è la pura liberazione del 'mondo', ossia è il nichilismo metafisico, condotto non soltanto alla sua più rigorosa formulazione [...], ma anche alla sua più rigorosa attuazione. Ma anche le condanne spiritualistiche della tecnica, o delle sue esorbitanze, si fondano su un modo di pensare che pone l'uomo e la natura nel 'mondo'; e quindi il loro rifiuto della tecnica si limita a mantenere in vita degli immodificabili, che la logica del 'mondo' non consente più di affermare⁵⁵⁸.

Proprio perché fondata sul 'mondo' isolato dalla verità, la scienza e la tecnica (che a questo punto capiamo fare uno, pertanto possiamo anche riferirci alle due usando il termine 'tecno-scienza') comprendono che l'unico modo per essere efficaci sia accettare fino in fondo questo 'mondo', perché in un mondo oscillante la tecno-scienza soltanto può darci dei risultati che siano il più vicino possibile ad esser certi e stabili, ma si tratta appunto non più di esiti incontrovertibilmente definiti, bensì di risultati che saranno validi fintanto che non verranno smentiti. Assunto il 'mondo' come sfondo in cui poter operare, la tecno-scienza riconosce di non potersi più porre come *epistème*, sapere saldo e incontrovertibile ma potrà essere tutt'al più un sapere di tipo ipotetico, valido finché – per l'appunto – non sarà falsificato. La tecno-scienza vuole poter trasformare il mondo, immettersi nel processo di oscillazione dell'ente per controllarlo, ma per farlo deve restare fedele e coerente al 'mondo' isolato e questo implica, da parte sua, l'accettare che il proprio sapere sia di natura probabilistica. Però Severino riscontra un tratto molto importante in questa vicenda: è vero che la tecnica e la scienza devono sopportare la loro natura ipotetica, dato che si fondano sul 'mondo', però tale 'mondo' non è mai stato posto ipoteticamente, anzi viene dato – richiamandoci al lessico di *La terra e l'essenza dell'uomo* – come regione sicura. Quello che Severino riscontra, dunque, è che all'interno della tecno-scienza già cominciano ad annidarsi una forma di contraddizione, perché essa accetta la propria natura ipotetica per restare coerente nei confronti di un ambito pensato come oscillante tra l'essere e il nulla, però questo ambito – ovvero il 'mondo' – non è mai stato messo in questione, anzi viene accettato nella stessa misura in cui si ha fede in qualcosa. Dice Severino: «l'essenza del teoreticismo metafisico è il cuore dell'ipotesismo prassistico della scienza⁵⁵⁹», come a dire che la scienza certamente vuol trasformare,

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ *Ivi*, p.184.

produrre il ‘mondo’, ma al nocciolo di questa sua essenza deve comunque porre un tratto costitutivo che l’accomuna, di fatto, con la metafisica: il mondo come *metaxy* fra essere e nulla. Però è evidente che la tecnica si ponga in maniera nettamente differente rispetto alla metafisica, perché la prima non pretende più di porsi come *epistème* e, anzi, accetta di porsi come ipotetica pur di riuscire nell’intento di trasformare il mondo, cosa che invece la metafisica non poteva accettare⁵⁶⁰. Ma se la tecno-scienza prevede di essere ipotetica per essenza, dato che vuole trasformare un mondo che è pensato come un qualcosa che è ma potrebbe non essere e, soprattutto, che potrebbe ritornare a non essere, è evidente che i frutti da essa prodotti siano esposti alla medesima instabilità che essa si propone di dominare. Nella visione severiniana della tecnica, pertanto, c’è il rischio che questo regno prodotto dalla tecnica possa «crollare senza preavviso⁵⁶¹»: tutto ciò che la tecnica produce è passabile di sparizione, anche ogni guadagno che essa possa apportare alle nostre esistenze può sparire da un momento all’altro e noi – che siamo perfettamente iscritti in questo ‘mondo’ instabile che è la terra isolata – facciamo continuamente i conti con la precarietà, la provvisorietà che caratterizzano il tempo che abitiamo, dato che si è perso di vista – per Severino – il legame essenziale che ci lega alla verità dell’essere eterno e incontrovertibile. Persa questa relazione originaria, tutte le cose sono instabili. Ma è proprio perché la tecnica vede questa incertezza di fondo che dovrà, prima o poi, «riproporsi la conquista dell’*epistème*⁵⁶²», ma non quella della metafisica, bensì quella che afferma la verità dell’essere nella sua opposizione al nulla, cioè si renderà necessario ripensare (filosoficamente) a fondo quanto emerso dalla civiltà della tecnica fondata sul sentiero della Notte, portandola a compimento nella speranza che poi possa apparire la via che conduce al sentiero del Giorno.

Però è fondamentale sviluppare quella contraddizione che sta alla base del sentiero della Notte da cui emerge poi la tecnica, cioè è necessario riconoscere che – citando Severino – «la civiltà della tecnica è il modo in cui oggi l’Occidente testimonia la solitudine della terra⁵⁶³», perché vuol portare avanti la terra come sicuro terreno di indagine ma in modo diverso rispetto a quanto non facesse la metafisica: la tecno-scienza

⁵⁶⁰ «Purché il proprio conoscere non fosse ipotetico, la metafisica sopportava di essere una pura contemplazione della realtà» (*ibidem*).

⁵⁶¹ Ivi, p.185.

⁵⁶² *Ibidem*.

⁵⁶³ E. Severino, *La terra e l’essenza dell’uomo*, cit., p.229.

non ha bisogno di andare oltre l'esperienza per indagare le condizioni di possibilità della terra (non deve andare, dunque, *metà tà physiká*); essa «si limita [corsivo mio] alla descrizione e alla previsione del comportamento della terra⁵⁶⁴». Eppure pensa sempre sulla scorta del 'mondo' isolato, quindi tecnica e metafisica hanno una comune radice che fa sostenere a Severino che la tecno-scienza sia «completamente dominata dal modo di pensare della metafisica⁵⁶⁵». La metafisica e di conseguenza anche la tecno-scienza hanno davanti a sé una terra che è pensata come niente: «la metafisica – quindi la scienza, la tecnica e l'intera civiltà occidentale in quanto dominata dalla metafisica – testimonia il pensiero dei mortali, la nientità della terra e la chiama 'sicurezza della terra'⁵⁶⁶». In questo 'mondo' isolato che è niente, il nichilismo metafisico non va esteso semplicemente all'organizzazione della fabbricazione e del consumo dei prodotti industriali, ma a tutte le cose della terra che, in quanto tali, rientrano nel progetto di dominazione tecnologica dei processi dell'universo⁵⁶⁷. Allora sorge spontanea una domanda in Severino: forse il necessario tramonto della civiltà della tecnica e con essa dell'Occidente significa rinunciare a tutto ciò che l'uomo ha conquistato grazie alla tecnica, a ciò che gli ha consentito di liberarsi dal dolore e dalla paura? Il sentiero del Giorno è sinonimo allora di regresso a forme di vita primitive⁵⁶⁸? Forse la filosofia che ci deve far giungere al bivio da cui si diparte il sentiero del Giorno è più pericolosa della tecnica stessa? Tutti i problemi che la tecnica ha risolto e che oggi continua a risolvere sono tali nella misura in cui sono posti nell'isolamento della terra dalla verità dell'essere e in cui l'uomo si pensa come mortale anche quando non lo è: se teniamo in considerazione la questione più annosa ed esistenzialmente angosciante che possa scalfire l'esistenza umana, ovvero la morte, è evidente che la posizione di Severino non possa pensare ad essa come ad una forma di annullamento, come «il compimento della vita mortale⁵⁶⁹» dato che ciò violerebbe il teorema dell'immutabilità ed eternità dell'essere. È solo nell'orizzonte

⁵⁶⁴ Ivi, p.230. Abbiamo messo in corsivo il verbo 'limita' dal momento che non è cosa da poco questa descrizione che la tecnica fa del mondo. Certo, per Severino, è un limite date le ragioni che abbiamo esposto, però da parte nostra riconosciamo che sia solo in virtù di questo "limite" che la tecnica risulti straordinariamente efficace. Dal punto di vista della verità dell'essere è un limite, per la tecnica no.

⁵⁶⁵ *Ibidem.*

⁵⁶⁶ Ivi, p.231. Aggiunge Severino: «è inevitabile che la scienza – come testimonianza metafisica di questo distinto, in cui è ignorata la verità della terra – pensi la formazione e la distruzione dell'universo come il suo progressivo uscire e il suo progressivo ritornare nel niente».

⁵⁶⁷ Ivi, p.232.

⁵⁶⁸ Ivi, p.233.

⁵⁶⁹ Ivi, pp.234-235.

dell'Occidente nichilistico che la morte è un tornare ad esser nulla e solo in questa convinzione la tecnica può proporsi il grande obiettivo di eliminare (o procrastinare il più possibile) la morte, ma dalla prospettiva della verità dell'essere questo non si dà. La tecnica è la radicalizzazione di quel pensiero nichilistico che pensa l'uomo nella sua essenza mortale ed egli diventa a tutti gli effetti mortale solo nell'isolamento dalla verità, solo quando «avendo dinanzi la nientità dell'ente più sicuro e la terra come riparo [...] appare egli stesso come uno degli enti che appartengono alla terra⁵⁷⁰»; ma questo significa sradicare l'essenza dell'uomo dalla verità della terra.

Sradicamento, isolamento che però è iniziato nel momento stesso in cui le parole fondamentali sono state portate alla luce, ovvero quando Parmenide ha parlato per la prima volta di 'essere' e 'non-essere'. Certo è con l'inaugurazione del 'mondo' da parte di Platone che sorge a tutti gli effetti la terra isolata, ma l'atteggiamento isolante si manifesta già con Parmenide che pensa la nullità del molteplice, del diveniente: c'è un filo conduttore che lega inevitabilmente Parmenide e la tecnica, perché questi sono gli estremi di tale filo. Con Parmenide, dunque, le cose del mondo sono «isolate, cioè separate: considerate come significati indipendenti ed autonomi rispetto al loro essere⁵⁷¹» perché le differenze sono poste dall'Eleate come illusione, opinione. Questo isolamento dall'essere «rimane alla base dell'intera storia dell'Occidente e si manifesta nel modo più radicale nel dominio scientifico-tecnologico della terra e nella civiltà della tecnica⁵⁷²». Ma l'isolamento dall'essere ha anche un aspetto secondario affinché si dia pienamente l'oscillazione di fondo il cui controllo diventa prerogativa della tecnica: gli enti vanno anche isolati dal nulla, vanno fatti essere affinché li si possa manipolare. Questa è la ragione per cui il pensiero metafisico dopo Parmenide pone anche la controparte dell'isolamento dall'essere che fa sì che l'isolamento in quanto tale sia completo. Come vedevamo nel secondo paragrafo, è con Platone che avviene il riscatto delle differenze entro l'essere, ma questo resta soltanto un tentativo non riuscito fino in fondo, perché «al fondamento della volontà di unire le determinazioni all'essere rimane il loro isolamento

⁵⁷⁰ Ivi, p.233. Anche la questione della morte è uno dei grandi obiettivi teorici del pensiero di Severino, ma che per ovvie questioni di tempo non possiamo sviscerare a fondo. Ci limitiamo a richiamare – pur consapevoli della limitatezza – le considerazioni proposte dallo stesso Severino nel §26 di *La terra e l'essenza dell'uomo*, riconoscendo in ogni caso come questo tema ricorra anche in molte altre opere.

⁵⁷¹ E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998, p.253. In particolare, il capitolo da cui abbiamo recuperato questa citazione è intitolato *Parmenide e la tecnica*, proprio ad indicare la forte continuità tra il pensatore e il nostro tema.

⁵⁷² E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, BUR, Milano 2020, p.52.

dall'essere⁵⁷³». L'isolamento dal niente che fa essere le cose resta pertanto inscritto nella loro essenziale nientità, ovvero nel nichilismo che ha voltato le spalle alla verità dell'essere. Parmenide e soprattutto Platone, insomma, restano coloro che aprendo lo spazio del 'mondo' fanno sì che l'essere sia *téchne* già per il primissimo pensiero greco.

Proprio perché l'atteggiamento isolante si manifesta già a partire da Parmenide, osserviamo allora – con Severino – che già qui si dia la radice di quell'atteggiamento isolante proprio anche della scienza moderna e della tecnica, in particolare nella forma della specializzazione scientifica, perché la potenza della tecno-scienza oggi risiede nel conoscere, disporre e dunque dominare «una dimensione parziale della realtà, isolata da tutte le altre [...]»⁵⁷⁴. Dove non c'è legame, o per meglio dire dove *si crede* che non ci sia legame, non c'è nemmeno nessun limite inoltrepassabile e quindi tutto si può fare: la potenza della tecnica si esprime in tutta la sua essenza proprio perché è fondata su quella libertà di fondo (ovvero l'*epamphoterízein*) che pensa tutte le cose come svincolate, scisse non solo dal rapporto originario e costitutivo con l'essere, ma anche tra loro⁵⁷⁵, in quanto «si possono dominare le cose, solo se le si isolano dal loro contesto»⁵⁷⁶. La potenza della tecnica, allora, è l'esito più coerente della fede nel senso greco del divenire, su cui si fonda l'intero Occidente. In questo scenario del 'mondo' isolato, la specializzazione scientifica, che tende dunque ad isolare una parte scambiandola per il tutto e a concentrarsi solo su di essa, «diventa un atteggiamento metodicamente perseguito» che si fonda su quell'«isolamento ontologico, dove le cose sono *massimamente separate*»⁵⁷⁷, che è stato portato alla luce dal pensiero filosofico sin dal suo primissimo esordio. Ricorda Severino: «solo il pensiero di Parmenide, come pensiero dell'isolamento massimo, rende possibile la potenza estrema della scienza e della tecnica. La potenza infatti è estrema quando estremo è l'isolamento delle cose sulle quali si esercita»⁵⁷⁸.

⁵⁷³ Ivi, p.51. Ciò è esattamente quanto vedevamo in *Ritornare a Parmenide* quando Severino diceva che Platone avesse lasciato le differenze nella «gran scena del mondo» (E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p.24; cfr. nostra p.147).

⁵⁷⁴ E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.257.

⁵⁷⁵ Ivi, p.260. Legame tra le cose e l'essere ma anche tra le cose stesse è invece quella prospettiva che la verità dell'essere nella sua opposizione al nulla enuncia con forza, di cui abbiamo parlato nel primo paragrafo di questa seconda parte, in particolare riferendoci al problema della contraddizione C e al tema dell'organicismo (cfr. nostra p.150).

⁵⁷⁶ E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.258.

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

⁵⁷⁸ Ivi, p.261.

Per Severino, il senso della specializzazione scientifica è quello di isolare la parte, separarla tanto dalle altre quanto dal tutto (entro il quale soltanto troverebbe senso) «per poterne osservare senza limiti la configurazione e il comportamento⁵⁷⁹». Quando l'uomo procede ad una tale analisi egli si dimostra capace di *decidere*, sostiene Severino, che cosa sia da considerare e che cosa no. 'Decisione' è dunque una parola molto importante nel lessico severiniano, perché derivando dal latino *de-caedo* esprime etimologicamente un rimando al tagliare, separare che è proprio dell'atteggiamento isolante che oggi si mostra nella specializzazione scientifica⁵⁸⁰. La scienza che indaga una parte della realtà decide su cosa indirizzare le proprie mire, ovvero isola quella parte dal tutto ed è per questo che la scienza trionfa nell'età moderna, quell'epoca in cui è l'uomo stesso ad avvertirsi come isolato dal tutto, in cui «incomincia a percepirsi come centro autonomo di azione e volontà»: è nel soggettivismo moderno, in cui la centralità dell'Io penso è più che mai affermata, che la decisione isolante diventa massima, perché colui che decide è a sua volta isolato dal tutto per far spazio alla sua piena facoltà di decisione, alla sua volontà di autonomia, il che significa non avere alcun limite, alcun vincolo che ostacoli il volere del soggetto. «Più l'uomo si sente autonomo, più sente il Tutto al di fuori di lui; più si sente autore e padrone (e quindi responsabile) delle azioni che compie, più il suo agire diventa un decidere⁵⁸¹». Quando l'uomo decide, pertanto, è persuaso che non vi sia alcun legame intrinseco che gli impedisca di compiere l'azione che vuole, è convinto che ogni cosa sia possibile e che ogni ostacolo (quello che *si ritiene* essere un ostacolo) possa essere vinto: qui sta la radice della tecnica e della sua capacità di superare ogni limite, nell'atteggiamento isolante che *de-cide*, vince, spezza dei legami che a) non sono indissolubili e b) tengono insieme (peraltro alquanto precariamente) gli enti, quasi come se fosse una sorta di atomismo. Ma questo perché propriamente è il 'mondo' – in quanto terra isolata – ad essere «un aggregato di parti giustapposte e originariamente indipendenti e indifferenti l'una rispetto all'altra⁵⁸²». La specializzazione scientifica su cui anche la tecnica si basa, dunque, è possibile «solo se *non* esiste connessione *necessaria* tra le

⁵⁷⁹ E. Severino, *La specializzazione scientifica e il nulla*, in Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p.58.

⁵⁸⁰ Il tema della decisione ricorre in molte opere severiniane, ricordiamo soltanto a titolo esemplificativo E. Severino, *Destino della necessità*, pp.359-408, E. Severino, *La filosofia futura*, pp.36-42 o E. Severino, *Téchne. Le radici della violenza*, BUR, Milano 2021, pp.281-283.

⁵⁸¹ E. Severino, *La specializzazione scientifica e il nulla*, cit., p.61.

⁵⁸² Ivi, p.70.

cose⁵⁸³». L'esistenza, la necessità e l'invulnerabilità di questo legame necessario tra il tutto (la struttura originaria) e le varie determinazioni è quanto l'intero discorso severiniano va affermando nella testimonianza dell'eterna verità dell'essere eterno, ma l'Occidente ha voltato le spalle a tale verità e quando tradisce la verità dell'essere è necessario che questi legami (che, negli intenti di Severino, in ogni caso restano anche se obliati) non vengano visti. Quando il legame non viene visto, trionfa il senso greco del divenire, del nulla che vede (anzi, *vuol vedere*) i rapporti come revocabili, ovvero esposti all'oscillazione di fondo per cui sono ma c'è un tempo in cui sono stati nulla e a quel nulla ritorneranno. Detto altrimenti, tutto è «contingente⁵⁸⁴» quando pensato senza legami intrinseci. Questo è quello che la filosofia dalle origini ad Hegel pensa come evidenza originaria e «portando alla luce il senso radicale del divenire, apre la dimensione che rende possibile la separazione delle cose, la decisione e quindi la stessa specializzazione della scienza⁵⁸⁵». È stato aperto il sentiero che ci ha condotti alla civiltà della tecnica.

Recidere i rapporti, spezzare i legami per poter dominare le cose significa – nella verità dell'essere – non soltanto isolare la parte (rendendola di fatto nulla), ma anche esercitare una forma di violenza. Ci sono molteplici sfumature del concetto di 'violenza' perché certamente violenza «significa oltrepassare un limite che non deve essere oltrepassato⁵⁸⁶», ovvero significa re-cidere i legami originari che vincolano insieme la struttura originaria e le varie e molteplici determinazioni dell'essere (tutto ciò evidentemente dal punto di vista della verità dell'essere). «Il destino dell'essente è l'invulnerabilità di ogni essente⁵⁸⁷» che viene pensato concretamente come eterno ma nel tradire la verità dell'essere volendo la fede nel divenire (ovvero di un qualcosa che non si dà), tale fede «è la forma originaria della violenza [...] perché vuole l'essenza stessa dell'impossibile: vuole che il non niente sia niente⁵⁸⁸». Ma quando si fanno venire meno i rapporti ciò implica che la parte sia isolata, pensata come svincolata dal tutto e dunque a sé stante: la parte, la determinazione isolata ritiene – per quanto infondatamente – di esser essa stessa il tutto e così si apre uno scenario conflittuale (sulla scia della

⁵⁸³ Ivi, p.64.

⁵⁸⁴ Ivi, p.68.

⁵⁸⁵ Ivi, p.65. Per questo Severino ravvede «una profonda solidarietà [che] unisce il pensiero filosofico e il pensiero scientifico dell'Occidente» (ivi, p.69). Su questa vicinanza di filosofia e tecno-scienza, cfr. prossimo paragrafo, p.229-230.

⁵⁸⁶ E. Severino, *Téchne*, cit., p.75.

⁵⁸⁷ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p.310.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

dimenticanza del senso dell'essere) in cui ogni parte – che ora si ritiene assoluta – deve vincere sulle altre parti che si credono tutto, in una sorta di lotta per la vita e per la morte hegeliana dove a trionfare è il più forte. È una risoluzione potremmo dire “trasimachea”, perché l'utile è quello del più forte, di colui che riesce ad imporsi. Quando la verità dell'essere viene scordata non può che aprirsi il dominio della violenza intesa proprio come «scontro di forze, dove la “ragione” e la “verità” competono alle forze che riescono ad imporsi e soffocare le altre⁵⁸⁹». Nell'isolamento delle parti dal tutto in cui nasce questo *bellum omnium contra omnes*, colui che dispone di più forza e che, conseguentemente, vince la contesa sarà appunto colui che farà sì che la propria visione particolaristica sia l'unica visione, la verità assoluta a cui ogni cosa dovrà adeguarsi. Anche in questo si ravvede una forma di violenza, perché «la realtà deve avere il senso che la fede le impone. Tutte le cose devono essere ricondotte a questo senso⁵⁹⁰». Si vuole che il mondo assuma una certa conformazione, una certa struttura vincolante capace di spiegare epistemicamente ogni singolo aspetto. Ciò è violenza perché si rende luminoso un qualcosa che di suo non lo è, si imprime come evidenza originaria un senso che di originario e di evidente non ha nulla, perché è un volere che le cose siano in un certo modo, cioè è una fede⁵⁹¹. Ma vediamo violenza soltanto quando seguiamo la verità dell'essere eterno, ovvero quando pensiamo, perché è solo se non si scorgono i legami di fondo che eppure ci sono, se non si ravvisano unioni necessarie e se dunque tutto è pensabile come revocabile che non c'è nessun limite; del resto se un limite viene oltrepassato, allora tale limite non è un qualcosa che non doveva o poteva essere superato, ergo non c'è violenza⁵⁹². «Se non esiste alcuna unione necessaria tra le cose, ne viene che nessun pensiero, nessuna decisione e nessuna azione separante altera o tenta di alterare l'ordine delle cose, nessuna separazione effettiva di legami è una violenza sull'ordine in sé del mondo⁵⁹³» dal momento che la violenza «non sa di volere l'impossibile⁵⁹⁴».

Se tutti questi sensi sono racchiusi nel concetto di 'violenza', non sarà difficile intendere che la forma più estrema e radicale di violenza oggi sia la tecnica. La tecnica è

⁵⁸⁹ E. Severino, *Téchne*, cit., p.74.

⁵⁹⁰ Ivi, p.79.

⁵⁹¹ Ivi, p.78.

⁵⁹² E. Severino, *Violenza e salvezza*, in Id. *Oltre il linguaggio*, cit., p.16. «Non è violenza oltrepassare l'oltrepassabile» (ivi, p.19).

⁵⁹³ E. Severino, *La specializzazione scientifica e il nulla*, cit., p.71.

⁵⁹⁴ E. Severino, *Violenza e salvezza*, cit., p.19.

la forma più coerente, come dicevamo, di quella rottura dei rapporti costitutivi che legano inestricabilmente essere e determinazioni, è re-cisione e quindi isolamento dei legami originari che nasce dall'aver voltato le spalle alla verità dell'essere. In questo scenario conflittuale che è il 'mondo' come terra isolata, è la stessa tecnica a presentarsi come la forza più potente, colei che meglio di chiunque altro è capace di oltrepassare ogni forma di limite⁵⁹⁵ e vedendosi vittoriosa in questa contesa essa è colei che meglio esprime l'imposizione del senso voluto dalla fede nell'evidenza originaria che è il divenire come *epamphoterizein*⁵⁹⁶. Fintanto che si rimane nel 'mondo' che è isolamento, decisione, violenza non ci può essere nemmeno alcuna salvezza, perché ogni tentativo salvifico rimarrà sempre assoggettato alla stessa violenza che eppure vorrebbe combattere: «i salvatori dalla violenza, come i creatori, hanno la stessa anima della violenza⁵⁹⁷» perché alla base vi sarà sempre la volontà di trasformare il 'mondo', ovvero un volere l'impossibile. Per sfuggire al dominio della violenza è necessario un pensiero che si smarchi dalla fede nell'evidenza originaria che è il divenire, deve essere una filosofia capace di testimoniare il destino, la verità dell'essere: ma in tale verità, come abbiamo cercato di mostrare nei paragrafi precedenti, è conservata ogni forma di contraddizione, quindi anche la violenza è già da sempre ricompresa (come tolta) nella struttura originaria, in cui dunque «appaiono gli eterni spettacoli della violenza⁵⁹⁸», ma da parte nostra si tratta invece di portare a fondo (cioè pensare) la contraddizione della violenza, della decisione, dell'isolamento della terra e, in ultima battuta, della tecnica.

La terra isolata diventa opera di quella metafisica che pensa in termini di decisione e violenza. L'isolamento della terra segna «l'inizio della vita nella "non-verità"⁵⁹⁹»; i

⁵⁹⁵ Dice Severino: «[...] è inevitabile che la scienza e la tecnica, come supreme produttrici della forza, divengano la guida del mondo» (E. Severino, *La specializzazione scientifica e il nulla*, cit., p.83). Ci riserviamo di lasciare momentaneamente in sospenso le ragioni per cui la tecnica risulti essere più forte delle altre contendenti, il motivo per cui appunto essa sia questa "suprema produttrice di forza" rimandando alle considerazioni dei paragrafi quarto e quinto.

⁵⁹⁶ Secondo Severino, infatti, la fede nel divenire è propriamente un volere l'impossibile dal momento che si vuole che un qualcosa sia altro da sé, ovvero rompa il legame costitutivo (identitario) con l'essere. Diventare altro da sé significa «annientamento del qualcosa in quanto identico a sé, ed è uscire dal niente, da parte dell'altro a cui il qualcosa si identifica» (E. Severino, *Violenza e salvezza*, cit., p.23). Diventare altro e iniziare-cessare di essere sono due aspetti della medesima follia, ovvero della violenza.

⁵⁹⁷ Ivi, p.26.

⁵⁹⁸ Ivi, p.33. Severino ribadisce il concetto anche in *Filosofia futura* quando dice che l'inviolabile eternità dell'essere custodisca «la gioia di chi soffre» (p.309) perché eleva ad un punto di vista più alto tutte le disperazioni dell'uomo. Egli crede di essere disperato ma non può mai esserlo davvero, perché ogni sua tribolazione, avvilitamento, angoscia è già da sempre avvolta dall'eterno apparire dell'eterno, che appunto ricomprende nei suoi «astri eterni» (p.310) tutte le negatività, tutte le contraddizioni come già tolte.

⁵⁹⁹ G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.222.

mortali costruiscono il ‘mondo’ e coerentemente ad esso operano: da Platone in avanti, la tecnica produce le opere della metafisica e dunque la tecnica continua a “produrre” il ‘mondo’, ovvero continua a pensarlo nel suo isolamento, nel suo esser niente. La terra isolata è «l’atto per cui l’“uomo” si persuade che le cose siano dominabili e concepisce sé stesso come un ente intelligente che ha una certa potenza su se stesso e sulle cose⁶⁰⁰». La tecnica è il modo in cui l’Occidente vuole la terra isolata, vuole il ‘mondo’ e allora, come dice Severino, «il ‘mondo’ [...] è l’*éthos* dell’Occidente⁶⁰¹» e la tecnica è ciò che vuol controllare e disporre di questo *éthos*.

Severino, Nietzsche e Gentile: la “serietà” della tecnica

La metafisica, secondo Severino, pone gli immutabili per salvaguardare le cose divenienti che altrimenti sarebbero esposte al nulla. Per salvare il fenomeno, si pone un argine al divenire, nella convinzione – folle – però che gli enti siano consegnati al ‘mondo’, ovvero all’oscillazione di fondo tra essere e nulla, nel quale soltanto si può pensare che serva un immutabile per contrastare tale *epamphoterizein*. Nel divenire come uscire dal e rientrare nel nulla, ogni cosa è minacciata perché è ma prima o poi tornerà a non essere e, in ogni caso, sarebbe potuta non essere; una cosa non è ma potrebbe essere e se fosse tornerebbe prima o poi a non essere. Solo ammettendo l’oscillazione di fondo è possibile pensare il manifestarsi degli enti come il sopraggiungere di un qualcosa di inatteso, sia esso il venire alla presenza di un qualche ente oppure il suo cessare di essere presente: quando non si intravede il legame essenziale e originario delle cose con l’essere, ecco che si può pensare al ‘mondo’ come quel luogo isolato in cui le cose possono nascere e morire, in cui può irrompere un qualcosa di imprevisto e di nuovo: «il divenire è l’irruzione dell’inatteso e dell’inaudito⁶⁰²» e per contrastare questa angosciante novità rappresentata dall’imprevedibile sopraggiungere delle cose, la metafisica offre come rimedio gli immutabili, ovvero tutti quei fondamenti metafisici che cercano di dare un

⁶⁰⁰ *Ibidem*.

⁶⁰¹ E. Severino, *La terra e l’essenza dell’uomo*, cit., p.247.

⁶⁰² E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 2020, p.15. Segnaliamo già in apertura che nello scrivere questo paragrafo teniamo in considerazione le lezioni del corso di Filosofia della conoscenza SP. intitolato *Emanuele Severino interprete dell’attualismo gentiliano* tenuto dal prof. D. Spanio nell’A.A. 2021-22 presso l’Università “Ca’ Foscari” di Venezia.

ordine, di dominare il divenire, per questa ragione gli immutabili rappresentano già una prima forma di dominio del mondo, o come ricorda lo stesso Severino:

la volontà di salvarsi dalla minaccia del divenire è una delle forme originarie di dominio. Ogni forma di salvezza (come ad esempio la salvezza cristiana) appartiene alla volontà di salvezza che coincide col dominio. Per salvarsi è necessario arginare la minaccia del divenire, cioè controllarla, sottoporla a una legge e dunque dominarla⁶⁰³.

Tenuto fermo il ‘mondo’ come oscillazione e dunque come implicante la novità assoluta e radicale, la metafisica cerca di contrastare questo disordine imponendo il proprio ordine con una legge, cercando di anticipare l’inatteso sopraggiungente, adeguandolo all’ordine immutabile. In questa «visione prometeica del filosofare [...] è appunto la visione anticipata del sapere che sovrasta stabilmente l’indecisione del mondo⁶⁰⁴». Questo ordine – che è sinonimo di ‘verità’ – è ciò che l’*epistème* metafisica si è sempre prodigata a portare alla luce; quel sapere stabile e incontrovertibile che riesce a piegare quelle forme che invece vorrebbero negarlo. *Epistème* allora è la forma con cui la filosofia (intesa da Severino nel senso di “metafisica”) sin dalle origini cerca di anticipare, prevedere il diveniente, di modo che esso non risulti più essere una minaccia. Nella sua forma metafisica, la filosofia porta alla luce questo fondamento che anticipa e predetermina il tutto di modo che l’angoscia sia attenuata: esiste «un mondo prima del mondo» e la filosofia si incarica «di testimoniare l’esistenza⁶⁰⁵». In questo consiste la logica dell’anticipazione propria dell’*epistème*. «L’*epistème* domina su *tutti* gli eventi; è uno sguardo che anticipa *il tutto*: tutto ciò che già esiste e tutto ciò che può esistere e che ancora non esiste. La minaccia del divenire è vinta e non è semplicemente differita [...]»⁶⁰⁶. Ma questo “tutto” che l’immutabile anticipa è – come dicevamo – il tutto del ‘mondo’, della terra isolata dalla verità dell’essere e dunque di ciò che tradisce tale verità.

⁶⁰³ *Ibidem*.

⁶⁰⁴ D. Spanio, *Logica dell’anticipazione. Severino, Gentile e l’ontologia*, in «Filosofia futura», XV, 2020, p.63.

⁶⁰⁵ *Ibidem*.

⁶⁰⁶ E. Severino, *Legge e caso*, cit., p.17. Severino, infatti, riscontra proprio in questo punto il senso di due parole fondamentali con cui nasce la filosofia, perché con la posizione dell’immutabile si raccolgono insieme le cose divenienti, conferendo una unità di fondo: questo “raccoliere” è appunto *lógos*, *legere*, *lex*. Il “principio” è cioè l’*arché* che, come la stessa parola greca dice chiaramente, domina e spinge il suo dominio sino a raggiungere tutte le cose, anche quelle già morte e quelle ancora non nate (ivi, p.18). È interessante notare il fatto che pure Heidegger intenda, seguendo ad ogni modo l’etimologia greca – la parola *arché* nei termini di un dominio (cfr. nostre pp.33-34) però, come abbiamo cercato di mostrare, non

La filosofia, allora, si pone come contemplazione, visione delle cose e, in particolare per quanto riguarda quello che andiamo dicendo, pre-visione di ciò che sopraggiunge come inatteso (ovvero del diveniente). La filosofia è dunque *theoría*, ma ciò non rimane solo a livello di una mera contemplazione fine a sé stessa, bensì diventa pura prassi, perché è ciò che consente di dominare in maniera concreta il divenire delle cose e del ‘mondo’, esattamente allo stesso modo per cui ricordavamo in precedenza come l’*éthos* nichilistico dell’Occidente non rimanga semplicemente un modo di pensare le cose, cioè di pensare le cose come niente, ma che si elevi invece alla forma stessa con cui la metafisica guida il decorso dell’Occidente, oggi nel modo della tecnica⁶⁰⁷. La filosofia come *theoreín*, nel senso appena illustrato, può quindi porre gli immutabili per dominare l’oscillazione degli enti, per rendere saldo, stabile e incontrovertibile il loro imprevedibile divenire: «alla radice di tutti gli immutabili sta quell’immutabile che è l’*epistéme*, ossia il luogo, lo spazio non oscillante⁶⁰⁸».

Eppure nel progetto epistemico della metafisica occidentale si annida una forma di contraddizione, un’antinomia, come dice Severino. L’Occidente ha fede nel divenire nichilisticamente inteso come annullamento, si vuole che l’ente che è torni ad essere niente così come si vuole un tempo in cui quell’ente fosse niente, sì che il non-niente sia in realtà niente. Ma porre un immutabile che anticipi il divenire e lenisca l’angoscia derivante dall’imprevisto sopraggiungere delle cose, significa che quel niente che eppur si vuole, in cui si ha fede in quanto evidenza originaria, in realtà non è tale: «gli immutabili e gli eterni, evocati dalla previsione epistemica per dominare il divenire,

vi è nulla di coercitivo nell’interpretazione heideggeriana di questa parola, perché nello specifico il filosofo tedesco rinviene – nel saggio *Sull’essenza e sul concetto della phýsis* – un dominio da intendere nei termini di una disposizione che avvia alla motilità (*Bewegtheit*). Certo che *arché* indica un dominio, ma nel senso di un qualcosa che viene prima e che apre possibilità, che è decisivo proprio nel suo precedere ogni cosa, esattamente come l’essere che viene prima dell’Esserci umano (ma del resto, *arché* è parola intrinsecamente connessa a *phýsis* e, come avevamo sottolineato nella prima parte di questo lavoro, *phýsis* è parola che sta per ‘essere’). Mentre la lettura severiniana intravede maggiormente il tratto costrittivo di tale termine, si sofferma sull’anticipazione che impone al divenire di essere una certa cosa, a seconda chiaramente dell’immutabile che si prende in considerazione. Questo ci rivela ancora una volta la differente impostazione di fondo dei due pensieri, che si riverbera evidentemente anche nelle considerazioni circa il tema della tecnica che stiamo cercando di discutere.

⁶⁰⁷ Infatti è proprio richiamando questo punto che si apre *Il sentiero del Giorno*. Sulla considerazione della *theoría* come forma del pensiero filosofico che diventa però anche prassi, cfr. E. Severino, *Legge e caso*, p.18. Anche nella parte su Heidegger vedevamo come ci fosse una certa attenzione rivolta al *theoreín* nel saggio *Scienza e meditazione* ma essa parte sempre da un rilievo fenomenologico, perché *theoreín* è inteso in un duplice senso come un guardare l’aspetto con cui una cosa viene alla presenza e presso questa presenza sostare ma anche come l’attenzione rispettosa che si porta al disvelarsi dell’essente (cfr. nostre pp.51-52).

⁶⁰⁸ E. Severino, *Legge e caso*, cit., pp.18-19.

rendono impossibile e impensabile il divenire⁶⁰⁹» perché quel senso del niente che viene inaugurato dal pensiero greco e che diventa poi l'essenza stessa dell'Occidente (per quanto inconscia) o viene coerentemente affermato come l'unica realtà effettiva, di modo che le cose effettivamente escano da e ritornino nel nulla, oppure con la posizione di un immutabile si estende a tutto ciò che è e che ancora non è l'imposizione dell'adeguamento all'ordine impartito dallo stesso immutabile, il che equivale a negare che si dia un qualcosa che effettivamente possa essere novità assoluta dal momento che se tutto è previsto, anticipato non ci può essere nulla che ci sorprenda. Divenire ed *epistème* sono incompatibili: o si accetta fino in fondo l'angoscia derivante dal tenere fermo un divenire che eppur si vuole o si pone un immutabile che, fungendo da argine, rende impossibile quel niente in cui consiste il divenire, ovvero lo entifica totalmente rendendolo di fatto un qualche cosa che niente non è, cioè un non-niente. L'immutabile è «pensato dalla metafisica come la dimensione in cui preesiste ed è conservata la totalità dell'ente diveniente⁶¹⁰» ma in questo modo l'*epamphoterizein* è pura apparenza perché «se tutto preesiste (ed è conservato) nel dio, lo slegarsi dal niente e dall'essere, da parte degli enti, è impossibile⁶¹¹». Cioè è impossibile ciò che è manifestamente e originariamente evidente. Stando al lessico severiniano di *Legge e caso*, se si tiene fermo il divenire come evidenza originaria, le cose incominciano ad essere in senso assoluto, ovvero escono dal nulla e quindi sono state un niente, pertanto «tutto ciò che nel divenire incomincia ad essere è il puro *caso*⁶¹²», perché solo ciò che non ha legami intrinseci saldi, solo ciò che è pensato come esposto all'oscillazione e quindi alla nientità può essere casuale e infatti «il divenire in quanto tale è *caso*⁶¹³»; di contro l'immutabile della tradizione metafisica si pone come «la *legge* alla quale deve sottostare tutto ciò che sopraggiunge⁶¹⁴», ovvero la legge a cui deve essere rimesso quel caso che tanto ci inquieta e che quindi ci poniamo l'obiettivo di dominare. Ma la legge dell'immutabile impedisce al caso di essere effettivamente caso, nonostante si voglia che il caso si dia, dato che l'inconscio nichilistico dell'Occidente rimane persuaso dell'essenziale nientità degli enti, cioè la

⁶⁰⁹ Ivi, p.19.

⁶¹⁰ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p.35.

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² E. Severino, *Legge e caso*, cit., p.22.

⁶¹³ *Ibidem*.

⁶¹⁴ Ivi, p.24.

legge impedisce al niente di essere niente, rende impossibile la novità assoluta rappresentata dal sopraggiungere degli enti dal nulla.

[...] se il niente non ha più nulla di imprevedibile perché da esso non può uscire più nulla che sfugga alla legge, allora il niente non è più un niente, ma si è trasformato in una delle regioni su cui domina la legge dell'immutabile. E se il niente non è più un niente, l'uscire delle cose dal niente, cioè il divenire del mondo, diventa un'apparenza⁶¹⁵.

Pertanto, secondo Severino, era inevitabile che il dominio per così dire "epistemico" della metafisica giungesse al tramonto, che crollassero gli immutabili e gli idoli della tradizione occidentale per fare spazio in maniera concreta e coerente al divenire, perché «per dominare realmente il divenire quindi è necessario dissolvere l'incantesimo degli immutabili, il sogno all'interno del quale si domina solo perché si sono voltate le spalle a ciò che peraltro si intende dominare⁶¹⁶». Si è voltato le spalle, per il nostro filosofo, al senso greco del divenire e del niente in cui noi siamo essenzialmente immersi ma che, proprio in quanto è talmente evidente, spesso non lo vediamo, tanto che la tradizione metafisica finisce per l'appunto con il porre degli argini al divenire stesso, finisce con il creare un rimedio che è peggiore del male. Ma se la fede nel divenire rimane l'evidenza originaria che si vuol tenere ferma, la distruzione degli immutabili evocati dalla metafisica non poteva che essere inevitabile ed è per questa ragione che il nichilismo che vuol essere coerente con sé stesso trova – nell'interpretazione severiniana – i propri alfieri in Nietzsche e Gentile.

Come vedevamo nel quarto paragrafo della prima parte, con Nietzsche assistiamo alla morte di Dio e, in generale, al crepuscolo di tutti gli idoli della metafisica che – nella visione nietzscheana – attenuano e ipotecano il carattere tragico delle nostre esistenze, il quale invece viene accettato, esaltato e voluto dalla volontà di potenza, che è forza creatrice. Ricorrere al rimedio metafisico degli immutabili significa allora tradire, essere infedeli ad una terra che è pensata nel suo divenire: terra, tragicità, creatività e divenire dunque fanno uno per Nietzsche. Nell'interpretazione severiniana, con l'annuncio della morte di Dio, «il mondo si è accorto non solo di non aver bisogno di un ente immutabile

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ Ivi, p.26.

e trascendente, ma che tale ente renderebbe impossibile la creatività dell'uomo⁶¹⁷» in cui consiste quella *poiesis* propria dell'*anthropine téchne*, richiamandoci al paragrafo precedente, che è perfettamente inscritta nella fede nell'evidenza suprema. La fedeltà alla terra che Zarathustra predica altro non è che la fede nel divenire e si esprime come piena liberazione dell'attività creatrice propria della volontà di potenza. Volontà di potenza, per altro, di un *Übermensch* che ha accettato e voluto la fedeltà alla terra, il nulla di senso, il tramonto degli immutabili e, in ultima istanza, il divenire. «La volontà di potenza è unita necessariamente alla fede nell'esistenza di ciò su cui la potenza deve esercitarsi, è unita cioè alla fede nell'esistenza del divenire⁶¹⁸». Per questo Nietzsche nel *Crepuscolo degli idoli* si scagliava contro quelle pretese della metafisica che finiscono per screditare un divenire che eppure i sensi ci testimoniano: letto severinamente, Nietzsche esalta il divenire, lo vuole a tutti i costi e per poterlo affermare deve distruggere col martello tutti gli idoli, i vecchi valori della metafisica. In questo consiste quella prima idiosincrasia che Nietzsche individua nella ragione della filosofia. Afferma il filosofo, con il suo consueto dire tagliente:

mi chiedete tutto ciò che è idiosincrasia nei filosofi? ... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire, il loro egitticismo. Essi credono di tributare un *onore* a una cosa, quando destoricizzano *sub specie aeterni* –, quando di essa fanno una mummia. [...] La morte, il mutamento, tanto la vecchiaia che la generazione e la crescita sono per loro delle obiezioni, addirittura delle confutazioni. Quel che è, non *diviene*; quel che *diviene* non è ... Allora tutti costoro credono, persino con disperazione, a ciò che è⁶¹⁹.

⁶¹⁷ E. Severino, *Sul significato della morte di 'Dio'*, in Id., *Essenza del nichilismo*, cit., p.258.

⁶¹⁸ E. Severino, *Legge e caso*, cit., p.26.

⁶¹⁹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p.40. Per Nietzsche, che il divenire sia costantemente squalificato dall'argomentazione metafisica è un qualcosa che dipende dal fatto che i sensi ci ingannino, infatti prosegue dicendo: «ma dal momento che non ne diventano padroni [di ciò che è e, dunque, non *diviene*], cercano dei motivi per spiegarsi perché mai ne siano defraudati. “Deve esserci un'illusione, un inganno nel fatto che non percepiamo ciò che è; dove si nasconde il truffatore?” – “Lo teniamo” gridano ebbri di gioia “è la sensibilità!” Questi sensi, *i quali peraltro sono anche così immorali*, ci ingannano sul mondo *vero*. Morale: liberiamoci dall'inganno dei sensi, dal divenire, dalla storia, dalla menzogna – la storia non è altro che fede nei sensi, fede nella menzogna. Morale: negare tutto ciò che presta fede ai sensi». Questo è quanto avrebbero fatto i filosofi nel corso della storia della filosofia (con l'eccezione di Eraclito, sostiene Nietzsche, che tradisce anch'egli i sensi ma per una ragione differente rispetto a tutti gli altri) però i sensi, ricorda il nostro filosofo, «in generale essi non mentono. È soltanto quel che noi facciamo della loro testimonianza che introduce in essi la menzogna [...]. In quanto i sensi ci mostrano il divenire, lo scorrere, il cambiamento, non mentono [...]. Il mondo “apparente” è l'unico vero mondo: il “vero mondo” è solo *un'aggiunta mendace...*» (ivi, p.41).

Nietzsche è straordinariamente chiaro in questo passaggio, anche per quanto riguarda la lettura severiniana del pensiero del filosofo: la metafisica tradisce il divenire cristallizzandolo (“mummificandolo”, se seguiamo il dire nietzscheano), mentre se si *vuol* tenere fermo il divenire come evidenza originaria allora si deve andare contro la logica degli immutabili della metafisica, si deve far morire Dio. La volontà di potenza del «soggetto artisticamente creatore⁶²⁰», la sua attività creatrice «non deve adeguarsi ad alcun modello preesistente⁶²¹», non deve dimenticarsi di sé perché ciò vorrebbe dire mettere da parte la creatività originaria, quel divenire del ‘mondo’ che di per sé sarebbe tragico e caotico ma che – se sottoposto alla dimenticanza metafisica della ragione – finisce per indurirsi ed irrigidirsi. Zarathustra non può sopportare che «la sua volontà creatrice sia ridotta ad apparenza, ossia non le rimanga più nulla da creare⁶²²», per questa ragione l’esito inevitabile di questa vicenda non può che essere la morte di Dio: la fede nell’innocenza del divenire significa liberarsi dall’immutabile che lo rende impossibile.

È evidente come con Nietzsche si assista al passaggio da un Dio che ora è morto all’Oltreuomo. Se prima è Dio a creare le cose del ‘mondo’ adesso tale compito spetta all’uomo; se prima è Dio ad essere il depositario della potenza nientificatrice della *poiesis* (dato che «produce, distrugge e trasforma *nel mondo* l’essere degli enti⁶²³»), ora ciò spetta all’uomo, però c’è una differenza radicale che emerge in questo passaggio da *theia téchne* ad *anthropine téchne*: la vera potenza creatrice che fa uscire le cose dal nulla e al nulla le fa ritornare è solo quella dell’uomo, è soltanto l’uomo che ha fede nel divenire come evidenza assoluta a poter possedere concretamente la tecnica perché – come dicevamo in precedenza – se è dato un immutabile, allora non si può dare divenire, mentre Nietzsche ci invita con tutte le nostre forze a non cadere preda dei discorsi fallaci che «parlano di sovraterrane speranze⁶²⁴». Elemento ribadito anche in *L’anello del ritorno*, dove Severino insiste sulla differenza di fondo tra la potenza creatrice dell’uomo e quella di Dio, rinvenendo il cardine decisivo di tale distanza nel concetto nietzscheano di ‘eterno ritorno dell’uguale’: la volontà creatrice del superuomo «sta agli antipodi» della creatività di Dio, «che implica un’origine assoluta (e uno scopo assoluto) della realtà, ossia implica una

⁶²⁰ E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, in Id., *Oltre il linguaggio*, cit., p.80.

⁶²¹ Ivi, p.81.

⁶²² Ivi, p.85.

⁶²³ E. Severino, *Sul significato della morte di ‘Dio’*, cit., p.258.

⁶²⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.6.

struttura immutabile che anticipa e precostituisce il divenire rendendolo apparente e togliendogli ogni serietà⁶²⁵», mentre invece la volontà di potenza dell'*Übermensch* è originariamente intrecciata al «corso circolare» con cui le cose eternamente ritornano, di modo che la volontà di potenza sia quel «luogo originario in cui tutto si produce e tutto ritorna secondo la necessità che solo in tale coscienza [ovvero la volontà di potenza] si manifesta⁶²⁶». Ma anche se inserita nell'alveo dell'eterno ritornare di tutte le cose, la forza creatrice della volontà di potenza rimane sempre potenza nientificatrice.

Con la morte di Dio, insomma, avviene un passaggio di consegne decisivo, secondo Severino: «il principio della nientificazione e della nientità dell'ente non è più un dio, ma il superuomo⁶²⁷», il quale con la tecnica può ora dominare in maniera effettiva il 'mondo' con una potenza inaudita e mai vista prima, dal momento che – liberatosi di Dio e degli idoli – tutte le cose sono passabili di trasformazione, produzione e distruzione: tutte le cose sono niente.

Ma a questa nientificazione fondamentale portata avanti dal nichilismo più coerente non si sottrae nemmeno Heidegger con le sue considerazioni sul tema della tecnica, perché è vero che pure il filosofo tedesco riscontra nella volontà di potenza dell'*Übermensch* l'antecedente cruciale che porta al dominio della tecnica moderna, così come – di contro – è altrettanto vero che pure Severino riconosce come fa Heidegger due momenti diversi dello sviluppo della tecnica, uno legato al mondo antico e uno legato alla tecnica moderna, ma le due riflessioni si pongono su due piani distinti. Secondo Severino, Heidegger non esce mai dalla convinzione dell'esistenza del 'mondo' come *metaxy* tra essere e nulla, il quale resta una «evidenza fuori discussione⁶²⁸» e anzi è proprio sulla soglia di questo 'mondo' che Heidegger collocherebbe – di fatto – anche l'*hervorbringen*,

⁶²⁵ E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p.386.

⁶²⁶ Ivi, p.384.

⁶²⁷ E. Severino, *Sul significato della morte di 'Dio'*, cit., p.258. In *Nietzsche e Gentile*, Severino ricorda una cosa molto importante: «affermare che Dio è morto significa affermare che l'“uomo” è morto: appunto perché l'“uomo” è il divenire originario che dimentica sé stesso e, credendo con fede invincibile nella “verità in sé”, tenta di rendersi sopportabile la vita. Ma la vita è divenire;[...]» (cit., p.82). Già alcune pagine prima Severino, commentando alcune tesi nietzscheane di *Su verità e menzogna in senso extramurale*, aveva scritto: «l'atto creativo può dimenticarsi di sé» (ivi, p.80) proprio per evidenziare come la creatività della volontà di potenza possa essere sublimata verso la costruzione degli immutabili della metafisica che per altro non fanno che inibirla, ma quando per l'appunto il soggetto artisticamente creatore si ricorda di sé, ovvero del divenire come evidenza incontestata, allora «il ricordarsi di sé del divenire è un movimento che conduce oltre l'uomo. Il “superuomo” è appunto il riconoscimento della creatività originaria del divenire [...]» (ivi, p.82).

⁶²⁸ E. Severino, *Sul significato della morte di 'Dio'*, cit., p.258.

il condurre alla presenza, proprio della tecnica presso gli antichi, cosa che del resto già avevamo affermato allorché parlavamo delle due diverse interpretazioni del passo di *Simposio*, 205b. Per questo motivo la nientificazione resta dimensione propria pure del filosofare heideggeriano, anche in quel luogo dove il filosofo di Messkirch cercherebbe di riscattare un senso di *poiesis* non riconducibile direttamente alla produzione propria del mondo moderno. Quindi è solo apparentemente che si manifesta un cambio di segno tra la tecnica degli antichi e quella dei moderni, o quanto meno non nei termini in cui Heidegger vede la cosa: se per Heidegger la tecnica dei moderni è im-posizione nel senso del *Gestell*, ovvero un pro-vocare la natura ad essere un qualcosa che in prima istanza non sarebbe (o per meglio dire, ad assumere un modo in cui la natura si manifesta come l'unica realtà effettiva-effettuale, cioè la realtà della *parousía* ontica), il cui concetto cardine è quello di 'accumulo', per Severino il passaggio dalla tecnica antica a quella moderna (che possiamo intendere in realtà come passaggio da *theía* ad *anthropíne téchne*) in realtà si dà sempre sulla base di quel 'mondo' che è stato portato alla luce dalla *theía téchne* greca e che il mondo moderno si propone di dominare tecno-scientificamente tramite la produzione e distruzione controllate delle cose intese come enti. Detto altrimenti, il passaggio da tecnica antica a moderna, per come lo intende Severino, è solo una coerentizzazione di quell'assunto di fondo che vuole il divenire come evidenza originaria, in cui se prima il nichilismo incoerente con sé stesso rendeva impossibile la produzione-distruzione delle cose, dato che poneva un immutabile come argine a quel divenire entro il quale soltanto si possono dare produzione e distruzione, ora che è diventato coerente con sé stesso – portando al tramonto tutti gli argini che impediscono al divenire di essere il sopraggiungere dell'assolutamente inatteso – può realmente portare le cose fuori dal nulla e al nulla ricondurle, dato che è stata tolta l'ipoteca anticipante che entificava il niente rendendo di fatto impossibile il divenire. L'orizzonte in cui si apre l'attività poietica prima del demiurgo-Dio e poi dell'uomo è lo stesso, ovvero il 'mondo' che è portato alla luce dal pensiero greco, «in cui è resa possibile [anche, aggiunta mia] ogni violenza produttivo-distruttiva della tecnica moderna⁶²⁹», ma è solo con l'avvento della volontà di potenza dell'uomo che la tecnica può dispiegare tutta la sua potenza. Da un certo punto di vista, è vero che l'uomo ora fa quello che prima faceva Dio, ma volendo essere rigorosi dobbiamo riconoscere che l'uomo in realtà faccia quello che prima Dio

⁶²⁹ Ivi, p.259.

soltanto *riteneva* di fare, dato che la sua attività di produzione-distruzione non era un far uscire dal niente (dal caso) le cose, ma era imporre la propria legge sul tutto, ovvero un far pre-esistere il sopraggiungente che – in questo modo – sopraggiungente più non è. Dio *riteneva* di creare le cose, ma questo non toglie la persuasione di fondo che guidava il suo presunto operare, ovvero che le cose in realtà altro non siano che niente, per questo Severino ribadisce – come già aveva fatto in *La terra e l'essenza dell'uomo* – che Dio e tecnica siano le due espressioni fondamentali del nichilismo, in cui «il senso metafisico di *theós* precontiene il significato essenziale della tecnica moderna⁶³⁰». Questo perché entrambi i significati, di Dio e della tecnica, si danno a partire dal 'mondo' ma – stando a quanto andiamo dicendo – fintanto che c'è il 'mondo' la tecnica è esito più coerente e dunque ineluttabile: niente può sopravanzarla e, anzi, non si dà nemmeno una vera e propria alternativa alla tecnica, perché si potrebbe dare se e solo se la civiltà occidentale prendesse coscienza – severinamente parlando – dell'inconscio nichilistico che la guida, se comprendesse il tratto fondamentale che è il suo *éthos*, però non «si presentano i segni di una imminente realizzazione di questa suprema autocritica della nostra civiltà⁶³¹», non si vede la necessità di portare a compimento il sentiero della Notte per tornare al bivio da cui poi poter intraprendere il sentiero del Giorno e allora l'orizzonte della tecnica è l'unico possibile, nonché quello più coerente. Dato che si vede solo e soltanto il 'mondo', dato che si ha fede nel divenire come evidenza originaria, allora la tecnica può consentire di produrre e distruggere le cose: «la tecnica è l'erede naturale e legittima di dio⁶³²». Questo perché, come dicevamo, la metafisica greca, portando il 'mondo' sulla scena, stabilisce quella nientità dell'ente che rende possibile ogni trasformazione tecno-scientifica, però ad un certo punto è inevitabile che Dio, frutto di quella stessa tradizione metafisica, muoia e che trovi la sua verità nella tecnica: «in questo modo si compie infatti la realizzazione coerente del mondo⁶³³». 'Mondo' che è, richiamandoci ai termini di *Destino della necessità*, essenzialmente oscillazione, libertà. E infatti è solo pensando la libertà dell'ente nel suo isolamento dalla verità dell'essere, come sciolto da ogni legame essenziale e costitutivo che si può pensare di dominare tale ente: questo è il senso che Severino rinviene nella parola greca che sta per 'libertà',

⁶³⁰ *Ibidem.*

⁶³¹ *Ivi*, p.261.

⁶³² *Ibidem.*

⁶³³ *Ivi*, p.262.

ovvero *eleuthería*, in cui si ravvede la presenza del verbo *luo*, ‘sciogliere’⁶³⁴. L’annientamento delle cose che la tecnica si propone di controllare è possibilità dello scioglimento del legame tra l’ente e l’immutabile, cioè è libertà dall’essere, la creazione è invece la libertà dal nulla. Dice pertanto Severino che annientamento e creazione «non sono una novità del cristianesimo, ma appartengono al senso dell’ente stabilito una volta per tutte dalla metafisica greca all’inizio della storia dell’Occidente» e la tecnica, dunque, si presenta come il modo attuale in cui «la metafisica si è proposta di guidare la libertà dell’ente⁶³⁵». La libertà è nocciolo alienato entro cui poter pensare l’attività creatrice (e dunque tecnica) dell’uomo; libertà è «il fondamento del progetto di guidare l’oscillazione estrema tra l’essere e il niente⁶³⁶» e questo progetto altro non è che la forma più radicale della nietzscheana volontà di potenza che ha preso pienamente coscienza di sé, cioè ha compreso che se è posto l’immutabile non si potrà mai dare il divenire come oscillazione, come libertà e quindi non ci potrà mai essere effettiva capacità creatrice da parte dell’uomo. La civiltà della tecnica, pertanto, che è figlia della volontà di potenza anche per Severino, «sta all’inizio dell’ultimo tratto della via dell’onnipotenza dei mortali, sta cioè all’inizio dell’espansione estrema della forma estrema della volontà di potenza⁶³⁷», tutto ciò sullo sfondo di quel ‘mondo’ che è pensato come l’unica evidenza, quel ‘mondo’ che afferma l’equazione tra essere e niente, dove gli immutabili sono impossibili⁶³⁸.

È in piena coerenza con il senso greco dell’ente che appare la volontà di guidare l’oscillazione in cui – effettivamente – consiste tale senso: la volontà di guidare l’*epamphoterízein* si fonda, dunque, a sua volta sulla fede che vuole che le cose siano disponibili all’essere e al niente, perché solo in questa maniera può disporre dell’ente nei

⁶³⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, p.30.

⁶³⁵ Ivi, p.33.

⁶³⁶ Ivi, p.36.

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ Severino propone un’osservazione molto acuta quando riscontra già nella sofistica una certa radice tecnica del ‘mondo’ perché i sofisti «percepiscono – sia pure in modi molto diversi e perfino opposti – che la realtà non può avere un significato unitario e immutabile, ma è un continuo fluire dove si scontrano forze inconciliabili e dove dunque prevale la forza che è più potente perché è più intelligente, la forza della tecnica» (E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.70). Certo i sofisti non possono – per ovvie ragioni – aver presente la tecnica di cui andiamo discutendo in questo lavoro, però la nozione di *téchne* è da intendersi anche come ‘arte’ e l’arte principale della sofistica è la persuasione retorica: «la loro è tecnica della persuasione» dice Severino, facendo riferimento in particolare alla «capacità di dominare gli animi (“psicagogia”)» (*ibidem*). In tutto ciò, per l’appunto, Severino riscontra nella tecnica un rimando anche alla sofistica, infatti aggiunge: «non per nulla Nietzsche è schierato con i sofisti, contro Platone» (ivi, p.71), ovvero contro la metafisica che rende impossibile l’attività creatrice dell’uomo e, in ultima istanza, la tecnica. Rimandiamo in generale alle pp.69-72 di *Il destino della tecnica*, dove Severino discute molto brevemente anche del detto protagoreo “l’uomo è misura di tutta le cose” e di Eschilo.

termini di una sua produzione, distruzione, trasformazione, perché «la volontà di disporre [dell'ente] è originariamente la volontà che esso sia il disponibile⁶³⁹». Ma come abbiamo già detto c'è modo e modo di dominare l'ente per renderlo disponibile: c'è la soluzione metafisica, che però è intrinsecamente contraddittoria per le ragioni che abbiamo già sviluppato, e c'è la soluzione tecnica, quella più coerente ed efficace perché accetta fino in fondo il divenire delle cose inteso come oscillazione, libertà, esattamente allo stesso modo in cui la volontà di potenza – nietzscheanamente intesa – accetta fino in fondo la tragicità dell'esistenza⁶⁴⁰ e di conseguenza fa sì che gli immutabili decadano. «Gli eterni [sono] inevitabilmente distrutti dalla coerenza della volontà di potenza⁶⁴¹» e questa distruzione è inevitabile dato che se si pone come evidenza suprema la libertà dell'ente non si può tenere fermo un qualcosa che neghi tale evidenza. Tale distruzione perviene a compimento quando vede nella tecnica l'esito estremo e più rigoroso dell'ontologia greca. Qui Severino ritorna a parlare di Heidegger sostenendo che certamente la tecnica sia frutto della metafisica ma per ragioni diverse da quelle del filosofo tedesco.

Ma non perché, come crede Heidegger, la programmazione tecnologica sia il perfezionamento del tipo di dominio costituito dagli immutabili della tradizione occidentale, ma perché nella civiltà della tecnica si esprime compiutamente la volontà di dominio che si fonda sulla volontà che l'ente sia la libertà dell'*epamphoterizein* tra l'essere e il niente⁶⁴².

E allora Heidegger, secondo Severino, non si salva nemmeno quando parla di quell'«abbandono», di quel «lasciar essere» (*Gelassenheit*) che distoglie dalla volontà di

⁶³⁹ Ivi, p.40.

⁶⁴⁰ Secondo Severino sta proprio in questa mancata accettazione il motivo della nascita degli immutabili della metafisica, perché «gli dèi eterni dell'Occidente sono generati dal timore – e dunque dal *riconoscimento* – della storia» (ivi, p.41), ovvero dall'angoscia che attanaglia gli uomini di fronte al divenire delle cose, di fronte alla possibilità che le cose possano cessare di essere. Per questo la prima forma che assume la volontà di disporre degli enti «è insieme la volontà di difendersi dalla sua disponibilità all'essere e al niente» (ivi, p.40), ovvero di porre un argine al divenire. Ribadiamo ancora una volta come questo progetto sia destinato a fallire.

⁶⁴¹ Ivi, p.41.

⁶⁴² *Ibidem*. Severino aggiunge a tal proposito una battuta sulla differenza ontologica: «la “differenza ontologica” di Heidegger è la stessa libertà dell'ente: l'“essere” differisce dall'“ente” perché tiene aperta la possibilità dell'“ente”, la possibilità che gli consente di uscire e ritornare nel niente. La “differenza ontologica” esprime in modo rigoroso la volontà di potenza originaria, che, appunto, vuole la libertà dell'ente, il suo *epamphoterizein* tra l'essere e il niente (quell'*essere* e quel *niente* che il pensiero di Heidegger non riesce a controllare nel loro radicale significato)».

guidare il gioco dell'ente, perché lo fa sempre rimanendo all'interno dell'ambito della volontà di potenza⁶⁴³.

La storia del nichilismo è la storia del divenire dell'ente, ovvero del suo iniziare e cessare di essere che la stessa metafisica greca ha avviato e se affermiamo l'evidenza originaria dobbiamo accettare la coerenza di tale posizione sostenendo l'impossibilità costitutiva di un immutabile a cui il divenire debba adeguarsi. La scienza che vorrebbe essere esposizione incontrovertibile della verità, ovvero *epistème*, deve rinunciare a questo suo progetto se vuol restare coerente verso l'evidenza incontestata, per questo «divenendo verità storica, l'*epistème* diviene insieme scienza ipotetica e sperimentale – e, da scienza del tutto, scienza della parte⁶⁴⁴». La struttura ipotetico-probabilistica è dunque l'unica conformazione possibile che la scienza moderna possa assumere se vuol rimanere nell'alveo del divenire come annullamento. La previsione scientifica infatti non è predeterminata, non è definitiva e non è neppure incontrovertibile, anzi è perfettamente conforme al senso del divenire dato che è sempre da sottoporre al vaglio critico dell'esperienza, ovvero della verifica-falsificazione dell'ipotesi o, detto ancora altrimenti, del 'mondo' oscillante. La previsione scientifica, dunque, è soltanto espressione di verità storiche, provvisorie e dunque parziali ma è solo così che essa può dominare il 'mondo'. «La scienza diventa la forma più potente di dominio, perché rinuncia al sogno epistemico di una previsione incontrovertibile e diventa previsione ipotetica [...] è la forma di dominio più adeguata al senso greco del divenire⁶⁴⁵», ma rinunciare al sogno epistemico non significa di conseguenza rigettare completamente la forma epistemica in quanto tale. Secondo Severino è vero che «la scienza moderna è la constatazione dell'impotenza dell'*epistème*⁶⁴⁶» ma anch'essa si propone di dominare il 'mondo', esattamente come l'*epistème*, soltanto in una maniera che sia più fedele al divenire. Anche «la volontà di potenza è la volontà che il divenire dell'ente accada conformemente ad un progetto⁶⁴⁷» ma tale progetto non è più quello anticipante e dunque contraddittorio della metafisica, bensì quello che accetta fino in fondo la natura del divenire e che non entifica quel niente che eppure si vorrebbe tenere fermo: in questo

⁶⁴³ Ivi, p.42.

⁶⁴⁴ Ivi, p.49.

⁶⁴⁵ E. Severino, *Legge e caso*, cit., p.28.

⁶⁴⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p.51.

⁶⁴⁷ Ivi, p.50.

risiede la “coerenza del nichilismo”⁶⁴⁸. La scienza moderna, dunque, «è anche lo sviluppo coerente e inevitabile⁶⁴⁹» dell'*epistème*, nel senso che la forma epistemica è stata tolta e conservata al modo dell'*Aufhebung* dialettico. Questo superamento dialettico è dato dalla volontà di potenza che prima – metafisicamente – cercava di porre un argine al divenire, ma che ora ha raggiunto un grado più alto della comprensione del suo esser-per-sé e che quindi «non anticipa il divenire [...], ma si inserisce in esso e lo intensifica⁶⁵⁰». Le leggi naturali proprie della scienza moderna, allora, finiscono anch'esse per essere espressione del sopravanzare del divenire sulla struttura epistemica del conoscere e quindi le leggi finiscono per essere del tutto ipotetiche, o come ricorda lo stesso Severino in *Legge e caso*, «ogni legge scientifica (probabilistica o causale) è legge del caso⁶⁵¹» perché è travolta dal divenire e allora la scienza moderna può essere solo sperimentale, ipotetica, parziale.

Oggi la forma più radicale e potente con cui ci si appresta a dominare il ‘mondo’ è la tecnica, come abbiamo già detto numerose volte: «la civiltà della tecnica progetta il dominio della totalità dell'ente». Non nel senso metafisico che anticipa in modo incontrovertibile il divenire, «ma nel senso che questo progetto è *in sé*⁶⁵²», ovvero nel

⁶⁴⁸ Riprendiamo l'espressione “coerenza del nichilismo” dal titolo del secondo capitolo di *Destino della necessità*. Ricordiamo che tale coerenza risiederebbe per Severino nel fatto che il nichilismo che vuole la nientità dell'ente per essere effettivamente coerente con sé stesso debba porre un minimo di entificazione del niente: non completa come fa la metafisica (che di fatto rende il niente un ente, anticipandolo) bensì “residuale”. Diversamente detto, la coerenza del nichilismo impone che si debba ammettere una minima entificazione del niente tale che sia possibile l'*epamphoterizein* in cui consiste il nichilismo. Se questo minimo residuo di entificazione fosse perduto, non si potrebbe tenere ferma l'oscillazione. Come asserisce Severino: «[...] la coerenza del nichilismo non significa che con la distruzione dell'epistemico sia *totalmente* evitata l'anticipazione e quindi l'entificazione. Tale coerenza significa invece che tale anticipazione-entificazione è *ridotta al minimo*. Se anche questo minimo viene distrutto, resta distrutto il senso stesso dell'*epamphoterizein*, cioè dell'uscire e del ritornare nel niente» (ivi, p.58). È evidente che dal punto di vista della verità dell'essere, questa entificazione residuale (ma in realtà anche lo stesso nichilismo) sia una incoerenza, però è l'unica forma con cui quella che per la verità dell'essere è incoerenza possa essere coerente (Cfr. F. Farotti, *Sulla coerente incoerenza del nichilismo*, in «Filosofia futura», XVI, 2021, pp.59-72 ma anche G. Goggi, *Emanuele Severino*, pp.182-188).

⁶⁴⁹ Ivi, p.51.

⁶⁵⁰ *Ibidem*. Severino sottolinea, in ogni caso, che la volontà di potenza – che noi abbiamo detto esser giunta ad un punto più alto della comprensione del suo per sé – in realtà «continua a ignorare il fondamento nichilistico di questo suo volere», ovvero non si da ancora la coincidenza di in sé e per sé. Il motivo di questa specificazione lo esplicheremo a breve.

⁶⁵¹ E. Severino, *Legge e caso*, cit., p.48. È importante sottolineare come i §§VIII-XX di questo testo vadano a scandagliare a fondo la natura ipotetico-probabilistica dei grandi contributi scientifici occorsi nel mondo contemporaneo, come la teoria frequentistica della probabilità, il principio di indeterminazione di Heisenberg, i teoremi di incompletezza di Gödel, il problema dell'induzione scientifica, il *Protokollenstreit*.

⁶⁵² E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p.52. Viene qui esplicitato il motivo per cui la volontà di potenza non ha ancora compreso pienamente il suo esser-in-sé, il fondamento nichilistico del suo volere, perché è solo nella forma della tecnica che la coerentizzazione raggiunge l'apice, solo nella civiltà della

riconoscimento che ogni ente altro non sia che un uscire e un ritornare nel nulla. Questa è la totalità (per quanto presunta) che il progetto tecno-scientifico può dominare, nella forma di un sapere ipotetico e sperimentale che sorge dall'esigenza di non negare quel divenire che la volontà di potenza vuol far permanere come evidenza incontestata.

L'altro passaggio obbligato per giungere concretamente alla comprensione del fondamento nichilistico insito nell'essenza della tecnica è, secondo Severino, Giovanni Gentile. Per quanto in un quadro concettuale profondamente distante dal pensiero di Nietzsche, anche in Gentile rinveniamo i medesimi assunti di fondo che abbiamo enucleato parlando della lettura severiniana di Nietzsche, perché – ricorda appunto Severino – se la tendenza della filosofia contemporanea è quella di negare ogni forma di immutabile per poter affermare il divenire come *epamphoterizein*, diventa imprescindibile soffermarsi anche sul pensiero del filosofo di Castelvetro. Gentile e Nietzsche, «due pensatori apparentemente lontanissimi l'uno dall'altro e invece decisamente convergenti nella logica di fondo delle loro indagini⁶⁵³».

Anche in Gentile, dunque, ritroviamo tanto la negazione degli immutabili della metafisica che l'affermazione del divenire come evidenza originaria ed assoluta, soltanto che questi elementi assumono la fisionomia – nel pensiero gentiliano – rispettivamente della negazione del presupposto intellettualistico-naturalistico e dell'atto del pensiero. Scrive Severino: «in Gentile, infatti, la negazione dell'immutabile è essenzialmente connessa al teorema fondamentale dell'idealismo: l'impossibilità di affermare – e cioè di pensare – una qualsiasi realtà esterna e indipendente rispetto al soggetto pensante⁶⁵⁴», perché fare ciò vorrebbe dire pensare un qualcosa come presupposto a quel pensiero che – gentilianamente – si pone come continuo superamento di ogni fatto, ovvero come limite intrascendibile: al di fuori del pensiero, non vi è nulla e nulla vi può essere, in quanto non avrebbe fondamento alcuno. Con Hegel ma anche oltre Hegel, Gentile intende pensare alla costitutiva processualità dell'atto del pensiero, cioè la realtà in quanto attualmente pensata come costante trascendimento di ogni fatto, cioè processualità dialettica ovvero divenire: l'unica vera realtà è il continuo processo di superamento di ogni fatto, il

tecnica l'in sé nichilistico diventa per sé, perché è solo nella forma estrema della tecnica che la volontà di potenza può concretamente comprendere e dominare il 'mondo'

⁶⁵³ E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, cit., p.79.

⁶⁵⁴ Ivi, p.88.

«processo costruttivo⁶⁵⁵» in cui il soggetto risolve in sé l'oggetto, o per meglio dire «processo costruttivo dell'oggetto in quanto processo costruttivo dello stesso soggetto⁶⁵⁶». Non a caso Gentile sostiene che il vero non sia un fatto, ma un farsi: se Vico pensava che *verum et factum convertuntur*, Gentile invece ritiene che «*verum et fieri convertuntur*, ovvero: *verum est factum quatenus fit*⁶⁵⁷», il vero è il fatto in quanto si fa. Perciò nell'atto del pensiero che è processualità dialettica come costante trascendimento del fatto, non c'è nulla che si possa dare al di fuori dello stesso pensiero che costantemente si fa⁶⁵⁸: tutto rientra nello svolgimento del pensiero, anche la stessa attività pensante. Se essa, infatti, fosse concepita al di fuori del pensare in atto, sarebbe una realtà già costituita, cioè un presupposto che negherebbe l'autentica ed effettiva realtà, quella del divenire del pensiero⁶⁵⁹. Lo spirito nella sua attualità allora, dice Gentile, è un continuo sottrarsi «a ogni legge prestabilita, e non può essere definito come essere stretto a una natura determinata, in cui si esaurisca e conchiuda il processo della sua vita⁶⁶⁰» perché se fosse, per l'appunto, realtà esterna all'atto del pensiero questa si darebbe come una limitazione. «In quanto presupposta al pensiero, la realtà si costituisce come un che di già realizzato che orienta qualsiasi possibile evoluzione⁶⁶¹». Recuperando le parole di Severino:

la concezione pre-idealistica, naturalistica della realtà rende impossibile l'evidenza originaria dello sviluppo del pensiero, perché la realtà, come presupposto del pensiero, cui il pensiero deve adeguarsi e che il pensiero deve limitarsi a rispecchiare in sé, tale realtà

⁶⁵⁵ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, III, 1, in Id., *L'attualismo. Teoria generale dello spirito come atto puro – Sistema di logica come teoria del conoscere – Filosofia dell'arte – Genesi e struttura della società*, Bompiani, Milano 2014, p.95. Segnaliamo che nella ricostruzione – per quanto sommaria – delle linee generali del pensiero di Gentile che riguardano la nostra riflessione, teniamo sempre in considerazione G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996.

⁶⁵⁶ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, III, 1, cit., p.95.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

⁶⁵⁸ Il termine specifico usato da Gentile è 'autoctisi', autocreazione. Cfr. *ivi*, cap. VIII.

⁶⁵⁹ Cfr. *Ivi*, III, 2, p.95. Per questa ragione, «la conclusione dell'attualismo, allora, era che il divenire o investiva la totalità del reale o alla realtà rinunciava per sempre, rassegnandosi a giocare il ruolo illusorio che l'eleatismo, non senza ambiguità e imbarazzi, gli aveva riservato» (D. Spanio, *La serietà della contraddizione*, in «Filosofia futura», I, 2013, p.146). Sottolineiamo anche un altro elemento, oltre alla necessità di affermare il divenire, seguendo Goggi: una realtà esterna al pensiero è «un che di assurdo perché è assurdo il concetto di un pensiero esterno al pensiero che lo sta attualmente pensando» (G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.212).

⁶⁶⁰ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, III, 3, cit., p.96.

⁶⁶¹ G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.213.

anticipa in sé tutto ciò che lo sviluppo del pensiero può far essere. In quanto presupposta, essa è pertanto l'immutabile che contiene già in sé il senso del tutto [...]»⁶⁶²

L'unica vera realtà, ripetiamo, è il continuo processo di trascendimento del fatto, che Severino intende nei termini di 'innovazione assoluta' (ragion per cui il pensiero è «incremento della realtà⁶⁶³») ma pur sempre tale per cui tutto viene ricompreso nel pensiero in atto: «niente è già fatto, e perciò è, ma tutto è da fare sempre⁶⁶⁴», in questo consiste lo «svolgimento» del pensiero. Svolgimento del pensiero (o dello spirito) significa, come lo stesso Gentile ha a dire, divenire: «esso [lo spirito] né fu in principio, né sarà alla fine, perché non è mai: *diviene*. Il suo essere consiste appunto del suo divenire [...]»⁶⁶⁵ e «nulla [è, aggiunta mia] più evidente di quell'essere che non è e di quel non-essere che è, in cui questa categoria consiste⁶⁶⁶». Il divenire che Gentile afferma è «quell'unità di essere e di non essere [...] che il pensiero greco, una volta per tutte nella storia dell'Occidente, ha posto come essenza del divenire⁶⁶⁷». Ecco perché Severino deve confrontarsi anche con l'attualismo gentiliano, perché anche per Gentile «il mondo del divenire è l'unico mondo reale, a patto che non sia inteso [...] come esistente al di là del pensiero in atto⁶⁶⁸». Ma pensare al di là del pensiero in atto vuol dire ammettere una realtà presupposta al costante farsi del pensiero che nega il fatto: questo è l'intellettualismo, ovvero quell'atteggiamento che concepisce «la realtà quale mero oggetto assoluto e però il processo dello spirito come processo che *presuppone* il suo oggetto già realizzato prima che il processo stesso s'inizii⁶⁶⁹», cioè una realtà che – in quanto presupposta – «non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero» ovvero «una realtà concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano⁶⁷⁰». Il pensiero umano che – quando gli si dia ciò che gli spetta, dice Severino – invece deve ammettere la dialetticità del reale, cioè il divenire: «“concepire il pensiero umano” significa dargli ciò che gli spetta e ciò che gli spetta è il riconoscimento della indiscutibile e suprema evidenza del suo divenire, cioè

⁶⁶² E. Severino, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Roma 1978, p.118.

⁶⁶³ Ivi, pp.118-119.

⁶⁶⁴ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, III, 3, cit., p.97.

⁶⁶⁵ Ivi, IV, 4, p.113.

⁶⁶⁶ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, IV, 8, in Id., *L'attualismo*, cit., p.425.

⁶⁶⁷ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p.116.

⁶⁶⁸ E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, cit., p.88.

⁶⁶⁹ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, XVIII, 3, cit., p.318.

⁶⁷⁰ Ivi, I, 3, p.79.

della sua “dialetticità”⁶⁷¹». Riportiamo un passo importante di *Teoria generale dello spirito come atto puro* che chiude il IV capitolo dell’opera e che lo stesso Severino riporta in *Nietzsche e Gentile* e poi in *Gli abitatori del tempo*⁶⁷²: «mirate con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l’aver coscienza di ciò che pensa⁶⁷³». Il divenire è l’unica vera realtà e una volta riconosciutane l’esistenza, esso diventa l’unica cosa a poter esistere: «una volta affermata l’esistenza del divenire, il divenire è destinato [...] ad essere inteso come il tutto⁶⁷⁴». Solo così si dà quel «divenire come innovazione assoluta, ossia come un processo in cui ciò che sopraggiunge non è in alcun modo anticipato e predeterminato dal già esistente⁶⁷⁵». Ciò che sopraggiunge è novità assoluta. Ma quando il pensiero si scorda di tale realtà, l’unica in cui possa concretamente autocrearsi ed essere, in generale, atto creativo, ecco che diventa realtà immutabile, presupposta e dunque già realizzata: «il pensiero si dimentica di sé in quanto divenire creatore di ogni oggetto dell’esperienza, cioè in quanto pensiero che produce le determinazioni, ma insieme le consuma e le oltrepassa nell’inesauribile processo del divenire⁶⁷⁶».

Il divenire, il progresso, lo svolgimento, la storia sono l’unica dimensione possibile, ovviamente se intesa come creazione continua di sé stessa, come atto del pensiero: che la storia fosse un qualcosa di «serio⁶⁷⁷» né gli Antichi né i medievali, sostiene Gentile, lo intesero e infatti la «serietà della storia⁶⁷⁸» resta un concetto prettamente moderno negli intenti del filosofo. Però Severino ritiene, in realtà, che Gentile non si sia reso conto di essere completamente rimesso al senso greco del divenire che prevede l’uscire dal e il rientrare nel nulla e che dunque il concetto di ‘serietà della storia’ sia stato portato alla luce proprio dai Greci, anche se chiaramente non nei termini in cui Gentile può intendere la questione, ovvero nei termini del trascendimento del fatto.

⁶⁷¹ E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, cit., p.89.

⁶⁷² Cfr. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, p.116.

⁶⁷³ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, IV, 18, cit., p.128.

⁶⁷⁴ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p.117.

⁶⁷⁵ *Ibidem*. Evidenzia Spanio: «con l’attualismo di Gentile viene finalmente alla luce l’inconciliabilità della persuasione che concede al diveniente la “serietà” e la consistenza del vero con la persuasione attraverso la quale si fa strada il concetto di un Essere invocato come garante del suo andamento» (D. Spanio, *La serietà della contraddizione*, cit., p.144)

⁶⁷⁶ E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, cit., p.91.

⁶⁷⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, IV, 14, cit., p.121.

⁶⁷⁸ *Ivi*, p.122.

La storia è «seria», proprio perché gli eventi non preesistono in una realtà immutabile, ma escono dal niente: la storia è il sopraggiungere del nuovo e dell'imprevedibile [...]. Questo significa che i Greci per primi hanno visto la «serietà della storia» – l'uscire dal niente e il ritornarvi – anche se poi hanno creduto di trovare un riparo, contro il terrore suscitato dal divenire storico, evocando quella dimensione immutabile dell'essere, che a loro avviso è la condizione della pensabilità del divenire, ma in cui la filosofia contemporanea vede la responsabile della vanificazione del divenire⁶⁷⁹.

Serietà della storia significa allora che la storia, il divenire sia il tutto: non c'è nulla oltre la realtà del divenire, sia essa intesa nei termini di fedeltà alla terra da parte della volontà di potenza, come vuole Nietzsche, sia essa in quanto atto del pensiero, come vuole Gentile. Pensare ad un qualcosa che stia oltre la dialetticità del pensiero in atto significa negare l'unica verità, l'evidenza originaria. Se con Gentile troviamo la formulazione più rigorosa e coerente del divenire inteso, appunto, come serietà della storia, tale serietà – dice Severino – viene perduta dai discepoli di Gentile⁶⁸⁰. Se si ha fede nel divenire come innovazione assoluta, la posizione di Gentile è l'unica accettabile per il Severino di *Gli abitatori del tempo*, mentre tutti gli altri tentativi di fare i conti con l'atto del pensiero tendendo magari verso soluzioni metafisiche (ad esempio, Bontadini) o soluzioni temporanee (“situazionali” come quella di Spirito) rappresentano soltanto dei passi indietro rispetto a Gentile⁶⁸¹. È la questione del problematicismo⁶⁸². Ora, la critica che

⁶⁷⁹ E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, cit., p.90.

⁶⁸⁰ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, p.122.

⁶⁸¹ «In questo senso, dopo Gentile, appare fortemente problematica, se non aporetica, l'evocazione bontadiniana di un'“altra serietà” della “storia”, anticipata bensì dall'Essere che non è il niente, ma dall'*Essere creatore*» (D. Spanio, *La serietà della contraddizione*, cit., p.146). Le soluzioni di stampo metafisico non sono che dei passi indietro una volta affermata la dialetticità del reale di matrice attualistica.

⁶⁸² Per evidenti ragioni di tempo, non possiamo soffermarci a lungo sul dibattito intorno al problematicismo, però ricordiamo (sulla scorta di quanto detto a p.151) sicuramente almeno due fasi del confronto severiniano con questa tema: il primo momento vede nel problematicismo situazionale di Spirito un passo avanti rispetto al problematicismo trascendentale di Gentile e poi di Abbagnano e Banfi, dal momento che la prima forma è ancora aperta ad una soluzione metafisica (per Severino, l'inferenza metempirica bontadiniana che tenda all'Assoluto a-dialettico), poiché certamente riconosce l'antinomicità del reale (dettata dal costante trascendimento di ogni fatto), *subisce* la contraddizione ma non esclude che una soluzione si possa dare. Questa è la posizione che Severino porta avanti, ancora sulla scia del maestro Bontadini, in *Note sul problematicismo italiano*, in cui il nostro filosofo afferma: «il problematicismo situazionale di Spirito è la temperie ideale per una fondazione della metafisica» (E. Severino, *Note sul problematicismo italiano*, cit., p.366). Va detto che Spirito sarà sempre restio ad accettare la soluzione metafisica di Bontadini e Severino. La seconda fase del confronto con il problematicismo, quella presente in *Gli abitatori del tempo* ma anche nel saggio *Attualismo e problematicismo* (in E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit., pp.99-117), porta Severino a ritenere la posizione di Gentile (e in generale del problematicismo trascendentale) quella più coerente: se si afferma il divenire, c'è solo e soltanto il divenire, perciò anche il problematicismo situazionale di Spirito rappresenta un passo indietro rispetto all'assunto

Spirito rivolgeva all'attualismo gentiliano era volta – ricorda Severino – ad evidenziare la contraddittorietà del divenire in quanto teoria: se si pone il divenire come legge, teoria allora tale legge ipotecherebbe il diveniente, ponendosi come tutti gli altri immutabili della metafisica che smentiscono la fede nel sopraggiungente come novità assoluta⁶⁸³. Secondo Spirito, insomma, «la scoperta della dialettica si sottrae alla legge dialettica e si consolida in un presente che non partecipa del divenire⁶⁸⁴». Però Severino riscontra anche in questa critica di Spirito la medesima fede nel divenire come evidenza assoluta che si rinviene nell'attualismo di Gentile. «Anche per Spirito, infatti, l'“evidenza” del divenire – la fede cioè nell'evidenza della dialettica e dell'antinomia – rimane il fondamento non problematico del problematicismo⁶⁸⁵». Severino sta sostenendo, insomma, che pur subendo la contraddizione e rimanendo aperto ad una soluzione a-dialettica all'antinomicità del reale, Spirito in realtà non metta mai davvero in questione il divenire che in tale antinomicità consiste. Essa viene assunta, anche se in quanto subita, come evidenza indiscutibile. Ed è sulla base di questa evidenza incontestata che Spirito può rivolgere l'accusa della teoria del divenire come immutabile che anticipa e cristallizza il diveniente. Come abbiamo in ogni caso già ricordato, la fede nel divenire non viene messa in discussione e pertanto l'immutabile proprio della metafisica è impossibile. Però il divenire resta comunque posto come l'unica legge a cui sottostare e da cui – come abbiamo visto parlando nello specifico di Gentile – risulta impossibile fuggire. Come poter conciliare allora queste due istanze che sembrano essere tra loro contraddittorie? Se teniamo fermo il divenire, allora l'immutabile non si può dare, però il divenire alla fine è l'unica legge e – in quanto tale – rischia di rendere impossibile sé stesso.

La soluzione severiniana è molto semplice: «orbene, la fede nell'evidenza del divenire, e quindi la teoria attualistica del divenire, in cui quella fede si esprime nel modo più rigoroso, è *certamente un immutabile*, ma è quell'unico immutabile che consente al divenire di mantenersi aperto come divenire»⁶⁸⁶. La teoria del divenire, insomma, non anticipa e predetermina quel nulla che si vuol tenere fermo nel divenire come

dell'attualismo. Per una ricostruzione più precisa del confronto severiniano con il problematicismo, rimandiamo a D. Spanio, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, in Id. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp.105-129.

⁶⁸³ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, p.123.

⁶⁸⁴ G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.215.

⁶⁸⁵ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p.123.

⁶⁸⁶ *Ibidem*.

epamphoterízein, in cui appunto si ha fede, ma è al contrario l'unica legge che affermi realmente tale realtà. E non si dà una contraddizione, come vorrebbe invece Spirito, tra la legge e il contenuto, come se appunto la legge del divenire fosse – contraddittoriamente – quell'unico contenuto che pur ponendo il divenire come tutto resta dal divenire intoccato e che rende perciò falsamente il divenire un tutto, dato che ci sarebbe almeno un qualcosa (ovvero la legge) che non è divenire. «Ciò che l'“evidenza” e la “serietà” del divenire non sopportano è che il niente da cui il mondo si crea si anticipato in una anticipazione che lo rende un già esistente⁶⁸⁷». Ma se si ha fede nella serietà della storia per come la pensa Gentile, allora questo pericolo non si dà e quindi la posizione trascendentale della dialetticità del reale che viene portata avanti proprio da Gentile e poi dal problematicismo trascendentale è l'unica posizione coerente, perché afferma – di fatto – che se si ha fede nel divenire, il divenire rimarrà l'unica realtà effettiva. Continua Severino: «ma l'immutabile, che consiste nella coscienza che il tutto è il divenire, è quell'anticipazione che riconosce e conferma la nientità originaria di ciò che sopraggiunge⁶⁸⁸». La legge del divenire come evidenza suprema, dunque, non anticipa metafisicamente il polo del niente facendolo già essere, ma è ciò che consente di pensare coerentemente il divenire che è entrare e uscire dal nulla come unica realtà. La legge del divenire non rende impossibile il divenire, anzi è l'unico immutabile che la coerenza del nichilismo possa ammettere⁶⁸⁹. Nella posizione della teoria del divenire come unico immutabile possibile (quando si tiene fermo il divenire come evidenza), può risiedere allora una convergenza con il concetto di 'entificazione residuale del nulla', portato avanti da Severino nel secondo capitolo di *Destino della necessità*⁶⁹⁰. La teoria del divenire non entifica totalmente il sopraggiungere *ex nihilo* della novità, ma quel tanto che basta perché si possa tenere fermo l'*epamphoterízein*. La legge del divenire, insomma, sarebbe quell'immutabile che fa sì che il nichilismo possa essere coerente con sé stesso, fa sì – entificando il minimo indispensabile il nulla – che il divenire come iniziare e cessare di

⁶⁸⁷ Ivi, p.124.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

⁶⁸⁹ Per questo Severino scrive: «ammettere la possibilità di una soluzione della problematicità del reale – come ritengono Spirito e Bontadini – significa ammettere la possibilità della verità definitiva (intesa come soluzione al problema) ossia dell'immutabile che rende impossibile il divenire e il problema nella cui evidenza si ha fede. Appunto la fedeltà a questa fede richiede che si ravvisi nel “dialettismo problematico” (“problematicismo situazionale”) di Spirito un passo indietro rispetto al “dialettismo metafisico” (“problematicismo trascendentale”) di Gentile» (ivi, pp.125-126).

⁶⁹⁰ Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, pp.53-63 ma anche nostra p.204 (nota 648).

essere sia l'unica realtà. «L'unico immutabile è l'affermazione del divenire del tutto. Questa affermazione è l'unico immutabile che il divenire non distrugge⁶⁹¹».

«La fede nell'evidenza del divenire è l'espressione originaria della volontà di potenza⁶⁹²» che vuole dominare il 'mondo' disponendo di ciò che è, che – in quanto pensato nel 'mondo' – tornerà a non essere e che potrebbe non essere stato, ma fede nel divenire è anche il continuo superamento di ogni forma della volontà di potenza, esattamente come Nietzsche sosteneva che essa fosse costante superamento e riaffermazione di sé stessa, in cui «le forme più potenti del disporre distruggono le forme più deboli⁶⁹³». Lo spazio in cui questo gioco di contrapposizione tra forme della volontà di potenza si trova inserito viene aperto dalla stessa filosofia: questo spazio «è il divenire, la dialettica, la storia⁶⁹⁴» all'interno del quale soltanto la civiltà della tecnica trova la sua piena essenza. Severino aggiunge una cosa molto importante, ovvero che quando la filosofia scende sul campo “storico-diveniente” da essa inaugurato, contrastando le altre forze che se lo contendono, «è allora inevitabile che ne resti travolta⁶⁹⁵», perché le forme di prassi politica, religiosa, economica e infine tecnica (che come vedremo nel prossimo paragrafo, è ben superiore a tutte le altre) sono decisamente più potenti di quanto la filosofia non possa essere. Quando la filosofia vuol diventare forza contendente il campo storico, essa è destinata a perdere, soprattutto quando si confronta con la tecnica⁶⁹⁶. In

⁶⁹¹ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p.124. Anche perché la coerenza della posizione gentiliana – che è l'apice della filosofia contemporanea, secondo Severino – risiede nel fatto che a) non sia una mera forma di relativismo o di scetticismo, in cui non si danno verità assolute e b) che proprio per questo motivo la legge del divenire non sia passabile della classica critica allo scetticismo (come invece di fatto riteneva Spirito), per cui il dire che non vi siano verità assolute in realtà è una verità assoluta. Messinese è molto attento a riguardo quando scrive: «[...] affermare l'impossibilità di ogni "immutabile" non ha affatto il sapore di un debole e ingenuo "scetticismo" riguardo alla verità, come spesso erroneamente si crede. Si può anche dire che il "divenire" radicale si pone come l'unico vero immutabile, ma non si tratta in questo caso di un'affermazione contraddittoria; al contrario, se questo speciale immutabile fosse esso stesso eliminato, ciò equivarrebbe all'affermazione degli "immutabili" della tradizione che rendono impossibile il divenire» (L. Messinese, *Nel castello di Emanuele Severino*, cit., p.82 ma il concetto lo ribadisce anche a p.166).

⁶⁹² E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p.126.

⁶⁹³ *Ibidem*.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

⁶⁹⁶ Forse ricadendo in un luogo comune, se oggi la filosofia viene percepita come un sapere dalla limitata utilità nel mondo, quasi che fosse soltanto mera erudizione, è perché – stando alle considerazioni avanzate da Severino – essa pensa di porsi in quel mondo come una delle forze che se lo contendono, ma stando così le cose è inevitabile che essa perda la battaglia in partenza; basti semplicemente considerare l'efficienza della tecnica nell'avere un impatto effettivo nel mondo, cosa che la filosofia molto più difficilmente riesce ad avere. La filosofia non necessita di appassionate difese circa la sua utilità, non ha bisogno di apologie che ne mostrino i pregi, i vantaggi che potrebbe portare nel mondo, perché è evidente che si vedrà sempre superata, sostituita da forme più efficienti e pragmatiche. Invece la filosofia – sia pure quella filosofia che

senso lato, questo l'attualismo lo aveva capito, data una certa avversione nei confronti del sapere scientifico, ma – come dice Severino – questa «ben nota incommensurabilità [...] deriva dalla pretesa che l'attualismo ha avuto di competere con le forme di volontà di potenza liberate nello spazio che l'attualismo stesso ha contribuito, nel modo più rigoroso, a mantenere aperto⁶⁹⁷». Nonostante questo “antagonismo” tra tecno-scienza e attualismo, resta assolutamente vero il fatto che la seconda apra lo spazio per il dominio della prima, «allora il rapporto tra tecnica e attualismo è il rapporto tra la tecnica e una delle forme più coerenti della sorveglianza delle condizioni trascendentali della tecnica⁶⁹⁸». Anche se l'attualismo non vedrebbe di buon occhio i risultati della tecno-scienza, esso resta la condizione di possibilità della medesima tecno-scienza, perché l'attualismo è la posizione che più rigorosamente testimonia la fedeltà al divenire nichilistico che è presupposto alla tecnica. C'è quindi una certa solidarietà tra attualismo e tecnica, perché entrambe sono radicate in quel «sottosuolo essenziale del nostro tempo⁶⁹⁹» che è stato aperto dalla filosofia contemporanea: esattamente come l'atto del pensiero è costante superamento del fatto, la tecnica – che può essere dominante solo a partire dallo spazio che l'attualismo ha aperto – è costante superamento di ogni limite. Questa potenza della tecnica, che peraltro la fa essere quanto di più efficace nel nostro tempo, nel 'mondo', «è garantita dall'impossibilità dell'esistenza di ogni Limite inoltrepassabile⁷⁰⁰». Ma quando dicevamo che vi sia una certa ostilità tra sapere scientifico e attualismo, non dobbiamo scordare che sia lo stesso Gentile a riconoscere in ogni caso una certa vicinanza tra i due, perché entrambi vogliono rendere l'uomo «padrone delle forze della natura⁷⁰¹». Dal momento che dal pensiero in atto non si può prescindere, è opportuno riconoscere che anche le scienze rientrano all'interno del pensiero in atto (dice Gentile che marciano tutte sotto la bandiera di questa filosofia che è l'attualismo⁷⁰²), perché esse si fondano pur sempre nell'atto del pensiero, anche se non si rivolgono espressamente a tale dimensione

non parla della verità dell'essere ma che testimonia la fede nell'evidenza originaria del divenire – deve “limitarsi” ad aprire lo spazio entro cui le varie forze della tradizione (cristianesimo, capitalismo, marxismo, umanesimo ecc.) e oggi la tecnica si contrastano, quello spazio che è il mondo. Come asserisce Messinese, la filosofia deve pensarsi come l'autoconsapevolezza stessa del nostro tempo (L. Messinese, *Nel castello di Emanuele Severino*, p.165), non come una forza atta a contenderselo. La filosofia (contemporanea, nello specifico) non deve entrare nel gioco, viceversa deve essere colei che ne detta le regole.

⁶⁹⁷ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p.126.

⁶⁹⁸ Ivi, p.127.

⁶⁹⁹ E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, introduzione a G. Gentile, *L'attualismo*, cit., p.10.

⁷⁰⁰ Ivi, p.11.

⁷⁰¹ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, epilogo, III, 6, cit., p.933.

⁷⁰² *Ibidem*.

“concreta”: quello che – dal punto di vista del logo concreto – è una dimensione parziale, determinata del pensare in atto, che è poi ciò che la scienza indaga, viene da essa scambiato per il tutto (ne fa una considerazione che in realtà è astratta) ma resta pur sempre parte di quel tutto che «è *il pensiero stesso con cui la scienza guarda* la propria realtà e che tuttavia dalla scienza *non viene mai guardato*⁷⁰³», che è quel «centro in cui è il principio della vita, da cui ogni realtà germoglia⁷⁰⁴». L’ammonimento che Gentile rivolge alla scienza – ma che oggi certamente estenderebbe pure alla tecnica – è che «quella realtà a cui esse guardano non è tutta la realtà, e perciò è astratta. La concretezza, che è del tutto, è nel pensiero stesso con cui guardano alla loro realtà⁷⁰⁵».

Quando questo centro viene pensato, quando questa realtà viene concretamente intesa in quanto costante superamento di ogni fatto, di ogni limite, ovvero come divenire, ecco che emerge il piano entro cui la tecnica può liberare tutta la sua essenza, in cui essa può realmente porsi come superamento di ogni limite, come «volontà di incrementare all’infinito la propria potenza, la propria capacità di realizzare scopi⁷⁰⁶» ma ciò si può dare solo e soltanto quando – per Severino – si sia preso in considerazione l’attualismo, perché la tecnica non è in grado di giustificare sé stessa e dunque di liberare pienamente la propria potenza creatrice, dal momento che non può comprendere “filosoficamente” il sottosuolo in cui essa nasce: allora è il pensiero di Gentile a presentarsi come «una delle più potenti giustificazioni del *diritto* della tecnica, guidata dalla scienza moderna, a porsi [...] come l’ultimo Dio dell’Occidente e ormai del Pianeta⁷⁰⁷».

Nietzsche e Gentile, dunque, sono le due punte di diamante del nichilismo – insieme a pensatori del rango di Leopardi, Bergson, Dostoevskij, come ricorda in numerose circostanze Severino – perché entrambi hanno fede nel divenire come *epamphoterízein* e senza passare per questi due filosofi non possiamo comprendere quel processo di coerentizzazione del nichilismo con sé stesso che giunge al tempo della tecnica come forma più estrema di tale coerenza. Certo che – teoreticamente parlando – la posizione di Gentile risulta essere forse quella più rigorosa, dal momento che per l’attualismo nemmeno Nietzsche riuscirebbe a liberarsi realmente da una concezione intellettualistica

⁷⁰³ E. Severino, *Attualismo e storia dell’Occidente*, cit., p.12.

⁷⁰⁴ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, epilogo, III, 6, cit., p.934.

⁷⁰⁵ Ivi, pp. 933-934.

⁷⁰⁶ E. Severino, *Attualismo e storia dell’Occidente*, cit., p.68.

⁷⁰⁷ Ivi, p.13.

del divenire, visto che egli non pensa nei termini dell'atto del pensiero e dunque quella terra a cui Zarathustra ci invita a rimanere fedeli resta al di là dell'atto del pensiero e pertanto «presupposto al pensiero, anche il divenire diventa un immutabile che rende inconcepibile il divenire evidente e certo del pensiero⁷⁰⁸». Per questo secondo Severino «nell'attualismo gentiliano la coerenza del nichilismo raggiunge un grado particolarmente avanzato e significativo⁷⁰⁹», però dobbiamo ricordare che Nietzsche in realtà non sia un realista, perché nel concetto di 'eterno ritorno' Severino vede una volontà creatrice della volontà di potenza che «è già da sempre intrecciata al caos che la sua attività creatrice trasforma⁷¹⁰»: nel suo eterno ritornare, la realtà non è alcunché di presupposto all'orizzonte della volontà di potenza, esattamente come la realtà non è presupposta – attualisticamente – all'atto del pensiero, per questo Severino afferma che in realtà il pensiero di Nietzsche abbia imparato qualcosa dall'idealismo⁷¹¹ e in particolar modo ciò si osserva allorché si tenga in considerazione il tema del passato. Il passato di cui la volontà di potenza vuole il ritorno non è da considerarsi come realtà esterna, come un “così fu” immutabile, viceversa esso «rimane in potere della volontà» perché «è all'interno di questa coscienza che la totalità degli enti appare come ciò che deve eternamente ritornare nelle diverse forme della volontà di potenza e come ciò che la volontà del superuomo vuole in questo suo diversificato e ramificato ritorno⁷¹²». Quindi c'è una vicinanza tra Nietzsche e Gentile molto più profonda di quanto non potrebbe apparire, dato che la potenza creatrice del tutto che risiede – rispettivamente – nella volontà di potenza del superuomo e nell'atto del pensiero sono molto più simili di quanto

⁷⁰⁸ E. Severino *Nietzsche e Gentile*, cit., p.93.

⁷⁰⁹ E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, cit., p.117.

⁷¹⁰ E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p.383.

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² Ivi, p.389. Se il passato fosse immutabile, si darebbe un qualcosa verso cui la volontà non potrebbe estendere la propria forza creatrice (stesso dicasi per l'atto del pensiero). In generale, come sottolinea Goggi, «la volontà deve poter volere il passato e deve poterlo volere infinite volte come circolazione infinita» (G. Goggi, *Emanuele Severino*, cit., p.207) perché se il passato fosse un inizio assoluto del divenire, ciò innanzitutto renderebbe impossibile il divenire stesso (che vuol essere tenuto fermo come evidenza) ma, in secondo luogo, anche la stessa attività creatrice della volontà, che dunque troverebbe un limite, un qualcosa che le sia precluso. Però Goggi ricorda anche un altro aspetto importante: non solo il passato come immutabile, ma pure «l'esistenza di uno scopo o di un termine ultimo del divenire – fosse il puro nulla – cui la volontà fosse orientata, si costituirebbe come un immutabile che anticipa e pre-determina il divenire della volontà [...]» (*ibidem*). Non solo l'origine assoluta, dunque, ma anche una meta finale, uno scopo rendono impossibile il divenire e l'attività creatrice. Infatti, per Nietzsche la volontà di potenza è assenza di scopo (così come lo era per il *Wille zum Leben* di Schopenhauer) e solo in assenza di scopo la volontà può continuare a volere soltanto la propria riaffermazione. Intravediamo già il nucleo tematico delle considerazioni sul rapporto mezzo-fine proprio della tecnica che, in quanto forma estrema della volontà di potenza, sovrasta ogni scopo particolare per riaffermare continuamente sé stessa (cfr. prossimo paragrafo).

non si pensi, secondo Severino⁷¹³. È proprio tenendo in considerazione entrambe le riflessioni che comprendiamo l'inaggrabilità (che potremmo anche pensare proprio nei termini di 'trascendentalità') della coscienza attuale, sia essa atto del pensiero o volontà di potenza, in particolar modo facendo riferimento al tema del passato: secondo Severino, quello che Nietzsche vede meglio di Gentile è «il senso autentico della suprema potenza del pensiero⁷¹⁴» che vuole il passato, il *factum* «così come è stato voluto, cioè nell'infinito ritorno della volontà che lo ha voluto⁷¹⁵», mentre quello che Gentile comprende più a fondo di Nietzsche è «il senso autentico dell'attualità che compete all'attimo attuale in cui la volontà di potenza del superuomo [...] manifesta la totalità dell'ente nel suo divenire⁷¹⁶». Ma entrambi sanno bene che la dimensione ultima a cui ricondurre tutto sia pur sempre un qualcosa che trascende ogni forma di limite, che vuole un «di più di potenza⁷¹⁷», ma volere ciò significa far crollare ogni forma di immutabile.

Per Nietzsche, il nichilismo metafisico annulla il divenire alla stessa maniera in cui, per Gentile, il presupposto intellettualistico-naturalistico annulla l'atto del pensiero, anche se nei due pensatori «non viene però in luce piena che l'affermazione dell'immutabile annienta il divenire, perché non rispetta la nientità del niente che, nel divenire, è unito all'essere⁷¹⁸». Anche se non chiaramente esplicitata, questa premessa rimane il tratto costitutivo della tendenza fondamentale del pensiero contemporaneo, il quale «distruggendo ogni immutabile, esprime la fedeltà più rigorosa al senso greco del divenire⁷¹⁹», di cui Nietzsche e Gentile sono i più strenui difensori. Per questo – asserisce Severino – il superuomo nietzscheano e il pensiero in atto gentiliano «hanno il compito

⁷¹³ «La potenza creatrice-trasformatrice del tutto compete unicamente alla volontà del superuomo – come per l'idealismo la produzione dell'essere da parte del pensiero compete unicamente all'io trascendentale» (E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., pp.390-391).

⁷¹⁴ Ivi, p.396.

⁷¹⁵ Ivi, p.394. Specifica Severino, infatti, che nel volere il passato così come si è presentato risiede la vera risolutezza della volontà di potenza, esattamente come afferma il demone che annuncia l'eterno ritorno del peso più grande (Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, §341, pp.248-250), e non semplicemente nel modificarlo o nel ricrearlo.

⁷¹⁶ E. Severino, *L'anello del ritorno*, cit., p.396.

⁷¹⁷ Ivi, p.402. Espressione che Severino mutua dai *Frammenti postumi* nietzscheani del 1888-1889. In particolare, il «di più di potenza» si dà nella forma dell'eterno ritorno della totalità dell'ente; solo così è fatto cadere anche l'ultimo immutabile: quel «così fu» che è il passato ritenuto immutabile ora diventa un «così volli che fosse» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.233), nella forma dell'eterno ritorno.

⁷¹⁸ E. Severino, *Nietzsche e Gentile*, cit., p.96.

⁷¹⁹ *Ibidem*.

di riconoscere, proteggere, liberare, salvare il divenire dagli immutabili che lo rendono impossibile⁷²⁰», nonostante gli orizzonti filosofici per certi versi siano tra loro distanti.

Se viene affermato il divenire, allora ci può essere solo e soltanto il divenire e, di conseguenza, non c'è alcun immutabile metafisico: questo è l'orizzonte filosofico fondamentale che, per Severino, i pensieri di Nietzsche e Gentile dischiudono. Questo è lo sfondo entro cui la tecnica diventa la potenza estrema del nostro tempo, la realtà con cui tutti noi facciamo quotidianamente i conti, che tutto sopravanza e che ci sembra di non poter fuggire: oggi più che mai ci appare evidente che se affermiamo la tecnica – esattamente come affermiamo il divenire, dal momento che la tecnica è la forma più coerente di quel nichilismo che vuole il divenire – allora ci potrà essere solo e soltanto la tecnica. Il tempo che abitiamo, pertanto, è quello che pensa e che vuole la “serietà” della tecnica.

Il rovesciamento di un rapporto

La volontà di potenza vuole la continua riaffermazione di sé stessa: questo è il suo unico scopo, l'aumento indefinito della propria capacità di volere. Con il tramonto dell'*epistème* come esigenza necessaria richiesta dalla coerenza nella fede del divenire, decade ogni forma di limite, di immutabile metafisico che ostacoli la riaffermazione della volontà. Nella coerenza nella fede nel divenire resta solo la volontà di potenza per Nietzsche o l'atto del pensiero per Gentile, che oggi trovano la loro più alta e rigorosa espressione nella civiltà della tecnica. Se oggi c'è solo la tecnica – ammesso di tenere ferma la fede nel divenire come *epamphoterizein* – ciò significa che ci sarà solo e soltanto la riaffermazione della potenza della tecnica stessa che trascende ogni forma di limite, di ostacolo. Ogni cosa che si dia nel 'mondo' è subordinata alla tecnica, tutte quelle forze che nascono dallo scenario della violenza, dell'isolamento e che – altrettanto violentemente – si contendono tale spazio finiscono necessariamente per scoprire che la tecnica sia di gran lunga superiore a loro, perché essa si serve di queste istanze per riaffermare la propria potenza, l'unica che sia realmente in accordo con lo scenario violento dell'isolamento. Le forze della tradizione, ovvero capitalismo, marxismo,

⁷²⁰ *Ibidem.*

cristianesimo e via dicendo ritengono di poter imprimere alla realtà quel certo senso di cui si fanno portatrici, ovvero – come asserisce Severino – commettono una violenza, nel senso di una imposizione che vuol ricondurre ogni cosa a quel certo senso unitario, ma una volta affermata la potenza tecnica è essa ad essere la forma di dominio più rigorosa, perché essa è l'espressione più coerente della stessa violenza che è la fede nel divenire e in quanto tale non può che porsi al di sopra di ogni ideologia che cerchi di dominare tale divenire. L'abbiamo visto parlando di Nietzsche e Gentile: se si tiene ferma la fede nel divenire, l'unico esito possibile per il mondo odierno è la tecnica; ogni altra forza non potrà che renderlo impossibile.

La tecnica si presenta come riaffermazione di sé nella misura in cui è indefinita capacità di realizzare scopi, ovvero transcendere ogni forma di limite: gli scopi di forme come capitalismo e marxismo diventano quei “mezzi” con cui la tecnica si prodiga in questa affermazione di sé, per questo – in una tesi molto nota del pensiero di Severino – la coerenza del nichilismo che oggi si esprime come tecnica non può che condurre ad un rovesciamento del rapporto mezzo-scopo: le forze della tradizione sono persuase di potersi servire della tecnica per portare avanti il fine che ciascuna sente come proprio, perché esse ritengono che la tecnica sia il mezzo migliore con cui vincere l'opposizione delle altre forze contendenti il campo, per questo «ognuna di tali forze non può rimanere indifferente alla potenza e al rafforzamento dello strumento di cui essa si serve⁷²¹» e per questo ogni forza deve prestare un occhio di riguardo alla potenza della tecnica, dal momento che si è convinti che grazie alla razionalità tecnica ognuna potrà trionfare sull'altra. Lo sfondo della conflittualità appare essere inevitabile nel ‘mondo’ ed è proprio per tale ragione che le forze devono servirsi dell'Apparato tecnico, perché esso soltanto – in quanto indefinita capacità di realizzare scopi – potrà a tutti gli effetti portare alla realizzazione di quello scopo particolare che può possedere il marxismo, il capitalismo o chi per loro. Però, come ricordavamo in conclusione del terzo paragrafo, quando si dà lo scenario – aperto dalla filosofia contemporanea – della violenza, della conflittualità in cui i rapporti di fondo vengono meno, solo la tecnica è esito coerente dell'apertura di tale spazio, perché mentre le altre forze pensano di dominarlo finendo tuttavia per renderlo impossibile (in quanto si pongono, di fatto, come degli immutabili), la tecnica viceversa può dominare concretamente l'*éthos* dell'Occidente perché ne è l'espressione più fedele

⁷²¹ E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.10.

e rigorosa. Pertanto se le varie forze della tradizione occidentale devono rimettersi alla tecnica per poter vincere l'opposizione delle altre contendenti, ciò significa che la tecnica non è il mezzo con cui vincere, ma diventa il fine: solo potenziando continuamente l'Apparato tecnico è possibile vincere e quindi sopravvivere, ergo le varie istanze devono pensare in vista dell'affermazione della tecnica se vogliono pensare di poter superare i loro antagonisti, ma fare questo significa che il fine di ogni attività, progetto, intenzione deve essere la tecnica, che dunque non si presenta più come semplice mezzo, ma come fine. Le forze della tradizione pensano di potersi servire della tecnica come mezzo, ma sono esse stesse a diventare mezzo per la tecnica e il suo «indefinito potenziamento, incremento infinito della capacità di realizzare scopi⁷²²». In questo consiste il nucleo essenziale del rovesciamento del rapporto mezzo-scopo, che a sua volta è esito ineluttabile della rottura dei rapporti che avviene nella terra isolata dove le cose sono pensate come niente, ovvero nella terra del nichilismo che è l'Occidente. *Téchne* è nel 'mondo' in cui tutto è oscillante, si inserisce nell'*epamphoterizein* per controllare le cose, gli enti perché è così che può produrre effetti, essere efficace ed efficiente in quanto può trasformare, manipolare e in definitiva produrre il mondo. Allora è inevitabile che tutte le forze occidentali si preoccupino di preservare questa infinita potenza capace di trasformare il 'mondo', perché essa soltanto può garantire loro di dominare tale 'mondo'⁷²³. Questo però implica la subordinazione di tutte le forze alla tecnica e alla sua indefinita capacità di realizzare scopi: questo soltanto è il «supremo scopo planetario⁷²⁴» del 'mondo' odierno e in tale subordinazione consiste «la dominazione della tecnica nel nostro tempo, la sua destinazione al dominio⁷²⁵». Quando si perviene alla consapevolezza della dominazione della tecnica in quanto fine, si capisce anche che ogni forza della tradizione che intende servirsi della tecnica pensandola – erroneamente – come mezzo in realtà altro non fa che ostacolare la potenza dell'Apparato tecnico, perché intende servirsi di una frazione di tale Apparato per trionfare sulle altre⁷²⁶. Ora, Severino sottolinea a più riprese che il mezzo sia destinato per essenza alla consumazione, all'indebolimento, al

⁷²² Ivi, p.11.

⁷²³ «Queste forze capiscono che è solo dall'allargamento del loro potere tecnico [...] che esse possono guadagnare quel sempre di più di potenza di cui sono in cerca e di cui necessitano per sopravvivere» (P. Bettineschi, *Tecnica, capitalismo, giustizia. Dieci lezioni su Severino*, Morcelliana, Brescia 2022, p.53).

⁷²⁴ E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.11.

⁷²⁵ *Ibidem*.

⁷²⁶ E. Severino, *La filosofia futura*, pp.73-74.

logoramento ma se la tecnica si presenta come capacità di realizzare ogni scopo è inevitabile che essa non possa logorarsi, altrimenti verrebbe meno questa assoluta potenza produttrice⁷²⁷. Detto altrimenti, se fosse realmente mezzo la tecnica si vedrebbe ostacolata, perché finirebbe pian piano per consumarsi e dunque non potrebbe essere ciò che è, ovvero continua riaffermazione di sé stessa e della propria potenza, e non potrebbe nemmeno fungere da mezzo per realizzare gli scopi (presunti tali) delle forze in questione. Se la tecnica è talmente potente da avere una capacità di realizzazione, trasformazione, produzione senza eguali, perché mai dovremmo limitarla? Perché impedirle di fare ciò che può fare?⁷²⁸ Cristianesimo, democrazia, capitalismo, marxismo agli occhi della tecnica non sono che dei limiti se pensano effettivamente di potersi servire di essa come mezzo. Tali istanze vorrebbero aumentare la frazione di Apparato tecnico di cui dispongono per prevalere sulle altre, ma quando l'Apparato è frazionato dalla «realizzazione dello scopo ideologico⁷²⁹» esso non può che vedersi limitato e ostacolato. Se una forza si vuole realizzare nel 'mondo' lo potrà fare solo con la tecnica però dovrà accettare di essere un mezzo della potenza tecnica e quindi andare incontro ad una autolimitazione che le impedisca di appropriarsi della potenza tecnica. «È inevitabile che l'apparato scientifico-tecnologico finisca col togliere di mezzo tutto ciò che, nel conflitto tra le forze che intendono servirsene, lo ostacola e lo indebolisce⁷³⁰» e quindi si presenta come altrettanto inevitabile che la subordinazione delle forze alla tecnica spinga tali forze al tramonto, perché se esse diventano mezzo della tecnica, in quanto mezzo vanno incontro a logoramento: la tecnica – come ricordavamo in sede di introduzione – non rivolge la propria attenzione al “che cosa”, bensì al “come”; essa è strutturalmente indifferente all'istanza che si vuol realizzare dal momento che indica i mezzi per raggiungere un certo scopo, pertanto è evidente che in questa indifferenza di fondo i vari scopi particolaristici siano assolutamente contingenti, perché il *primum* resta l'aumento della capacità di realizzare scopi – indipendentemente da quale possa essere la loro natura

⁷²⁷ «Si sottovaluta [...] che, servendo, *il mezzo s'indebolisce*, si logora, si consuma; ed è inevitabile che ciò accada affinché lo scopo viva e si mantenga sano e integro il più possibile. Appunto per questo, quando si vuol raggiungere uno scopo, sono i mezzi logorati e consumati a esser sostituiti: non si sostituisce lo scopo [...]» (E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, BUR, Milano 2012, p.60).

⁷²⁸ Come ricorda Galimberti, «la ragione tecnica ha competenza solo in ordine a ciò che si può», ovvero si può esprimere concretamente circa il *come* di una certa azione, però «il problema è di vedere come si può impedire a ciò si può di fare ciò che può» (U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p.262).

⁷²⁹ E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.75.

⁷³⁰ E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.15.

– e le varie forze occidentali altro non sono che dei mezzi, agli occhi della tecnica, per poter continuare ad affermare questo suo indefinito volere, questo suo dettare il *come* ma sono mezzi che – in quanto tali – sono soggetto a logoramento.

Il tramonto delle forze della tradizione in virtù del rovesciamento del rapporto mezzo-scopo avviene, secondo Severino, anche perché quando la tecnica viene elevata – coerentemente al senso greco del divenire – come fine di ogni azione, l’agire di una certa forza non può che cambiare la propria natura: «se a un’azione si assegna uno scopo diverso da quello che essa possiede, *essa diventa un’azione diversa*⁷³¹». Ne consegue, dunque, che se la tecnica diventa il fine, gli scopi che ogni istanza ideologica porta avanti vengono meno e se le forze vogliono comunque cercare di prevalere sui propri avversari devono rimettersi alla tecnica, ovvero devono accettare che lo scopo primario sia l’aumento della potenza dell’Apparato. Si prospetta un *aut-aut* decisivo per ogni forza dell’Occidente: rinunciare alla potenza tecnica per mantenere la propria pienezza ideologica ma con ciò soccombere nei confronti delle altre forze (che magari, invece, decidono di accettare la subordinazione tecnica) dal momento che si rinuncia a quello strumento (che però non è tale, bensì scopo) con cui poter realizzare il proprio presunto fine oppure accettare la tecnica per dominare il ‘mondo’ mutando però la natura della propria azione, ovvero rinunciando ad essere ciò che si è. «Quindi o *ideologia inefficace*, o *efficacia non ideologica*⁷³²». In ognuno dei due casi, si noterà, si perviene comunque al tramonto della forza, o in quanto sconfitta dalle altre o in quanto smarrisce sé stessa nel rovesciamento del rapporto mezzo-scopo⁷³³. Come Severino stesso ha modo di dire, per quanto riferendosi precisamente al confronto tra le due istanze contrapposte durante la Guerra Fredda:

⁷³¹ Ivi, p.63. Severino sottolinea che al cambiamento dello scopo muti certamente l’azione ma anche l’insieme dei mezzi atti alla realizzazione di quel certo scopo, però non è una relazione univoca questa, perché «se un’azione abbandona il proprio scopo iniziale per assumerne uno diverso, *cambia anche il mezzo* (l’insieme di mezzi) usato per la produzione di tale scopo: anche il mezzo diventa qualcosa di diverso» (E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.94), però pure il cambiamento dell’insieme dei mezzi determina un cambiamento dello scopo dell’azione. Un mezzo particolarmente potente necessita di uno scopo altrettanto elevato, perché se si venisse a realizzare un’asimmetria tra mezzo potente e scopo non sufficientemente “alto”, il mezzo si vedrebbe limitato e dunque si realizzerebbe una contraddizione tra un mezzo che può fare certe cose e un fine che non glielo consente (ivi, p.95).

⁷³² U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p.431.

⁷³³ E. Severino, *La filosofia futura*, p.77 ma il concetto è ribadito anche in altre occorrenze, come ad esempio in E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.43.

nel loro conflitto, capitalismo e socialismo reale devono costantemente decidere se tendere alla realizzazione integrale dei loro scopi, ma trovandosi in condizioni di inferiorità rispetto all'avversario, oppure se mantenersi in condizioni di supremazia rispetto ad esso, ma rinunciando alla realizzazione integrale dei loro scopi⁷³⁴.

Questa è la condizione in cui vengono a trovarsi, in generale, tutte le forze in relazione alla tecnica, ovvero la condizione che le spinge o per un motivo o per l'altro al tramonto: quando la tecnica diventa scopo, c'è solo e soltanto la tecnica, che è la massima forma della coerenza nella fede nel divenire come oscillazione. Non c'è alternativa nella coerenza del nichilismo; tutti gli altri contendenti si presentano come degli immutabili che vogliono imporre il proprio senso al divenire, sono come degli argini che anticipano e in quanto tali sono destinati – secondo l'impostazione del discorso severiniano che già enunciavamo nei paragrafi precedenti – a cadere inevitabilmente in contraddizione. Se si vuole il divenire come evidenza originaria, ogni immutabile è destinato a tramontare, perché c'è solo il divenire, che oggi trova nella tecnica in quanto scopo supremo di ogni agire la sua forma più rigorosa e potente. Allora è inevitabile che per continuare ad alimentare il sogno della realizzazione dell'ideologia ogni forza della tradizione finisca per tentare la via della tecnica, ma capirà ben presto – secondo Severino – che il tributo da pagare per percorrere la strada tecno-scientifica sarà la perdita di sé stessa, perché solo così che l'Apparato non si vede limitato e può dunque esprimere tutta la sua potenza produttiva: è inevitabile, secondo Severino, che le forze dell'Occidente rinuncino progressivamente allo scopo che pur intendono realizzare, proprio per non frenare e indebolire l'infinito potenziamento dello strumento – l'Apparato scientifico-tecnologico – con cui intendono realizzare quel certo scopo che vanno propugnando⁷³⁵.

Ma quello che ci interessa osservare è che il rapporto mezzo-scopo che nel fare della tecnica si vede ribaltato nasca coerentemente a quella conflittualità derivante dall'isolamento del mondo. Spesso capita di associare la posizione di Severino circa la questione della tecnica al solo rovesciamento del rapporto, però a nostro avviso questo è soltanto un aspetto – per quanto importante – dell'intera questione. È importante invece comprendere che certo il rovesciamento del rapporto sia un qualcosa di manifesto nel

⁷³⁴ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p.76.

⁷³⁵ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.44.

tempo della tecnica che ci ritroviamo ad abitare, ma il problema in sé – stando all’interpretazione severiniana – non è tanto il capovolgimento di questo rapporto, quanto la possibilità che nell’isolamento della terra (ovvero nel ‘mondo’) i legami costitutivi vengano meno. Quando ci si dimentica dei rapporti originari che ci legano inestricabilmente all’essere, quando è possibile la decisione nello scenario della violenza, allora sì che è possibile ribaltare ogni forma di rapporto e il massimo esempio di questo ribaltamento è chiaramente quello del rapporto tra mezzo e fine ad opera della tecnica, però è fondamentale prima comprendere il senso della violenza, dell’isolamento, del tradimento della verità dell’essere entro cui soltanto si può dare un qualcosa come questo rovesciamento. Se il nesso mezzo-fine si vede sovvertito nel ‘mondo’ della tecnica è soltanto perché questo rapporto si dà nel ‘mondo’. La conflittualità, la violenza sono inevitabili perché l’uomo che vive nella non-verità dal momento stesso in cui inizia ad abitare la terra, ovvero quando abita nell’isolamento, «concepisce e vive le cose – quindi anche sé stesso – in modo tale che *ogni cosa*, proprio in quanto così concepita e vissuta, è inevitabilmente in conflitto con le altre e innanzitutto con se stessa⁷³⁶». Quando una cosa può diventare altro da sé (e dunque anche tornare al nulla o da esso uscire), allora tale cosa è capace di scindere ogni forma di legame, di rompere ogni rapporto. L’uomo che tecnicamente vuole dominare il ‘mondo’, ovvero irrompere nel processo che guida l’oscillazione degli enti tra l’essere e il nulla, vuol far diventare altro le cose; lo scenario della violenza e dell’isolamento è l’unico in cui possa effettivamente pensare e pensarsi⁷³⁷ e questo implica che egli pensi tutto nei termini di distruzione e autodistruzione. Come asserisce Severino stesso:

⁷³⁶ E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.148. Segnaliamo un rilievo teoretico di non poco conto. Nella nostra p.190, nota 596 si diceva che il diventare altro della cosa fosse da intendersi nel senso dell’uscire dal e del ritornare nel nulla (ci stavamo riferendo al saggio *Violenza e salvezza di Oltre il linguaggio*). Quello che non abbiamo detto è che l’accento identitario che Severino viene ponendo in quel contributo troverà la propria fondazione teoretica in *Tautótes*, dove tutto il discorso è ripensato nei termini dell’identità con sé dell’essere, in particolar modo per quanto concerne il divenire e *élenchos*. Per questo alle pp.160-161 – dove ad onore del vero già richiamavamo il testo del ’95 – dicevamo della questione della “autentica differenza ontologica” (cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, p.29) come differenziazione dell’essere dall’identità con sé. La posizione severiniana dunque non muta a nostro avviso, viene soltanto esplicitata a fondo la natura identitaria del legame tra essere e determinazione particolare, che però era già stata avanzata sin dalle prime opere del nostro filosofo.

⁷³⁷ Per questo dicevamo in precedenza che il nichilismo fosse la coscienza stessa che l’uomo deve avere da che egli pensa sé stesso come mortale (cfr. E. Severino, *La terra e l’essenza dell’uomo*, pp.219-220 e nostra p.177).

La tecnica moderna è la suprema forma di volontà di potenza ed è destinata a subordinare a sé ogni altra forma di volontà di potenza, quindi anche quelle che oggi credono ancora di potersi servire di essa per realizzare i loro scopi; ma proprio per questo la tecnica moderna è anche la suprema forma di distruzione e di autodistruzione, cioè di conflittualità. Quella dell'uomo è la storia della progressiva coerenza e del progressivo rigore della Follia estrema⁷³⁸.

È questo lo scenario violento e conflittuale dove il rapporto mezzo-scopo si vede ribaltato e – ribadiamo – soltanto entro questo sfondo è possibile intendere questo rovesciamento, come esempio più fulgido della rottura di ogni forma di legame costitutivo a seguito della fede nel divenire che impone l'isolamento dalla verità dell'essere. Secondo Severino, infatti, il rovesciamento del rapporto mezzo-scopo «è inevitabile, ossia è un *destino*, perché le forze che si servono di mezzi per realizzare i loro scopi, essendo tra loro in conflitto, [...] sono costrette, per prevalere, a potenziare sempre di più i loro mezzi fino ad assumere come scopo tale potenziamento⁷³⁹». È per poter abitare coerentemente il tempo della tecnica, che è tempo della violenza e dell'isolamento in cui i rapporti sono passabili di revoca, che la tecnica subordina a sé ogni altra forza, trasformando sé stessa nel fine supremo.

Questo rovesciamento del rapporto mezzo-scopo si vede nella disamina delle dinamiche interne di ogni tipo di forza della tradizione occidentale. Da parte nostra, scegliamo di prendere in considerazione le riflessioni severiniane circa il capitalismo però specifichiamo immediatamente che lo assumiamo soltanto come un esempio tra molti, perché in realtà Severino procede ad analizzare – in diverse opere – le varie forze e il loro inevitabile sottomettersi alla potenza della tecnica. Riteniamo opportuno, in ogni caso, parlare di capitalismo perché – con Severino – vediamo che essa sia la forza che per sua natura si adatta meglio alle istanze della tecnica, al netto del fatto che pure storicamente si sia dimostrata “vincente” rispetto al marxismo proprio per una maggiore vicinanza alla razionalità tecnica⁷⁴⁰.

⁷³⁸ E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.151.

⁷³⁹ Ivi, p.152. È vero che Severino usa la parola ‘destino’ in questo passaggio, ma per esprimere la coerenza nella fede nel divenire, la coerenza del nichilismo (che invece è essenzialmente incoerenza, come abbiamo detto), non di certo per parlare del destino (della necessità) in cui tutte le cose stanno nell'eterna verità dell'essere.

⁷⁴⁰ Scrive Severino: «appunto per questo rifiuto [dell'autodistruzione] l'apparato ha difeso la propria sopravvivenza, oltrepassando la situazione in cui il conflitto tra capitalismo e socialismo reale avrebbe

Lo scopo fondamentale del capitalismo è l'aumento del profitto privato e cerca di perseguire questo scopo servendosi di una certa frazione dell'Apparato tecnico, ma nel fare ciò (anzi, nel *ritenere* di fare ciò) finisce per limitare la tecnica stessa, dal momento che si pone un freno alla sua estrema potenza, alla sua indeterminata capacità di realizzare scopi per realizzarne uno specifico. Questo perché il capitalismo, come ogni altra forza, è persuasa di potersi servire della tecnica come se fosse un mezzo, ma nel fare ciò – per l'appunto – «il capitalismo frena l'*insieme* di tale Apparato: lo indebolisce, ne logora le potenzialità, lo consuma⁷⁴¹», esattamente come accade a qualsiasi mezzo. La potenza che potrebbe portare il capitalismo alla realizzazione del suo progetto di aumento indefinito del profitto privato, viene limitata dallo stesso capitalismo, che cerca di imbrigliare per i propri fini un qualcosa che non vuole per essenza vedersi limitato. Il problema che Severino denuncia risiede propriamente nel fatto che pur cercando di perseguire il fine dell'aumento di profitto, il capitalismo sia destinato a fallire dal momento che va incontro a quell'*aut-aut* che prospettavamo in precedenza:

se e poiché i suoi avversari [...] per prevalere rafforzano le loro tecniche più di quanto il capitalismo non rafforzi le proprie, allora o il capitalismo lascia che l'avversario prevalga, e quindi *perisce*, oppure, per non perire ed esser lui a prevalere, deve rinunciare ad avere come scopo ultimo e unico l'incremento del profitto, ossia deve assumere come scopo ultimo *anche* un potenziamento tale, dell'insieme delle proprie tecniche, che sia maggiore di quello messo in atto dell'avversario⁷⁴².

La sottolineatura severiniana dell'avverbio 'anche' è decisiva, in quanto ci illustra che il capitalismo per poter sopravvivere in questo 'mondo' segnato dalla violenza, dalla conflittualità debba per forza di cose essere disposto ad andare incontro ad una sorta di mediazione, ovvero deve ammettere una «sintesi con fattori che gli sono originariamente estranei e contrapposti⁷⁴³», nel nostro caso specifico l'istanza portata avanti dalla tecnica.

potuto produrre lo scontro atomico e la distruzione dell'apparato. Tale oltrepasamento è avvenuto mediante l'emarginazione del socialismo reale, cioè della forza più distante dalla forma di razionalità che è propria della tecnica» (E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., pp.48-49). Ma ricordiamo, tra le varie, anche E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, pp.36-115 oppure i capitoli I, III, IV, VII di E. Severino, *Téchne*.

⁷⁴¹ E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.61. Ci pare opportuno ricordare, in generale, che molte delle considerazioni circa il capitalismo che riprendiamo da *Capitalismo senza futuro* siano presenti anche in E. Severino, *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993.

⁷⁴² Ivi, pp.61-62.

⁷⁴³ E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.67.

Una precisazione a riguardo è d'obbligo perché la tecnica è “estranea e contrapposta” al capitalismo soltanto nella misura in cui il fine dello stesso capitalismo non prevede l'aumento della potenza tecnica in quanto tale, ma del profitto. Non è che tecnica e capitalismo siano tra loro estranee; è solo che la natura del capitalismo contempla una certa vicinanza con la tecno-scienza soltanto come corollario. In generale, il discorso di Severino è volto all'affermazione del fatto che il capitalismo (ma di riflesso anche ogni altra forza), per poter sopravvivere, debba entrare in relazione anche con ciò che *prima facie* non appartiene al proprio scopo. Tra l'altro, nello sfondo dell'isolamento e della violenza, ciò che esula dall'essenza di un certo qualcosa non può che essere visto come antagonista ad esso, per questo il nostro filosofo intende gli altri fattori come “esterni e contrapposti”, perché nel ‘mondo’ della violenza tutte le cose sono reciprocamente contrapposte. Ora, annoverando anche altri fattori all'interno del proprio scopo, il capitalismo deve riconoscere che il solo inserire un'istanza come quella della tecnica nel proprio fine (la realizzazione di questa “sintesi” di cui parla Severino in *Il destino della tecnica*) non possa che mutare la natura stessa del capitalismo. Infatti, quando la tecnica entra in scena è essa soltanto ad essere dominante e precisamente in questo consiste il rovesciamento del rapporto mezzo-scopo: quando si comprende che solo lasciando libero spazio all'Apparato tecno-scientifico sia possibile pensare di poter prevalere sui propri avversari, ecco che la tecnica diventa lo scopo di ogni azione, anche quella del capitalismo. Certo si potrà obiettare che sia solo mediando con la tecnica che il capitalismo vada incontro a questo “destino”. Severino sostiene che non sia così, perché uno dei problemi a cui va incontro il capitalismo nel ‘mondo’ moderno sia quello della distruzione della terra. Anche in questo frangente, dice il nostro filosofo, il capitalismo si vede destinato a tramontare, perché o effettivamente distrugge quella terra entro cui ricerca l'aumento del profitto e quindi finisce per distruggere anche sé stesso⁷⁴⁴, oppure deve mediare il proprio fine con la salvaguardia della terra (ovvero, deve assumere come proprio scopo la sintesi di aumento del profitto e salvaguardia della terra), ma questo significa mutare la propria natura e quindi tramontare. Tutto ciò, peraltro, al netto della possibilità tecnica, perché se si riconoscesse effettivamente la tecnica come condizione

⁷⁴⁴ Utilizziamo le parole di Galimberti per chiarire questo passaggio: «il capitalismo si trova nella contraddizione di poter realizzare i propri scopi solo attraverso una progressiva distruzione della terra, in cui sono le risorse di cui il capitalismo ha bisogno per realizzare i suoi fini» (U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., p.433).

fondamentale della sopravvivenza del capitalismo e della salvezza della terra, alla predetta sintesi andrebbe aggiunto anche un *tertium*, appunto la tecno-scienza, che altro non farebbe che ratificare la fine del capitalismo *qua talis*⁷⁴⁵.

In conclusione, il capitalismo – così come ogni altra forza – «per vivere è costretto a *volere* certi fattori (un nuovo scopo) che d'altra parte lo fanno morire⁷⁴⁶» perché ciò significa modificare lo scopo e dunque la natura dell'azione: questo porta solo e soltanto al tramonto di ogni istanza ideologica, soprattutto se uno di quei fattori è la tecnica. È inesorabile, dice Severino, che il capitalismo e tutte le altre forze vadano incontro al loro tramonto, perché anche semplicemente per poter pensare di resistere nel 'mondo' (per non parlare delle pretese di dominio che le forze per loro natura avrebbero) esse devono ricorrere alla tecnica, ma quando si confrontano con essa è inevitabile che lo scopo primario divenga il potenziamento indefinito della tecnica. Per questo motivo, secondo Severino, il capitalismo è essenzialmente in conflitto con sé stesso in quanto volontà di aumento del profitto (e la stessa cosa la possiamo estendere alle altre forme ideologiche): «il nemico autentico del capitalismo è il capitalismo stesso in quanto volontà di profitto che, servendosi della tecnica come mezzo, è costretta a rinunciare al proprio scopo, cioè a sé stessa, e ad assumere come scopo il potenziamento del proprio mezzo⁷⁴⁷». Questo è il rovesciamento del rapporto mezzo-scopo, in particolare per quanto concerne il capitalismo: «da mezzo, la tecnica diventa lo scopo del capitalismo⁷⁴⁸» e il capitalismo si vede con ciò destinato a scomparire, logorato esattamente come ogni altro mezzo.

L'angoscia del paradiso

Con la subordinazione di ogni scopo particolare alla potenza della tecnica, non vi è più motivo alcuno perché le forme ideologiche della tradizione occidentale confliggano tra loro, dal momento che nell'*aut aut* che abbiamo prospettato – seguendo Severino – al paragrafo precedente in ogni caso le forze si vedono sopraffatte. Certo questo non implica

⁷⁴⁵ Ivi, pp.64-65.

⁷⁴⁶ Ivi, p.67.

⁷⁴⁷ E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.68. Infatti, il capitalismo «quando si potenzia si indebolisce, e quando si indebolisce si potenzia» (P. Bettineschi, *Tecnica, capitalismo, giustizia*, cit., p.62).

⁷⁴⁸ E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.69.

che lo scenario della violenza e della conflittualità in generale possa venire meno, perché anzi la civiltà della tecnica è propriamente l'espressione più rigorosa e fedele di quella violenza. Però riconosciamo che con il tramonto delle forze tradizionali e il conseguente trionfo della tecno-scienza sia esattamente quest'ultima a dominare e pertanto non vi è più ragione per perpetrare la conflittualità tra forze particolari che cercano di controllare il 'mondo' imprimendo ad esso un certo senso che sia contrapposto a quello portato avanti da altre istanze ideologiche: quando la tecnica entra in campo, è essa soltanto a vincere. Dal punto di vista della tecnica, non c'è alcuno scopo degno di essere posto al di sopra degli altri: l'unico scopo è l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi; verso i fini particolaristici che possono avere il capitalismo, il marxismo ecc. la tecnica non può che essere indifferente e in questa indifferenza si darà una «uniformità planetaria degli scopi⁷⁴⁹» tale che non ci sarà più motivo di confliggere per far sì che una forza vinca e l'altra perda. Quando la tecnica comprende di essere essa soltanto l'unica vera potenza che possa dominare quell'Occidente che pensa in maniera nichilistica, comprende anche di poter realizzare una forma di equilibrio tra le parti in lotta, dato che le sovrasta tutte quante. Quando la tecnica, secondo Severino, comprende a fondo il sottosuolo filosofico che la accompagna, essa non si può più arrestare ad una comprensione meramente tecnicistica e scientifica di sé stessa, perché ha capito di essere l'espressione più radicale e fedele di quella stessa fede che vuole l'uscire e il ritornare nel nulla degli enti. Quando la tecnica si comprende concretamente come Apparato tecno-scientifico essa è pronta a realizzare quella «*pax technica*, in cui è superato ogni conflitto economico e politico⁷⁵⁰». La *pax technica* che prospetta Severino, dunque, è la situazione tale per cui ogni scopo particolare è divenuto mezzo per la riaffermazione della potenza tecnica che vuole l'indeterminato aumento della capacità di realizzare scopi e in cui ogni scopo determinato non svolge alcun ruolo decisivo in virtù della propria portata ideologica ma soltanto in quanto mezzo di cui l'Apparato tecno-scientifico si serve. Apparato che, ripetiamo, ha compreso essenzialmente il sottosuolo filosofico, lo spazio che l'attualismo gentiliano ha provveduto ad aprire. Tenendo in considerazione quello spazio di cui abbiamo disquisito

⁷⁴⁹ P. Bettineschi, *Tecnica, giustizia, capitalismo*, cit., p.77.

⁷⁵⁰ E. Severino, *Capitalismo senza futuro*, cit., p.58. Ad ogni modo è importante tenere a mente il fatto che non sia superata la conflittualità *qua talis*, perché – come dicevamo – l'Apparato è la formulazione più rigorosa di quella conflittualità, violenza che è l'isolamento dalla verità dell'essere in cui è tenuta ferma la fede nel divenire come evidenza originaria.

in precedenza, è evidente che la sua forma nel ‘mondo’ odierno sia la tecnica e volendo la fede nel divenire come evidenza suprema, quello della dominazione tecnica non poteva che essere il destino a cui siamo andati incontro avendo intrapreso il sentiero della Notte e della dimenticanza della verità dell’essere. La *pax technica*, insomma, era l’esito necessario «che la destinazione al dominio, da parte dell’*autentico* Apparato tecnoscientifico [...], porta con sé⁷⁵¹» perché volendo l’*epamphoterizein* delle cose non ci può essere nessuna forza che pretenda di dare un senso a questa oscillazione. Tutti gli immutabili sono destinati a crollare, siano essi quelli metafisici o quelli ideologici come capitalismo e marxismo: nello spazio della fede, l’unico immutabile ammissibile è quello che vuole il costante trascendimento di ogni immutabile, l’unica certezza è la precarietà. Questo è l’esito più coerente a cui si possa giungere da che il ‘mondo’ è stato inaugurato e quando la tecnica comprende ciò, diventando Apparato, si vede come l’unica forza in grado di dominare quel ‘mondo’, dove ogni istanza ideologica serve solo come momento dialettico in vista della riaffermazione dell’Apparato stesso, come l’atto del pensiero in Gentile. Questa è la *pax technica* a cui giunge la coerenza dell’Apparato⁷⁵².

Nella *pax technica*, ideologie e scopi si vedono progressivamente emarginati (o almeno ridimensionati) in virtù della dominazione dell’Apparato in tutta la sua potenza. Le ideologie ne escono profondamente trasformate perché devono rinunciare alla pretesa di porsi da sole alla guida del pianeta, dal momento che ciò implicherebbe un frazionamento dell’Apparato⁷⁵³. Ma il ridimensionamento delle ideologie avviene anche perché esse si presentano come risposta ad un sistema di bisogni non soddisfatti (pensiamo ad esempio al marxismo, che nasce propriamente da una certa insoddisfazione della classe operaia ottocentesca nei confronti delle condizioni di lavoro e di vita) e se la tecnica è capace di realizzare ogni scopo e quindi, a questo punto, anche di soddisfare bisogni, è evidente che le ideologie siano destinate a tramontare dato che tramontati sono i bisogni per cui esse nascevano. Oggi quei bisogni sono già soddisfatti dalla potenza dell’Apparato tecnico⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ Ivi, p.125.

⁷⁵² Severino individua una prima forma – per quanto imperfetta – di “pace tecnica” nella contrapposizione tra Stati Uniti e Unione Sovietica durante la Guerra fredda, il cosiddetto «Duumvirato» (come afferma Severino in *Capitalismo senza futuro*, cap. XVIII, in particolare p.129).

⁷⁵³ E. Severino, *La filosofia futura*, p.97. Il frazionamento dell’Apparato e la sua conseguente impossibilità di essere la grande ed efficace potenza capace di realizzare ogni scopo è la condizione che viene chiamata da Severino ‘scarsità di potenza’, cfr. ivi, pp.77-78.

⁷⁵⁴ Ivi, p.98.

Se oggi la tecnica può realizzare ogni scopo, può eliminare la conflittualità violenta tra valori ideologici e soddisfare anche ogni bisogno, significa che essa possiede intrinsecamente la capacità di «realizzare sulla terra [...] quel paradiso che il cristianesimo e altre forme di religione pongono nell'al di là. *Il paradiso dell'Apparato*⁷⁵⁵». Non esiste limite intrascendibile per la tecnica, non esiste punto di arrivo perché la tecnica è il costante superamento di ogni risultato, di ogni problema, di ogni bisogno, «è il trascendimento di ogni stato o situazione da essa raggiunto⁷⁵⁶». Tenuta ferma la fede nel divenire (assolutamente evidente) come *epamphoterízein*, tutte le cose risultano essere producibili dalla volontà di potenza che oggi si esprime tecnicamente e pertanto ogni forma di mancanza, bisogno, desiderio può essere appianata, soddisfatta, esaudita. «La tecno-scienza ha il successo che ha [...] proprio perché essa, manipolando, producendo e distruggendo in maniera sempre più radicale il mondo e le cose di cui il mondo si compone, sembra offrire all'uomo l'appagamento più grande dei suoi desideri⁷⁵⁷». Se ogni desiderio può essere realizzato, se ogni bisogno può essere colmato dall'Apparato tecnico, allora questo è davvero il paradiso in terra.

Ci concediamo un rilievo teoretico. Spesso Severino ricorda come la tecnica sia l'ultimo Dio dell'Occidente, ma non si tratta – a nostro avviso – semplicemente di un 'ultimo' nel senso della formulazione più recente, bensì come punto finale. La tecnica è l'ultimo Dio perché dopo di essa non ve ne potranno essere altri, se si continua a volere l'Occidente come terra dell'isolamento dalla verità dell'essere. Lo abbiamo detto in ripetute occasioni, la tecnica è il risultato più coerente e necessario di quella fede che vuole il 'mondo' come luogo della essenziale nientità degli enti. Quando la tecnica comprende il sottosuolo filosofico che l'accompagna, essa diventa concretamente Apparato tecno-scientifico e solo in quanto tale può realizzare effettivamente il paradiso dell'Apparato e, dunque, essere l'ultimo Dio dell'Occidente. In quanto Apparato, la tecnica assume una sorta di conformazione strutturale che la fa essere il corrispettivo della struttura originaria, al netto della dimenticanza del senso dell'essere. Esattamente come la struttura originaria, anche l'Apparato si prospetta come quella struttura che ricomprende ogni determinazione, ogni negazione e – esattamente come il fondamento originario – da esso non si può uscire. Gli scopi particolari delle ideologie vengono

⁷⁵⁵ Ivi, p.99.

⁷⁵⁶ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p.158.

⁷⁵⁷ P. Bettineschi, *Tecnica, giustizia, capitalismo*, cit., p.130.

ricompresi nell'Apparato come momenti dialettici che – in quanto superati – non possono che riaffermare lo stesso Apparato: come dicevamo in precedenza, se un'ideologia pretendesse di servirsi della tecnica, ritenendo dunque di uscire dal rapporto costitutivo, arriverebbe inevitabilmente prima o poi a comprendere di non poterlo fare e, anzi, di sottostare alla potenza della tecnica. Detto altrimenti: anche se dalla prospettiva della alienazione essenziale, le determinazioni che si affacciano al mondo tecnico sono sempre ricomprese in esso e altro non fanno che ratificarlo elencivamente, perché anche quando una certa ideologia pensa di poter sovvertire il rapporto, scopre suo malgrado di essere sempre vincolata all'Apparato tecnico; pensa di poter esser fine (in *actu signato*) ma non fa altro che confermare (in *actu exercito*) di essere mezzo che riafferma la tecnica, dal momento che per poter continuare a sopravvivere deve sempre rimettersi alla potenza dell'Apparato. Il rovesciamento del rapporto mezzo-scopo è, di fatto, la forma con cui si esercita *élenchos* nel 'mondo' della tecnica. Pertanto, quando l'Apparato comprende di essere l'espressione più rigorosa dello spazio definitivamente aperto dall'attualismo, oltre questo paradiso dell'Apparato non si può andare, ovviamente ammesso e non concesso di continuare a volere la fede nel divenire come uscire dal e rientrare nel nulla. La tecnica intesa come Apparato è l'espressione essenziale e – a questo punto pure “strutturale” – della follia nichilistica dell'Occidente e quindi essa soltanto può essere l'ultimo Dio dell'Occidente, non le interpretazioni tecnicistiche e scientifiche della tecnica. Esse possono essere superate e se ne possono anche dare di nuove, l'Apparato in cui tecnica e filosofia fanno uno invece no.

Ma quale filosofia sta dietro l'Apparato, tanto da rappresentarne quel sottosuolo essenziale con cui la tecnica fa uno? Quella che abbiamo tratteggiato in particolare al quarto paragrafo, ovvero quella che vuole il divenire come evidenza incontestata, che pensa i legami come slegabili, separabili e invertibili, non di certo la filosofia che testimonia la verità dell'essere. Prima come *epistème* e poi come negazione di ogni verità definitiva, la filosofia «ha avuto il compito di evocare e proteggere la fede nell'esistenza del divenire⁷⁵⁸», anche se l'unico modo – come vedevamo – per mantener fede a questo progetto è quello propriamente di negare ogni forma di immutabile. Per questo secondo Severino «la responsabilità suprema della filosofia occidentale è [...] di mantenere aperto lo spazio all'interno del quale la volontà di potenza produce, distrugge, domina – assegna

⁷⁵⁸ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p.121.

le cose all'essere e al niente –, vuole edificare il paradiso dell'Apparato e diventare onnipotente⁷⁵⁹». Ecco di nuovo ribadita la solidarietà fondamentale tra tecnica e filosofia, in cui si vede quell'*éthos* essenziale che fa sì che pensiero e agire dell'Occidente siano una cosa sola. La filosofia che testimonia invece la verità dell'essere è l'unica che possa porsi come alternativa al pensiero dominante, ma non tanto nel senso di presentarsi come una possibilità tra le tante tra cui scegliere. La testimonianza della verità dell'essere di cui si fa carico questa “filosofia futura” è l'unica alternativa alla civiltà della tecnica in quanto è l'unica forma in grado di smarcarsi dal pensiero dell'Occidente, dato che – vedendone il necessario tramonto – lo mette in questione a monte. La filosofia futura è necessaria perché «è la Necessità stessa a spingere all'oltrepassamento della civiltà della tecnica, di cui la filosofia occidentale continua ad essere la sentinella⁷⁶⁰». Sembra anche qui prospettarsi un *aut-aut*: o si continua a tenere ferma l'evidenza suprema del divenire e dunque l'unico esito possibile è la civiltà della tecnica, oppure si mette in discussione il concetto di 'divenire' e si giunge ad una sua adeguata comprensione alla luce della verità dell'essere, del sentiero del Giorno. Ora, secondo Severino è inevitabile che la civiltà della tecnica tramonti, ma non tanto per essere sostituita da un nuovo Dio, perché – come abbiamo detto in precedenza – una volta posto il divenire, c'è solo e soltanto il divenire e dato che la tecnica è il risultato più coerente a questa fede, una volta posta la tecnica (che abbia però compreso il sottosuolo filosofico fondamentale dell'Occidente) c'è solo e soltanto la tecnica⁷⁶¹. La civiltà della tecnica invece è destinata a tramontare perché essa si fonda sulla follia che vuole la nientità delle cose, dunque si fonda e di fatto è rigorosa espressione di una contraddizione fondamentale, di un errore, ovvero l'identificazione di essere e nulla che è quanto l'eterna verità dell'essere proibisce. Questo è quello che la filosofia futura deve portare alla luce, questa è la Necessità del Destino che essa testimonia ed è questo e questo soltanto il motivo per cui la tecnica è destinata a

⁷⁵⁹ Ivi, p.124.

⁷⁶⁰ Ivi, p.125. Però bisogna tenere conto del fatto che le critiche di Severino alla civiltà della tecnica non vadano a toccare i fondamenti della validità oggettiva del sapere scientifico. Detto altrimenti, la filosofia futura non vuole mettere in questione ciò che dice la scienza, ma avverte di prestare attenzione alla assolutizzazione del suo dire, come se la scienza fosse l'unica depositaria della verità effettiva delle cose. Il problema è la «ingiustificata assolutizzazione della scienza e della tecnica» (L. Messinese, *Nel castello di Emanuele Severino*, cit., p.187) e infatti «da Severino non viene affatto messo in discussione il valore che è proprio della scienza» bensì «egli stigmatizza il dogma dello *scientismo*» (ivi, p.188) che pone visioni rigide in cui una certa parte della verità dell'essere pensa di potersi porre come tutto.

⁷⁶¹ Richiamiamo la conclusione del nostro quarto paragrafo di questa seconda parte, in cui giungevamo a parlare della “serietà della tecnica”, parafrasando il detto di Gentile, cfr. p.217.

decadere. In questo consiste la “responsabilità della filosofia futura⁷⁶²”: la filosofia futura deve dunque distruggere l’intero teatro del nichilismo, perché se tale edificio restasse in piedi, l’unico spettacolo possibile sarebbe quello della tecnica che esprime il divenire come annullamento. Nel teatro della follia, può andare in scena solo questo spettacolo.

Proprio perché fondato su una contraddizione, il paradiso dell’Apparato non è quello che sembra. Sembra che l’Apparato tecnico sia in grado di soddisfare ogni tipo di bisogno in quanto indeterminata capacità di realizzare scopi e dunque anche di bisogni, pertanto l’Apparato sembra essere quella condizione in grado di realizzare la felicità. L’equazione tra Apparato e felicità è dunque molto semplice: se il primo è la capacità di soddisfare bisogni, la seconda è vedere i propri bisogni soddisfatti. Almeno di primo acchito, sembra essere una combinazione vincente, che sembra portare effettivamente alla realizzazione del paradiso tecno-scientifico. «Il bisogno fondamentale dell’uomo – cioè il bisogno di avere la capacità di soddisfare ogni bisogno – è soddisfatto dall’Apparato, cioè dalla forma totalmente dispiegata della volontà di potenza⁷⁶³». Ma è evidente che la felicità che esso sembra promettere sia fallace, dal momento che tutte le cose possono diventare nulla da un momento all’altro. O per meglio dire, dal momento che si *vuole* che tutte le cose divengano nulla. Fondandosi sull’identità di essere e niente e di fatto esprimendo nel modo più coerente questa identità, l’Apparato tecno-scientifico non può garantire la stabilità di quello che viene realizzando: ogni promessa è esposta alla possibilità della propria vanificazione; non si può costruire nulla che sia duraturo e dunque il bisogno che l’Apparato può soddisfare non è garantito che duri nel tempo.

La felicità che sembra garantire l’Apparato è pura illusione, dal momento che non c’è stabilità. Il bisogno di vedere realizzati i propri bisogni è consegnato alla esposizione al caso, all’arbitrarietà, alla contingenza perché lo sfondo in cui l’Apparato stesso si mostra non può prevedere costitutivamente alcunché di certo e stabile, tranne il fatto stesso che tutto sia instabile. Ma è inevitabile che si arrivi a questo punto, perché se tutto è costruito sul fondamento di una contraddizione (che non è la contraddizione come

⁷⁶² Cfr. E. Severino, *La filosofia futura*, pp.125-126.

⁷⁶³ Ivi, p.135. Severino sostiene che la felicità che l’Apparato sarebbe in grado di realizzare sia tanto maggiore quanto meno l’Apparato risulti essere frazionato. È solo nel superamento della scarsità di potenza che l’Apparato può concretamente – almeno in linea di principio – realizzare la felicità dell’uomo e la felicità dello stesso Apparato (come potenza in grado di realizzare scopi, ovvero l’assolvere pienamente il proprio compito, dunque il suo essere sé stessa in sé e per sé) che si manifesta in ogni caso nell’elemento umano. Cfr. ivi, p.137.

fondamento), il risultato non potrà che essere compromesso a prescindere. Il paradiso che ci apre la tecno-scienza è quanto di più perverso ci possa essere, perché apre alla possibilità che le cose non durino, che i risultati raggiunti prima o poi vengano meno. Il che è anche peggio di un Apparato che non sia in grado di realizzare gli scopi e di soddisfare i bisogni: non garantirli è ben peggiore che non realizzarli, perché si apre uno spazio tale per cui si è costantemente rimessi alla possibilità di perdere ogni cosa si sia guadagnata, dal momento che tutto è rimesso a quel senso greco del divenire che vuole la creazione e l'annientamento degli enti, dove dunque ogni cosa può essere scissa dal (precaro) legame che la vincola all'essere o al nulla. Data l'«evocazione originaria del niente⁷⁶⁴» in cui consiste il senso greco del divenire, l'angoscia è inevitabile visto che essa per definizione è l'esposizione al niente⁷⁶⁵. L'Apparato tecnico, in quanto fondato su quel sapere ipotetico e pertanto intrinsecamente falsificabile che deriva dalla coerenza alla fede nel divenire, è pura angoscia, perché la sicurezza che esso provvede a realizzare può essere smentita da un momento all'altro⁷⁶⁶: richiamandosi alla tradizione della tragedia greca, secondo Severino l'angosciante dolore provocato dall'instabilità di ogni cosa non può che mostrare «il naufragio del paradiso⁷⁶⁷», pertanto il rimedio contro il dolore che il paradiso tecno-scientifico sembra offrirci è destinato a fallire, perché «sino a che si rimane all'interno della fede greca del divenire [...] il dolore e l'angoscia sono

⁷⁶⁴ E. Severino, *Angoscia e volontà di potenza*, in Id., *Oltre il linguaggio*, cit., p.36. In questo saggio Severino esplicita il rapporto tra Apparato e volontà di potenza, perché la tecnica è figlia di tale volontà e dato che essa evoca il divenire per poter dominare e riaffermare sé stessa, ne consegue che anche l'angoscia sia sempre dietro l'angolo, sebbene la stessa volontà di potenza provi a trovare un rimedio al dolore provocato da tale angoscia. Prima nella forma degli immutabili metafisici, poi in quella più coerente dell'Apparato tecno-scientifico, l'unica forma con cui la volontà di potenza possa pensare di dominare. Ma questo non significa aver trovato un rimedio, anzi. Dato il divenire, l'angoscia è inevitabile.

⁷⁶⁵ «Nella civiltà occidentale, quindi, anche l'angoscia acquista un senso inaudito: ci si angoscia di fronte a niente» (ivi, p.35). Come ricordavamo nella prima parte (cfr. quarto paragrafo, p.87), il tema dell'angoscia ritorna tanto in Severino che in Heidegger, anche se le due trattazioni tendono verso risultati differenti.

⁷⁶⁶ Per una adeguata ricostruzione del problema dell'angoscia e del suo essere un appagamento instabile del desiderio, cfr. P. Bettineschi, *Tecnica, instabilità, angoscia. Interpretazione del tempo presente*, in Id., *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e antropologia trascendentale*, Orthotes, Napoli 2012. In questo contributo (nello specifico, seconda parte, primo paragrafo, pp.118-130) si mostra come l'uomo faccia esperienza dell'angoscia quando il desiderio si veda sottratto dell'oggetto che dovrebbe conferire l'appagamento di tale desiderio. La tecnica è propriamente questa sottrazione delle cose, essendo rigorosa espressione del divenire e – pertanto – dell'angoscia, perché fornisce un appagamento soltanto temporaneo. L'unica prospettiva in cui il desiderio possa trovare concreta ed effettiva stabilità, secondo Bettineschi, è soltanto nel rapporto di riconoscimento con l'altro, in una visione – classica – che trova a nostro avviso in Hegel l'espressione più significativa (cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cap. IV, in particolare la prima parte in cui si discute del problema della *Begierde*, il desiderio della certezza di sé che può essere soddisfatto solo nella relazione con un'altra coscienza). Il problema è che nell'età della tecnica anche lo stesso rapporto di riconoscimento sembra essere segnato dall'instabilità.

⁷⁶⁷ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p.160.

insuperabili⁷⁶⁸». Ma il paradiso tecno-scientifico «sa di non poter avere la verità dell'*epistème*⁷⁶⁹», sa perfettamente che la felicità che produrrà non potrà che essere senza verità, perché per poter essere dominante ha dovuto accettare l'instabilità di tutte le cose negando ogni forma di verità assoluta, definitiva e incontrovertibile. La tecnica vorrebbe essere salda come l'*epistème* che ha dovuto negare per poter affermare la propria potenza, ma non può esserlo: per questo se anche la tecnica riuscisse a realizzare tutti i problemi dell'uomo resterebbe sempre il bisogno essenziale della verità incontrovertibile, il sapere che la felicità a cui si è giunti sia indistruttibile e indefettibile⁷⁷⁰. Il paradiso dell'Apparato non può avere alcuna forma di sicurezza e questo genera angoscia.

Sarebbe in ogni caso un errore ritenere che l'angoscia derivi soltanto dalla possibilità della perdita di ogni risultato conseguito dalla tecnica. Angosciante è la possibilità che sia lo stesso paradiso a venir meno, perché è insito nell'essenza stessa dell'Apparato – che è espressione della fede nel divenire in cui tutte le cose oscillano tra l'essere e il nulla – il volere l'annientamento di tutto l'essente e dunque anche di sé: per essere rigorosa fino in fondo con sé stessa, la tecnica come Apparato deve poter volere anche l'annientamento di sé. Come dice Severino, infatti: «il paradiso dell'apparato comprende non solo che la felicità e la potenza che esso crede di aver raggiunto possono improvvisamente svanire, ma che è proprio esso la volontà che può volerli annientare e che, rendendo giustizia a se stessa, può voler annientare se stessa⁷⁷¹». Questo perché appunto basandosi sul concetto di 'divenire', la coerenza nei confronti di tale concetto implica l'ammissione della possibilità che anche il diveniente possa divenire, ovvero che – nell'oscillazione essenziale – possa essere risospinto verso l'estremo della nientità. Proprio perché fondato su un sapere di natura ipotetica⁷⁷², il paradiso dell'Apparato

⁷⁶⁸ Ivi, p.165. Infatti, proprio perché rimessa entro il regno del divenire, l'angoscia presenta un tratto duplice, in quanto collegata all'annientamento delle cose ma anche al loro imprevedibile uscire dal niente e ad esso ritornare (il "sopraggiungente" come novità assoluta, per richiamarci al vocabolario di *Gli abitatori del tempo*). È evidente che i due tratti siano due aspetti della medesima questione. Cfr. E. Severino, *Angoscia e volontà di potenza*, p.38.

⁷⁶⁹ E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit., p.266.

⁷⁷⁰ Ivi, p.267.

⁷⁷¹ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p.184.

⁷⁷² Bettineschi insiste molto sul carattere "tetico" della potenza tecnica, intendendo con 'tetico' ciò che ha a che vedere con il porre (dal verbo greco *tithénai*). Il punto messo in luce da Bettineschi riguarda il fatto che l'Apparato tecnico non ponga più in modo incontrovertibile una certa verità, bensì sia disposto a tenere quel che attualmente dice sino a che non si presentino assunti «più pre-videnti e perciò più funzionali» (P. Bettineschi, *Tecnica, instabilità, angoscia*, cit., p.107). La struttura dunque ipo-tetica della tecnica inerisce perciò il fatto che la tecnica stessa sia disposta non più a porre rigidamente ma a «de-porre le proprie tesi (e la loro passata verità) per meglio im-porsi praticamente secondo altre tesi (e secondo la loro nuova

«riconosce la possibilità del fallimento del proprio tentativo di tendere all’onnipotenza» e dunque è pure «cosciente della possibilità del proprio annientamento⁷⁷³», dal momento che questo è quanto richiede la coerenza del nichilismo in cui si esprime la potenza della tecno-scienza moderna. Non rendendo impossibile il divenire, dato che ha fatto sì che tutti gli immutabili tramontassero, «il paradiso dell’Apparato è il culmine della forma estrema dell’angoscia che l’Occidente ha evocato⁷⁷⁴» portando alla luce il senso greco del divenire come annientamento e quindi l’angoscia si configura di fatto come il sapere di non poter uscire dalla dimensione del divenire⁷⁷⁵. Eppure l’Apparato cerca di offrire un rimedio contro questa angoscia estrema, ma come ha fallito la tradizione metafisica anche la tecnica – secondo la visione di Severino – è destinata a fallire: «il fallimento del paradiso dell’Apparato è il fallimento di ogni salvezza che l’Occidente può offrire⁷⁷⁶», perché nulla può essere salvato sino a che si rimane nella persuasione che il divenire sia l’evidenza suprema. «La volontà di potenza è dunque destinata all’angoscia⁷⁷⁷».

È qui che entra in gioco nuovamente la filosofia, perché il paradiso può rendersi conto di essere un inferno⁷⁷⁸, di essere figlio della stessa violenza che vorrebbe eliminare quando la filosofia perviene alla comprensione del fatto che l’anima stessa dell’Occidente sia la fede in un qualcosa di impossibile e contraddittorio. Con l’ausilio della filosofia, «acquistando coscienza della propria anima, il paradiso della tecnica [...] vede cioè il carattere illusorio del proprio rimedio⁷⁷⁹» e quindi si può giungere al “disinganno estremo”, in cui la filosofia annuncia che il paradiso in cui l’uomo abita in realtà non abbia alcun fondamento. Allora, dice Severino, la filosofia si trova ad un bivio, anzi di fronte *al* bivio, esattamente come prospettato in *Il sentiero del Giorno*: o torna lungo la via della verità epistemica ma questo vorrebbe dire ricadere nei medesimi errori commessi in passato; oppure si mette in discussione l’intero spazio in cui l’Occidente è sorto ed è cresciuto, rendendosi conto che il divenire come evidenza assoluta altro non sia che una fede. La prima sarà tutt’al più una “filosofia del futuro”, ovvero una

verità)» (*ibidem*). Bettineschi individua nella potenza tecnica quella che egli stesso chiama «deficienza tetica» (*ivi*, p.108), ovvero l’assunto per cui la tecnica non può prevedere costitutivamente alcun porre stabile. Cfr. anche P. Bettineschi, *Tecnica, capitalismo, giustizia*, pp.35-36.

⁷⁷³ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p.160.

⁷⁷⁴ *Ivi*, p.161.

⁷⁷⁵ E. Severino, *Il destino della tecnica*, p.268.

⁷⁷⁶ E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p.176.

⁷⁷⁷ E. Severino, *Angoscia e volontà di potenza*, cit., p.54.

⁷⁷⁸ E. Severino, *La filosofia futura*, p.159.

⁷⁷⁹ *Ivi*, p.187.

riproposizione della filosofia del passato; la seconda sarà la “filosofia futura”⁷⁸⁰. Filosofia futura capace di vedere la follia essenziale del nichilismo occidentale per cui gli enti sono essenzialmente niente, capace di rivolgersi a quel «passato più lontano» in cui non si era ancora dato il tradimento della verità dell’essere, «così lontano da stare al di fuori di ogni tempo – al di fuori dell’illusione del tempo⁷⁸¹».

Quello che ci invita a fare Severino, insomma, è pensare il tempo che abitiamo, quello della tecnica, alla luce (originaria) di una filosofia che sappia svincolarsi dai paradigmi fondamentali che hanno guidato la storia dell’Occidente dal suo sorgere ad oggi e che – tenuti fermi – non potevano che giungere alla civiltà della tecnica. Lo spazio che intende illuminare la filosofia futura è quello che vuole consentire il dominio concreto e autentico sulla realtà ma fondato, questa volta, sulla verità colta dalla filosofia, perché senza questo “fondamento” tutto continua ad essere esposto all’incertezza, all’instabilità, al dolore e all’angoscia. Più la tecnica continua a dominare incontrastata nel suo fondamento nichilistico che pensa nei termini dell’esser-niente dell’ente, più il suo dominio – ritiene Severino – continuerà ad essere instabile. Il tempo della tecnica va pensato allora «secondo quel dire filosofico, che è appunto ciò che la tecnica ha abbandonato da tempo⁷⁸²», ovvero la verità dell’essere con cui prima o poi essa dovrà fare i conti, dal momento che il suo fondamento risiede nella suprema forma di contraddizione: l’identificazione di essere e non-essere. «Più l’uomo si libera da ogni altra forma di indigenza, più l’indigenza della verità si presenta come la sola che la tecnica non sappia superare⁷⁸³» dice Severino, perché è evidente che stando così le cose la tecnica presenti delle problematiche notevoli per il giorno d’oggi, è evidente che se continuiamo a non pensare il tempo che abitiamo lo avvertiremo sempre come lontano da noi, da una verità dell’essere di cui siamo – essenzialmente – testimoni. Allora si tratta di comprendere che il tempo della tecnica, come espressione del nichilismo, sia destinato a tramontare.

⁷⁸⁰ Ivi, pp.188-189.

⁷⁸¹ Ivi, p.190.

⁷⁸² E. Severino, *La parola di Anassimandro*, cit., p.393.

⁷⁸³ *Ibidem*.

Conclusione – *Le parole per “rispondere” ad una domanda*

Avevamo aperto questa tesi ponendoci una domanda decisiva, che ha poi guidato tutta la nostra discussione: *che cosa (non) fa la tecnica?*. Abbiamo cercato di dare rilevanza ad una domanda, facendoci guidare da essa, e si potrà obiettare che sia un assunto pesantemente heideggeriano quello della precedenza del domandare (basti considerare la rilevanza della domanda metafisica fondamentale leibniziana di *Che cos'è metafisica?*), di contro – invece – ad un Severino che già in *La struttura originaria* (cap.I, §22, p.132) sostiene la decisività della risposta, o per essere più precisi ritiene che il domandare sia autentificato soltanto nell'atto in cui gli si risponde, tale per cui è la risposta a fornire significato al domandare (per inciso, si tratta di un “rispondere originario” che risponde ad un qualcosa che esso stesso ha posto in quanto struttura originaria; il posto risponde di sé). Ma non si tratta, da parte nostra di schierarci, con Heidegger o con Severino, né su questo aspetto del domandare e del rispondere, né tanto meno sulla questione della tecnica. Dare importanza ad una domanda significa, a nostro avviso, che essa debba darci di che pensare, che debba essere capace di mettere in questione le nostre idee e convinzioni più radicate, in un mondo tecnico che, viceversa, continua volere principalmente risposte precise, univoche, immediate, efficaci. Questa è l'antitesi di fondo che ci interessa mettere in luce, non lo schierarsi con l'uno o con l'altro filosofo.

Quanto siamo andati dicendo in queste pagine non vuol essere né un elogio incondizionato della tecnica né tantomeno una critica serrata. Al contrario, la domanda iniziale che ci ha guidati ci ha imposto, sin dalle primissime battute, di usare quello sguardo fenomenologico che sapesse certo riconoscere la strabiliante potenza della tecnica, ma insieme anche i suoi limiti: tanto Heidegger che Severino, per quanto da versanti diversi, ci avvertono che non si possa uscire a nostro piacimento dal mondo tecnico e – questo in particolare Severino – che ogni critica alla tecno-scienza in realtà sia sempre calata in quel contesto dove essa, invece, si da in ogni caso. Il cammino che ha dischiuso la nostra domanda, allora, ci fa comprendere la necessità di pensare a fondo il tempo che abitiamo, perché tale tempo non può essere abbandonato (a meno che, come vedevamo con Severino, non si metta in questione l'intero spazio del tempo stesso), quindi dobbiamo per forza stare a quel gioco che pensa e vuole tutte le cose in termini di realizzabilità, producibilità, calcolo, efficienza ecc.: dobbiamo stare al gioco della tecnica

in quanto è il tempo a cui siamo rimessi, che abitiamo. Ma stare al gioco della tecnica significa anche stare a quel gioco che da estrema importanza alle risposte invece che alle domande. Per questa ragione, la nostra riflessione è vero che ha preso le mosse a partire da una domanda ma proprio perché gettata nel mondo della tecnica deve riuscire ad imbastire anche una certa forma di risposta.

Come venire a capo, allora, di questo apparente dissidio tra la necessità (tecnica) di una risposta e quella di partire da una domanda? Lo scopo del nostro lavoro non può chiaramente essere il dare una risposta definitiva alla questione della tecnica, ma dato che abbiamo pur sempre preso in carico un aspetto concreto ed effettivo del mondo, questo lavoro non può nemmeno rimanere al rango di mera domanda astratta e fine a sé stessa. Quello che però possiamo fare, e che abbiamo cercato di fare per tutto il corso di questo elaborato, è *pensare* al problema della tecnica, ovvero riflettere su quelle parole decisive che possono portarci – forse – ad una risposta. Per questo motivo concludiamo questo lavoro pensando alle parole per “rispondere” a quella domanda che ci chiede che cosa (non) sia in grado di fare quella tecnica che è il tempo che abitiamo, per cercare di tenere assieme sia l’importanza del domandare, sia la necessità di una risposta che il mondo tecnico richiede. E proprio perché pensiamo alle parole per “rispondere” alla domanda sulla tecnica, la prima parola su cui ci soffermiamo è *pensare*.

Il pensare che Heidegger ci propone va a scandagliare a fondo la polisemia di significati insiti nelle parole che abitualmente usiamo, o per meglio dire, delle parole con cui siamo in relazione intrinseca. C’è una ricchezza di significati nascosta dietro l’uso quotidiano delle parole che non si lascia prendere nel mezzo dai nostri tentativi di governare e di dare ordine, che eccede ogni nostra strategia e che sovente ci lascia addirittura sorpresi, viste le pieghe inattese che i discorsi possono prendere. È per questo che il cosiddetto “secondo Heidegger” pone tanta attenzione al fenomeno del linguaggio, perché esso è casa dell’essere, come dice lo stesso filosofo in *Lettera sull’«umanismo»*, nel linguaggio si mostra l’essere in tutta la sua articolata, mobile e ricca abissalità. Pensare alla questione della tecnica, seguendo Martin Heidegger, significa riuscire a mettere in discussione la scontatezza del significare delle parole che inquadrano la questione stessa, come abbiamo cercato di mettere in luce parlando per esempio di *poiesis*, *phýsis*, *téchne*, *Gestell* ecc. Il pensare heideggeriano è uno smarcarsi dai paradigmi abituali che vuole andare a fondo nelle questioni, fino alle cose stesse, certo riconoscendo la decisività anche

di ciò che si mostra come primariamente evidente, ma sapendo pure andare oltre, alla ricerca delle tracce degli Dei fuggiti. È un giocare su più fronti, riconoscendo che laddove ci sia il pericolo cresca anche la salvezza. Nella tecnica ciò è massimamente evidente, ma perché lo sia davvero serve pensare, serve riconoscere che nel mostrarsi dell'essere vi sia anche il suo nascondimento. Anche Emanuele Severino ci invita a pensare, ma proprio perché al pensiero del filosofo bresciano è sottesa una grammatica dell'essere diversa rispetto a quella di Martin Heidegger, il pensare severinianamente inteso è di natura differente. Abbiamo insistito molto sulla necessità di due avvicinamenti diversi al filosofare di Heidegger e Severino e quella indicazione vale – a nostro avviso – anche circa il senso del pensare. Pensare per Severino è riconoscere l'inaggrabilità di una verità dell'essere che non è stata mai correttamente e coerentemente intesa. Il mondo è cresciuto sulle radici di quella verità dell'essere malamente compresa e l'esito inevitabile di tutto ciò – come abbiamo ripetutamente detto – non poteva essere che il dominio tecnico del mondo. Pensare (in particolare, la tecnica) significa allora, secondo Severino, riconoscere che essa sia contraddizione, momento che prima o poi verrà superato storicamente ma che dal punto di vista della struttura originaria è già da sempre tolto. Pensare vuol dunque dire non scordarsi mai della luce dell'eterna verità dell'essere, la quale ci mostra l'intima contraddizione del mondo tecnico, che per poter essere concretamente superato deve essere condotto al proprio tramonto.

Pensare, dunque, il tempo che abitiamo. La parola *tempo* è altrettanto decisiva per i nostri due filosofi, anche se per ragioni diametralmente opposte. Spesso si cerca di riassumere il pensiero di Heidegger sentenziando che l'essere *sia* tempo. Come tutte le frasi ad effetto, sicuramente è una semplificazione indebita, però coglie un qualcosa di decisivo, ovvero il fatto che l'essere sia costitutivamente intrecciato al suo manifestarsi in senso storico-temporale. Il tempo che noi abitiamo è il tempo della tecnica perché essa rappresenta la cifra significativa dell'epoca presente e in questo modo l'essere oggi si mostra: l'essere che si dà nel tempo oggi si manifesta come tecnica, perché anche 'tecnica' è parola che sta per 'essere', se sappiamo cogliere l'essenza non tecnica della tecnica – per dirla con Heidegger – e dunque se sappiamo pensarla. Per Severino, invece, il regno del tempo è quello del tradimento della verità dell'essere, quel luogo dove essere e nulla sono la stessa cosa, violando l'eterna verità che si dà nella struttura originaria. Il tempo che abitiamo è l'Occidente, la terra del tramonto del senso dell'essere. Eppure il

tempo che abitiamo resta comunque qualcosa di importante, perché per tornare al bivio da cui partono i due sentieri è necessario percorrere fino in fondo il sentiero della Notte. È fondamentale pensare a fondo questo tempo della tecnica per vederne l'essenziale follia e la dimenticanza di un senso dell'essere, che però sta sempre lì, nascosto dal modo di pensare dell'Occidente ma pur sempre presente, anzi già da sempre presente. Insomma, anche se il tempo è espressione dell'essenziale alienazione, secondo Severino, serve in ogni caso lo sforzo di pensarlo filosoficamente a fondo.

Abitare è la prossima parola fondamentale, perché per Heidegger l'abitare – come si ricordava in conclusione della prima parte – è essenzialmente il nostro esser gettati, esser rimessi al mondo, ma se quel 'mondo' viene messo in questione come fa Severino, allora l'abitare il mondo, il tempo della tecnica (e noi abitatori con esso) siamo espressione di quel qualcosa che viene messo in questione. Questo perché, come detto, a monte troviamo due ontologie diverse, che pensano l'*essere* – altra parola cruciale, come si sarà intuito – in due modi differenti: se per Heidegger l'essere è tempo, per Severino l'essere è eterno. Dunque, l'abitare è in un certo senso per entrambi un esser consegnati ad un certo contesto, ma per il filosofo tedesco è il darsi temporale dell'essente, mentre per Severino il tempo che noi oggi abitiamo è quello che vuole l'impossibile, che ha fede che le cose stiano in certo modo, ovvero che essere e nulla siano la stessa cosa. L'abitare il tempo per Severino è essere consegnati al – ecco un altro termine importante per “rispondere” alla nostra domanda – *nichilismo*, all'errore fondamentale, cioè quel divenire che oggi trova espressione più coerente e rigorosa nel fenomeno della tecnica. In un certo senso, anche per Heidegger il tempo che abitiamo è il tempo del nichilismo, però 'nichilismo' per Heidegger non è semplicemente un tradire la verità dell'essere, ma è proprio il darsi di quella stessa verità. Anche il concetto di *verità* è molto importante, perché esso rimanda sempre all'essere. Abbiamo insistito molto sulla presenza dell'alfa privativo nella parola greca *alétheia*, che indica il nascondimento che è co-implicato nel farsi evento dell'essere. Questo perché l'abitare heideggerianamente inteso è un esser gettati tanto nel darsi dell'essere che nel suo sottrarsi e se i nostri due pensatori molte volte utilizzano gli stessi termini, ma intendendo due cose diverse, è in quanto troviamo a fondo due modi essenzialmente diversi di pensare l'essere. L'abitare heideggeriano, allora, è un esser gettati nel tempo in cui l'essere – come tecnica – si mostra e insieme si sottrae nella sua verità, mentre l'abitare in senso severiniano è il continuare a percorrere

il sentiero della Notte che pensa nei termini dell'assurda identificazione di essere e nulla, dove l'eterna verità dell'essere eterno viene dimenticata a favore di quell'*éthos* dell'Occidente che vuole il divenire, il tempo e che oggi si esprime come tecno-scienza.

Alla fine dei conti, si tratta di comprendere che sia tutta una questione di *destino*. Certo, come dicevamo parlando di Heidegger, la parola 'destino' nulla ha a che vedere con il fato necessario e tremendo che predetermina ogni cosa, ma è per entrambi i nostri filosofi il risuonare dell'essere. Però è chiaro che la melodia che Heidegger e Severino odono sia molto diversa: che la tecnica sia una questione di destino, secondo Heidegger rimanda al fatto che essa sia manifestazione destinale dell'essere, il modo in cui l'essere si mostra (Heidegger, come ricordavamo, gioca sulla parola tedesca *Geschick* nel suo rimando al verbo *schicken*, mandare) e si dona (*schenken*). Ma dato che nel suo mostrarsi l'essere insieme si sottrae, fa parte del destino di quell'ente particolare che è l'Esserci umano esperire sempre e soltanto un certo lato dell'essere. Fa parte, insomma, del destino dell'uomo la metafisica, che oggi si manifesta come tecnica. Che la tecnica sia anche per Severino una questione di destino, assume invece tutt'altra sfumatura: la tecnica è destino nel senso che è destinata al tramonto in vista della riaffermazione di quella verità eterna che è l'essere. Il destino della tecnica è il suo esser destinata a venir meno e ciò è necessario, dice Severino, perché è la verità che è destinata ad esser affermata, quella verità che è l'unico sapere davvero stabile e incontrovertibile (come sostiene chiaramente in *Destino della necessità*, lo stare del necessario destino della verità è l'espressione concreta di quella stabilità che l'*epistème* presumeva soltanto di avere e che si avverte nel verbo *ístemi*, presente sia in *epistème* che in 'destino'). Per Heidegger allora è destino che l'uomo faccia esperienza della metafisica, oggi sotto la forma della tecnica, per Severino invece che la metafisica in cui oggi la tecnica trova la sua formulazione più rigorosa venga portata al tramonto. Anche *metafisica*, pertanto, è una parola che ci serve per "rispondere" alla domanda.

Che cosa ci resta da questo lungo percorso che abbiamo intrapreso insieme ad Heidegger e a Severino? Abbiamo delineato le parole più importanti per cercare di "rispondere" alla domanda, ma tale "risposta" che segno deve avere? Aver riflettuto sulle parole decisive che ci hanno accompagnato lungo queste pagine ci ha permesso anche di tirare le fila del discorso, cosa auspicabile da una conclusione, e di mettere sullo stesso piano due pensatori tra loro molto diversi. Orizzonti, significati e risultati differenti sono

quelli a cui giungono Heidegger e Severino, i quali però arrivano sostanzialmente a fare la stessa cosa: cercare di capire in cosa consista la potenza tecnica che noi oggi abitiamo e delinearne, dunque, anche i limiti. Forse non sempre condivisibili in tutto e per tutto, eppure le riflessioni che abbiamo incontrato sul tema della tecnica in entrambi i nostri due filosofi sono volte al medesimo compito: mettere in questione l'assolutezza del fenomeno tecnico, perché se c'è una cosa comune ai due è proprio il ritenere che la tecnica non sia un qualcosa di assolutizzante, l'unica forma con cui concepire il mondo. È una messa in questione radicale, se così possiamo dire, della pretesa della tecnica di essere l'unica depositaria di verità. Questo vale tanto per Severino che per Heidegger, anche se per quest'ultimo si tratta di riconoscere che la tecnica non sia assoluta perché – se colta nella sua essenza non tecnica – essa è uno dei modi del manifestarsi dell'essente, mentre per Severino non è la verità assoluta perché si fonda esattamente sul tradimento di quella che sarebbe (anzi, che è) la verità, l'eternità dell'essere. Il segno che la nostra “risposta” deve avere, pertanto, è quello di mettere in discussione la pretesa della tecnica di essere la verità assoluta e definitiva del nostro tempo, di essere l'unica forma degna di spiegare l'andare del mondo, riuscendo però a pensarla fino in fondo, in maniera critico-filosofica e questa messa in discussione passa con decisione lungo le pagine di due filosofi che con più risolutezza si sono impegnati a pensare a fondo il tempo della tecnica. Però non si tratta di esprimere una critica serrata e puramente “distruttiva” del fenomeno, quasi che la tecnica sia un qualcosa di demoniaco da aborrire nella maniera più completa. Questo atteggiamento è poco produttivo, poco filosofico, certamente nostalgico e regressivo nei confronti di un mondo pre-tecnico che oggi non c'è più. Viceversa, la grandezza delle riflessioni di Heidegger e Severino sta nell'andare a fondo del fenomeno della tecnica, certo per metterla in questione ma essi comprendono che l'unico modo per vederne i limiti sia quello di capirne a fondo la natura, la potenza.

Però è evidente, ribadiamo, che le direzioni intraprese da Heidegger e Severino siano divergenti, nell'avvicinamento alla questione e nella sua risoluzione, così come – in virtù delle due differenti ontologie – ci saranno alcuni aspetti che uno coglie meglio dell'altro. Ora, non vogliamo sostenere che le due visioni sulla questione della tecnica siano complementari, perché forse ciò significherebbe affermare la complementarietà dei due pensieri e questa non è chiaramente la sede per disquisire di questo problema, eppure tenere in considerazione tanto le indicazioni di Heidegger che quelle di Severino risulta

decisivo per vedere la molteplicità di aspetti che ineriscono la questione stessa. Heidegger, che pensa la mobilità e la temporalità dell'essere, critica la pretesa tecnica di fissare il mondo in una immagine esclusivamente ontica, che consideri come unica realtà quella della "semplice presenza", stabile e incontrovertibile; Severino, che pensa la stabilità e l'eternità dell'essere, rimprovera alla tecnica di essere fondata su quel tempo che vuole l'oscillazione tra essere e nulla. Forse leggere la questione in questo modo significa già imprimerle un certo senso determinato, forse significa già volere che Heidegger e Severino siano distanti, di contro ad altre interpretazioni che magari vedono (o tentano di vedere) una continuità tra i due, eppure – ribadiamo – questo a noi interessa fino ad un certo punto. La rilevanza delle riflessioni di entrambi i nostri filosofi sta nel fatto che ci consentano più angolature prospettiche, che tenute insieme possono aiutarci a pensare più a fondo e più criticamente il tempo della tecnica.

Da Heidegger, allora, apprendiamo la tendenza della tecnica a pensare il mondo solo in termini di enti stabili e fissi, a considerare le cose solo nel loro perdurare ontico come *parousíai*. Ma questo modo di vedere le cose, che heideggerianamente occulta l'apertura di possibilità dell'essere, si da pur sempre in uno sfondo fatto di ipoteticità, probabilismo, instabilità delle cose, che è quanto Severino coglie con attenzione, dove tutti i risultati – che eppure si prefiggono di essere stabili e rassicuranti – sono pur sempre esposti alla possibilità del loro venir meno, della loro falsificazione. A nostro giudizio, quindi, la decisività dei due modi di intendere la questione della tecnica sta principalmente nelle diagnosi – se ci è concesso il rimando al campo della medicina – che i due pensatori vanno proponendoci, non tanto nelle prognosi. Le soluzioni al problema della tecnica prospettate da Heidegger e Severino possono anche lasciare disattese le nostre aspettative, del resto potrebbe non sembrare sufficiente da parte di Heidegger quel "saper dire di sì e saper dire di no" alla tecnica che egli avanza in *L'abbandono*, così come la destinazione al tramonto della civiltà della tecnica che pensa Severino potrebbe sembrare una soluzione riduttiva, per quanto coerente con l'intero discorso del filosofo.

Per questo non devono essere le soluzioni – ammesso che siano davvero delle soluzioni – bensì le domande e ciò che esse pongono alla nostra attenzione a darci di che pensare per cercare di comprendere il tempo che abitiamo; non le prognosi ma le diagnosi e in un certo senso questo lavoro vuol (anche) essere una diagnostica della questione della tecnica, tramite appunto le diagnosi di Heidegger e Severino, che ci invitano – ribadiamo

– a pensare il problema di una tecnica che, in ogni caso, è la cifra del tempo in cui ci troviamo gettati, sia per il primo che per il secondo.

Quello che ci giunge dai pensieri di Heidegger e Severino vuole aiutarci, insomma, a comprendere che certo la tecnica sia questo tratto essenziale del tempo che abitiamo, anche se per ragioni essenzialmente diverse, ma essa non è assoluta, non è un tiranno dispotico, totalizzante e senza limiti. Certo lo può diventare in determinate situazioni, soprattutto qualora non la si pensi, ma proprio qui sta il punto di questo lavoro: si tratta di assegnare il giusto posto a tutte le cose, di riconoscere che l'assolutezza (presunta) della tecnica nasca nello scenario che non sa vedere i rapporti costitutivi di fondo e che, di conseguenza, pensa sempre nei termini della producibilità e interscambiabilità delle cose, dell'isolamento, della violenza. Oggi si ritiene, ad esempio, che tecnica ed etica siano tra loro incompatibili, ma questo è vero sino a che si continua a pensare nei termini della contrapposizione: etica e tecnica sono incompatibili perché si vuole che esse siano contrapposte e a quel punto è inevitabile che la tecnica ne esca vincitrice, ma questo vale per qualsiasi altra istanza, come abbiamo visto con il rovesciamento del rapporto mezzo-scopo in Severino. Parafrasando proprio quest'ultimo, si vuole che *pólemos* sia la madre di tutte le cose (anche se poi Severino ribalta la questione dicendo che la cosa sia madre di tutte le guerre). Il cammino che abbiamo intrapreso, invece, vuol portarci a pensare e farlo significa saper riconoscere i rapporti di fondo e saper dare il giusto spazio a ogni cosa. È solo così che comprendiamo che, per ritornare sull'esempio precedente, tecnica ed etica in realtà non siano incompatibili, perché una volta cessato lo sfondo della violenza la tecnica comprende di essere indifferente nei confronti del tipo di etica verso cui ci si sente affini e l'etica comprende, appunto, che la tecnica indichi solo il *come*, non il *che cosa*. Scegliere che cosa fare è ancora possibile nel tempo della tecnica, perché essa ci dice semplicemente come poter realizzare quanto andiamo proponendoci. Questo viaggio con Heidegger e Severino mira prevalentemente a farsi carico della portata delle osservazioni senza acquisire per forza di cose una delle due soluzioni come assolutamente valida; ci facciamo forza delle loro osservazioni per porre domande, per pensare il tempo che abitiamo e questo significa prescindere dall'assolutezza della tecnica, significa smarcarsi dall'idea che la tecnica sia il Tutto. In ogni caso, sia che si voglia dire di sì e dire di no, sia che si pensi nei termini del necessario tramonto della tecnica, questo percorso che abbiamo intrapreso e che oramai giunge a conclusione ci permette (o almeno

vorrebbe) di pensare fino in fondo il problema della tecnica da due delle prospettive che con più attenzione si sono soffermate su tale questione. Certo, rispondere alla nostra domanda di partenza non è cosa facile, però ora abbiamo le parole per avvicinarci alla risposta, consapevoli dell'importanza di quel domandare che ci chiede di pensare il tempo che abitiamo, il tempo della tecnica.

Bibliografia

Letteratura primaria

- Heidegger M., *Che cos'è metafisica?*, trad.it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, trad.it. di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.
- Heidegger M., *Identità e differenza*, trad.it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.
- Heidegger M., *Il «Sofista» di Platone*, trad.it. di N. Curcio, Adelphi, Milano 2013.
- Heidegger M., *In cammino verso il linguaggio*, trad.it. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973.
- Heidegger M., *Introduzione alla metafisica*, trad.it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968.
- Heidegger M., *L'abbandono*, trad.it. di A. Fabris, il melangolo, Genova 1998.
- Heidegger M., *La poesia di Hölderlin*, trad.it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.
- Heidegger M., *Lettera sull'«umanismo»*, trad.it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- Heidegger M., *Nietzsche*, trad.it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- Heidegger M., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, trad.it. di A. Marini, Guanda, Parma 1987.
- Heidegger M., *Saggi e discorsi*, trad.it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991.
- Heidegger M., *Segnavia*, trad.it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.
- Heidegger M., *Sentieri interrotti*, trad.it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Severino E., *Capitalismo senza futuro*, BUR, Milano 2012.
- Severino E., *Destino della necessità. Katà tò chreón*, Adelphi, Milano 1980.
- Severino E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- Severino E., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005.

- Severino E., *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Roma 1978.
- Severino E., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994.
- Severino E., *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993.
- Severino E., *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.
- Severino E., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, BUR, Milano 2020.
- Severino E., *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.
- Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- Severino E., *Legge e caso*, Adelphi, Milano 2020.
- Severino E., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- Severino E., *Tautótes*, Adelphi, Milano 1995.
- Severino E., *Téchne. Le radici della violenza*, BUR, Milano 2021.

Letteratura secondaria

- Agnello C., Caldarone R., Cicatello A., R.M. Lupo, G. Palumbo (a cura di), *Filosofia e critica del dominio. Studi in onore di Leonardo Samonà*, Palermo University Press, Palermo 2020.
- Bettineschi P., *Intenzionalità e riconoscimento. Scritti di etica e antropologia trascendentale*, Orthotes, Napoli 2012.
- Bettineschi P., *Tecnica, capitalismo, giustizia. Dieci lezioni su Severino*, Morcelliana, Brescia 2022.
- Brianese G., *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milano 1996.
- Brianese G., *L'eterno che è qui. Il divenire dell'essere nel pensiero di Emanuele Severino*, in E. Severino, *La guerra e il mortale* (a cura di L. Taddio), Mimesi Edizioni, Milano-Udine 2010.
- Cacciari M., Donà M., *Arte, tragedia, tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

- Cortella L., *Dal soggetto al linguaggio. Un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2020.
- Cusano N., *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2021.
- Fabris A. (a cura di), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma 2023.
- Farotti F., *Sulla coerente incoerenza del nichilismo*, in «Filosofia futura», XVI, 2021.
- Galimberti U., *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2020.
- Galimberti U., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Galimberti U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Goggi G., *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- Illetterati L., *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- Mazzarella E., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida Editori, Napoli 1981.
- Messinese L., *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- Messinese L., *Il filosofo e la fede. Il cristianesimo 'moderno' di Gustavo Bontadini*, Vita e pensiero, Milano 2022.
- Messinese L., *Nel castello di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2021.
- Pagani P., *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Premesse teoretiche*, pro manuscripto, Venezia 2022.
- Pagani P., *Emanuele Severino e la filosofia pratica. Modalità e prassi*, pro manuscripto, Venezia 2022.
- Pagani P., *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli 2016.
- Paltrinieri G.L., *La distanza del divino. Per quanto possa essere vicino*, in «Filosofia e teologia», I, 2020.

Prandini A., *Apparire in altro. Sull'apparire della struttura originaria nei cerchi della terra isolata*, in «Filosofia futura», XVI, 2021.

Ruggenini M., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni Editore, Roma 1977.

Ruggenini M. (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione*, Marsilio Editori, Venezia 1979.

Spanio D. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014.

Spanio D., *La serietà della contraddizione*, in «Filosofia futura», I, 2013.

Spanio D., *Logica dell'anticipazione. Severino, Gentile e l'ontologia*, in «Filosofia futura», XV, 2020.

Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1963.

Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari-Roma 1971.

Vigna C. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita e pensiero, Milano 2008.

Volpi F. (a cura di), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Bari-Roma 2005.

Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Bari-Roma 2004.

Volpi F., *La «riabilitazione» della dýnamis e dell'enérghēia in Heidegger*, in «Aquinas», XXXIII (1), 1990.

Altre opere citate

Aristotele, *Fisica*, trad.it. di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.

Aristotele, *I principi del divenire. Libro I della Fisica* (a cura di E. Severino), Morcelliana, Brescia 2022.

Aristotele, *Metafisica*, trad.it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e pensiero, Milano 1995.

Bontadini G., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e pensiero, Milano 1996.

- Bontadini G., *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e pensiero, Milano 1995.
- Bontadini G., *Studi sull'idealismo*, Vita e pensiero, Milano 1995.
- Cartesio R., *Meditazioni metafisiche*, trad.it. di S. Landucci, Laterza, Bari-Roma 1997.
- Gentile G., *L'attualismo. Teoria generale dello spirito come atto puro – Sistema di logica come teoria del conoscere – Filosofia dell'arte – Genesi e struttura della società*, Bompiani, Milano 2014.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, trad.it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000.
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad.it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2015.
- K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere di Marx e Engels*, vol.3, trad.it. di N. Mecker, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad.it. di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.
- Nietzsche F., *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello*, trad.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1983.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, a cura di R. Calasso, Adelphi, Milano 1991.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1884-1885*, in Id., *Opere*, vol. VII, tomo III, trad.it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1885-1887*, in Id., *Opere*, vol. VIII, tomo I, trad.it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1887-1888*, in Id., *Opere*, vol. VIII, tomo II, trad.it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1888-1889*, in Id., *Opere*, vol. VIII, tomo III, trad.it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974.
- Nietzsche F., *La gaia scienza e idilli di Messina*, trad.it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.

Platone, *Repubblica*, trad.it. di M. Vegetti, BUR, Milano 2007.

Platone, *Simposio*, trad.it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1979.

Platone, *Sofista*, trad.it. di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.

Sartre J.P., *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad.it. di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1996.

Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad.it. di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013.

Weber M., *Il lavoro intellettuale come professione*, a cura di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2018.

Weber M., *Economia e società*, vol.1, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1974.

Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad.it. di A.M. Marinetti, Rizzoli, Milano 1991.

E. Weil, *Filosofia politica*, trad.it. di L. Battaglia Cofrancesco, Guida Editori, Napoli 1973.