



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Il senso inautentico dell'essere

Severino interprete dell'eterno ritorno di Nietzsche

Relatore:

Ch. Prof. Davide Spanio

Correlatore:

Ch. Prof. Paolo Pagani

Laureanda:

Beatrice Marchesin

Matricola 870297

Anno Accademico

2021/2022

ABSTRACT

I primi filosofi che si sono interrogati sul senso autentico dell'essere e hanno cercato di rendere chiaro tale concetto sono gli antichi greci. Emanuele Severino evidenzia il punto chiave della questione, ossia che tutta la storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e della dimenticanza del senso dell'essere. Egli considera Parmenide il primo responsabile del tramonto dell'essere, pur essendo colui che ha fatto emergere il senso dell'essere nella netta contrapposizione dell'essere al niente. Secondo il filosofo di Elea l'essere non coincide con le differenze che si presentano nell'apparire del mondo, dunque esse stanno al di fuori dell'essere.

Platone e Aristotele cercano di capire come ricondurre le differenze o determinazioni all'essere e di dare risposte chiare alle questioni aperte di Parmenide, provando a conciliare il rapporto tra l'essere e il niente con l'esperienza del divenire.

Secondo Severino, il modo in cui l'uomo si avvicina al dolore muta da Platone in poi poiché l'ente viene considerato il niente. L'uomo ha escogitato due rimedi per difendersi dal dolore: quello costituito dalla verità che va a pensare un ente divino e la tecnica, che va a sostituire il primo e antico rimedio. Il pensiero, ma più nello specifico la metafisica, è alla continua ricerca dell'"essere necessario", ciò di cui non si può dire "non-è", cercando un modo per dimostrarlo: tuttavia, tale pensiero si mantiene sul fondamento della nientità dell'ente e si scorderà il naufragio di ogni affermazione dell'eterno: stando a Severino gli dèi eterni sono costretti ad essere e i mortali devono riconoscerli.

Avendo suggerito che la storia dell'Occidente è un esperimento metafisico, Severino sostiene che la massima espressione della metafisica coincide con la civiltà della tecnica. Secondo il filosofo di Brescia il corso della storia occidentale è sempre stato storia del nichilismo: in esso vi è la negazione dell'ἐπιστήμη, cioè il sapere non ipotetico ed incontrovertibile della totalità dell'ente, il luogo in cui la libertà dell'ente viene posta come l'unica "evidenza". L'ἐπιστήμη unisce in sé due tratti contrastanti poiché da un lato essa pensa l'ente come oscillazione tra l'essere e il niente, dall'altro si propone come manifestazione incontrovertibile del senso determinato dell'ente, intendendo aprire il vero senso della totalità dell'ente. Quest'ultimo rende impossibile il divenire. Dopo aver cercato di chiarire come si debba manifestare in maniera coerente il nichilismo, si giunge necessariamente alla distruzione della tradizione dell'Occidente.

Attraverso il saggio *L'anello del ritorno* di Severino, viene analizzata la dottrina di Nietzsche: quest'ultimo pone l'accento sull'esistenza del divenire come ciò che è immediatamente evidente; la sua affermazione è il fondamento originario della verità autentica. Il divenire implica il mutare di tutte le cose, ossia della totalità dell'ente, dunque l'inesistenza di ogni eterno e di ogni immutabile. Nietzsche va incontro all'essenza della "morte di Dio" e, dopo aver visto il divenire come totalità dell'ente, giunge alla dimostrazione dell'eternità dell'eterno ritorno. Sempre secondo la visione di Nietzsche, si deve sopprimere il "mondo vero" perché mortifica il valore del divenire. Il "mondo vero" mette in dubbio il valore di quel mondo che noi siamo, il quale è la volontà creatrice di cui parla il profeta Zarathustra.

INDICE

INTRODUZIONE	5
PARTE PRIMA: Nichilismo e verità dell'essere	10
I CAPITOLO: Parmenide e il "Sentiero del Giorno"	11
1.1 Il tramonto dell'essere	11
1.2 Il "Sentiero del Giorno" e l'ostacolo del "Sentiero della Notte"	27
II CAPITOLO: Metafisica e tecnica	37
2.1 L'ostinata ricerca dell'"essere necessario" da parte della metafisica	37
2.2 La civiltà della tecnica	49
INTERMEZZO: La necessità della distruzione della tradizione dell'Occidente ..	63
1 Il senso dell' <i>ἐπιστήμη</i>	64
2 La coerenza del nichilismo	72
3 L'inevitabile distruzione della tradizione dell'Occidente	77
PARTE SECONDA: Severino lettore di Nietzsche	82
I CAPITOLO: La morte di Dio	83
1.1 Il nichilismo di Nietzsche	83
1.2 Il senso ontologico del divenire	98
1.3 L'essenza della morte di Dio	110
II CAPITOLO: La dottrina dell'eterno ritorno	120
2.1 Esiste un "mondo vero"?	120
2.2 L'eternità dell'eterno ritorno	132

2.3 Prolungamento: Nietzsche tra Leopardi e Gentile	151
CONCLUSIONE	165

INTRODUZIONE

Fin da quando l'essere umano ha iniziato ad interrogarsi per cercare di dare un senso alla propria esistenza ed al proprio esperire, ha provato a rinvenire il principio di tutte le cose ponendo un principio al di fuori di sé e ha percepito la morte ed il dolore come le esperienze originarie in cui egli si muove.

Per l'uomo è sempre stato complicato capire come sopportare lo sguardo del dolore e della morte e a tal proposito Emanuele Severino ritiene che siano due i rimedi che l'uomo ha posto per difendersi da queste due dimensioni: il primo consiste nel collocare Dio come verità immutabile, il secondo sorge con il tramonto del primo ed è la tecnica che viene posta come salvezza terrena dell'uomo. Il secondo rimedio è una sorta di "Paradiso" che viene costruito sul fondamento di una logica che è la scienza moderna, la quale dà una consolazione ipotetica. Tuttavia, tale assicurazione dovrebbe essere qualcosa di stabile, non ipotetico ma, considerando che il sapere scientifico-moderno si è lasciato alle proprie spalle questo sapere incontrovertibile, Severino afferma che il "Paradiso della tecnica" è fondato sull'insicurezza della logica che l'ha costruito, ossia la scienza.

Dal momento che si possiede la felicità ma non vi è la certezza di poterla mantenere, proprio a causa del carattere ipotetico della scienza, nel corso dei secoli nella civiltà occidentale va in crisi il senso che la verità possiede.

Con il primo rimedio menzionato si può riuscire a sopportare il dolore solo se il mondo ha un senso: Severino cita come esempio il mito, in cui il senso viene costruito dall'uomo poetico e da qui sorge la filosofia stessa. Essa nasce dal *θαῖμα*, che erroneamente è sempre stato tradotto con il termine "meraviglia", ma in realtà indica l'angosciato terrore per il dolore e per la morte: l'individuo deve essere in grado di reggere tale terribile spettacolo attraverso l'evocazione di una verità stabile, detta anche *ἐπιστήμη* della verità, dal momento che il mondo deve avere un senso vero.

Nella prima parte della trattazione viene preso in considerazione, soprattutto, il saggio "Essenza del nichilismo" di Severino, in cui egli definisce il nichilismo "la persuasione che l'ente sia niente".

Parmenide è il primo filosofo menzionato da Severino all'interno del saggio e considerato dal pensatore italiano il primo responsabile del tramonto dell'essere. Il filosofo di Elea afferma che non è consentito all'essere di non-essere e si pone in netta contrapposizione all'approccio di Platone e Aristotele, i quali sono coloro che hanno dato una svolta al

modo di pensare precedente. Mentre Parmenide intende l'essere come il "puro essere", il quale esclude il molteplice, ovvero ogni singola determinazione, Platone, affermando l'esistenza del molteplice, vede l'essere come la sintesi tra il puro essere e le determinazioni: con Platone, difatti, l'essere perde la sua purezza dal momento che egli ammette il non-essere relativo. Parmenide, invece, ritiene che, quando viene alla luce il senso dell'essere, si manifesta la "Verità" secondo cui "l'essere è ed è impossibile che non sia".

Severino sottolinea che l'ontologia diventa incapace di vedere l'essere, per questo affida il compito alla teologia razionale, la quale pone un Dio immutabile come principio stabile, un Dio che guida, domina e addirittura può produrre e distruggere il mondo diveniente.

Dunque, sempre secondo il filosofo di Brescia, se si pensa al divenire in termini ontologici come un uscire dal nulla e ritornare nel nulla dell'ente significa pensare l'inesistente, in poche parole questa è la follia: tutta la storia dell'Occidente si fonda sul pensiero greco. Egli interpreta la variazione del mondo con un significato differente rispetto a quello che l'intera storia occidentale ha attribuito al divenire, ossia non come un'oscillazione tra l'essere e il nulla, bensì come il farsi avanti degli eterni.

L'essere non è la totalità vuota delle determinazioni del molteplice, come sostiene Parmenide, bensì è la totalità delle differenze: ogni cosa è eterna. Secondo Severino, tutte le cose che si manifestano sono degli eterni che entrano nella luce dell'apparire e escono dalla luce dell'apparire. Gli uomini tendono a trattare ciascun ente, dunque un non-niente, come niente: vivono le cose come fossero niente e questa è la follia.

Severino aggiunge che la non follia consiste nel dire che tutte le cose sono eterne, in quanto eterno è ciò che è impossibile che non sia, e che l'uomo ha a che fare con degli eterni che appaiono: egli nega il senso della morte che domina l'intero Occidente, ossia esclude la morte come annientamento.

Il secondo capitolo della trattazione può essere considerato un capitolo di passaggio tra il primo e il terzo: in esso Severino critica aspramente la logica nichilista secondo cui all'ente compete di diventare niente; per l'appunto, l'Occidente ha sempre identificato inconsapevolmente l'ente con il niente poiché ha presupposto l'esistenza del divenire, trattando il divenire dell'ente come l'evidenza originaria. Egli considera il nichilismo come contraddittorio dal momento che esige al contempo che il niente sia, cosicché possa esservi il divenire, e non sia il niente assoluto, dunque il niente deve diventare qualcosa, cioè ente.

Dopo aver fatto emergere che la credenza che domina l'intera civiltà occidentale consiste nel carattere storico, diveniente, temporale, contingente delle cose e che il tratto contemporaneo è caratterizzato dalla negazione che si possa affermare una struttura di carattere definitivo, un fondamento, in quanto se vi fosse un ordine eterno ogni ente sarebbe costretto ad adeguarsi all'immutabile, Severino prende in considerazione la dottrina di Nietzsche all'interno del saggio "L'anello del ritorno".

Nietzsche viene considerato da Severino lo spiraglio in cui la potenza della distruzione che la cultura filosofica contemporanea opera rispetto alla tradizione viene alla luce, pertanto scorge l'impossibilità di operare delle forme di ritorno alla tradizione filosofica e culturale.

Il filosofo tedesco, come è stato già anticipato, giunge alla tesi riguardante la "morte di Dio", vista come distruzione di ogni forma del divino, sostenendo che sul fondamento nella fede del divenire è impossibile l'esistenza di qualsiasi struttura immutabile o verità. Tale constatazione viene vista da Severino con tutta la sua perentorietà poiché se esistesse una struttura ontologico-conoscitiva immutabile tutto ciò che è e che accade dovrebbe adeguarsi alla legge in cui tale struttura consiste, altrimenti questa struttura non porrebbe se stessa come verità immutabile e definitiva. Se ci fosse una verità immutabile, ciò che non-è sarebbe destinato ad adeguarsi alla legislazione in cui la struttura consiste: la contraddizione che emerge in questa adeguazione è che ciò che dal punto di vista della fede nel divenire ancora è niente diventa un qualcosa che obbedisce alla legislazione immutabile della struttura eterna, il niente diventerebbe quindi un qualcosa di essente. Nietzsche reputa il divenire l'evidenza originaria, dunque ritiene fondamentale che il divenire debba essere liberato dal "giogo" della legge anticipatoria, dall'ordine eterno.

Secondo lui, il mondo in quanto tale è un passare e il passato si costituisce rispetto alla creatività del volere come qualcosa di assolutamente immodificabile dalla volontà, vista come "ciò che digrigna i denti". È errato intendere il divenire come un passare dove nel passato si accumula la massa di ciò che non può essere più modificato dalla volontà, poiché in tal caso il passato costituirebbe rispetto alla volontà un regno che ripropone la struttura immutabile e la volontà non possiederebbe più la peculiarità della creatività.

Attraverso la lettura severiniana emerge che, per il pensatore tedesco, la volontà creativa è l'evidenza originaria dell'Occidente, pertanto è impossibile un passato immodificabile; inoltre, la volontà è creativa perché è continuamente innovante, il voluto è l'infinitamente rivoluta che ritorna dopo l'essersi presentata della serie di cose nuove che la volontà va

via via volendo. Quindi, da queste ultime considerazioni vi è il collegamento con la struttura del divenire, la quale implica l'eterno ritorno, altro aspetto fondamentale della dottrina di Nietzsche: Severino ne "L'anello del ritorno" mostra che l'eterno ritorno è la conseguenza inevitabile della persuasione nel divenire e nella correlata morte di Dio, concetti fatti emergere dal filosofo tedesco.

Nel corso della trattazione tutti gli argomenti riportati verranno ripresi e approfonditi, ma a tal proposito può essere utile menzionare alcuni studi importanti di pensatori che si sono addentrati nella dottrina di Severino.

Leonardo Messinese, all'interno del suo saggio "Nel castello di Emanuele Severino", utilizza la metafora del castello per cercare di introdurre la filosofia di Severino e si rivolge ad un pubblico piuttosto vasto, ovvero sia a coloro che sono avvezzi alla filosofia del pensatore di Brescia sia a coloro che hanno seguito solo alcuni suoi interventi attraverso le riviste culturali e vogliono provare ad andare più a fondo delle questioni. Messinese ripercorre le opere più importanti di Severino e usa la metafora del castello proprio perché il castello possiede una sola porta d'ingresso dalle dimensioni strette, dunque è arduo entrarvi, ma se qualcuno ci riesce farà fatica a visitarlo totalmente.

Collegandosi a tale autore, si può menzionare Giulio Goggi, il quale scrive una monografia intitolata "Emanuele Severino" analizzando anch'egli l'intero sviluppo del discorso filosofico di Severino e cercando di cogliere il senso più profondo della sua dottrina.

Un'altra studiosa importante che va citata e che verrà ripresa anche nel corso dell'esposizione è Nicoletta Cusano, con il suo saggio "Emanuele Severino. Oltre il nichilismo", in cui ella prende in considerazione le opere fondamentali del filosofo di Brescia. La tematica centrale attorno a cui verte il volume di Cusano è quel concetto che lungo la storia dell'Occidente ha subito l'oblio e tale concetto consiste nella "necessità dell'essere nel suo opporsi al non-essere": la studiosa, rimanendo fedele alla visione severiniana, sostiene che l'oblio è il nichilismo, visto come la "grande Follia dell'Occidente". Quindi, seguendo l'approccio di Severino, Cusano è intenzionata a dimostrare la non evidenza del divenire basandosi sul destino dell'essere, il quale va opposto al non-essere.

È molto interessante anche il volume frutto del Convegno "Il destino dell'essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino", a cura di Davide Spanio e dedicato dall'Università Ca' Foscari di Venezia alla dottrina di Severino.

Il volume è diviso in due parti: nella prima vengono riportati gli interventi di alcuni dei più noti interlocutori del discorso severiniano, nella seconda il dibattito sfocia in una tavola rotonda, di cui Severino risulta essere proprio il protagonista insieme ai suoi allievi. Al centro delle questioni resta il senso che va attribuito all'essere, in quanto la dottrina filosofica del pensatore di Brescia, ponendo al centro la pretesa secondo cui l'essere è e non può non essere, conduce all'esplorazione di molteplici aspetti del sapere, mettendo i riflettori sul dominio inarrestabile della tecnica. Precedentemente si è già accennato alla "Follia dell'Occidente", ossia al fatto che si è abbandonato il senso fondamentale dell'essere, e con questo volume gli studiosi cercano di prendere sul serio la domanda inerente all'essere, ma anche il senso stesso della filosofia.

PARTE PRIMA: Nichilismo e verità dell'essere

I CAPITOLO: Parmenide e il “Sentiero del Giorno”

1.1 Il tramonto dell’essere

Il capitolo che viene preso in considerazione è intitolato “Ritornare a Parmenide” ed è contenuto nella Parte Prima di una delle opere più importanti del filosofo italiano Emanuele Severino, intitolata “Essenza del nichilismo”. Fin da subito il pensatore va a puntualizzare il problema principale che egli analizzerà in seguito, affermando:

“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 Greci. E in questa vicenda la storia della metafisica è il luogo ove l’alterazione e la dimenticanza si fanno più difficili a scoprirsi: proprio perché la metafisica si propone esplicitamente di svelare l’autentico senso dell’essere, e quindi richiama ed esaurisce l’attenzione sulle plausibilità con cui il senso alterato si impone.”¹

Prima di entrare nel vivo del discorso, va detto che Parmenide è un filosofo greco del VI-V secolo a.C., il quale può essere considerato il fondatore dell’ontologia, ossia quella scienza che indaga l’essere. Il pensatore, all’interno del suo “Poema sulla natura”, allude a due vie di ricerca: la prima afferma che “è”, la seconda che “non-è”: l’unica via percorribile, però, risulta essere quella che dice che l’essere “non è possibile che non sia”. Se si giunge ad asserire che “l’essere è e non può non-essere” significa in qualche modo porre le basi a quella che verrà definita come la logica: nello specifico, si sta iniziando a delineare il “principio d’identità” secondo cui $A=A$, A in quanto tale non può che essere A, dal momento che una cosa non può che essere uguale a se stessa. La caratteristica che possiede l’essere, in quanto è, è quella di essere poiché, sempre secondo Parmenide, non può contenere ciò che nega se stesso, cioè “non-essere”: dire che “l’essere è” vuol dire che la sua essenza di essere è e non può tale essenza contenere la negazione di sé.

Data tale premessa, Parmenide assegna degli attributi all’essere: innanzitutto, l’essere è unico poiché, se fosse molteplice, A non sarebbe B e a sua volta B non sarebbe C, ma il non-essere non è possibile che sia, pertanto l’essere è unico; inoltre, l’essere è ingenerato, dunque eterno, dal momento che, se nascesse, l’essere passerebbe dal non-essere all’essere e, viceversa, se morisse passerebbe dall’essere al non-essere ma, sapendo che il non-essere non è possibile che sia, l’essere che è non nasce e non muore, altrimenti ci sarebbe un passaggio continuo dal non-essere all’essere e ciò è impossibile; l’essere è

¹ EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 19

immutabile ed immobile perché se mutasse implicherebbe nuovamente il non-essere, in quanto si troverebbe in una serie di stati in cui non era, tuttavia il non-essere non è possibile che sia; proseguendo, l'essere è omogeneo perché, se non fosse omogeneo sarebbe differenziato, una parte non sarebbe l'altra ma, sempre considerando che il non-essere non è possibile che sia, esso è omogeneo; un ulteriore attributo consiste nell'essere finito, completo dal momento che, se fosse incompleto, non finito sarebbe manchevole ma quest'ultimo implica il non-essere; infine, l'essere è necessario perché, se fosse possibile, potrebbe accadere che una determinata cosa rimanga o non rimanga in un certo modo, pertanto la possibilità implicherebbe il non-essere. Parmenide, dopo aver delineato tali "segni indicatori" o attributi dell'essere, pone l'attenzione sul concetto di "necessità", una "necessità inflessibile", con la quale si allude all'impossibilità dell'opposto, all'impossibilità della negazione dell'essere e all'impossibilità del niente.²

Per Severino il fulcro della metafisica si è sempre situato nell'opposizione del positivo e del negativo, ma in Parmenide, in particolar modo, è preminente rispetto ai successivi filosofi, o almeno si può dire che con lui per la prima volta viene esplicitamente messo in luce il senso radicale della contrapposizione dell'essere al niente e quindi il senso autentico dell'essere.³ L'opposizione tra l'essere, ossia ciò che è, e il nulla, ovvero ciò che non è, sempre secondo il filosofo di Brescia è il grande tema della metafisica, eppure, da Parmenide in poi, inizia ad essere interpretato in maniera errata, quasi come se fosse una legge che guida l'essere ma solo finché l'essere è. Data tale premessa, i due filosofi greci Platone e Aristotele giungono a riflettervi: in ogni caso, il senso dell'essere è già tramontato.

Aristotele, in un passo del "Liber de Interpretatione" riportato da Severino, osserva:

“È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non-essere non sia, quando non è; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non-essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità. La stessa cosa si dica del non-essere.”

Severino sottolinea il fatto che Aristotele critica duramente la visione parmenidea, in quanto le parole del filosofo di Elea gli appaiono equivoche ed è opportuno, sempre

² LUCIO CORTELLA (a cura di), *Storia della metafisica – Dalle origini greche a Hegel*, Cafoscarina, Venezia 2018, pp. 11-12

³ EMANUELE SEVERINO, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, p. 49

secondo Aristotele, fare chiarezza sulla differenza tra la necessità che l'essere sia, quando è, rispetto alla necessità *simpliciter* che l'essere sia, e allo stesso modo con il non-essere.⁴ Stando a Severino, ciò su cui ci si deve interrogare e che si deve capire è in merito al significato che possiede la parola 'essere' nell'espressione: «Quando l'essere non è», perché tutti gli uomini, quando fanno riferimento all'essere che non-è e che è diventato nulla, continuano ugualmente a parlare di 'essere' e non dicono mai: «Quando il nulla non è».

“Il tramonto dell'essere avviene dunque così: nel non avvedersi che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo.”⁵

Parmenide dovrà però essere considerato il primo responsabile del tramonto dell'essere: Severino sostiene che l'intento del filosofo di Elea è sempre stato quello di negare non solo l'esistenza del divenire, ma anche l'esistenza del molteplice di cui l'essere dovrebbe rappresentare l'elemento unificatore. Per l'appunto, egli è giunto a tale negazione in quanto, se si dovesse constatare tale esistenza, si sarebbe costretti ad affermare che il non-essere è; data tale premessa, secondo Parmenide, se solo l'essere-è, ogni cosa determinata, ossia ogni determinazione, come “il colore”, “la forma”, “l'albero” etc., essendo determinata in uno specifico modo, rientrerebbe nel non-essere.

Parmenide ribadisce che viene abolita la verità che consiste nell'opposizione tra l'essere e il non-essere, nel momento in cui si asserisce che una determinazione è, perché, per esempio, “l'albero” non è l'essere: sia l'esistenza del molteplice sia quella del divenire vanno eliminate.⁶

A tal proposito, ci si può collegare al saggio di Giorgio Brianese intitolato “«Se gli dèi esistessero...». Nichilismo e morte di Dio: Nietzsche, Gentile, Severino”, in cui egli analizza a fondo il discorso filosofico enunciato da Severino mettendolo a confronto con quel che asserisce Parmenide.

Fin da subito lo studioso, considerando le urgenze e le necessità dell'uomo della società odierna e chiedendosi se la filosofia possa essere utile per occuparsi di tali questioni, sostiene che non è così semplice mettere a fuoco il tempo, il contesto in cui l'uomo è collocato, o perlomeno il pensiero che viene considerato filosofico potrebbe non essere

⁴ EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 20-21

⁵ Ivi, p. 22

⁶ EMANUELE SEVERINO, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, pp. 52-53

in grado di comprenderlo totalmente: potrebbe essere opportuno andare oltre il nichilismo, “”*al di là di quell'essenza*”.⁷

Ad ogni modo, seguendo il ragionamento di Brianese, in Severino emerge una riflessione preponderante, un pensiero “forte” in cui egli fa riferimento all’affermazione della verità dell’essere, secondo cui non è possibile constatare che l’essere possa coincidere con il non-essere.

Visto in tal modo, il discorso di Severino potrebbe sembrare una mera ripetizione di quello che Parmenide ribadisce nel momento in cui asserisce che l’essere è e il nulla non-è. Brianese pone l’attenzione sul fatto che il pensiero del filosofo italiano non riprende in maniera identica quello del pensatore greco, bensì è intenzionato a convincere tutti gli uomini a ripartire e soffermarsi nuovamente su Parmenide, considerando quello che è il fulcro della dottrina parmenidea, per riuscire ad andare verso il superamento dell’essenza della civiltà occidentale.

In poche parole, come afferma Brianese:

“Compito del pensiero diventa quello di «riportarsi al bivio dal quale si dipartono il percorso della civiltà occidentale e il sentiero ancora intentato», per compiere nuovamente il «parricidio» platonico – «l’unico approfondimento del senso dell’essere compiuto dalla metafisica dopo Parmenide» – inoltrandosi lungo il «sentiero intentato» [...]”.⁸

In ogni caso, questo punto centrale della questione verrà approfondito ulteriormente nel corso della trattazione.

Oltre a ciò, l’approccio di Severino non può essere considerato uguale a quello di Parmenide poiché quest’ultimo prende in causa il puro essere, tralasciando ogni forma di molteplicità degli essenti, in quanto questi vanno negati, non potendo essere; invece, Severino tiene conto di tutto ciò che concerne gli essenti, non solo dell’essere.

Citando le parole del saggio:

“È «il Tutto nella sua concreta e esaustiva ricchezza», «il Tutto concreto e infinito dell’essente immutabile e eterno». Esso si manifesta in modo processuale, ma questo non mette in questione l’eternità di alcuna delle determinazioni che lo costituiscono: di ogni ente la Verità dice quel che Parmenide dice dell’essere, ossia che è e non può non essere; di ogni ente,

⁷ “poiché il pensiero che la discute «è ciò che la filosofia dell’Occidente sarebbe voluta essere, ma non è riuscita ad essere»; è cioè, quel pensiero, capace di quello «stare» incontrovertibile che l’epistème ha voluto ma non ha saputo essere e che negli scritti di Severino prende il nome di destino: verità davvero incontrovertibile, necessaria, alla quale «non si può sfuggire».», GIORGIO BRIANESE, «*Se gli dèi esistessero...*». *Nichilismo e morte di Dio: Nietzsche, Gentile, Severino*, a cura di M. L. Martini, *Il Novecento e i linguaggi della modernità. «Theatrum philosophicum»*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 87

⁸ Ivi, pp. 89-90

giacché è il suo stesso esser-ente a imporre che sia, a proibire che possa in qualsiasi modo non essere.”

Quel che vuole sottolineare Severino, avendo chiarito che l'essere è “l'intero del positivo”, è che le molteplici cose che sono situate nel destino della verità preferiscono approcciarsi a quella che è la natura eterna degli dèi: “ciò vuol dire che tutto è eterno, che la storia è la vicenda del sorgere e del tramonto del tutto.”⁹

Platone è il primo filosofo greco che ha tentato di rispondere alle questioni aperte di Parmenide, cercando di conciliare il rapporto tra l'essere e il niente con l'esperienza del divenire perché, tornando all'esempio menzionato precedentemente da Severino riferendosi al filosofo di Elea e mettendolo ora a confronto con la visione platonica, “l'albero” non significa essere, quindi in tal senso è non-essere, ma esso non coincide nemmeno con il niente, essendo appunto “l'albero”:

“Pertanto, albero è un non-niente, ossia di esso si deve affermare che è. Affermando dunque che l'albero è, si afferma certamente che un non-essere è (ossia esiste): ma ciò non significa più che il niente è, bensì che qualcosa, avente un significato diverso da «essere», è.”¹⁰

Platone innalza l'essere parmenideo nel mondo ideale, sopra la *φύσις*; invece, il mondo naturale è diveniente, corruttibile e attraversato dal niente, dunque sussistono gli enti particolari, i quali sono una realtà intermedia tra ciò che assolutamente è e ciò che non-è in nessun modo. Egli, nella sua battaglia contro Parmenide discutendo il non-essere, compie una sorta di parricidio giungendo alla distinzione di due significati del non-essere: il non-essere assoluto, incompatibile con l'essere, e il non-essere relativo, il quale diventa compatibile con l'essere. La negazione di qualcosa, il non-essere relativo fa parte dell'essere, non è un'opposizione ma indica il suo essere altro rispetto a qualcosa, non è niente: va inteso come il diverso, appartenente all'essere.

Come sottolinea Severino, Platone conferisce un nuovo senso all'essere nel momento in cui afferma l'esistenza del molteplice: secondo il pensatore greco, l'essere deve essere inteso come la sintesi tra il puro essere e le determinazioni, non semplicemente come il puro essere parmenideo.¹¹

Aristotele parte dalla concezione platonica, ma mostra che quest'ultimo non ha portato la propria visione alle estreme conseguenze: secondo il filosofo greco, il divenire implica il

⁹ Ivi, p. 91

¹⁰ EMANUELE SEVERINO, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, p. 96

¹¹ Ibidem

passaggio tra due differenti modalità d'essere, ovvero l'essere in potenza e l'essere in atto. L'essere possiede molteplici significati, inoltre si può dire in tanti modi, non ha un unico significato; benché si dica in molteplici modi, tutti questi si riferiscono a qualcosa di unitario: la sostanza consente alla pluralità di sussistere, è il far permanere dell'essere all'interno della variabilità.

Dopo aver riassunto molto brevemente il pensiero di Platone e Aristotele sul rapporto tra l'essere e il non-essere, tornando alle parole di Severino in "Essenza del nichilismo", egli pone in evidenza, come già è stato anticipato anteriormente, la distinzione platonica tra il non-essere come *contrario* e il non-essere come *altro* dall'essere, differenziazione problematica fin da subito nel pensiero occidentale.

Con Platone, l'essere diventa il predicato di tutte le determinazioni, predicato di ciò che gli è diverso: viene proposto l'esempio del colore "rosso", che non coincide, per esempio, con la "casa" o con il "mare"; tali sostantivi non significano "essere" ma nemmeno "nulla", nel senso che non sono l'essere, quindi visti in questo modo sono non-essere, ma neanche sono il nulla.

Pertanto, da una parte Severino fa riferimento alla visione di Parmenide, il quale pone l'essere al centro, tutte le differenze stanno al di fuori di esso e, non appartenendo all'essere, vengono considerate non-essere; dall'altra, egli tiene conto di Platone, il quale prende in causa una serie di diverse determinazioni (x,y,z), che differiscono tra loro ma, allo stesso tempo, appartengono allo stesso insieme che va ad escludere da esso l'essere. Dopo quest'ultimo passaggio si continuano a pensare le differenze come qualcosa che può non essere e aggiunge Severino:

"E si dimentica una volta per tutte che Parmenide poteva consentire a che le determinazioni non fossero, proprio perché le intendeva come non essere."¹²

Tutta la metafisica occidentale, da Parmenide in poi, viene reputata fisica dal momento che l'irruzione delle differenze nell'essere conduce alla considerazione del positivo sulla traccia del positivo empirico: l'essere viene visto come ciò che è, quando è, e ciò che non-è, quando non-è. L'ontologia non è più capace di vedere l'essere, per questo motivo, in seguito, ciò spetterà alla teologia razionale, la quale giungerà all'affermazione dell'essere immutabile, l'essere che è.

Severino procede con l'indagine e la sua minuziosa analisi sulla verità dell'essere ed emerge che ogni determinazione è uno specifico imporsi sul nulla; ogni cosa, ogni ente a

¹² EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 24

cui si allude, come può essere una penna o qualsiasi altro oggetto, indica proprio la tal cosa a cui si riferisce e non è un nulla. Essa, nel momento in cui la si vuole negare per affermare che non è più, non significa “quando il nulla è nulla”, bensì che quel positivo, quell’essere determinato è nulla.

I metafisici, come vengono denominati i filosofi successivi a Parmenide, non tengono presente che il nulla si deve riferire esclusivamente al nulla. È evidente che, per Parmenide, la caratteristica principale dell’essere è l’immutabilità: se l’essere diviene non è. L’esperienza, tuttavia, fa sembrare le cose e tutto ciò che accade in maniera differente, poiché pare che ci sia stato un momento in cui l’essere non era, in seguito è apparso e infine è nuovamente scomparso.

“L’essere, tutto l’essere, è; e quindi è immutabile. Ma l’essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. Dunque (e cioè proprio perché è manifesto come diveniente) questo essere manifesto è, in quanto immutabile, (e immutabile dev’essere anch’esso, se è essere), altro da sé in quanto diveniente. O anche: dunque, questo essere manifesto, in quanto immutabile si libra, in compagnia di tutto l’essere, al di sopra di sé in quanto diveniente. O anche: dunque la totalità dell’essere (e quindi anche l’essere manifesto, in quanto esso è essere) in quanto immutabile si raccoglie e si mantiene presso di sé, formando una dimensione diversa da quella dell’essere in quanto diveniente, e cioè formando quel regno ospitale ove l’essere resta custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla.”¹³

Qualsiasi ente è immutabile in quanto essere, ma allo stesso tempo si manifesta come diveniente.

Il filosofo di Brescia, riprendendo la dottrina parmenidea, sta cercando di dire che tutto il positivo che si trova e passa nel regno del divenire è da sempre contenuto all’interno dell’essere immutabile: il divenire riflette l’essere, non va ad incrementarlo. Di conseguenza, in Parmenide l’immutabile non è manchevole di nulla, invece il mondo è illusorio poiché sussiste solo l’essere: l’immutabile e la pienezza ontologica richiamano la verità dell’essere, la quale con la metafisica è andata nelle vie della dimenticanza. Dopo tale filosofo, il positivo che allude all’essere si trova in condizione di indifferenza all’essere o al non-essere, nonostante il positivo sia sempre in opposizione al negativo: la metafisica classica porta ad un principio in cui l’essere viene concepito in maniera contraddittoria, dal momento che permane il fatto che ammettere che l’essere non sia equivale ad ammettere che l’essere sia nulla. ¹⁴

¹³ Ivi, pp. 28-29

¹⁴ Ivi, pp. 31-32

Nel corso della trattazione verrà affrontato più dettagliatamente ciò, ossia il fatto che da questo momento in poi, dalla metafisica classica in avanti, si andrà all'ostinata ricerca del cosiddetto "essere necessario", un essere di cui non si possa dire "non-è", visto come incontraddittorio poiché coincidente con il sapere originario, immediato, il quale non può mai essere negato. Tale dimostrazione, nella ricerca di un essere necessario, si pone come obiettivo il trovare un medio che connetta il positivo alla negazione del negativo, ma, come emerge nelle parole di Severino:

"La dimostrazione dell'immediato non è solo una petizione di principio, ma è negazione dell'immediato, giacché, se si sente il bisogno di un medio, vuol dire che il predicato è visto come qualcosa che, come tale, può convenire come può non convenire al soggetto [...]".¹⁵

Con la metafisica classica si sta iniziando ad identificare il positivo e il negativo, nel momento in cui si dimostra che il positivo non è negativo: se si dimostra l'esistenza dell'essere necessario, si intende dire che l'essere non è non-essere, ma allo stesso tempo si stanno identificando l'essere e il non-essere.

Severino, tuttavia, aggiunge che il tramonto del senso dell'essere inizia all'interno della scuola eleatica stessa, con Melisso: con quest'ultimo si scorge il tradimento dell'essere e la metafisica incomincia a concepire in maniera naturale che le cose non siano. Da tale filosofo greco, l'immutabilità dell'essere, ovvero l'essere necessario, nella metafisica classica si basa sul principio dell'*ex nihilo nihil*.

Citando il frammento 1 di Melisso:

"Sempre era ciò che era e sempre sarà. Se infatti fosse nato, è necessario che prima di nascere non fosse nulla; ora, se non era nulla, dal nulla non sarebbe potuto nascere nulla, in nessun modo."

Egli non considera che l'essere si generi, non solo per il fatto che, se si generasse, prima di farlo sarebbe nulla, ma sostenendo che, se lo fosse, dal nulla non si potrebbe generare nulla; invece, Parmenide ritiene che l'essere non nasce né muore, altrimenti non sarebbe, e secondo lui non serve aggiungere altro.¹⁶

Severino continua a ribadire il senso principale della filosofia: essa si deve far valere come il luogo, la custode della verità del disvelamento dell'essere; inoltre, essa, in quanto sapere assoluto e incontrovertibile, deve cercare di constatare in che rapporto stiano le

¹⁵ Ivi, p. 33

¹⁶ Ivi, pp. 35-36

attività dell'uomo con l'essere. L'individuo, nell'attimo in cui le vive, resta nel piano della non-verità, della *δόξα*, poiché non si fa riferimento al sapere assoluto. Attraverso il filosofare il volto dell'essere deve mostrarsi totalmente, affinché tali attività possano essere considerate vere: la verità in questo caso risulta essere la manifestazione della cosa, quell'apparire in cui l'essere viene in luce in opposizione al non-essere.

“Vissute come tali, si mantengono, come dicevamo, chiuse al fondamento, si mantengono nell'infondatezza, come semplici opinioni che possono essere legittimamente negate: la loro verità vive in esse come qualcosa di semplicemente presupposto, come verità imbelles che si lascia togliere dalla propria negazione.”¹⁷

Analizzando tale osservazione, il filosofo italiano afferma che, per poter pensare l'opposizione dell'essere e del non-essere in ottica di verità, è necessario asserire che l'opposizione, la negazione del non-essere, si riferisce immediatamente al soggetto, che è l'essere, ma allo stesso tempo non si può negare l'opposizione, dal momento che la negazione stessa permane solo se ribadisce l'opposizione. Ciò viene considerato l'*ἔλεγχος* aristotelico, ossia ciò che riguarda l'argomentazione: l'affermazione dell'opposizione risulta essere il fondamento di ogni espressione, anche della negazione dell'opposizione. Il punto cruciale di ciò che viene sostenuto nelle parole di Severino consiste nel dire che l'opposizione è essenziale, senza di essa non vi potrebbe essere alcun pensiero né discorso. Il fondamento della negazione continua ad essere ciò che essa nega, per questo l'opposizione consiste nella negazione di se stessa, nel suo essere tolta. Ciò che si sta giungendo ad affermare è che non accade solo che la negazione di una determinata cosa si fonda su una parte di ciò che essa va successivamente a negare, ma addirittura la negazione si basa sull'affermazione di tutto ciò che essa nega, interamente.¹⁸

Sulla base di ciò Severino aggiunge:

“Pertanto, la negazione è negazione di ciò senza di cui essa non si costituisce come negazione, e quindi è negazione di se medesima, è un togliersi dalla scena della parola e del pensiero, è un dichiarare la propria inesistenza e la propria insignificanza.”

Si può negare l'opposizione degli opposti solamente se viene affermata, ma contemporaneamente essa viene affermata solo se è negata. Si è compreso che l'essere non è il nulla, ma esso viene presupposto non in quanto tale, bensì come positività significativa.

¹⁷ Ivi, pp. 41-42

¹⁸ Ivi, p. 49

Ciò che è appena stato riportato seguendo il ragionamento del pensatore bresciano potrebbe essere approfondito enormemente, ma ora sono state poste solo le basi che mettono in luce la problematica a partire dall'*ἐλέγχος* aristotelico.

Procedendo con le parole del filosofo italiano, subito dopo il capitolo intitolato “Ritornare a Parmenide”, si trova un poscritto in cui il pensatore analizza ulteriormente il problema della verità dell’essere.

Egli specifica che l’essere, come già è stato enunciato, se non si può pensare che non sia, significa che nemmeno si può pensare che divenga, altrimenti ci sarebbe stato un tempo e ci sarà un tempo in cui è divenuto e diverrà: l’essere è immutabile, eterno. Da una parte si parla di essere come *εἶναι* di Parmenide, dall’altra di essere come *ἔστιν*, che indica il non essere nulla: l’esistenza, l’*esse* è il non essere un nulla; essa implica un venire alla luce, ma contemporaneamente fa riferimento alla negazione del nulla.

Oltre a ciò, vi è la determinazione dell’essere, per esempio un oggetto come una lampada è un determinato modo di non essere nulla, eppure questa, nel caso in cui venisse distrutta, sarebbe, diventerebbe nulla. Con tale affermazione si va nell’assurdo, poiché si stanno identificando il positivo e il negativo, l’essere e il nulla. Dunque, Severino pone l’attenzione sul fatto che Parmenide fa ricadere le determinazioni fuori dall’essere, per questo sono nulla e la loro positività risulta essere solo illusoria; invece, Platone, con il parricidio compiuto, elimina la posizione del determinato come un nulla, riconducendolo all’essere.¹⁹

“Ebbene: o si ritiene che non ci sia nulla (ossia non ci sia alcuna determinazione) che divenga o possa diventare nulla, oppure si ritiene che c’è qualcosa, che – nell’annullamento di una determinazione – diventa nulla e, diventato, è nulla. La prima non può essere la convinzione della ragione alienata, che si sforza di porre come un semplice fatto il non essere un nulla, che conviene alla determinazione [...]. La seconda convinzione esprime la dimenticanza smisurata della verità, perché quel qualcosa, che pur deve diventare nulla, quando una determinazione, ad esempio questa lampada, si distrugge, quel qualcosa, come tale, è un non-nulla; sì che prospettare il tempo («Quando la lampada è nulla») in cui il qualcosa diventa nulla, significa prospettare il tempo in cui l’essere (cioè il non-nulla) si identifica al nulla. Il tempo dell’assurdo.”²⁰

¹⁹ Ivi, pp. 64-65

²⁰ Ivi, p. 66

La cosiddetta ragione alienata pensa di poter affermare che l'essere non-è, nel momento in cui si trova in tale condizione, ma anche di poter mettere in opposizione il positivo e il negativo.

Tuttavia, secondo Severino, la dimenticanza della verità dell'essere emerge, soprattutto, nella classica argomentazione ontologica, nel momento in cui si sostiene che l'esistenza ha senso solo per una certa determinazione, perché corrisponde proprio a quella determinazione. Nella concezione di verità dell'essere, però, si vuole constatare che ciascun ordine non coincide con il nulla, dunque è una positività, non può mai succedere che non esista, per questo viene visto come eterno, imperituro, immutabile; anche tutte le cose che si manifestano vengono reputate eterne, nonostante si mostrino attraverso la condizione dell'apparire.

Il pensatore cerca di far comprendere che l'essere, ossia tutto ciò che non è nulla, necessariamente esiste e non può non esistere, dunque non può diventare un nulla.

Severino scrive:

“Che questa lampada ‘esista di fatto’ (e cioè esista in modo diverso da come questa lampada esiste in quanto ricordata o in quanto essenza intelligibile) è attestato dall'apparire delle cose; ma, nell'atto stesso in cui questa modalità di esistenza appare, la verità dell'essere esige che, essendo appunto posta l'esistenza, il non essere un nulla, di questa modalità, sia insieme posta l'impossibilità che essa (ed essa modalità è appunto questa lampada nella sua concreta conformazione) sia o divenga nulla (appunto perché se diventasse nulla l'essere avrebbe come predicato il nulla.”²¹

Ogni cosa esiste, l'esistenza non è un predicato che si riferisce solamente ad uno specifico ente, dato che la totalità dell'essere esiste in maniera necessaria, immutabile. La verità dell'essere viene tradita nel momento in cui tale ente viene pensato come non essere, per esempio venendo distrutto, poiché il positivo confluisce nel nulla, l'essere nel non-essere. In ogni caso, da Parmenide in poi la distinzione principale, all'interno del pensiero occidentale, resta quella tra la necessità che si consideri l'essere che è, quando è, e la necessità che tratta l'essere in maniera assoluta. È evidente che Platone, sempre seguendo il filo del discorso del pensatore bresciano, è colui che ha portato a tutto il fraintendimento della verità dell'essere, nel tentativo di superare Parmenide: quest'ultimo vede il determinato in qualità di non essere, perciò l'essere e una cosa determinata vengono

²¹ Ivi, p. 68

concepiti come separati l'uno dall'altra ed è in tal modo che il determinato viene considerato un nulla.

Parmenide compie l'astratta separazione che divide l'essere dal determinato, così che quest'ultimo finisce fuori dall'essere, nel nulla; tuttavia, l'uomo, nel corso dei secoli, ha continuato a pensare l'essere e la determinazione di esso, in poche parole l'ente. Anche Platone non è riuscito a comprendere la verità dell'essere, lasciando la separazione al fondo del pensiero dell'ente, nonostante egli possa sembrare colui che cerca di unificare l'essere e la propria determinazione.

Come sottolinea il pensatore italiano nel Poscritto:

“Noi diciamo che al fondo del ripensamento platonico si nasconde quella stessa astratta separazione, dalla quale, in superficie, Platone vuole liberare il pensiero dell'essere.”

Ciò che il filosofo greco mette in luce riguarda la tematica della diversità tra l'essere e il determinato, già precedentemente menzionata da Parmenide, ma da lui approfondita ponendo il determinato come quel non-essere che non coincide con il puro nulla e, dunque, sussiste. Quando Platone fa riferimento alla determinazione, sostiene che la verità dell'essere deve dire che è e che non è un nulla, proprio per il fatto di essere questo ente determinato, cioè non equivale al niente assoluto. Ciascuna determinazione, secondo lui, non potrà mai togliersi il proprio “è”, in quanto appartenente al mondo delle idee, le quali differiscono dalla determinazione sensibile. Ogni essenza ideale, a cui le cose visibili fanno riferimento, viene posta come ente immutabile, è una sorta di super-ente in cui consiste l'idea.²² Da una parte, con Platone vi è la considerazione del pensiero della determinazione come non essere nulla, dall'altra egli vuole intendere essa come ciò che può discostarsi dall'essere e, quindi, può non essere.

Citando un altro punto cruciale riportato da Severino:

“Il pensiero che pensa il non essere nulla della determinazione (il pensiero cioè che si portava più in alto di Parmenide) è lo stesso pensiero che consente che la determinazione (quando non è) sia un nulla!”

Alla fin fine si continua a vedere l'astratta separazione dell'essere e della determinazione, compiuta a partire da Parmenide: per questo “ciò che è” viene visto come la determinazione in quanto idea. Unificando la determinazione all'essere, dunque ciò che di per sé sarebbe disunito poiché il non-essere viene accostato all'essere, si fa sì che

²² Ivi, pp. 71-72

l'unione diventi un qualcosa di accidentale. Qualsiasi cosa specifica viene identificata come un non-nulla che, allo stesso tempo, può anche essere nulla, ossia non-essere.²³

Severino considera problematico il fatto che, dal filosofo Platone in poi, la civiltà occidentale ha perso completamente di vista la verità di Parmenide, considerando la rilevanza e unendo la separazione astratta dell'essere e della determinazione, invece che porle in opposizione.

Avendo portato in luce la verità dell'essere e avendo constatato che di ogni cosa si deve affermare che, non coincidendo con il niente, non può nemmeno diventare niente, Severino giunge alla tesi, che egli riporta sempre nel Poscritto, secondo cui tale verità domina eterna, tutto è eterno. Vi è l'apparire del divenire, tutto l'essere si mostra in quanto diveniente ma, contemporaneamente, tutto è immutabile. Tale verità provoca la cosiddetta aporia dell'essere, dal momento che da una parte si vede quest'ultimo come immutabile, quindi si presupporrebbe che il divenire sia impossibile, dall'altra tale impossibilità risulta essere il fulcro dell'apparire e del mutare delle cose.

Ad ogni modo, il pensatore bresciano va a specificare che il divenire può essere inteso in molteplici modi: in un senso come annullamento dell'essere, nell'altro come il venir fuori dell'essere dal nulla. La verità dell'essere, come si è compreso precedentemente, impedisce che vi sia il divenire dell'essere, reputandolo immutabile; ciò su cui si interroga però Severino è se il divenire appare come tale annullamento e se esso è quel divenire che non può riferirsi all'essere.

Da Platone in poi si è ben visto che le cose appaiono e divengono, ma il loro non-essere non equivale al nulla di ciascuna cosa, bensì è il non-essere di quella specifica cosa: dunque, si manifesta il passaggio dal qualcosa che non-è al momento in cui esso è qualcosa. Il problema sta tutto nel concetto di niente: ci si chiede se esso appare o se di uno specifico ente non appare più nulla.

Con l'apparire si presenta una successione di eventi: tra le parole che emergono nel Poscritto di Severino viene menzionato l'esempio del corpo che brucia, a cui viene sostituita la cenere, oppure un pezzo di carta che, con l'arrivo di una fiamma, rimpicciolisce; prima si verifica un primo evento, in seguito se ne manifesta un altro, nell'attimo in cui il precedente non appare più. Gli uomini hanno sempre visto le cose attorno nel tal modo: quando esse compaiono, significa che anteriormente non erano mai apparse e, allo stesso modo, quando esse scompaiono, vuol dire che successivamente non

²³ Ivi, p. 73

potranno più manifestarsi. Però, questa è semplicemente l'errata considerazione dettata dalla *δόξα*, ovvero l'opinione errata, che pone come un niente tutto ciò che compare e scompare, che un attimo prima sussisteva e, subito dopo, non più.²⁴

A tal punto, il filosofo italiano sottolinea che, nel corso dei secoli, l'apparente contraddittorietà del divenire che si manifesta viene eliminata arrivando ad affermare, in maniera assurda, un Dio creatore, un ente immutabile.

In ogni caso, anche in Aristotele e nei suoi successori l'essere viene riconosciuto come tale quando è, mentre non è quando non-è; inoltre, Severino riporta le seguenti parole:

“Non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare. Questi apparire e scomparire devono essere interpretati come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare. Allora, l'entrare e l'uscire dall'apparire significano certamente diventare essere e diventare nulla. [...] La verità dell'essere, poi, distrugge il fondamento di questa interpretazione, poiché tutto l'essere, anche quello che più non appare e si è lasciato incalzare da eventi e tempi e storie, anche quel pezzo di carta e quella fiamma che per prima lo bruciava, anche quella fiamma che si levava per ultima, tutto l'essere è, e se ne sta presso di sé immutabilmente e quindi si distende oltre ciò che di sé scopre nell'apparire, come il mare, che solo alle rive scopre e ricopre i lembi del suo fondo. 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.”²⁵

Il fulcro del discorso sta nel fatto che il divenire dell'essere coincide con l'apparire e lo scomparire di ciò che è e viene considerato immutabile: parlando di divenire, si fa riferimento alle determinazioni, le quali sono contenute nell'apparire delle cose; attraverso ciò, l'essere si presenta totalmente e non si possono reputare contraddittori l'immutabilità e il divenire dell'essere.

Da un lato Severino situa Parmenide, il quale considera il divenire come non verità, dall'altra vi sono i pensatori che vogliono preservare il divenire, tenendo presente l'essere e il non-essere. Tutti i filosofi successivi a Parmenide reputano quest'ultimo come colui che ha negato il divenire dell'esperienza, mettendo in opposizione la verità dell'essere al divenire che si manifesta con il susseguirsi di eventi: egli avrebbe iniziato a definire il divenire parlando di essere e di non-essere.

Severino scrive:

²⁴ Ivi, pp. 85-86

²⁵ Ivi, pp. 88-89

“Dopo Parmenide, il pensiero ha tenuta ferma la distinzione del divenire quale si trova esplicitamente formulata nei versi parmenidei (cioè quel divenire che Parmenide giustamente negava); ma tenendo fermo questo senso del divenire, si è prodotto l’equivoco di ritenere che il divenire, così inteso, sia contenuto nell’apparire e quindi, come tale, non possa essere negato. In questo modo, dopo Parmenide, la ragione alienata si è proposta di salvare i fenomeni e quindi di salvare quel divenire (come uscita e ritorno nel nulla) che non solo la verità dell’essere proibisce, ma che non appare nemmeno.”²⁶

Tutto ciò che nasce e muore, che prima sta nel piano dell’essere e, subito dopo, in quello del non-essere, resta nell’ambito della *δόξα*, ossia dell’opinione, quindi non ha alcuna verità; dunque, se il divenire va a discapito dell’essere, va posto come non verità.

Con tutto questo complicato ragionamento il pensatore italiano ha cercato di far comprendere che il divenire è sempre correlato ad una particolare determinazione empirica, è sempre divenire dell’apparire delle cose: vi è l’entrare e l’uscire delle specificità nel contesto dell’apparire e, d’altro canto, vi è il divenire inteso in senso trascendentale, ovvero come l’orizzonte di tutto ciò che si manifesta. Affinché si verifichi il susseguirsi degli eventi, vi devono essere un ‘prima’ e un ‘dopo’ dei fatti: ciò che include questi momenti è propriamente l’apparire in quanto trascendentale; quest’ultimo è eterno, dunque non soggetto al divenire.

Severino sottolinea che l’apparire è semplicemente necessario per il manifestarsi della verità dell’essere, dal momento che l’immutabile si mostra nell’apparire attuale.

“Tutto è eterno, e il divenire è il comparire e lo sparire delle membra dell’eterno, è il loro entrare e uscire dalla luce dell’apparire.”²⁷

Dell’eterno deve apparire qualcosa poiché, nel caso non si manifestasse nulla, tale apparire farebbe riferimento al nulla e quindi non sarebbe, equivalendo al niente. All’interno del Poscritto il filosofo di Brescia vuole rimarcare il fatto che l’essenza dell’individuo, detta in poche parole, è l’apparire dell’essere, mentre l’uomo pone eternamente lo sguardo verso l’essere. L’immutabile si deve rivelare, seppur come se fosse un semplice cenno, poiché esso non si mostra totalmente all’interno della dimensione dell’apparire: vi sono degli attimi in cui le proprie membra scompaiono quando altre compaiono e viceversa, pertanto, a volte l’immutabile si va a nascondere rivelandosi ma succede anche il contrario.

Severino cerca di rendere più chiara possibile la propria visione, affermando:

²⁶ Ivi, p. 91

²⁷ Ivi, pp. 98-99

“Proprio perché l'apparire dell'immutabile è processuale, l'immutabile si rivela in parte. Il che vuol dire che la parte non si rivela nel tutto, non appare in quella beata compagnia, in cui pur si trova; e essenzialmente si trova.”

Egli asserisce che emerge l'eterno, deve necessariamente apparire attraverso un processo, seppur solo in parte dal momento che si manifesta sempre ciò che nell'eterno non è contenuto nel suo essere nel tutto: nel capitolo intitolato “Ritornare a Parmenide” si era visto che questo non essere è considerato la differenza ontologica. Con quest'ultima si presuppone quella differenza tra l'essere e l'esserci, ossia nello specifico tra l'essere in quanto tale e quello che si manifesta in maniera astratta: all'interno dell'immutabile si trova la differenza ontologica, la quale, tramite l'apparire e il manifestarsi delle cose, mostra l'eterno.

Severino sostiene che l'apparire e l'essere sono costantemente legati, difatti, affinché il mostrarsi delle cose avvenga, anche l'essere si deve rivelare attraverso il proprio processo di manifestazione. L'intera storia del modo in cui viene considerato l'essere è contenuta nell'essere stesso, il quale si pone in eterno verso l'apparire: di quest'ultimo non si deve tralasciare nulla della verità dell'essere, nemmeno di quello che è l'apparire dell'essere; grazie a ciò, esso va a combaciare con l'immutabilità dell'essere.²⁸

In ogni modo, il pensatore chiarisce che l'immutabile risulta sempre essere un processo e diviene; dunque, l'essere che appare e che gli individui possono cogliere presenta delle differenze dall'essere in sé. Appare una semplice parte dell'essere, in quanto diveniente; invece, come si è già detto precedentemente, l'immutabile si manifesta processualmente, per questo motivo l'essere che si mostra è diverso dall'essere in sé.²⁹

²⁸ Ivi, p. 109

²⁹ È molto utile aprire una breve parentesi sull'intervento proposto da Franco Volpi nel capitolo intitolato “Il nichilismo in Italia” all'interno del proprio saggio “Il nichilismo”, in cui egli sostiene che l'interpretazione del nichilismo che maggiormente spicca, se si prende in considerazione la filosofia italiana, è quella di Severino.

Volpi menziona il capitolo “Ritornare a Parmenide”, contenuto in “Essenza del nichilismo”, e sottolinea che Severino pone come punto di partenza il fatto che il divenire sia contraddittorio, ovvero nega la realtà di tale dimensione, in modo tale da poter asserire che tutto ciò che è debba essere pensato come eterno e necessario, altrimenti si cadrebbe in contraddizione e verrebbe ammesso “ciò che è” come un che di diveniente.

Ad ogni modo, Volpi ribadisce che Severino analizza la struttura fondamentale dell'Occidente come storia del nichilismo che ha dimenticato il senso autentico dell'essere, oltre ad opporre la struttura inoppugnabile dell'essere al niente; inoltre, il pensatore bresciano colloca la struttura inconscia inerente al pensare e all'agire di tutta l'umanità ad un livello ontologico molto profondo. Volpi, quando fa riferimento alla struttura inconscia, la riconduce alla volontà per l'uomo che l'ente sia niente.

Come si è detto nel corso della trattazione e lo studioso accenna nuovamente, Severino ritiene che tutto l'Occidente ha sempre creduto che le cose siano nel tempo, che escano dal niente e ritornino in esso: in poche parole, gli uomini sono sempre stati convinti che l'ente sia niente e, per tale motivo, il filosofo italiano reputa costoro nichilisti. Ciò che sta alla base del nichilismo, secondo il pensatore bresciano, è frutto di una

1.2 Il “Sentiero del Giorno” e l’ostacolo del “Sentiero della Notte”

La parte seconda dell’opera “Essenza del nichilismo” di Emanuele Severino inizia riportando un celebre frammento di Parmenide, ossia: “Qui è la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno” ed è fondamentale poiché l’intero capitolo si pone come obiettivo il cercare di definire l’essenza del nichilismo che ha pervaso tutta la civiltà dell’Occidente, delineando i due sentieri che l’individuo può aver intenzione di percorrere, ovvero il “Sentiero del Giorno” e il “Sentiero della Notte”, i due bivi menzionati fin dal filosofo greco Parmenide, e lasciando intendere che l’uomo dovrebbe incamminarsi sul primo.

Innanzitutto, è opportuno, secondo il pensatore di Brescia, constatare che la metafisica dell’Occidente è la base su cui si fonda e si presuppone l’intera civiltà. La storia dell’Occidente è guidata in larga parte dalla metafisica, in cui si vede sempre più il tramonto della verità dell’essere, facendo primeggiare il mondo della tecnica, la quale rappresenta il modo specifico in cui la metafisica si manifesta. È a causa del prevalere della metafisica, la quale si instaura come dominatrice della civiltà, che ci si allontana sempre più dalla ricerca della verità dell’essere, dal momento che si va incontro alla dimenticanza dell’essere e si perde di vista l’importanza di quest’ultimo.

Come già si era accennato precedentemente ripercorrendo la prima parte di “Essenza del nichilismo”, Platone è il filosofo greco che dà avvio al cambiamento nel destino dell’Occidente: egli introduce il concetto di “termine medio” tra l’essere e il nulla; inoltre,

contraddizione, in quanto la persuasione nell’esistenza del divenire conduce l’uomo ad introdurre l’ente nel tempo, separandolo dall’essere.

In seguito verrà approfondito il concetto di “tecnica”, ma in ogni caso Volpi sottolinea che Severino considera Dio e la tecnica moderna le due essenziali espressioni del nichilismo, poiché inizialmente gli uomini ponevano Dio come colui che crea e distrugge tutte le cose, successivamente, invece, la tecnica si prende tale privilegio.

Citando Volpi: “In base a questa determinazione del nichilismo Severino costruisce la sua diagnosi critica del mondo contemporaneo e dei valori da esso prodotti. L’abitare il tempo, credendo nel divenire e quindi nella libertà delle cose di andare e venire dal niente, implica la consumazione e il tramonto di tutti quelli che Severino chiama gli «immutabili» dell’Occidente.”

Lo studioso precisa che Severino intende il nichilismo in maniera totalmente differente rispetto a come è stato concepito dai molteplici pensatori nella storia, dal momento che, come si vedrà nel paragrafo successivo, contrappone il “Sentiero del Giorno” a cui allude Parmenide al “Sentiero della Notte” che finora è stato percorso dagli uomini.

Come afferma Volpi: “Severino non vuole però un semplice ritorno a Parmenide, come si potrebbe pensare e come si è effettivamente ritenuto. È invece necessario ripetere il «parricidio» con il quale Platone crede di liberarsi di Parmenide e si illude di salvare il mondo dei fenomeni. Nella ripetizione del «parricidio» le differenze sono finalmente ricondotte nell’essere: se non vengono più isolate da esso – come avviene in Parmenide, in Platone, nell’intera storia dell’Occidente – esse appaiono nella loro eternità. Muta quindi radicalmente anche il senso del loro divenire, che non è più da intendere come l’uscire dal niente e il ritornarvi, ma come l’apparire e lo scomparire dell’eterno.”, FRANCO VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004

egli fa riferimento al concetto inedito di “mondo”, vedendolo come una sorta di dimensione in cui si passa dal nascere al perire, si partecipa contemporaneamente dell’essere e del niente, ogni ente non era e non sarà più.

Oltre a ciò, Severino parla della tecnica come ciò che allude ai concetti di *produzione* e *distruzione*, le quali possono essere considerate le sue due categorie prioritarie: nel momento in cui l’individuo riesce a cogliere il mondo, è anche in grado di utilizzare i principi di *produzione* e *distruzione* dell’essere.³⁰

Riportando una citazione formulata dal filosofo Platone all’interno dell’opera “Simposio”:

“Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all’essere è produzione, cosicché sono produzioni anche le azioni che vengon compiute in ogni arte e tutti gli artefici sono produttori”.

Approfondendo maggiormente il discorso su cui si concentra il pensatore italiano, Platone tira fuori i concetti di essere e nulla, affinché il concetto di “mondo” possa emergere in quanto “termine medio”: essi non sono totalmente nascosti e non visibili, poiché non smettono mai di apparire e manifestarsi, ma si deve far capire meglio ciò che appare in eterno. Parmenide, invece, è il testimone della verità dell’essere, la quale, appunto, è andata perdendosi dal momento che, da una parte ci si è focalizzati sull’essere e sul niente per poter evocare il concetto di “mondo”, dall’altra non ci si è concentrati sui veri significati dell’essere e del nulla.

A tal punto, Severino asserisce che ci si trova di fronte al bivio in cui si delineano i due Sentieri: quello della Notte, la strada percorsa dalla civiltà dell’Occidente, e quello del Giorno, la strada che invece ancora non è stata intrapresa ma ci si è solamente appena affacciati.

In precedenza già si era menzionato il parricidio compiuto da Platone, basilare per comprendere il concetto di “mondo” da lui sostenuto: il pensatore prende in considerazione le determinazioni, le quali possono essere anche considerate gli enti circostanti, e le riconduce nell’essere, a differenza di Parmenide che le ha sempre fatte coincidere con il nulla.

Secondo Platone, da un lato vi sono gli enti divini, immutabili, i quali non sono soggetti a divenire, dall’altro vi sono gli enti sensibili, i quali nascono e periscono poiché sono situati nell’apparire delle cose e possono rientrare nel concetto di “mondo”.

³⁰ Ivi, pp. 145-146

Dato che le determinazioni sono, sussistono, è sembrato necessario compiere questo parricidio; scrive Severino, mettendo in luce il pensiero di Platone:

“L’essere non è il puro indeterminato, ma la totalità concreta delle determinazioni. E ogni determinazione, in quanto sia un qualcosa-che-è, è un essere: tò ὄν è ora la sintesi della determinazione e del suo «è».”³¹

Il filosofo italiano prende nuovamente in considerazione Platone, in quanto quest’ultimo vorrebbe contrapporre l’essere al niente, ma allo stesso tempo, senza rendersene conto, fa sì che il primo sia identico al secondo: ogni ente viene trattato come indifferente all’essere o al non-essere. Oltre a ciò, si va alla ricerca di un fondamento, un principio primo che sta alla base di tutte le specifiche determinazioni: dunque, si evoca sia il mondo sia colui che viene concepito come “Dio”, arrivando alla formulazione della teologia.

Successivamente, sempre stando alla visione severiniana, l’Occidente giunge alla consapevolezza della “morte di Dio”, senza conoscere le cause di ciò e rimanendo all’interno dell’errata interpretazione della verità dell’essere.

Nel corso della trattazione verrà approfondito quest’ultimo argomento, prendendo in considerazione Friedrich Nietzsche, il profeta persiano da lui menzionato Zarathustra ed il concetto di creatività, caratteristica che secondo Nietzsche è inerente all’individuo e non a Dio, motivo per cui, sempre secondo lui, Dio non può esistere, altrimenti, se egli esistesse, l’uomo non avrebbe la capacità di creare.

Invece, tornando al ragionamento logico del filosofo italiano, l’attività del produrre e del fare in Platone è vista in quanto divina: esiste un Demiurgo che va a plasmare tutto ciò che vige nel mondo, facendo in modo che si passi dal non-essere, ossia il niente, all’essere. Con l’immanentismo si inizia a credere che sia l’uomo capace di produrre sia se stesso sia il mondo circostante, poiché, con l’avvento della tecnica, si è arrivati ad ottenere la capacità creativa: si va incontro alla formulazione del concetto di “superuomo”.

Nonostante ciò, la tendenza del pensiero che prevale tra gli uomini porta a vedere le cose secondo l’ottica di Platone: l’essere, più nello specifico l’ente, è, ma potrebbe anche non-essere. Se da una parte si rifiuta la metafisica, che condurrebbe alla constatazione di un ente immutabile, necessario, dall’altra non si sta smettendo di pensare in maniera metafisica, poiché il mondo viene tenuto fermo, stabile e sembra che l’uscire dal nulla e l’annullarsi stesso dell’essere siano fattori ovvi.

³¹ Ivi, p. 148

Avendo capito che la metafisica tende ad identificare l'essere al niente, cercando di presupporre un essere immutabile, che potrebbe anche coincidere con il nulla, Severino riporta un ulteriore passo contenuto nel Dialogo intitolato "Parmenide" del filosofo Platone:

"Quando affermiamo che qualcosa non è, non intendiamo noi indicare la mancanza dell'essere, in ciò di cui diciamo che non è? Dicendo che qualcosa non è, forse che intenderemmo affermare che in certo modo non è e in cert'altro modo è, oppure questo dire che non è significa nettamente che ciò, che non è, non è proprio in alcun modo e non partecipa in alcun modo dell'essere? Dunque non è possibile che ciò che non è sia, né che in qualsiasi modo partecipi dell'essere. Ma generarsi e perire non sono forse altro, rispettivamente, che acquistare l'essere e perdere l'essere?"³²

Con tale citazione riportata si giunge all'affermazione che il non-niente è niente, quest'ultimo va ad identificarsi con l'essere stesso. La storia del nichilismo, dunque il nichilismo stesso, indica proprio la seguente cosa: essere e niente vanno a coincidere l'uno con l'altro; l'Occidente viene condizionato da tale presupposto.

Il filosofo di Brescia ribadisce che da Platone in poi, comprendendo ovviamente anche Aristotele e tutti i pensatori successivi, il non-essere che caratterizza ogni determinazione, o ogni ente, non è il niente assoluto; tuttavia, proprio per questo, di ciascuna determinazione relativa all'essere si sarebbe dovuta sostenere la caratteristica di eternità, rinviando all'essere parmenideo, visto come ciò che non può derivare dal niente e non può tornare nel niente: il nichilismo non vede mai le cose in tal modo; se così fosse stato, si sarebbe andati in direzione del "Sentiero del Giorno", ponendo l'attenzione sulla verità dell'essere.

Tra gli autori precedenti a Platone, ma anche tra gli individui in generale, non è mai emerso il concetto di "mondo" perché il divenire non è mai stato delineato come ciò che conduce all'annullamento dell'essere, oltre a non essere mai venute fuori le nozioni di "produzione" e "distruzione".

Severino aggiunge:

"Ma nell'apparire in quanto tale (dunque anche in ogni eventuale apparire dell'essere, diverso dall'apparire attuale) l'essere e il 'niente' fanno parte dello spettacolo eterno (giacché anche l'apparire, come tutto l'essere, è eterno. Nell'apparire ci sono cose che vengono e vanno, e altre che appaiono da sempre e per sempre, e senza di cui non potrebbe apparire nulla: l'essere

³² Ivi, pp. 149-150

e il niente sono tra queste, che eternamente appaiono (nel «Poscritto», p. 106, sono chiamate lo 'sfondo), e tra queste si trova la stessa verità dell'essere e del niente.”³³

Il pensatore riporta l'esempio di un ente come una casa: essa appare poiché non rinvia al niente, ma contemporaneamente tale non-essere un niente si deve manifestare, altrimenti non si potrebbe porre tale casa. L'essere risulta, in quanto tale, come negazione del niente, ma allo stesso tempo, affinché il niente appaia, vi è la necessità che appaia anche l'essere. Inoltre, avendo compreso attraverso le considerazioni di Severino che l'essere va a coincidere con il non-niente, esso non può provenire dal nulla ma nemmeno ritornare in esso: la verità dell'essere implica la sua immutabilità; se tale verità non si manifesta, non può apparire nient'altro.

L'uomo si trova di fronte alla possibilità di poter cogliere la verità dell'essere, poterla almeno ritrovare andando nella direzione del “Sentiero del Giorno” e a tal proposito Severino afferma:

“l'uomo è l'eterno apparire della verità dell'essere. Il tempo e la storia stanno all'interno di questo apparire e costituiscono il processo della rivelazione del tutto.”³⁴

Secondo il pensatore bresciano, la maggior alienazione del senso dell'essere porta l'essere umano, sopraffatto dalla civiltà della tecnica in cui è situato, ad essere mero oggetto di produzione, che è il risultato più estremo della stessa metafisica. Invece, l'uomo primitivo è ancora di fronte al bivio che divide il “Sentiero del Giorno” dal “Sentiero della Notte”, dunque può scegliere la strada da percorrere poiché l'eterno spettacolo rappresentante la verità intramontabile dell'essere è di fronte a sé.

Fin dai secoli più remoti ogni popolo e, quindi, ogni singolo individuo, si è rapportato all'essere: per tale motivo Severino ritiene che il singolo non può mai essere reputato una semplice determinazione empirica, bensì l'eterno ed attuale apparire dell'essere, in cui all'interno vi si trova il compimento di questa verità.

Senza approfondire troppo la questione ma soffermandosi solo brevemente su ciò, attraverso “Essenza del nichilismo” si è compreso che l'essere deve risultare immutabile ed eterno affinché la verità dell'essere prevalga: l'apparire è sempre stato interpretato erroneamente, poiché esso non riguarda semplicemente l'ambito dei fenomeni e non è una mera illusione; per di più, l'esperienza e il mutare delle cose non vanno ad indicare che si debba annullare l'essere.³⁵

³³ Ivi, p. 153

³⁴ Ibidem, p. 153

³⁵ Ivi, p. 161

Oltre alla dimenticanza del senso dell'essere, il pensatore italiano allude alla dimenticanza del senso del divenire in quanto tale: quest'ultimo va sempre a testimoniare la verità dell'essere, nel proprio processo di apparire e scomparire dell'ente.

Con l'alienazione della ragione si pensa che vi sia un vero e proprio annullamento e disintegrarsi delle cose, oltre ad un diventare niente di ciò che è sparito; come si legge tra le parole di Severino:

“Se qualcosa non appare più, il suo esser diventato niente o il suo continuare ad esistere non possono essere determinazioni che appaiono.”

L'essere fa in modo che ciò che si manifesta non diventi non-essere, un niente: la metafisica si trova nella condizione di considerare tutto ciò che si è distrutto o è andato scomparendo come un niente, nonostante l'essere sia sempre lì fermo, irremovibile.³⁶

L'essere si manifesta, entra nel processo dell'apparire affinché quest'ultimo non sia un nulla: ogni singola determinazione è, nello specifico, lo sfondo dell'essere stesso.

Severino si interroga se l'essere possa essere considerato libero, se vi sia libertà in esso e se tutti gli enti si riferiscano ad un destino, nel corso del proprio apparire e scomparire: nel corso della trattazione verrà presa in esame la tematica dell'*eterno ritorno*, fulcro del pensiero di Nietzsche, visto non come un semplice passaggio dell'ente dal nulla al nulla, bensì come un continuo ritornare dell'eterno.

Severino ha posto l'attenzione sul fatto che il Sentiero che va seguito è quello del Giorno, dunque si parla sempre di cose che appaiono stando nel proprio apparire, nel senso che si mantengono ma, contemporaneamente, escono dal proprio stato di nascondimento e si mostrano. Il problema della libertà sussiste nel momento in cui si pensa metafisicamente, dal momento che si entra in una condizione contraddittoria, di assurdità: attraverso l'uso della volontà si ritiene che una certa cosa sarebbe potuta anche non-essere, ossia si vede l'essere che si manifesta come ciò che avrebbe potuto non manifestarsi.

Seguendo il ragionamento del pensatore italiano:

“La vita che vivo l'ho vissuta da sempre e la vivrò per sempre. E da sempre e per sempre vivo le vite che avrei potuto vivere: se esistono vite che avrei potuto vivere, queste le vivo tutte in eterno, perché non possono esser rimaste un niente. La possibilità non è nell'essere, giacché un essere possibile è un essere che in qualche modo è niente [...]: possibilità significa, dal punto di vista metafisico, che ciò che non è non è contraddittorio che sia; sì che il suo diventar

³⁶ Ivi, pp. 161-162

essere è il suo essere stato niente; questo non niente (che ora è) è stato niente, e appunto perché era niente come essere reale, poteva essere quel non niente in cui consiste l'essere possibile.” La libertà sussiste nell'attimo in cui l'individuo viene concepito in termini di eternità, ossia “se è pensato come l'eterno vivere tutte le vite che potrebbe vivere.”³⁷

Un ulteriore elemento che Severino aggiunge riguarda il tutto, il concetto di totalità: essendo ogni essere, per necessità, parte del tutto, può apparire solo e soltanto come parte di esso; viceversa, se il tutto non si manifesta, niente può apparire.

Come viene riportato in “Essenza del nichilismo”:

“Ma proprio perché l'essere compare e scompare, il tutto non appare nella sua pienezza. Onde il tutto, che pure appare come tutto, non è il tutto. Il tutto è la compiuta ricchezza che non manca di nulla, ma se esso entra nell'apparire lasciando nascosta la propria compiuta ricchezza, allora nell'apparire vien posto come tutto ciò che non è il tutto.”

Per forza di cose si genera una contraddizione: essa scaturisce nel momento in cui si manifesta solamente una parte, relativa al tutto a cui fa riferimento, nonostante essa rimanga ugualmente come equivalente al tutto. Con tale contraddizione apparirebbero sia la verità sia la non-verità, dunque la verità risulterebbe essere una contraddizione: l'apparire e la non emersione completa del tutto hanno determinato ciò; dunque, secondo Severino l'Occidente è sorto su tale presupposto.³⁸

In seguito il filosofo italiano cita una serie di esempi di opere dell'uomo, come le città, i rapporti economici, politici, religiosi, le azioni quotidiane in generale, e di cose della natura, quali i pianeti, i mari etc. che si riferiscono, sempre, a quel progetto di dominazione menzionato in precedenza: tutti questi elementi si trovano pervasi dall'alienazione del senso dell'essere, poiché Severino ribadisce che nella verità si manifesta l'essere che è emerso lungo il “Sentiero della Notte”.

Il pensatore sostiene che se si parla di verità si afferma anche l'eternità dell'essere, però, quell'essere che appare, è quello che non si sarebbe dovuto manifestare, perché l'essere umano lo introduce al fine di indirizzare la creazione e l'annullamento dell'essere.

“L'essere è eterno: la Giustizia dell'essere (Parmenide, fr. 8, vv. 13-15) non gli consente di nascere e morire; nemmeno quando l'Occidente si propone il dominio della creazione e dell'annullamento dell'essere. [...] Ogni divenire è un comparire o uno sparire dell'essere, e quindi ogni azione è sempre un disvelare (o un lasciar che si disveli) l'essere che era nascosto,

³⁷ Ivi, pp. 164-165

³⁸ Ivi, p. 167

è un condurlo fuori dell'apparire, nel nascondimento (o un lasciar che si sottragga all'apparire). Ma quando si agisce con la convinzione di produrre e distruggere l'essere (di trarlo dal nulla e rimandarlo nel nulla), allora resta svelato qualcosa di diverso da ciò che si svelerebbe allorché si agisse sapendo che ogni agire e ogni fare è un disvelamento dell'essere eterno. Questo diverso viene portato alla luce dall'alienazione; quindi è l'essere che non sarebbe dovuto apparire – se l'errore è ciò che non deve essere portato alla luce.”

Stando sempre alla visione severiniana, si può dire che, a causa dell'alienazione non si è compreso che, nel processo del divenire, vi è sempre un passaggio, quindi un comparire e scomparire, dello stesso essere: l'alienazione ha fatto emergere quell'essere che è situato nell'apparire, per questo la verità non si può salvare. Non si può pensare che avvenga la salvezza semplicemente scordando la terra, ossia quella negazione concreta della verità, dunque facendo finta di nulla di fronte al problema.

Severino vede la civiltà pervasa dal più profondo e complesso nichilismo, quindi per poterlo negare non basta la semplice comprensione del fatto che l'Occidente sia giunto all'identificazione dell'essere e del niente. Citando sempre le parole di Severino:

“Ma i popoli possono inoltrarsi per il sentiero del Giorno, solo se la verità incomincia a levare la sua voce nel deserto, ad avvertire che l'essere è stato tradito.”³⁹

Negando il nichilismo e tutte le sue catastrofiche conseguenze, si nega la civiltà stessa: la verità va liberata dalla contraddizione, va guardata a fondo la sua pura essenza, ma allo stesso tempo si deve parlare di scomparsa del nichilismo. Inoltre, il pensatore bresciano afferma che vi è un continuo apparire e manifestarsi delle cose; il concetto di apparizione implica che, nella considerazione di un ipotetico ente, vi sia qualcosa che viene conservato e qualcosa che va sparendo: dunque, tenendo fermo ciò, concretamente potrebbe avvenire la negazione della civiltà, senza che vi sia la totale sparizione di essa e, inoltre, il “Sentiero del Giorno” potrebbe garantire il superamento concreto.

In ogni caso, scrive Severino:

“Tutto ciò che è appare eternamente nell'apparire infinito dell'essere (che è infinito appunto perché non esiste nulla che in esso non appaia). L'apparire finito – e dunque, innanzitutto, l'apparire attuale – è il luogo eterno in cui sorgono e tramontano gli eterni astri dell'essere. (E ogni cosa – anche il Sentiero della Notte – appartiene alla costellazione dell'essere).”

³⁹ Ivi, pp. 172-173

Egli cerca di far comprendere che in sé l'apparire finito, quindi la verità stessa, rimane una contraddizione poiché da una parte l'essere si disvela infinitamente, dall'altra esso può anche rimanere nascosto e non mostrarsi infinitamente.⁴⁰

Il "Sentiero del Giorno" deve essere portato nel processo dell'apparire, dopo aver superato concretamente il "Sentiero della Notte", il quale implica per necessità una contraddizione: tuttavia, per poter raggiungere la salvezza, è opportuno percorrere fino alla fine il "Sentiero della Notte", in modo tale che l'Occidente e tutta la civiltà della tecnica possano arrivare al trionfo finale.

Severino aggiunge: "Apparirà il sentiero del Giorno? La risposta può essere data solo da ciò che è prematuro che accada: il nichilismo deve giungere al proprio compimento, perché l'Occidente possa incominciare ad agire e a fare alla luce della verità dell'essere."⁴¹

Stando a tali parole, ogni uomo si trova di fronte allo spettacolo dell'eternità, nonostante ciò che vede, tutto ciò che entra nel circolo del susseguirsi delle cose, sia il variare dello sfondo che appartiene all'apparire: ogni elemento si rapporta ad un altro, per esempio il dolore altrui fa riferimento ad un simile dolore che si manifesta, tutto entra in relazione con le altre cose che appaiono.

"Quando si afferma che tutte le vite che avrei potuto vivere sono eternamente vissute, si intende che ogni corporeità e affettività che potrebbero apparire come 'mie', oltre quelle che di fatto appaiono 'mie', sono già eternamente rapportate a tutte le cose con cui possono essere rapportate. Io, come ogni altro che possa dire 'io', sono il luogo eterno, in cui le mie vite eterne possono darsi convegno."⁴²

Il pensatore bresciano, dopo aver cercato di mostrare la fragilità della *τέχνη*, poiché ogni attimo di felicità e ciascuna sensazione di liberazione dal limite sono ripetutamente circondate dalla possibilità della loro sparizione, in quanto volubili, si continua ad interrogare su quale possa essere la verità e se quest'ultima possiede il regno della *τέχνη*. Egli scrive:

"Affinché la *τέχνη* sfoci nell'*ἐπιστήμη*, l'Occidente deve percorrere l'intero sentiero della Notte e la civiltà della tecnica raggiungere i fasti del suo trionfo. Forse questo è l'unico modo, per l'Occidente, di inoltrarsi per l'altro sentiero. Se così fosse,

⁴⁰ Ivi, pp. 175-176

⁴¹ Ivi, p. 177

⁴² Ivi, pp. 178-179

l'apparire dell'alienazione sulla terra sarebbe la condizione indispensabile affinché possa apparire il sentiero del Giorno.”⁴³

La contraddizione apparente che si manifesta nell'eterno va superata: l'eterno rappresenta proprio l'essere che equivale a ciascun singolo individuo, non è una qualche regione non accessibile.

Severino ribadisce che tutti i problemi che continuano a sussistere all'interno della civiltà occidentale devono essere risolti andando alla ricerca continua del linguaggio della verità dell'essere, non è il “Sentiero del Giorno” in sé che se ne deve occupare; permane la contraddizione, la quale si manifesta sotto molte forme come quella del dolore, e si deve cercare di eliminarla allontanandola dalla verità.

Riprendendo le parole contenute in “Essenza del nichilismo”:

“Eppure, il superamento di ogni contraddizione esiste eternamente. Eterna la contraddizione, eterno il suo superamento. Eterni gli astri della Notte, eterni gli astri del Giorno. Ma gli uni sono nella Notte, gli altri nel Giorno. Poiché ogni dolore umano è contraddizione, ogni dolore è già da sempre uscito nella gioia. La liberazione dal dolore e la redenzione del male si sono già da sempre interamente compiute. Il sentiero del Giorno appartiene all'eterno superamento della contraddizione. Viene alla luce quando i popoli agiscono nella verità dell'essere. [...] Il sentiero del Giorno non è la fuga dal 'mondo', bensì è l'operare che conduce il 'mondo' al tramonto. [...] La filosofia ridiventa l'occupazione più importante dell'uomo.”⁴⁴

La filosofia, in quanto testimonianza del destino della verità, come è emerso nel corso della trattazione ripercorrendo la visione severiniana, deve avere la capacità di ricondurre l'essere umano al bivio fra i due Sentieri percorribili, in modo tale che ciascuno possa compiere le azioni perseguendo e tenendo costantemente sotto la propria attenzione la verità dell'essere.⁴⁵

⁴³ Ivi, p. 185

⁴⁴ Ivi, pp. 192-193

⁴⁵ A tal proposito, Luigi Vero Tarca all'interno di un suo breve saggio intitolato “I sentieri del giorno” vede positivamente la visione di Severino: quest'ultimo vuole far comprendere il carattere contraddittorio della persuasione che il divenire causi l'annullamento dell'essente, elemento che, invece, tutti gli uomini considerano inoppugnabile, non capendo che tale constatazione rinvia al “Sentiero della Notte” e va associata, quindi, ad un approccio negativo.

Tarca si interroga su quanti possano essere i sentieri e menziona nuovamente la via dell'essere ribadita dal filosofo greco Parmenide, in opposizione a quella impercorribile del non-essere, la via della negazione.

Egli scrive: “Il sentiero del giorno è quello in cui si percorre la via ponendo/dicendo/affermando l'essere, realizzando con ciò il tutto-positivo. Il sentiero della notte è quello in cui il viandante nega l'essere, un qualsiasi essente. Il percorso dei mortali è quello della negazione dell'essere.”

Seguendo tale ragionamento, tutti i mortali vanno in direzione del “Sentiero della Notte”, dunque esso viene percorso dai “negativi”; oltre a ciò, tale sentiero può essere visto come quello che rappresenta il conflitto, la guerra, ma anche la morte e il dolore. In ogni caso, quest'ultimo testimonia il negativo, precisamente l'autonegativo, in quanto se si tenta di contrastare il dolore, lo si va ad intensificare.

II CAPITOLO: Metafisica e tecnica

2.1 L'ostinata ricerca dell'essere necessario' da parte della metafisica

Precedentemente sono emersi molto elementi fondamentali per capire il fulcro del nichilismo con tutte le sue problematiche, fattori che verranno ripresi nel corso della trattazione.

Severino si pone come obiettivo il cercare di indagare a fondo tale concetto, conferendogli un senso inedito e andando a fondo della questione, mostrando come tutta la credenza nel fatto che l'ente sia niente sia legata al problema del divenire ed alla storicità del mondo. Si è giunti a menzionare il bivio in cui ciascun individuo si trova tra il sentiero che la civiltà occidentale ha da sempre percorso, ossia il "Sentiero della Notte", e quello che ancora non si è intrapreso, ovvero il "Sentiero del Giorno".

Il filosofo bresciano ritiene necessario che si ritorni al bivio, il quale è sempre esistito, per poterlo oltrepassare andando in direzione del "Sentiero del Giorno": l'unica certezza che vi è in tale bivio è che il senso dell'ente rimane ambiguo, mai totalmente chiarito. Invece, percorrendo il Sentiero dell'Occidente, si scorge che il senso che si può considerare nascosto dell'ente è il niente, precisamente il carattere di nientità dell'ente.

Il saggio "Destino della necessità" di Severino può essere utile per cercare di mettere a fuoco la questione in merito al concetto di nichilismo, il rapporto tra l'essere e il niente, sino ad arrivare alla constatazione che il pensiero va alla continua ricerca dell'essere necessario', ossia ciò di cui non si può dire "non-è", cercando di formulare una vera e propria dimostrazione.

Innanzitutto, Severino ritiene opportuno soffermarsi sul senso che viene conferito alla parola "cosa", che indica nello specifico l'ente: tra i Greci, viene utilizzato il pronome *τι*

Bisogna valutare ogni cosa tenendo presente la verità, ossia il "Sentiero del Giorno", cercando di dividere tutto ciò che concerne il negativo dall'essente.

Tarca sottolinea ciò, sempre analizzando la visione di Severino: "Trasfigurati nella luce della verità, gli enti appaiono come (puramente) differenti dalle 'cose' divenienti del mondo nichilistico; ma si differenziano pure dalla loro negazione/condanna. Il sentiero del giorno conduce all'oltrepassamento della vita mortale, la vita marchiata dal rifiuto e dal dolore (il negativo)." Da una parte vi è il "Sentiero del Giorno", che porta alla considerazione del vivente, come colui che colloca il tutto-positivo; dall'altra vi è il "Sentiero della Notte", il quale, invece, viene stabilito come quell'autonegativo che rifiuta il primo sentiero. Il "Sentiero della Notte", tuttavia, permetterebbe all'uomo di far percorrere il "Sentiero del Giorno".

"La via è unica, e i viandanti che la percorrono, e che possono vivere all'ombra della negazione/necazione, in verità tutti, ciascuno a suo modo, contemplano e quindi testimoniano la via della verità. [...] In verità, un solo sentiero è percorribile. Ma esso è tutti i percorsi. Il sentiero del giorno è infiniti sentieri: quelli aperti da tutti i viventi, che vivono nella luce della verità.", LUIGI VERO TARCA, *I sentieri del giorno*, in "La filosofia futura" n. 14/2020, pp. 198-199

e, più nello specifico, l'ente è τὸ ὄν: quest'ultimo viene visto da un lato come in opposizione al niente, dall'altro come unito sia all'essere sia al non-essere.

Il pensatore italiano prende nuovamente in considerazione il filosofo greco Platone, il quale, nel momento in cui va ad affermare che “il non ente non è un qualcosa [τι], ma niente” sta ponendo tale cosa come ente, in contrasto con il non-ente, cioè il niente.⁴⁶

Se, come si è appena espresso, l'ente non va a coincidere con il niente, Platone sta andando ad indicare che tutte le specifiche determinazioni risultano essere altro rispetto all'essere stesso. Allo stesso tempo, però, il pensiero metafisico ha sempre considerato la cosa, o l'ente in questione, come un non-niente, ma contemporaneamente, come un qualcosa di inerente e legato sia all'essere sia al niente.

Severino riporta le seguenti parole:

“L'«essere» (τὸ εἶναι, esse) è la condizione che impedisce alla cosa di essere un niente. La cosa non è un niente, perché è; questo «è» è appunto τὸ εἶναι, l'essere. Ma la cosa non sta al riparo dell'essere in modo definitivo: l'essere e il niente se la contendono, e quindi essa rimane indecisa tra i due, ossia non appartiene definitivamente né all'uno né all'altro, pur essendo sempre con l'uno o con l'altro.”

Tutto il pensiero occidentale matura seguendo quello platonico in merito al senso della cosa, la quale viene posta come un ἐπαμφοτερίζειν, il quale, seguendo il saggio “Destino della necessità”, si può intendere come un qualcosa di incerto, precisamente “l'essere incerto, indeciso”, dal momento che, con l'espressione τὰ ἀμφοτέρα, si allude all'essere e al niente, essendo che, nello specifico, essa significa “l'uno e l'altro”.

Oltre a ciò, il pensatore italiano asserisce che verso la fine del libro V della Repubblica, Platone differenzia il contenuto della scienza, ovvero l'ἐπιστήμη, da quello dell'opinione, ossia la δόξα: il primo è l'ente immutabile, il quale non è soggetto a mutamento e sempre sussiste e sussisterà; il secondo è quell'oscillazione tra l'essere e il nulla e, in quanto tale, sfocia nell'uno e nell'altro.⁴⁷

Il fulcro del pensiero del filosofo greco consiste nel sostenere che l'ente considerato immutabile non lo è in quanto ente a caso, ma in quanto è uno specifico ente, che sfocia in un'idea e non è parte del mondo sensibile. Invece, l'ἐπαμφοτερίζειν menzionato in precedenza è coinvolto nel processo del divenire ed implica, osservato a fondo, la vera essenza dell'ente in quanto tale.

⁴⁶ EMANUELE SEVERINO, *Destino della necessità - Κατὰ τὸ χρεῶν*, Adelphi, Milano 1980, pp. 19-20

⁴⁷ Ivi, p. 21

A tal punto riemerge il senso profondo e problematico dell'essenza del nichilismo poiché la cosa non è un niente, ma allo stesso tempo può non-essere, essendoci situazioni in cui ciascun ente viene reputato attraversato dal nulla. Avendo constatato attraverso le parole di Severino che, secondo Platone, vi è un ente immutabile in quanto totalmente legato all'essere e che vi sono altri enti che si muovono tra l'essere e il niente, si vuol dire che gli enti che vengono denominati "immutabili" si legano eternamente all'essere, tuttavia, in quanto anch'essi enti, possono essere ugualmente chiamati *ἐπαμφοτερίζειν*.

Severino scrive:

“È inevitabile, per il pensiero metafisico, che l'ente in quanto ente sia ciò che può non essere – ciò che può trovarsi in compagnia del niente –: altrimenti tutto sarebbe eterno. Ma da quale pensiero l'Occidente si è tenuto più lontano che da questo, che pensa l'eternità del Tutto, il suo essere già da sempre e per sempre tenuto al di fuori dell'indecisione, nella decisione per l'essere?”⁴⁸

Stando a ciò, l'intero Occidente e quindi tutta la storia del nichilismo crescono nell'errore, facendo coincidere la cosa, o l'ente in questione, al niente, nel momento in cui si distacca dall'essere: il non-niente, dunque, sarebbe il niente.

Prendendo in considerazione la visione greca, si potrebbe riportare, seguendo il ragionamento severiniano, l'esempio di un uomo: egli è una cosa, più nello specifico un essente, che non può coincidere con il niente; allo stesso tempo, tuttavia, egli barcolla tra l'essere e il niente, potendo nascere e perire ed essendo la nascita e la morte due fattori che vanno ad influenzare l'intero essere; vi è sempre un coinvolgimento e, dunque, una nascita e una morte della non-nientità della cosa stessa.

Aristotele, ma anche tutti i pensatori occidentali successivi, propongono l'esempio di Socrate, sostenendo che quest'ultimo, quando diventa un niente, è comunque Socrate e il pensatore bresciano sottolinea ciò:

“Per il nichilismo è cioè necessario che ciò di cui si afferma l'assoluta nientità (quando non è ancora uscito dal niente o vi è già ritornato) sia un non-niente: non è del niente, ma di Socrate, ossia di qualcosa che non è un niente e non è significativo come un niente, che si afferma il suo essere assolutamente niente.”⁴⁹

⁴⁸ Ivi, pp. 23-24

⁴⁹ Ivi, pp. 27-28

Anteriormente si è già parlato del parricidio che i Greci compiono, secondo cui la credenza trasmessa sul senso dell'essere, per l'appunto il "padre", diventa un niente: il pensiero greco porta con sé varie conseguenze anomale.

Citando nuovamente il saggio:

“Ma la stessa alienazione essenziale dell'Occidente – il nichilismo – è la testimonianza di un'alienazione ancora più originaria: l'accadimento dell'esser mortale del mortale. [...] ma al pensiero che guida l'Occidente è essenzialmente preclusa la possibilità di comprendere il senso autentico del mortale e, insieme, il senso autentico di sé stesso.”⁵⁰

Con l'ente sorge il senso di libertà infinita, dal momento che la libertà di una specifica cosa si trova situata nell'oscillazione tra l'essere e il niente, nello specifico si parla di *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il non-essere: se un individuo vuole liberarsi da qualcosa può scegliere tra due possibili alternative, ossia di liberarsi dall'essere della cosa o di liberarsi dal non-essere della cosa; nel primo caso si allude all'annientamento, nel secondo alla creazione. Il senso dell'ente che la metafisica stabilisce va ad introdurre i concetti fondamentali di creazione e di libertà, non presenti solamente nella visione cristiana.

Severino aggiunge che nel corso della storia l'Occidente ha cercato molteplici modi per poter perseguire la libertà dell'ente: tra questi vi sono il Demiurgo platonico, la volontà degli individui, il Dio creatore del cristianesimo, la stessa civiltà della tecnica etc. Da Platone in poi, il proposito è sempre stato quello di sottrarre la libertà ad ogni forma di costrizione, ma allo stesso tempo trovare un modo per condurla correttamente in quell'equilibrio che porta gli enti dall'essere al niente e viceversa.

Dunque, menzionando le parole di Severino:

“Infatti, per quanto riguarda il primo lato, l'essenziale ed essenzialmente nascosta persuasione metafisica che l'ente in quanto ente è niente – è niente appunto perché, in quanto tale, è libertà – sopraggiunge insieme alla persuasione che l'ente è eterno (ossia è necessariamente legato all'essere) in quanto esso è un certo ente, privilegiato, «divino». Anzi, l'eterno viene dapprima pensato come condizione della libertà del perituro. In questa situazione, la persuasione della nientità dell'ente è il fondamento dell'affermazione dell'eterno – che di volta in volta si configura come il dio o gli dèi della filosofia (l'idea platonica, l'atto puro, il dio creatore, la sostanza spinoziana, l'idea hegeliana, l'eterno ritorno, l'anima immortale, la legge morale, la «natura umana») [...] Ed è inevitabile che tale loro alienazione – questo loro essere negazione

⁵⁰ Ivi, p. 32

della verità dell'essere – si diffonda e contaminino le stesse specifiche strutture dimostrative con le quali, di volta in volta, si intende affermare l'esistenza di un dio eterno.”⁵¹

Avendo compreso che il pensiero metafisico è costantemente alla ricerca dell'essere necessario', ossia ciò di cui non si può mai dire “non-è”, volendo trovare una dimostrazione per rendere valido il proprio principio, si nota, però, che esso continua a mantenersi sul fondamento della nientità dell'ente: tale pensiero “scorge il naufragio di ogni affermazione dell'eterno, la quale derivi da quel fondamento nascosto. Scorge cioè che gli dèi eterni, di volta in volta affermati, sono costretti ad essere (e quindi i mortali sono costretti a riconoscerli)”.⁵²

Seguendo il filo del discorso del pensatore italiano, l'uomo è intenzionato ad unire con l'essere gli dèi che si crea, ma si rende conto che tale legame è corrotto, per questo capisce che sta compiendo una sorta di violenza: si manifesta una sorta di dominazione sugli enti da cui ci si può liberare; si può oltrepassare la concezione sugli dèi che ci si è posti, essendo essi una libertà che si presenta sottoforma di “necessità”.

La metafisica pensa quel dio immutabile, eterno come ciò su cui va a confluire tutto l'ente soggetto a divenire, a cui quest'ultimo deve necessariamente soggiacere; tuttavia, successivamente, essa inizia ad intuire che la libertà degli enti, delle cose che si susseguono si mostra come mera apparenza: difatti, se ogni cosa è testimoniata da tale dio, come principio primo, quel distacco degli enti dal niente e dall'essere risulta impossibile e, dato che l'evidenza fa venire in luce chiaramente che vi debba essere questa liberazione, ci si deve distaccare da tale fondamento per giungere alla constatazione dell'inesistenza di ciascuna forma di immutabile. In questo modo, tutto l'ente può manifestarsi tramite la profonda essenza della libertà.⁵³

Alla base di tale considerazione è situata sempre quell'oscillazione tra l'essere e il nulla e, grazie al concetto di ente libero, si può scegliere quali determinazioni vadano in direzione dell'essere e quali in direzione del non-essere: ciò coincide con la volontà di potenza.

Severino descrive la volontà di potenza nel suo porsi in molteplici modi: inizialmente affermando l'esistenza di un dio, il quale può essere il Demiurgo, ma anche il creatore onnipotente che sta al di sopra di ogni cosa; in seguito, dopo aver conferito il maggior rilievo alla divinità, essa si impone nell'agire degli stessi esseri umani. La volontà si

⁵¹ Ivi, pp. 33-34

⁵² Ivi, p. 35

⁵³ Ibidem, p. 35

determina, dunque, attraverso la forza della *τέχνη*: l'individuo giunge alla realizzazione del dominio di tutte le cose tramite le proprie capacità, poiché si inizia ad identificare il tutto alla libertà della cosa, ossia dell'ente, sciogliendo il legame tra il mondo e dio, ovvero tra quest'ultimo e l'essere. L'ultimo tratto di strada che rappresenta l'onnipotenza dei mortali coincide proprio con la civiltà della tecnica ed è l'estrema espansione della stessa volontà di potenza.

Riportando le parole di Severino:

“Nella storia dell'Occidente la volontà di potenza è il progetto di controllare l'estrema oscillazione dell'ente dall'essere al niente. Ma in quanto l'apertura dell'oscillazione – l'apertura metafisica del senso dell'ente – è il fondamento di quel progetto, l'apertura stessa è la espressione originaria della volontà di potenza. Nella apertura del senso dell'ente come *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente, appare cioè la forma estrema della volontà di potenza allo stato puro. Al fondamento della volontà di dominare il mondo sta la volontà che vuole il «mondo», ossia il luogo stesso della libertà dell'ente.”

Tuttavia, pur affermando ciò, il filosofo sottolinea che quel concetto di “mondo” resta distante in maniera infinita da ciò che veramente è, dall'essere, e viene visto come totale alienazione: l'Occidente, nella propria visione delle cose, ritiene questa l'unica possibile evidenza. Il problema sta proprio nel fatto che la civiltà occidentale continui a pensare e considerare l'ente in costante relazione con il non-essere, dunque lo vede come un niente.⁵⁴

Attenendosi a ciò, da una parte emerge il modo “folle” di trattare l'ente, dall'altra, invece, si trova il “buon senso”: il primo va a constatare che l'ente è niente, incomincia a svilupparsi all'interno dell'ontologia greca ma, successivamente, si diffonde nei secoli nell'intera civiltà occidentale; il secondo sostiene che l'ente non è niente.

Avendo compreso che, sempre secondo Severino, la volontà di potenza si trova in una condizione di imprevedibilità nell'ondeggiamento tra l'essere e il niente, deve poter liberarsi da ciò che la rende impotente: gli immutabili vengono considerati la condizione essenziale ma, contemporaneamente, anche la protezione da quell'oscillazione di cui si è parlato. Quindi, l'immutabile giunge all'acquisizione di un compito essenziale, ossia quello di dover dominare e andare ad agire sulla “storia”.

Come emerge in “Destino della necessità”:

“giacché la volontà che l'ente in quanto ente sia niente, la volontà che annulla la distanza infinita tra l'ente e il niente, anticipa in sé ogni onnipotenza degli dèi e della tecnica

⁵⁴ Ivi, pp. 36-37

dell'Occidente. Ma gli eterni e gli immutabili dell'Occidente hanno un senso infinitamente diverso dall'eterno e dall'immutabile di cui parla la verità dell'essere al di fuori del nichilismo. Nella regione che si mantiene al di fuori dell'alienazione essenziale, l'eternità dell'ente in quanto ente – l'eternità del Tutto – non è la volontà di dominare la «storia», ma è l'apparire dell'alienazione della fede nell'esistenza della «storia».”⁵⁵

Precisamente, il pensatore rileva che il timore è ciò che causa la generazione del concetto di dèi eterni, come principi primi; ciò “li lascia nella lontananza più profonda dal luogo dove l'apparire del Tutto eterno è l'apparire della «storia» come volontà che l'ente sia niente e cioè come alienazione essenziale”.

Secondo lui, solo nell'apertura del destino si può giungere al vero e proprio tramonto della volontà di potenza. Se si è riconosciuto che l'ente, per il fatto di sussistere, possiede originariamente la caratteristica di libertà, si deve per necessità negare il proprio opposto, ossia la negazione di tale libertà.

Severino ribadisce che nel corso della storia si arriva ad un punto in cui il fulcro di tutto è la distruzione: la forma più precisa di ciò si trova nella civiltà della tecnica, poiché in essa si manifesta meticolosamente la volontà di dominio basata sulla volontà che l'ente sia libertà dell'*ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il nulla.⁵⁶

“Al di fuori della logica dell'alienazione, la distruzione inevitabile degli eterni dell'Occidente appare come il loro tramonto inevitabile – dove sia il «tramontare» sia la sua «inevitabilità» indicano un senso che sfugge essenzialmente a queste parole in quanto pronunciate dal linguaggio dell'alienazione.”⁵⁷

Approfondendo tale discorso, Severino nella parte aggiunta in appendice intitolata “*Ἀλήθεια*” va ad analizzare ulteriormente il concetto di *ἐπαμφοτερίζειν*. Si è compreso, attraverso la sua visione, che l'intero Occidente si sviluppa tenendo sempre al centro delle questioni il senso che il pensiero greco ha voluto offrire all'esser-cosa delle cose. Quest'ultima, con il senso occidentale che viene conferito, coincide, in quanto cosa, con il niente, dunque, il non-niente è, in quanto tale, niente: precisamente questo è il nichilismo.

Tuttavia, il nichilismo, nel momento in cui va a guardare l'esser-cosa delle specifiche determinazioni, non vede la cosa come un niente, ma segue il pensiero greco, il quale ritiene che si manifesta ciò di cui si dice “è”, ma che non era e non sarà: appare ciò che si

⁵⁵ Ivi, p. 40

⁵⁶ Ivi, p. 41

⁵⁷ Ivi, p. 42

trova in quella condizione di oscillazione tra l'essere e il nulla, per l'appunto l'*ἐπαμφοτερίζειν*. Questo ente, riferendosi ad entrambe le dimensioni, presuppone tutte e due come predicati, essendo qualcosa che contemporaneamente è e non-è.

Citando le parole del filosofo italiano:

“L' *ἐπαμφοτεριστής* (l'oscillante) è un dibattersi (*ἐρίζειν*) tra l'essere e il niente (*ἐπὶ τὰ ἀμφότερα*) proprio perché non è contemporaneamente l'uno e l'altro: οὐτ'ἀμφότερα. Il dibattersi è il divenire della cosa. Dove la cosa, insieme (*ἄμα*), è e non è, nel senso che, nel divenire, l'essere e il non essere sono inseparabili – e non nel senso che, nel divenire, la cosa sia e non sia contemporaneamente.”⁵⁸

Con l'avverbio *ἄμα* si allude al fatto che non si possano separare i due che si contendono la cosa e, quindi, si va a definire il senso del divenire, ossia del tempo. Da Platone in poi una cosa viene considerata immutabile ed eterna in quanto presenta una struttura privilegiata rispetto alle altre determinazioni; inoltre, essa è quel trovarsi in equilibrio tra l'essere e il niente. L'intero pensiero greco pensa il senso della cosa a partire dallo stesso ente: non si può dire nulla isolando la cosa da tutto ciò che si riferisce all'ente.

Analizzando a fondo il nichilismo, il pensatore bresciano scorge che l'evidenza originaria risulta essere l'*ἐπαμφοτερίζειν*, pur essendo un concetto che continua a restare nell'ombra rispetto alle tematiche quali il divenire, la storia, il tempo, la produzione e la distruzione, che sono sempre sotto gli occhi della cultura occidentale. La struttura principale a cui queste categorie sono rimandate è proprio quella sopra citata dell'*ἐπαμφοτερίζειν* della specifica cosa.

Stando a ciò, la convinzione diffusa tra gli individui resta quella che all'interno del nichilismo la cosa sia niente; invece, è difficile pensare che il nichilismo possa essere la cosa in sé, con l'*ἐπαμφοτερίζειν* della cosa come conseguente fenomeno. Ogni cosa è soggetta al mutamento tramite la dimensione del tempo e dello stesso divenire e ciò va legato all'idea che la cosa sia niente. Quest'ultimo elemento avviene grazie alla Necessità, poiché attraverso essa il nichilismo si mostra in quanto tale, nel suo essere cosa in sé e, come afferma Severino: “ma è agli occhi della Necessità che il nichilismo appare come l'in sé dell'evidenza originaria dell'Occidente, ossia come la persuasione che la cosa in quanto tale è niente, legata (tale persuasione) con Necessità alla persuasione che la cosa è un *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente.”⁵⁹

⁵⁸ EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 416

⁵⁹ Ivi, p. 418

La cosa è in una condizione di indecisione poiché non è mai legata in modo totale né al suo essere né al suo opposto, ma si trova provvisoriamente in entrambi, prima nell'essere e poi nel non-essere. Per tale motivo, non può essere in contemporanea partecipe di entrambi, nel senso che non può essere nello stesso tempo l'uno e l'altro. Il divenire comporta quella sorta di lotta nell'*ἐπαμφοτερίζειν*, secondo cui ogni determinazione ondeggia tra l'essere e il non-essere.

Come si legge in “*Αλήθεια*”:

“L'*ἐπαμφοτερίζειν* richiede che, quando si trova in uno dei due estremi dell'oscillazione, la cosa sia «così» (οὕτω); e quando si trova nell'altro estremo sia «non così» (μη οὕτω). «Così», cioè essente quando è; «non così», cioè non essente quando non è.”⁶⁰

Sostanzialmente, il filosofo italiano sottolinea che la concezione dell'*ἐπαμφοτερίζειν* rispecchia l'aristotelico *principio di non contraddizione*: l'ente, in quanto tale, è sempre quell'oscillazione tra l'essere e il niente. Nello specifico, tale principio va ad asserire che “non è possibile che la stessa cosa sia e non sia per il medesimo rispetto e nello stesso tempo”.

Aristotele propone vari esempi per far comprendere il senso della propria affermazione: innanzitutto, basandosi sulla visione del filosofo greco, Severino aggiunge che una cosa che è può diventare un qualcosa che non-è più, ossia il bianco può diventare nero; però, riportando un altro esempio di Aristotele, un uomo resta uomo, non può diventare una trireme, come una sostanza immobile deve rimanere tale e non è collocata nel tempo.⁶¹ Severino asserisce che l'*ἐπιστήμη*, ossia il principio stabile, secondo Aristotele, ma anche per Platone, presuppone che alcune tipologie di divenire siano impossibili, oltre ad affermare l'esistenza di sostanze immutabili. Questo principio asserisce che l'ente in quanto tale sia la struttura che sta sotto ogni ente, ma comunque, proprio per la sua caratteristica di essere ente, è anche ciò che può non essere, dunque è quell'*ἐπαμφοτερίζειν*.

Seguendo sempre il ragionamento severiniano, se l'obiettivo è quello di porre qualcosa come essere imperituro, immutabile, fisso si deve necessariamente aggiungere un medio tra l'esser ente di quel che si va a considerare e la sua immutabilità. Esso va a fare un arduo tentativo, se non impossibile, cercando di unire il poter non-essere dell'ente

⁶⁰ Ivi, p. 419

⁶¹ Ivi, p. 420

all'impossibilità di non-essere, appartenente all'ente immutabile. In tal caso, seguendo il filo logico dell'*ἐπιστήμη*, si giunge all'autocontraddizione del concetto stesso di ente immutabile.

Riportando le parole del pensatore Severino:

“L'ente in quanto ente, che dovrebbe essere il tratto comune sia all'ente diveniente sia all'ente immutabile e quindi indifferente rispetto ad essi, è in effetti ente diveniente, sì che, nell'*ἐπιστήμη* (cioè nel pensiero occidentale in quanto *ἐπιστήμη*), l'ente immutabile si costituisce come un immutabile diveniente.”⁶²

Dunque, il filosofo bresciano ribadisce che tutte le verità considerate eterne rimangono tali fino a quando rimane aperta e si mostra la dimensione dell'essere, nel caso opposto, laddove non esistesse più nulla, non esisterebbe nemmeno questo mondo.

Parlando di *principio di non contraddizione* a Severino pare che ogni espressione resti esente dal tempo, tuttavia l'ente rimane nella dimensione temporale, ossia *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il nulla. Man mano che il nichilismo cerca di farsi coerente, questa oscillazione prova a liberarsi dall'*ἐπιστήμη*, cioè da ogni forma di immutabile.⁶³

In quanto cosa in sé, ossia come ciò che risulta essere evidente, il nichilismo ha come presupposto che l'ente è il niente, mentre, in quanto fenomeno, esso vuol convincere che l'ente non è il niente: il nichilismo appare a sé tramite l'affermazione della non contraddittorietà dell'ente.

Secondo Severino, vi sono molteplici modi di intendere il concetto di nichilismo: quello a cui allude l'intero pensiero occidentale, più che essere la volontà di sostenere che l'ente, in quanto tale, è niente, è il non riconoscere che esista qualcosa che, invece, deve necessariamente esserci; egli riporta l'esempio di Nietzsche, il quale ritiene che l'individuo nichilista è colui che pone nell'al di là il fondamento di ogni esistenza, non dando importanza e non considerando autonoma l'esistenza della terra.⁶⁴

Da un lato si giunge alla constatazione che l'ente non è il niente, concezione che si diffonde in quanto fenomeno del nichilismo, dall'altro, però, si arriva alla coincidenza tra l'ente e il niente, dal momento che i Greci hanno dato inizio alla visione della cosa come *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente. Il nichilismo, nel momento in cui si mostra a se stesso, appare tramite il *principio di non contraddizione* e tramite la negazione che l'ente sia niente; ciò accade per necessità.

⁶² Ivi, p. 421

⁶³ Ibidem, p. 421

⁶⁴ Ivi, p. 423

Riportando le parole contenute nella parte aggiunta di Severino:

“Non solo è Necessità che il divenire dell’ente implichi la nientità dell’ente, ma è Necessità anche che la persuasione che l’ente è niente (il nichilismo come cosa in sé) rimanga l’‘inconcio’ del nichilismo, e che la nientità dell’ente entri in forma rovesciata nella coscienza in cui consiste il nichilismo come fenomeno.”⁶⁵

Il pensatore sottolinea che il concetto di Necessità emerge tra i filosofi greci, in particolare Aristotele, nel libro IV della *Metafisica*, il quale dà una definizione del *principium firmissimum omnium*, sostenendo che “c’è negli enti un principio intorno al quale non è possibile cadere in errore, ma è anzi sempre necessario essere persuasi del contrario dell’errore, ossia essere nella verità”. Tale principio va definito: avendo compreso che esso è il più saldo di tutti, non può essere un’ipotesi e, oltre a ciò, è il principio dell’ente in quanto tale. Se si cade in errore parlando di esso, per forza si entra in contraddizione; quindi, mostrare l’impossibilità di trovarsi in errore, indica la stessa impossibilità di contraddirsi.⁶⁶

Sempre Aristotele asserisce che è impossibile essere convinti che la medesima cosa sia e non sia nello stesso tempo: l’impossibilità implica sempre la stessa contraddittorietà dell’ente, la contraddittorietà dell’esistenza che una cosa sia e non sia nel medesimo istante.⁶⁷

Riportando il pensiero di Aristotele attraverso le parole del pensatore italiano:

“È necessario essere sempre nella verità intorno al principium firmissimum, perché affermare che intorno ad esso ci si può trovare in errore significa affermare che la stessa cosa è e non è (ossia significa affermare che certi contrari ineriscono allo stesso – affermare cioè un caso di una specificazione della convenienza dello stesso allo stesso). È dunque lo stesso principium firmissimum il fondamento dell’accertamento della necessità di trovarsi sempre nella verità intorno ad esso.”⁶⁸

Facendo il punto della situazione, si è capito, o almeno Severino ha cercato di spiegare dettagliatamente, che fenomenicamente il nichilismo appare nel verso opposto, ossia constatando che l’ente non è il niente; il proprio contenuto va a coincidere con il *principio di non contraddizione*, o *principium firmissimum*. Tuttavia, quest’ultimo si unisce con Necessità alla convinzione nascosta che l’ente è niente.

⁶⁵ Ivi, p. 424

⁶⁶ Ivi, p. 425

⁶⁷ Ivi, p. 426

⁶⁸ Ivi, p. 428

Procedendo con l'analisi severiniana, nel momento in cui emerge il nichilismo nella dimensione del proprio opposto, Aristotele, come già citato in precedenza, fa venire in luce l'impossibilità che una stessa cosa possa nel medesimo tempo essere e non-essere; però, se si va a ipotizzare che l'ente è niente si intende porre l'ente come ente ma anche come niente. È impossibile che si venga convinti del valore contraddittorio dell'ente, ma, nonostante ciò, vi è un lato oscuro che va a coinvolgere tutto il pensiero occidentale; la struttura della Necessità contiene al proprio interno la disposizione del contenuto di questa evidenza di cui si è trattato, ossia quel luogo che resta fuori dal concetto stesso di nichilismo, in cui solamente la sua essenza, la quale comprende l'oscillazione tra l'essere e il niente, appare come tale.⁶⁹

L'obiettivo principale di Severino rimane quello di andare sempre alla ricerca della verità, proprio per Necessità; “nel senso che la verità e la Necessità mostrano al di fuori dei confini del nichilismo.”

Egli asserisce che la stessa struttura della Necessità va ad unire il concetto di ente come *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente alla convinzione che l'ente è niente. Essendo non possibile che l'identità tra ente e niente si manifesti semplicemente nel suo essere confermata, è anche una Necessità che il fatto che l'ente sia niente debba restare nascosto, latente: quest'ultima caratteristica rappresenta quella condizione di possibilità che si accetti la nientità dell'ente nell'intero pensiero dell'Occidente sottoforma di verità, in greco *ἀλήθεια*, ossia “non-latenza”, quindi fenomeno. In questa dimensione viene considerata possibile la nientità dell'ente trattandola come *ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente.⁷⁰ Trovandosi in una condizione di separazione tra l'in sé e il fenomeno del nichilismo, il filosofo italiano aggiunge che si può diffondere la convinzione che l'ente sia niente, anche perché quel passaggio che avviene dall'*ἀλήθεια* dell'oscillazione alla *λήθη*, ossia la vera e propria persuasione latente della nientità dell'ente, viene interrotto.

In ogni caso, stando a tali considerazioni, il pensiero occidentale reputa l'*ἀλήθεια* non come disvelamento della *λήθη*, ma conduce al disvelamento di ciò che nasconde il proprio in sé sotto la forma rovesciata; al fondo di tutto, l'*ἀλήθεια* è *λήθη*, la quale non manifesta la propria alienazione.

Scriva Severino:

⁶⁹ Ivi, p. 429

⁷⁰ Ivi, p. 430

“Anche isolato dal proprio fenomeno, l’in sé, l’inconscio del nichilismo è pur sempre una persuasione: la persuasione è l’apparire in cui tale persuasione consiste. Ma questo significa che l’esistenza del nichilismo – cioè dell’alienazione estrema – non è possibile come qualcosa di isolato dalla Necessità che vede l’alienazione del nichilismo. La persuasione latente che l’ente è niente, e il cui fenomeno – la cui ἀλήθεια – domina ormai su tutta la terra, può esistere soltanto nel suo esser già da sempre negata dalla Necessità che già da sempre sta, aperta al di là dei domini del nichilismo. [...] A questo contrasto tra lo stare, cioè tra il destino della Necessità e la volontà che l’ente sia niente – a questa contraddizione supremamente dominante – si rivolgono Essenza del nichilismo e Destino della necessità.”⁷¹

2.2 La civiltà della tecnica

Ne “Gli abitatori del tempo” Emanuele Severino cerca di analizzare la struttura della civiltà occidentale: in essa vi è la volontà che le cose siano tempo e, quindi, in quanto tali, siano niente. Il pensiero greco fin da subito ha iniziato a considerare l’importanza della dimensione temporale, per poi diffondersi attraverso la società della tecnica su tutta la Terra. Ad ogni modo, con l’espressione “abitatori del tempo” si allude a molteplici concetti: le forme di cultura, le istituzioni sociali, tutti gli individui e i popoli sono stati sottoposti a una struttura che domina incontrastata.

In seguito, specificatamente si approfondisce il discorso sul senso della tecnica, dopo aver chiarito cosa abbia condotto la società alla più profonda frattura nella storia dell’uomo, in particolare quello europeo: viene preso in considerazione il primo capitolo dell’opera, intitolato “Struttura della storia dell’Occidente e oltrepassamento della critica alienata dell’alienazione” sul senso e destino dell’Europa.

Innanzitutto, va detto che al giorno d’oggi è ben presente il bisogno di unificare tutte le discipline appartenenti al sapere scientifico, seppur sia un desiderio molto difficile da realizzarsi: infatti, esse si sono sempre più settorializzate in differenti campi particolari e separati gli uni dagli altri. Per tale motivo, il cittadino europeo continua ad avere a che fare con più punti di vista derivanti da queste molteplici specializzazioni.

Vi sono varie forze che spingono verso l’unità dell’Europa, ma esse devono tenere sott’occhio le tradizioni etiche, religiose, estetiche di tutti i popoli, nonostante siano proprio le medesime il fulcro della metodologia delle scienze storico-sociali. Essendo una situazione assai complessa e trovandosi di fronte a “molte Europe”, queste finiscono per

⁷¹ Ivi, pp. 431-432

combattere le une contro le altre finché una non predomina, nello specifico l'Europa economica.⁷² Quest'ultima, che si impone su tutte le altre forze, va di pari passo con l'azione scientifico-tecnologica, in un certo senso la dispone ed organizza.

Severino considera il XIX secolo l'inizio della civiltà della tecnica in Europa: come già anticipato, la forza scientifico-tecnologica sta sopra ogni altra e coincide con la frattura più intensa in tutta la storia del mondo occidentale; inoltre, essa va a coinvolgere anche la crisi ideologica. Di fatto, al centro di questa forza vi è il progetto e il desiderio di dominio illimitato su tutto: l'individuo vuole poter disporre di ogni cosa, tenendo in considerazione il proposito di produzione e distruzione illimitate. La tecnica ha come intento il superamento di ogni limite, per esempio, menzionandone alcuni che in passato non sarebbero stati controllabili dall'uomo, si possono nominare la legge di Dio, la legge morale, la legge naturale: non si parla solo di produzione di beni di consumo, bensì si giunge alla produzione dello stesso individuo e, dunque, della sua vita, delle sue emozioni, delle sue rappresentazioni etc. Non si guarda più alla realtà contemplandola, ma dietro di essa si trova un prodotto dell'azione scientifica; come scrive il pensatore italiano: "una «cosa» è appunto un'assoluta disponibilità all'esser prodotta e all'esser distrutta".⁷³

L'avvento delle macchine all'interno dell'industria nel mondo capitalistico viene posto direttamente alla vista delle masse lavoratrici ed è il luogo della dominabilità, dell'essere prodotte e distrutte tutte le cose: tali masse hanno la consapevolezza che, attraverso il lavoro, hanno la possibilità di produrre e distruggere in maniera infinita le cose che si presentano.

Da una parte, con la civiltà della tecnica si va incontro alla più profonda frattura del tessuto sociale, ma dall'altra si arriva ad una radicale unificazione di ciò che accade nell'attualità sia nel contesto europeo sia in quello mondiale: il mondo stesso è in una condizione di dominio.

L'Europa, per poter sopravvivere in quanto civiltà della tecnica, deve rompere con il passato ma, allo stesso tempo, esso rappresenta il segreto del presente: il passato è fondamentale per poter comprendere il profondo senso del mondo. La civiltà della tecnica può essere vista come l'apice e, quindi, la perfetta realizzazione dell'essenza della stessa civiltà: il nuovo mondo sarebbe il trionfo del vecchio, il perfezionamento di esso.

⁷² EMANUELE SEVERINO, *Gli abitanti del tempo – Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Milano 1996

⁷³ Ivi, p. 12

Il filosofo Severino afferma:

“Ebbene, dicendo che un unico senso del mondo attraversa l’Europa e la rende una totalità organica, intendiamo che un unico modo di intendere ciò che la cosa è – un unico senso della «cosa», dunque – guida, stabilisce e unifica l’immensa varietà di eventi e di opere della storia europea.”⁷⁴

La cosa va vista sempre in ottica di produzione e distruzione, essendo disponibile sia all’essere prodotta sia all’essere distrutta: riferendosi alla prima condizione, si intende che questa cosa è, viene fatta uscire dal niente; invece, con la seconda condizione, significa toglierle l’essere, dunque essa ritorna nel niente. La cosa viene pensata come ciò che esce e rientra nel nulla, per tale motivo la tecnica ha la possibilità di agire producendo e distruggendo ogni cosa. Quest’ultima viene presentata come una sorta di oscillazione eterna che percorre la distanza abissale tra l’essere e il non-essere.

Stando sempre al pensatore bresciano, è il pensiero greco che ha tratto il senso di questa disponibilità della cosa: essa viene vista come “ciò che è”, ma che non era, ossia in passato non sussisteva, non sarà, ovvero in futuro non vi sarà più e sarebbe anche potuto non essere. I Greci, come già anticipato nelle pagine precedenti, definiscono “ciò che è” come l’ente, τὸ ὄν. Inoltre, essi vedono un principio primo, una sorta di divinità, come qualcosa di immutabile ed eterno, non soggetto al divenire, il quale non può mai uscire e ritornare nel nulla poiché rappresenta un privilegiato ente. L’ente in quanto tale, invece, coincide con l’oscillazione di cui si è parlato in larga parte.

L’uomo si trova di fronte a questa totalità delle cose, o totalità degli enti, e, con la concezione greca, si va incontro alla dominazione di tutte le forme della civiltà europea. Secondo Severino, è essenziale menzionare la metafisica greca poiché l’apertura del senso dell’ente rappresenta il motore della stessa civiltà della tecnica con le conseguenti specializzazioni scientifiche: inizialmente, nei secoli più antichi, viene posta al centro una tecnica divina; tuttavia, successivamente, ci si rende conto che va eliminato quel Dio che si è creato dal momento che, se egli esistesse, l’uomo non potrebbe possedere l’azione creatrice. Per tale motivo, l’individuo va a sostituirsi a questo ente immutabile mantenendone una caratteristica fondamentale, ossia il porsi come colui che può creare e distruggere tutte le cose.

Citando le parole di Severino:

⁷⁴ Ivi, p. 15

“L’espressione originaria della volontà di potenza risiede nel modo stesso in cui la metafisica greca apre il senso della cosa: volontà di potenza significa, originariamente, volontà che la cosa sia ente, ossia un uscire e un ritornare nel nulla.”⁷⁵

Si può reputare pratica l’essenza dell’uomo moderno, il quale trova il proprio caposaldo nello spirito contemplativo che è emerso nella concezione della metafisica. Il progetto tecnologico del dominio, impregnato dal senso greco della cosa che va ad avvolgere ogni forma non filosofica dalla stessa cultura greca al messaggio cristiano, attraversando l’intera storia del pensiero occidentale fino al mondo della scienza naturale e dell’economia, elimina qualsiasi limite del dominio, credendo di poter imporsi su tutto. Con la scienza moderna si crede di aver definitivamente distrutto la vuota ed inutile contemplazione metafisica; ad ogni modo, la filosofia contemporanea rifiuta in modo netto la metafisica, mentre trionfano la scienza, l’economia, la politica, la religione europea che domina nelle forze preponderanti dell’Europa, nonostante la loro essenza sia sempre quel senso dell’ente che rende possibile il dominio scientifico. Se lo scopo dell’individuo è quello di raggiungere la completa dominazione dell’essenza tecnica della cosa, deve riuscire a liberarsi da ogni forma e da ogni concetto legato alla civiltà tradizionale, dal momento che esse sono alla base della storia ma, contemporaneamente, sono in contraddizione con la nuova forma di civiltà.

Come si legge nelle parole del capitolo:

“I «valori spirituali» della civiltà europea tradizionale sono infatti forme inadeguate della volontà di potenza, dalle quali la civiltà della tecnica, ossia la forma adeguata della volontà di potenza, va radicalmente liberandosi.”⁷⁶

Un ulteriore aspetto su cui è opportuno soffermarsi è il concetto di alienazione: Severino si chiede che cosa accadrebbe se il senso che viene attribuito alla cosa si manifestasse all’uomo come la sua più profonda alienazione e se quest’ultima apparisse in qualità di verità che non può essere intaccata, non come una semplice ipotesi. Se si vuole prendere in considerazione la vera alienazione dell’individuo bisogna prima comprendere il concetto di verità, ma ci si può domandare se essa sia l’alienazione della verità, avendo parlato di vera alienazione.

Come si è accennato in precedenza, si tratta la cosa come ciò che esce e ritorna nel niente; inoltre, la nascita e la morte, la produzione e la distruzione di tutte le cose sono

⁷⁵ Ivi, p. 17

⁷⁶ Ivi, p. 19

determinate dai concetti di essere e niente: l'intera società contemporanea pone al centro il concetto di nulla, poiché vede il passato come un tempo in cui le cose erano niente e il futuro come un tempo in cui esse diventeranno nuovamente niente. La civiltà occidentale pensa sempre l'essere nel tempo.

È evidente che l'Occidente si trova in una condizione di alienazione, sebbene si continui a trattare tali argomenti come un'evidenza suprema che non può essere discussa. Ciascuno tende a trattare le cose passate e le cose future come un niente, pur non intendendo mai far coincidere tali affermazioni con il fatto che il niente sia niente; si parla sempre delle cose, delle specifiche determinazioni, non del niente in sé.

Quindi, come già è emerso nel corso della trattazione, il filosofo italiano sottolinea che l'uomo pensa ciò che non è un niente, il non-niente, come niente: le cose sono situate in un susseguirsi di passato e futuro, in uno spazio temporale. Il problema sta sempre nel pensare e addirittura vivere ogni cosa come se fosse un niente: difatti, l'essenza della civiltà europea è il nichilismo. Questo surge e trova la propria manifestazione più radicale nella metafisica greca, che prevede che la volontà che la cosa sia "ente" sia anche la volontà che la cosa sia "niente". La corrente del nichilismo si va ad imporre come una sorta di *ἡθoς*, ossia letteralmente la "disposizione", ma nello specifico la struttura, la dimora dell'Occidente.

Un'altra affermazione interessante che può essere riportata, riprendendo le parole del pensatore italiano è la seguente:

"L'Europa può giungere ad esprimere la propria essenza, ponendola come un lampo nella notte del nulla: ma il pensiero profondo dell'Europa, che rimane costantemente inespresso nella coscienza europea, pensa che il lampo dell'esistenza è, esso stesso, la notte del nulla, pensa cioè che le cose, in quanto tali, sono un niente."⁷⁷

Il senso dell'alienazione che va a diffondersi nella civiltà della tecnica sta tutto in tale concetto: se si pensa che le cose non siano, si intende pensare che queste cose, ovvero ciò che non è un niente, equivalgono al niente. Anche i filosofi Nietzsche e Heidegger, i quali provano a dare una svolta riconsiderando la storia del nichilismo, continuano ad ignorare il senso autentico di esso e si può ritenere il loro approccio molto ancorato a ciò che il nichilismo è per davvero.

⁷⁷ Ivi, p. 21

Perfino dove la filosofia si dimostra critica nei confronti della tecnica, permane l'essenza di tale pensiero: la tecnica è nichilismo proprio in quanto tale, la convinzione rimane sempre quella che porta ad affrontare le cose come un niente.

Ad ogni modo, Severino ribadisce che la civiltà dell'Europa viene mostrata come il fulcro dell'alienazione, dal momento che appare la verità delle cose, le quali vengono in ogni caso rimandate alla natura degli dèi immutabili.

Prendendo in considerazione il filosofo greco Parmenide, egli, quando si riferisce alla verità dell'essere, vuole dire che tutto è eterno e che, quindi, tutto ciò che accade, la storia stessa, rappresenta il susseguirsi di eventi che rimandano al tutto, anche lo stesso nichilismo. Dopo aver fatto emergere la figura degli dèi incorruttibili, questi vengono eliminati e viene lasciato spazio alla civiltà della tecnica, pur rimanendo essi i testimoni dell'eternità di ogni cosa.

L'Occidente compie un tentativo impossibile nel momento in cui cerca di rendere niente l'ente: questa è l'alienazione, che concretamente ha la propria manifestazione nella storia della civiltà occidentale, fino a giungere alla più profonda angoscia. La civiltà odierna, per l'appunto, sorge non appena nasce la moderna scienza della natura, la quale fin da subito esige il rifiuto dell'*ἐπιστήμη* greca, ossia quel sapere stabilito come incontrovertibile e necessario, fortemente presente tra gli uomini prima del Rinascimento: in tutto il settore del sapere filosofico vi è un rifiuto da parte della scienza, settore che viene ormai considerato instabile, provvisorio ed ipotetico. Ciò che provoca la più profonda angoscia è proprio questo senso di incertezza e la negazione di ciascuna verità definitiva da parte della tecnica: quest'ultima non è in grado di generare la sicurezza assoluta del proprio dominio e, dunque, un sapere incontrovertibile; in tal modo, ogni cosa circostante può essere dominata.⁷⁸

⁷⁸ Un'ulteriore riflessione sul concetto della tecnica e sul senso greco della cosa, il quale conduce all'illusione del divenire, viene portata in luce da Pietro Barcellona all'interno del volume frutto del Convegno "Il destino dell'essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino". Egli si collega a ciò che è stato appena affermato, ribadendo che il trionfo della tecnica, secondo Severino, si può situare proprio nella concezione greca della cosa e porta a quella che viene definita come l'alienazione dell'Occidente, ossia la credenza nel divenire come ciò che prevede che ogni cosa venga dal nulla e ritorni in esso. Precisamente si può parlare di un perpetuo oscillare della cosa tra l'essere e il niente.

Lo studioso scrive: "Il divenire sarebbe impensabile se, in qualche misura, non venisse posto in rapporto con l'essere, ma pensare il divenire esige che ogni cosa che viene creata sia stata e torni a essere un niente. In questo senso, la concezione della cosa greca esprime sia la volontà di potenza sia l'idea che ogni ente venga dal niente e torni al niente."

Barcellona sottolinea che l'accadimento dell'essere mortale dell'uomo porta a concepire i concetti di libertà e creazione, tempo come prima e dopo e, ovviamente, la visione nichilistica dell'ente come continua oscillazione tra l'essere e il niente; oltre a ciò, quella che viene vista come la volontà di potenza comporta la volontà di dominare tutta la natura, nel senso di indirizzare la cosa tra l'essere e il non-essere ma anche fare in modo che l'uomo comprenda il destino della mortalità, del carattere di finitezza che gli appartiene.

Citando le parole di Severino:

“L’estrema potenza che l’Occidente è destinato a realizzare è essenzialmente insicura: essa è minacciata dalla possibilità dell’estremo naufragio, perché non esiste, e nell’ambito della civiltà della tecnica non può esistere una verità incontrovertibile e definitiva sul cui fondamento si possa stabilire l’impossibilità di perdere la felicità raggiunta. Ma questa destinazione dell’Occidente all’angoscia più radicale non può essere evitata mediante il ripristino dell’epistème e del mondo che attorno ad essa si è costruito, giacché la scienza moderna e la civiltà della tecnica sono la conseguenza inevitabile del modo in cui l’epistème greca, ossia il luogo originario del nichilismo, ha pensato il senso dell’ente.”⁷⁹

A tal proposito, può essere utile collegarsi a tale argomento riportando il contributo di Paolo Bettineschi contenuto all’interno del proprio libro intitolato “Tecnica, capitalismo, giustizia – Dieci lezioni su Severino”, in cui egli cerca di ripercorrere criticamente tutto lo sviluppo del pensiero di Severino in merito a tematiche quali la tecnica, il capitalismo, la giustizia, facendo capire quanto la filosofia greca sia fondamentale per tutto ciò che è accaduto successivamente.

Per l’appunto, come già si è detto precedentemente, a partire da Parmenide tutta la riflessione filosofica dell’Occidente verte attorno ai concetti di essere e nulla: come ribadisce Bettineschi, la forma di aggressione che maggiormente colpisce l’uomo angosciandolo è la distruzione, l’andare in frantumi, l’essere eliminati e tolti di mezzo proprio dall’orizzonte della presenza. Con tale senso di distruzione si intende fare riferimento alla possibilità che l’uomo venga nullificato o nientificato, dunque si fa coincidere l’andare nel nulla proprio con la stessa morte. Naturalmente qui Severino rinvia a quella radicale distanza tra l’essere e il nulla, oltre a prendere in considerazione il concetto di verità, la quale, secondo la visione parmenidea, ha “un cuore che non

Severino colloca l’alienazione dell’Occidente proprio nel fatto che si pensa che l’uomo venga dal niente e torni nel niente.

Oltre a ciò, il pensatore aggiunge che ogni rapporto di creazione che si va ad instaurare tra un dio che crea dal nulla e ciascun ente “è, di per sé, un rapporto annichilente, poiché pone ciò che viene creato nell’assoluta disponibilità al capriccioso arbitrio del creatore.”

Le ultime parole affermate da Barcellona nel paragrafo menzionato, sempre prendendo in considerazione la visione di Severino, sono molto efficaci: “La libertà del divenire è, infatti, incompatibile con la necessità dell’essere. Il dilemma fra essere e divenire si trasforma, nel pensiero di Severino, nella sentenza che solo l’essere è vita eterna e gloria dell’immutabilità, mentre il divenire e la libertà sono solo morte e inevitabile annichilimento di ogni cosa contingente.”, PIETRO BARCELLONA, *Gli abitatori del tempo*, a cura di DAVIDE SPANIO, *Il destino dell’essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 152-153

⁷⁹ EMANUELE SEVERINO, *Gli abitatori del tempo – Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Milano 1996, p. 23

trema”, nel senso che deve essere ciò che è necessario ed inoppugnabile, dunque ha un valore assoluto ed è l’essere richiamato da Parmenide, che è sempre in maniera assoluta. Tuttavia, come già abbiamo visto, l’Occidente è andato in una direzione errata poiché, dopo aver scorto il senso della verità e la distanza antitetica tra l’essere e il nulla, ha preferito prestare fede a quella che reputa l’evidenza originaria, che consiste nel nascere e nello scomparire, nel venire alla presenza e nell’uscire da quest’ultima. In poche parole, tutte le cose vengono intese come qualcosa che partecipa dell’essere e sono gli enti o gli essenti a cui si è fatto riferimento anteriormente.

Bettineschi riprende il termine *ἐπαμφοτερίζειν* per rimarcare il fatto che gli essenti non sono né l’essere assoluto né il nulla in quanto tale, bensì si trovano in quella condizione di oscillazione tra l’essere e il nulla. L’uomo si sente costantemente in uno stato di angoscia poiché coglie la propria finitezza e di non poter mai entrare nella sfera dell’immutabile essere: da un lato sarebbero situati gli immutabili, dall’altro coloro che mutano, o appunto i mortali. L’uomo, dunque, sente di non poter ricorrere all’intervento della religione, in quanto dovrebbe avere fede in un sapere che non può essere considerato stabile, ed è con queste premesse che subentra la tecnica.

Citando le parole dello studioso:

“Quindi – insegna Severino – quando pensiamo alla tecnica in termini essenziali, noi pensiamo all’intenzione o alla volontà di potenziare la nostra capacità di trasformare le cose del mondo (o addirittura il mondo nel suo insieme) in maniera conveniente al nostro desiderare.”⁸⁰

In poche parole, l’uomo sente il bisogno di poter intervenire e, addirittura, trasformare tutto ciò che lo circonda senza porsi dei limiti.

È ovvio che si può scorgere uno stretto collegamento tra la tecnica e il discorso ontologico a cui si è fatto riferimento precedentemente, in quanto essa può essere vista nel suo obiettivo di poter interagire sulle cose presenti nel mondo poiché queste vengono sempre viste come qualcosa di instabile, diveniente, non fisso. Le cose continuano ad essere pensate come ciò che viene rilevato in ottica di possibile trasformazione, cambiamento, mutamento da parte di qualcuno che è perfino più potente di loro.

Va precisato, come ben sottolinea Bettineschi nella terza lezione del libro, che la tecnica è una forma della volontà di potenza; tuttavia, va preso in considerazione il rapporto

⁸⁰ PAOLO BETTINESCHI, *Tecnica, capitalismo, giustizia – Dieci lezioni su Severino*, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 23-24

mezzo-scopo dell'agire. In genere, ogni mezzo serve per poter raggiungere uno scopo prestabilito, dunque esso viene messo al di sotto dello stesso scopo: secondo Severino, nel corso della storia gli uomini hanno sempre utilizzato la tecnica per poter realizzare i propri scopi.

Come scrive lo studioso:

“Oggi, però, la tecnica contemporanea guidata dalla scienza moderna si presenta a noi come quell'agire – come quella forza – che ha come unico scopo l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi – nessuno escluso. La tecnica contemporanea guidata dalla scienza moderna, quindi, è quella forza o quella forma della volontà di potenza che risulta più potente, perché è più libera di ogni altra forza o di ogni altra configurazione della volontà di potenza.”⁸¹

Sicuramente l'intento principale della tecnica contemporanea è quello di riuscire ad ottenere sempre più potenza su tutto ciò che la circonda e sovrastare le cose del mondo. Dopo che le forze appartenenti alla tradizione si alleano con la tecnica, da una parte si rafforzano ma, dall'altra, viene meno quel potere che rinvia alla definizione dei loro scopi: tali forze comprendono che ingigantendo il proprio potere tecnico possono ottenere una maggiore potenza. Queste forze, ponendo come finalità rilevante la tecnica, giungono ad una più grande realizzazione ma, allo stesso tempo, vanno incontro al proprio tramonto. La tecnica non è più il mezzo per poter ottenere qualcosa, bensì è lo scopo stesso e con questo si sta affermando che ogni forma di agire dell'individuo può essere reputato tecnico: l'intento di Severino è quello di mettere in luce il ribaltamento del rapporto mezzo-scopo che si è verificato nelle società odierne.

Come già anticipato precedentemente, nel pensiero contemporaneo la potenza e l'efficacia tecno-scientifica hanno a che fare anche con il concetto di giustizia: avendo capito che ogni cosa è soggetta alla trasformabilità, non può sussistere una verità stabile e definitiva e, con tale presupposto, l'intero agire umano è libero e anche il senso del giusto e quello dell'ingiusto sono attraversati dal processo di trasformazione di tutte le cose. In Severino si sottolinea proprio il fatto che l'approccio tecno-scientifico, non portandosi dietro vincoli veritativi di alcun tipo, ottiene l'assoluta efficacia e anche la giustizia.⁸²

⁸¹ Ivi, p. 52

⁸² Menzionando le parole di Bettineschi: “La potenza tecno-scientifica determina così la giustizia. Nel senso che la decide; e così, liberamente, la fa essere fin che vuole farla essere: producendola, trasformandola e distruggendola senza vincoli (come ogni altra cosa che dalla potenza tecno-scientifica possa essere presa ad oggetto).”

Secondo il filosofo bresciano, anche il senso della giustizia si collega a quel senso che l'uomo attribuisce all'essere, secondo cui tutte le cose vengono viste in ottica di annientabilità: la tecno-scienza pensa sempre ad una giustizia fatta di distruzione e di morte poiché anche la giustizia si basa su un errato senso e un'errata interpretazione dell'essere.

Il pensatore definisce "Follia" quella concezione sbagliata che viene attribuita al senso dell'essere: nello specifico, il problema consiste nel pensare e trattare le cose come in una continua oscillazione tra l'essere e il non-essere, o nulla. In tal modo, gli enti sono tutti considerati come soggetti all'annientamento, provenienti dal nulla e poi, nuovamente, proiettati verso il nulla. La tecno-scienza, d'altronde, è l'apice di ciò e quella forma di volontà di potenza che consente che tutte le cose vengano manipolate, oltre a sembrare ciò che è in grado di soddisfare completamente la volontà di ciascun individuo.

Tuttavia, Severino ribadisce il carattere effimero della forza tecno-scientifica, in quanto quest'ultima non è in grado di offrire veramente all'uomo ciò che cerca, e tantomeno può dare una certa stabilità a quel che dovrebbe appagarlo. Con l'intervento dell'approccio tecno-scientifico si va in direzione di una felicità che è meramente illusoria, che quindi genera infelicità poiché vi si trova un godimento che può mutare facilmente nel proprio opposto. Il presupposto su cui è sorto tale apparato è quello che prevede la trasformabilità e il distruggersi di ogni ente, il carattere di possibilità che ogni cosa diventi altro da sé: le cose proverrebbero dal nulla all'essere e viceversa.⁸³

Secondo Severino, ogni cosa, anche la stessa tecno-scienza, deve necessariamente tramontare e ciò può accadere solo nel momento in cui l'uomo si rende conto che essa non procura una felicità concreta, stabile. Bettineschi ribadisce che l'evidenza originaria va rappresentata dalla verità dell'essere, non dal carattere di mutabilità delle cose o degli enti.

Aprondo un'altra breve parentesi, ci si può collegare al saggio di Fabio Farotti intitolato "Sul concetto dionisiaco della tecnica" in cui lo studioso cerca di mostrare che l'apice del nichilismo non è semplicemente la "civiltà della tecnica", bensì il "concetto dionisiaco della tecnica", dunque l'unione tra la nozione di "tecnica" e la dottrina della "morte di Dio" elaborata da Nietzsche, che verrà approfondita specificatamente nei capitoli successivi.

⁸³ Ivi, pp. 132-133

Si è visto che in primis si assiste al passaggio dalla tradizionale credenza negli dèi o in qualsiasi forma di ente immutabile a quello che viene considerato il “Paradiso in terra”, ovvero la civiltà della tecnica e rimane solamente il divenire come categoria principale. L’uomo ad un certo punto scorge il fallimento della tecnica: dopo aver provato un’immane felicità causata da quest’ultima, si rende conto che in realtà quello che pare il “paradiso della scienza” si basa su qualcosa di ipotetico, dunque può manifestarsi come illusorio.⁸⁴

Farotti specifica che tale condizione in apparenza “paradisiaca” non fa sì che si verifichi il momento culminante del nichilismo come liberazione del dionisiaco ma, anzi, si è ancora attaccati ad una tecnica troppo umana e, di conseguenza, si presenta il riconoscimento del carattere assoluto del divenire di Dioniso.

Egli scrive:

“E però, così, Dioniso, pur riconosciuto come Assoluto, è trattato come un mezzo a fronte di scopi che ne contraddicono l’essenza. Che la verità stessa sia mezzo, strumento, guidata da uno scopo che le è esterno, significa – insegna Severino – che la verità è guidata dalla non-verità. Un autentico assurdo. [...] La tecnica umana infatti dice Sì a Dioniso, tuttavia contrapponendogli: in ciò non diversamente, per la forma, dalla metafisica della tradizione – e perciò gli dice No.”⁸⁵

Giunge a sostenere che la tecnica mira a potenziare se stessa contro il possibile pericolo, mentre il divenire, ossia Dioniso, viene considerato sia ciò che non può essere negato sia il mezzo, tenendo presente che, contro tale constatazione, il calcolo della volontà di potenza dell’uomo colloca come scopo la propria caratteristica di stabilità. Ad ogni modo, quando si allude alla “morte di Dio” si intende far riferimento alla liberazione assoluta della “volontà di potenza”, nel senso che va considerato tale concetto in qualità di volontà di dominio, di volontà di prevalere sul divenire.

Uno dei punti cruciali che Farotti sottolinea è il seguente:

“Dioniso è una volta ancora essenzialmente frainteso e così assunto come strumento di scopi (umani, troppo umani) che lo contraddicono. Laddove – eccoci al cuore della questione – il “concetto dionisiaco della vita”, si diceva, è certo a sua volta azione e dunque tecnica – relazione mezzo/scopo, coordinazione di mezzi per realizzare scopi – e perciò concetto

⁸⁴ Riportando un passo di Severino de “Il futuro della filosofia” menzionato da Farotti: “Quanto più si è felici, tanto più il terrore di perdere la felicità rende infelici... [In tal modo] l’imprevedibilità del divenire [...] torna a farsi angosciata, perché ora ciò che il divenire può tenere in serbo è il naufragio del paradiso. Anche il rimedio della scienza fallisce.”, FABIO FAROTTI, *Sul concetto dionisiaco della tecnica (In dialogo con Severino)*, in “La filosofia futura” n. 10/2018, p. 37

⁸⁵ Ivi, pp. 38-39

dionisiaco della tecnica, in cui è però celebrata, valorizzata e vertiginosamente intensificata [...] la volontà di potenza non “sul”, ma del divenire: [...] è il divenire a dominare”.⁸⁶

Ciò che vuole ribadire è il fatto che non serve più contrastare la figura di Dioniso, ma semmai esso ha al proprio interno una certa “tecnicità”. Quella sensazione di angoscia che caratterizza l’apparente “Paradiso” della tecnica non possiede verità e, soprattutto, non ha elementi in comune con l’uomo dionisiaco che è in grado di provare perfino piacere di fronte a ciò che è estremamente spaventoso.⁸⁷

In poche parole, lo studioso pone l’attenzione sull’Apparato scientifico-tecnologico come ciò che cerca di potenziare se stesso in un tempo indeterminato, cercando di liberarsi dai molteplici ostacoli portati avanti dalla tradizione ed eliminati in seguito all’abolizione di ogni forma di eterno; inoltre, tale struttura va a costituirsi come creatività, sostituendo Dio.

Farotti sottolinea che con tale visione si cerca in qualche modo di costruire dei “rifugi” per poi superarli, eliminando tutto quel che è legato alla tradizione e proiettandosi verso la figura di Dioniso: al fondo di quella che è la civiltà della tecnica l’uomo comprende di essere destinato ad un modo completamente innovativo di trovarsi ad abitare la Terra. L’ultimo richiamo che si percepisce è proprio quello di Dioniso: il significato del termine “dionisiaco” indica che ciascuno ambisce alla stabilità pur di distruggerla e riuscire a creare dal nulla nuovi mondi, i quali vengono sempre visti come la condizione di possibilità per Dioniso; tali mondi, alla fine, vengono ulteriormente superati.⁸⁸

Mentre inizialmente la tecnica cerca di abbattere ogni riparo per andare contro il divenire, subito dopo essa non va più alla ricerca di qualcosa che possa essere percepito come stabile, bensì aspira al potenziamento del divenire e quest’ultimo viene considerato ciò che domina incontrastato.⁸⁹

Quel che si vuole precisare con questa breve parentesi è che Farotti non pone come apice del nichilismo semplicemente la civiltà della tecnica, ma il concetto stesso di divenire, ovvero quel che si è appena detto in merito al “dionisiaco”: dunque, non è più la tecnica che si avvale del divenire, ma al contrario il divenire cerca di disporre della tecnica.

⁸⁶ Ivi, p. 40

⁸⁷ “l’eterno piacere del divenire – quel piacere che comprende in sé anche il piacere dell’annientamento.”, Ivi, p. 41

⁸⁸ “Non altro che questo può essere, per coerenza ultima, il “dominio”: nulla di fantastico o di empirico (dalla metafisica cioè al paradiso della tecno-scienza), ma il dominio con cui il Caso realizza all’infinito sé”. Ivi, pp. 46-47

⁸⁹ Lo studioso riporta ciò: “Costituendosi allora sì come quel Medesimo, onde la salvezza della tecnica che assume come mezzo il divenire è la stessa salvezza del divenire che assume come mezzo la tecnica: la salvezza del Divenire in quanto mezzo e scopo di sé.”, Ivi, p. 48

Citando le sue parole:

“La «tecnica» che riesce a servirsi della «tecnica» è supremo dominio e suprema potenza, dunque la tecnica più potente, perché è la tecnica dionisiaca, capace di usare e rovesciare (unitamente ai suoi scopi) la tecnica umana.”⁹⁰

Dal ragionamento che è appena emerso, si può aggiungere che con il concetto dionisiaco della tecnica si intende volere la stabilità meramente come mezzo, affinché si possa andare oltre ciò in ottica dello scopo, ossia quest'ultimo risulta essere il divenire.

Cercando di tirare le somme del discorso, affinché l'Europa possa salvarsi, Severino sostiene che il nichilismo deve tramontare; tuttavia, per poterlo fare, si deve comprendere a fondo il suo autentico significato. Va detto che il nichilismo non è un semplice modo di pensare, ma è ormai penetrato nell'intera vita concreta degli individui: dai popoli stessi alle loro istituzioni e anche ai loro valori. Sicuramente il primo essenziale passo per la salvezza consiste nella testimonianza, da parte del pensiero, della verità dell'essere, ma ciò non basta; infatti, è necessario che tramontino le stesse opere del nichilismo: si deve raggiungere un nuovo senso dell'agire, in modo tale che la storia non sia più storia del nichilismo.

Il filosofo italiano evidenzia che si può ritenere l'atteggiamento dell'uomo contemporaneo pragmatico: l'uomo si pone come unico obiettivo la risoluzione di problemi particolari ed immediati, affrontabili singolarmente; ciò è una conseguenza del problema emerso fin dai Greci sotto la parola “ente”, dunque la convinzione che le cose siano niente deriva dalla speculazione metafisica di cui si è parlato.

Concludendo, è utile menzionare Severino:

“L'Europa è sprofondata nell'alienazione più profonda proprio perché solo l'Europa, nella storia dell'uomo, ha tentato di testimoniare la verità dell'essere. L'Europa è cieca perché solo essa ha tentato di guardare il sole. L'uomo deve passare per questa cecità e deve percorrere sino in fondo il sentiero della Notte, perché infine la verità possa brillare nello sguardo. Noi non sappiamo se ciò sia consentito, ma se al destino dell'uomo appartiene il camminare lungo il «sentiero del Giorno», allora questo cammino è possibile solo perché l'Europa, volgendo verso la verità dell'essere, ne è rimasta accecata e si è addossata il carico dell'alienazione essenziale.”⁹¹

⁹⁰ Ivi, p. 51

⁹¹ EMANUELE SEVERINO, *Gli abitanti del tempo – Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Milano 1996, p. 25

In poche parole, il senso di smarrimento dell'Europa scaturisce nel momento in cui le cose sono state separate dall'essere e indirizzate verso il niente: il tramonto del nichilismo deve coincidere con quello del senso attribuito alla "cosa", pur continuando a dare importanza alla verità dell'essere.

**INTERMEZZO: La necessità della distruzione della
tradizione dell'Occidente**

1 Il senso dell'ἐπιστήμη

Precedentemente si è parlato molto, seguendo il ragionamento di Severino, del radicale esito a cui giunge la metafisica, la quale arriva ad affermare che vi siano gli dèi immutabili che vengono posti in qualità di ἐπιστήμη, ossia quel sapere stabile, fisso, non ipotetico che rappresenta tutto l'ente. Nella storia del nichilismo tale principio è stato fatto coincidere con il dio immutabile, non soggetto al divenire, che va a determinare i modi in cui il pensiero metafisico si è creato gli immutabili. Si giunge inevitabilmente a negare ogni verità definitiva, ogni sapere assoluto, dato che si manifesta in maniera sempre più estesa la liberazione di ciò che sta maggiormente a fondo della libertà da ciascun vincolo.

La scienza moderna può essere segnata come il momento in cui ha inizio la fase di negazione dell'ἐπιστήμη: pian piano, sempre secondo il filosofo italiano, si sta andando incontro alla completa autoliberazione di tale principio, con il distacco dalla forma metafisica del pensiero.

Prendendo in considerazione nuovamente il saggio “Destino della necessità” di Severino, nello specifico il secondo capitolo intitolato “La coerenza del nichilismo”, si legge ciò:

“L'ἐπιστήμη è infatti il luogo in cui la libertà dell'ente – il suo ἐπαμφοτερίζειν rispetto all'essere e al niente – vien posta come «evidenza», ossia come qualcosa che deve essere affermato in modo incontrovertibile e non ipotetico, e il cui apparire è dunque una «necessità» (ἀνάγκη φανῆναι).”⁹²

È proprio la caratteristica di libertà posseduta dall'ente che comporta che ogni sapere assoluto, il quale è intenzionato a conoscere nella sua totalità l'ente, venga eliminato. Stando a ciò, il pensatore asserisce che l'ἐπιστήμη va ad unire in sé due tratti contrastanti poiché da un lato pensa l'ente come oscillazione tra l'essere e il non-essere, ossia il niente, dall'altro si offre come manifestazione incontrovertibile del senso determinato dell'ente, intendendo aprire il “vero” senso della totalità dell'ente. Quest'ultimo modo di considerare tale principio è quello che rende impossibile il divenire. L'ἐπιστήμη è quell'orizzonte aperto che racchiude in sé ciò che l'ente sta a significare: guardando la verità di quest'ultimo sotto il punto di vista del sapere incontrovertibile, si può reputare che essa sia eterna, mentre l'ἐπιστήμη sarebbe ciò che va a manifestarla. Ogni cosa, ogni singola specificazione, perfino ciò che deve ancora uscire dal niente per diventare qualcosa di essente, è già contenuto all'interno del sapere non ipotetico.

⁹² EMANUELE SEVERINO, *Destino della necessità - Κατὰ τὸ χρεὼν*, Adelphi, Milano 1980, pp. 45-46

Con ciò si sta dicendo che la cosa, nello specifico l'ente, non proviene dal nulla, ma, allo stesso tempo, ciò che viene fuori da quest'ultimo non può mai dimostrare la falsità del contenuto del principio stabile. Anche le cose che si trovano ancora nella dimensione nel nulla, le quali sono prossime ad entrare nella verità dell'ente, fanno parte di quella verità che è sempre esistita; quindi, essendo già in questa condizione, non sono un niente. Avendo capito ciò, a questo punto Severino si chiede che cosa provenga dal niente, se quest'ultimo non risulta essere l'anticipazione di alcun ente.

Egli sottolinea che l'*ἐπιστήμη* viene trattato come quell'affermazione inconfutabile del divenire di ciascun ente, seppur tale affermazione sia difficilmente conciliabile con l'apertura che vorrebbe presupporre e rappresentare il senso della totalità senza poter essere negato. Come si è visto nel corso della storia dell'Occidente, questo progetto di anticipazione della verità assoluta non ha potuto imporsi sulla persuasione dell'evidenza, ovvero sul carattere inoppugnabile del divenire. Il filosofo italiano, basandosi su tale considerazione, allude al fatto che ciò che ancora è niente entra per necessità nella verità dell'ente, per questo non può essere considerato un niente, ma sussiste già; tuttavia, anche ciò che esce dal nulla non entra nel cerchio della verità, in quanto uscente dal niente.⁹³

Stando alle parole del capitolo, si vuole arrivare a dire che, se esiste una verità assoluta dell'intero ente, esso non può uscire dal niente; viceversa, se tale ente dovesse venire fuori dal nulla, non potrebbe esistere una conoscenza non ipotetica, un sapere che sta sopra ogni cosa e che contiene in sé anche ciò che è ancora un non-essente.

Il pensatore italiano sostiene:

“Se esiste conoscenza incontrovertibile del tutto, non può esistere divenire; se il divenire esiste non può esistere conoscenza incontrovertibile del tutto.”

Avendo constatato con Severino che la storia della civiltà europea ha sempre dato per certo il divenire dell'ente, in quanto ogni cosa viene vista come un continuo uscire dal niente e rientrare in esso, viene tolta la possibilità di esistenza al concetto di verità definitiva. L'ente possiede le caratteristiche di imprevedibilità e novità, proprio perché esce dal nulla, e questo va a porre il dubbio sul concetto di verità preannunciata; dunque, non vi è certezza che vi sia quella coincidenza con la consapevolezza anticipata dell'ente. Ciò porta l'*ἐπιστήμη* ad essere considerato una verità storica: il divenire comporta la creazione di differenti enti, irrompono molteplici sensi e situazioni che non possono essere previste in anticipo.

⁹³ Ivi, p. 47

Come afferma il filosofo, l'anticipazione di ogni cosa, sotto il punto di vista del sapere assoluto, fa sì che non vi possa essere il divenire; però, prendendo atto del fatto che l'*ἐπιστήμη* ritenga un'evidenza il divenire, quest'ultimo risulta come un qualcosa di accidentale rispetto a quel senso anticipato.⁹⁴

Tuttavia, nel nichilismo si vede il manifestarsi della storia, quindi, per questo motivo, per necessità essa deve risultare l'atto creativo dell'ente e non può essere un mero processo accidentale: nel divenire storico il senso del tutto si va costruendo, non può essere anticipato in alcun modo. L'*ἐπιστήμη* coincide proprio con tale anticipazione, prima di essere messa in correlazione al concetto di dio immutabile e tal proposito si legge:

“è quindi comunque affermazione di un dio immutabile e anticipante il senso del tutto: perlomeno di quell'immutabile dio che è essa stessa.”

Severino sottolinea che si può ritenere che essa sia tale anticipazione poiché viene posta come incontrovertibile, inoppugnabile ed ogni sviluppo dei fatti che ne deriva si deve adeguare al senso di tale principio, essendo considerato come non ipotetico e, dunque, sempre vincolato a qualcosa. L'*ἐπιστήμη* si trasforma in scienza ipotetica e sperimentale nel momento in cui diventa verità storica e, in quella specifica circostanza, non è più testimone del tutto, ossia scienza di ogni cosa, ma è scienza della parte.

Resta ben presente il contrasto tra l'imporsi del concetto di *ἐπαμφοτερίζειν* dell'ente tra l'essere e il niente ed il progetto anticipante della totalità. Ad ogni modo, tutto ciò che concerne l'anticipazione delle molteplici esperienze e del divenire stesso è un'ipotesi che deve essere verificata o falsificata dallo stesso divenire degli enti, avendo tenuto conto del fatto che l'ente esca dal nulla. Con il metodo sperimentale si allude all'impossibilità di prevedere e anticipare ciò che appartiene ancora alla dimensione del niente e vincolarlo a sé.⁹⁵

Se, parlando dell'ente, si va a negare l'esistenza di qualsiasi tipo di verità definitiva, si sta sostenendo che l'intera storia e tutto ciò che ne consegue vengono create dall'ente stesso e sono qualcosa di innovativo, che possono essere affiancate soltanto da verità storiche, non permanenti. Da un lato si scorge il mondo, ossia il divenire dell'ente, come ciò che è indiscutibile ma, contemporaneamente, si sta riconoscendo la totale imprevedibilità e anche impossibilità di anticipazione di tutto l'ente che esce dal niente.

⁹⁴ Ivi, p. 48

⁹⁵ Ivi, p. 49

Si sta tralasciando ogni forma immutabile che non equivalga alla semplice affermazione dell'evidenza del divenire.

Avendo visto, attraverso il ragionamento severiniano, che con il nichilismo si va a diffondere l'idea che l'ente sia niente, ciò si intravede nel modo in cui l'*ἐπιστήμη* si apre al senso dell'ente: considerando la libertà sia dall'essere sia dal non-essere, si manifesta la volontà di condurre la libertà dello specifico ente; questa volontà può essere chiamata "volontà di potenza" e prevede che vi sia una conformità del divenire ad un preciso progetto. In ogni caso, tale principio viene trattato come il punto iniziale che presuppone la volontà di potenza, mentre questa si basa sull'oscillazione tra l'essere e il niente. Citando Severino:

“L'*ἐπιστήμη* è il progetto che «si impone» (*ἐπίσταται*) su (*ἐπί*) tutto e che stabilisce di assegnare (definitivamente) all'essere la struttura veritativa dell'ente e di assegnare al niente ciò, il cui uscire dal niente è irrilevante e accidentale per il costituirsi di quella struttura.”⁹⁶

Secondo lui, ciò che viene fuori dal niente si adegua al senso anticipante della realtà, nello specifico alla *θεορία*, ossia quell'atto contemplativo, il quale va a sovrapporsi alla forza che adegua il divenire al progetto. Questo concetto di *θεορία* di cui sta parlando fa sì che non sia possibile dominare ogni cosa, poiché ogni determinazione viene coinvolta fin da subito dal suo essere predestinata alla verità; per questo la stessa libertà dell'ente è resa impossibile, pur essendo l'evidenza del nichilismo stesso che, quindi, va a liberarsi da ciò che la nega. La libertà va incontro alla liberazione da qualsiasi forma di anticipazione proprio perché continua ad esserci l'uscire e il rientrare dal e nel niente: ecco il motivo per cui non vi può essere il dominio del mondo ed il divenire necessariamente si distacca dalla supremazia dell'*ἐπιστήμη*, oltre al fatto che tutto ciò che è situato nella storia dimostra la falsità di un tipo di scienza che va ad abolire ciò che vorrebbe condurre.

Il filosofo bresciano sostiene che si può parlare di carattere autocontraddittorio di questa scienza: da una parte si allude all'impotenza, al ritrovarsi inerme del principio stabile, dall'altra l'*ἐπιστήμη* indica il processo inevitabile della scienza. La scienza sperimentale oltrepassa il concetto di verità assoluta, l'*ἐπιστήμη*, in quanto proprio la volontà di potenza va oltre quella volontà di potenza pensata come teoria non oppugnabile: tale volontà va all'interno del divenire, non va ad anticiparlo. Ci si deve liberare da qualsiasi forma di

⁹⁶ Ivi, p. 50

teoria incontrovertibile, in modo tale che si possa controllare il modo in cui l'ente esce dal nulla e ritorna in esso.

Riportando le parole del pensatore italiano, mentre analizza questa teoria:

“In quanto essa è soppressione del divenire (in quanto cioè in essa il dominio del divenire è pagato con la vanificazione di ciò che si vuole dominare), essa non può nemmeno, in quanto tale, proporsi di intervenire nel divenire degli enti. La teoria ha portato originariamente a compimento ogni divenire e quindi non può guidare il divenire effettivo [...]. Il dominio dell'ἐπιστήμη sul divenire si risolve nel dominio del divenire sull'ἐπιστήμη, ossia nel suo esser travolta dall'imprevedibilità della storia.”⁹⁷

Secondo lui, con la stessa civiltà della tecnica ci si continua a riferire al progetto di dominio dell'intero ente e di ogni singola determinazione dando priorità all'uscire dal niente e al ritornare nel niente da parte dell'ente, pur essendo presente un mero principio di un sapere della parte, non del tutto.

Il nichilismo va a negare la “volontà di potenza”, ma non scorge che la base di essa rimane il senso dell'ente, il modo in cui si manifesta proprio nell'ἐπιστήμη ed in cui continuano a ritrovarsi sia la scienza sperimentale sia tutta la civiltà della tecnica, oltre a tutte le critiche che vengono proposte a quest'ultima.

Avendo compreso che la libertà dell'ente coincide con il senso profondo dell'alienazione, tutto ciò che si basa sull'ultimo elemento citato può essere messo in dubbio ed ecco quel che va a sottolineare Severino:

“Che la pura essenza della libertà si liberi da ogni «verità definitiva» è cioè inevitabile non solo perché la «verità definitiva» rende impossibile il divenire che essa stessa pone come evidenza originaria, ma anche perché ogni costruzione fondata su questa «evidenza» (ossia sull'alienazione essenziale) è errore, ed è inevitabile che esso venga rilevato come tale.”

L'oggetto di qualsiasi tipo di verità continua ad essere un dio immutabile, eterno ed è quell'anticipazione di ogni cosa di cui si è parlato in precedenza: si deve cercare, innanzitutto, almeno se si segue il punto di vista severiniano, di liberarsi dalla supremazia del concetto di ἐπιστήμη, il quale va a creare tutti gli dèi sorti nell'Occidente.⁹⁸

Si può aprire una parentesi facendo riferimento nuovamente al saggio “Gli abitatori del tempo” di Severino, questa volta facendo emergere alcuni elementi importanti dal capitolo terzo intitolato “Götterdämmerung”, più nello specifico dal paragrafo

⁹⁷ Ivi, p. 51

⁹⁸ Ivi, pp. 52-53

“Attualismo e «serietà» della storia”, prendendo in considerazione i concetti di divenire e di immutabile.

Va detto, innanzitutto, che fin dagli antichi greci, quindi da Platone e da Aristotele, secondo il pensatore, il divenire è sempre stato trattato come l’evidenza originaria: nel corso della storia tale concetto è giunto ad essere inteso come il tutto, non semplicemente una parte di esso, e per farlo si è dovuto trovare il modo per eliminare ogni forma di immutabile. Il pensiero greco inizia a concepire il divenire come qualcosa di innovativo, dal momento che tutto ciò che sopraggiunge e che esce dal niente non è mai anticipato da ciò che già esiste, avendo compreso che il divenire coinvolge sia l’essere sia il non-essere. L’unico motivo per cui una cosa non è predeterminabile e tutto ciò che emerge viene visto come qualcosa di nuovo è il fatto che quel qualcosa sia stato un niente.

Tuttavia, stando a ciò, se da una parte viene posto il divenire e dall’altra l’immutabile, quest’ultimo andrebbe ad anticipare ciò che succederà successivamente e quel che verrebbe fuori non uscirebbe dal niente, bensì il suo divenire sarebbe mera apparenza.

Severino vuole sostenere che la storia dell’Occidente è sempre stata piuttosto tortuosa: la convinzione dell’esistenza degli immutabili ha cercato di impedire il diffondersi della concezione del divenire come evidenza. Dato che la prima persuasione andrebbe ad eliminare la seconda, gli eterni sono andati distrutti per poter rendere valida la convinzione in merito al divenire.

Il capitolo è molto importante perché in esso viene analizzato uno dei punti principali della filosofia del pensatore neoidealista Giovanni Gentile, attraverso il punto di vista di Severino. Il filosofo di Brescia parla del sottosuolo filosofico del tempo odierno e colloca Gentile, assieme a Nietzsche e Leopardi, come i tre che determinano il passaggio dalla tradizione alla distruzione dei valori precedenti (verso la fine della trattazione verranno menzionati tutti e tre i pensatori). Gentile ritiene che il divenire è evidente solo se si pone il pensiero in atto; tuttavia, secondo lui la più radicale evidenza resta quella del divenire, il quale va a rendere intelligibile l’unità di essere e di non-essere emersa, per l’appunto, tra i filosofi greci.⁹⁹ Gentile considera necessario porre il pensiero come totalità, così come, allo stesso modo, lo è il divenire rispetto alla realtà: questo passaggio delle cose dall’essere al non-essere e viceversa è il vero incremento della realtà, è l’evidenza che non può mai venire presupposta al pensiero attuale, altrimenti rimarrebbe estraniata da sé

⁹⁹ EMANUELE SEVERINO, *Gli abitatori del tempo – Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Milano 1996

e non sarebbe più un divenire ma un immutabile che va ad anticipare tutto ciò che accade. Inoltre, sempre secondo la visione del filosofo neoidealista, non si può sostenere che il divenire è presupposto oltre al pensiero, che è il luogo in cui si manifesta l'apertura dell'evidenza, ma esso coincide sempre con il concreto svolgimento della storia presso gli abitanti dell'Occidente, come vengono definiti gli uomini della civiltà contemporanea da Severino. Stando a ciò, il divenire va trattato come un contenuto del pensiero, non un suo presupposto, oltre ad essere considerato la categoria universale della realtà: ciò conduce all'esclusione di ogni forma di immutabile, il quale, andando ad anticipare ogni forma di divenire, lo renderebbe superfluo.

Come scrive Severino:

“La «serietà» della storia e del divenire, di cui parla l'attualismo, richiede appunto l'inesistenza di ogni immutabile, che renderebbe apparente il processo in cui il sopraggiungente diventa, da niente, essere.”¹⁰⁰

Secondo lui, tutti gli individui che vivono nella società odierna vedono il divenire come il fulcro di tutto, scorgendo il continuo susseguirsi di cose che escono dal niente e ritornano in esso e considerando impossibile la creazione degli dèi. Persino la certezza del divenire viene equiparata ad un immutabile, seppur sia l'unica tipologia di eterno che permette al divenire di manifestarsi come tale: essa va solamente ad anticipare lo stesso divenire, sapendo che tutto ciò che si presenta è lo sviluppo del pensiero in atto. Il divenire, in quanto verità, predetermina il fatto che qualsiasi cosa che entra nell'essere esca dal niente e, dunque, non sia anticipabile; gli immutabili vanno necessariamente eliminati poiché andrebbero a creare qualcosa di già preannunciato risultando una cosa già esistente, andando a rendere inutile il divenire.

Citando nuovamente il filosofo Severino:

“Ma l'immutabile, che consiste nella coscienza che il tutto è divenire, è quell'anticipazione che riconosce e conferma la nientità originaria di ciò che sopraggiunge, e quindi non la trasforma in un già esistente, e quindi non vanifica il processo del divenire. Proprio per poter affermare l'evidenza del divenire e quindi il divenire del tutto, (necessariamente implicato da tale evidenza), è necessario affermare che l'unico immutabile è l'affermazione del divenire del tutto.”

¹⁰⁰ Ivi, pp. 121-122

In poche parole, la credenza principale degli uomini occidentali verte attorno all'esistenza ed alla concretezza del divenire: qualsiasi differente immutabile viene eliminato poiché solo il divenire risulta coerente al proprio interno.¹⁰¹

Inoltre, il pensatore bresciano aggiunge che la credenza nell'evidenza del divenire testimonia proprio la volontà di potenza: con quest'ultima si fa riferimento al fatto che la volontà che dice "ciò che è" si debba scindere dal suo essere, risultando disponibile sia all'essere sia al non-essere, ricollegandosi al concetto di divenire. La volontà sente la necessità di possedere l'ente, rendendolo aperto all'essere ed al non-essere; per tale motivo si può asserire che il divenire sia una vera e propria evidenza.

Nel corso degli anni egli ha notato che la filosofia ha sempre cercato di aprire uno spazio in cui tutte le forme correlate alla volontà di potenza vengono combattute, spazio che implica la divisione del "ciò che è" dal suo stesso "è"; oltre a ciò, ad un certo punto la stessa filosofia si pone in contrasto con le molteplici forme di volontà di potenza, restandone travolta: nello specifico, la volontà di potenza che fa riferimento a tutto ciò che concerne la prassi va a disintegrare quella riguardante la filosofia.

Nessuno va a pensare, tuttavia, che l'apertura di tale spazio con conseguente evidenza del divenire coincida con l'alienazione e che, quindi, la coerenza del primo elemento sia anche la coerenza del secondo.¹⁰²

Può essere utile soffermarsi brevemente sul secondo paragrafo del medesimo capitolo, intitolato "Storia, ideologia e filosofia ermeneutica", in cui viene fuori al meglio il concetto di storia all'interno della concezione della filosofia contemporanea.

Severino sottolinea che tale concetto, per la filosofia contemporanea, è evidente e, in quanto tale, rende impossibile ogni sapere assoluto, dal momento che tutto ciò che sopraggiunge ed entra nell'essere è qualcosa di nuovo: la storia stessa viene pensata come unità e coincidenza tra l'essere e il non-essere, tutte le cose escono dal nulla e ritornano in esso e, per questo, la storia non può essere anticipata da una forma di *ἐπιστήμη*.

In seguito a ciò, si giunge a rifiutare qualsiasi forma di sapere assoluto e di verità stabile ed irremovibile come necessaria e logica conseguenza dell'ontologia greca; inoltre, il senso del tutto è un farsi nel tempo, non è mai anticipato anteriormente e anche la storia è vista come un farsi della verità. Qui, secondo il pensatore, si arriva al punto critico della questione: gli dèi immutabili che l'uomo ha ideato nel corso dei secoli vengono eliminati;

¹⁰¹ Ivi, pp. 123-124

¹⁰² Ivi, pp. 126-127

non vi sarebbe storia se vi fosse alla base una forma di *ἐπιστήμη*, in principio greca, dal momento che essa andrebbe a determinare il senso di ogni cosa, oltre a dover possedere al proprio interno la realtà che va poi a manifestarsi. Sia l'*ἐπιστήμη* sia il dio eterno che ne consegue vanno a distruggere il senso concreto della storia.¹⁰³

Andando a contestualizzare il tutto nella civiltà odierna della tecnica, Severino afferma:

“Ciò vuol dire che l'estrema fedeltà alla storia, e quindi all'ontologia greca, si realizza nella civiltà della tecnica, dove ogni ente è pensato e vissuto come producibile e distruggibile. Solo se l'ente è pensato come «storia» ossia come un uscire dal niente e un ritornarvi, ci si può proporre di impadronirsi delle forze che sottraggono gli enti al niente e ve li riconducono.”

Egli ribadisce che se si pensa all'approccio scientifico-tecnologico si scorge che esso va a condurre internamente il processo creativo e distruttivo della storia e viene determinato come una forma di anticipazione, meramente ipotetica, dunque orientata alla novità, di ciò che accade storicamente. Invece, l'*ἐπιστήμη* renderebbe impossibile quell'uscire delle cose dal niente.¹⁰⁴

Severino sostiene che la convinzione che l'ente esca dal niente e ritorni in esso porta necessariamente l'uomo occidentale ad eliminare gli dèi; eppure tale persuasione comporta un senso errato di interpretazione, in quanto si sta pensando che ci sia stato un momento in cui il non-niente, ossia l'ente, è stato niente: questo è il significato che viene dato al nichilismo dall'Occidente.

2 La coerenza del nichilismo

Proseguendo con il ragionamento di Severino, l'*ἐπιστήμη* deve necessariamente venire eliminata, almeno nella visione del nichilismo, dal momento che la sua esistenza va a mutare quel niente di ciò che ancora non-è o che già è sparito dall'essere in un non-niente, rendendo impossibile la libertà dell'ente e lo stesso divenire. Constatando che l'uscire dal niente e il ritornarvi sono un'evidenza originaria, il niente non può essere un non-niente. Si può parlare di coerenza del nichilismo solo se si giunge alla negazione che il niente sia ente: da una parte si pensa che l'ente sia niente, dall'altra che quest'ultimo non sia ente. Come sottolinea il filosofo italiano, queste due convinzioni non possono essere messe l'una a fianco all'altra, poiché la prima considerazione può essere reputata ciò che non si può raggiungere, invece la seconda la si può raggiungere, sapendo di poter unire il non

¹⁰³ Ivi, pp. 128-129

¹⁰⁴ Ivi, p. 131

ancora e il non più esistente al concetto di ente, tenendo conto dell'esistenza dell'ἐπιστήμη. Entrambe le persuasioni appartengono all'inconscio perché non si giunge mai a una distruzione totale degli immutabili nel mondo occidentale; inoltre, secondo lui, si deve dire che una possibile obiezione che viene posta consiste nel sostenere che qualsiasi tipo di cultura che rifiuta una verità assoluta, non può considerare il rifiuto della civiltà tradizionale una verità tale.¹⁰⁵ Se si parla di verità definitiva, bisogna dire che essa comporta che non sia possibile l'evidenza del divenire; capendo che va riconosciuta la sfera del divenire, constatare che il sapere assoluto rende irrealizzabile il divenire non sta più sotto all'obiezione che manifesta la negazione di ciascuna verità.

Severino ribadisce che la caratteristica principale del nichilismo consiste nel ritenere che l'ἐπιστήμη, andando a rendere ente il niente, farebbe sì che non vi possa essere il divenire; per questo si deve necessariamente eliminare ogni forma di immutabile. Tale distruzione, inoltre, coincide con quella volontà che si impone come volontà di potenza, la quale pretende che il concetto di divenire sia evidente. L'innegabile divenire rifiuta qualsiasi altra dimensione epistemica, altrimenti esso verrebbe a sua volta negato. Nonostante ciò, tutta la storia dell'Occidente è stata permeata dalla credenza nell'esistenza degli immutabili, la quale viene annientata dalla coerenza del nichilismo.

La civiltà della tecnica si pone in modo critico nei confronti della tradizione occidentale basata sull'ἐπιστήμη come presupposto, tralasciando il fatto che essa è necessariamente unita al senso greco che viene attribuito all'ente. Non si può parlare, sempre nell'ottica della civiltà della tecnica, di coerenza in merito alla credenza che l'ente sia niente; eppure tale convinzione si riscontra nell'idea che ciascun ente esca dal niente e ritorni in esso: in tal caso, l'ente è contemporaneamente niente ma anche ente.

Credendo che l'ente sia niente, si ritiene di avere a che fare solo con quest'ultimo; Severino scrive:

“Isolando il niente dal suo essere, in quella vicenda, il niente-dell'ente, il nichilismo tien ferma l'identità con sé del niente (e contrappone l'ente al niente), ed è rispetto a questa identità con sé del niente (isolato dal suo essere niente-dell'ente) che la coerenza «in sé» del nichilismo può avvertire che l'ἐπιστήμη trasforma il niente in un ente (rendendo così impossibile il divenire, cioè l'uscire dal niente) – e può dunque pervenire alla «distruzione inevitabile» dell'ἐπιστήμη.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ EMANUELE SEVERINO, *Destino della necessità - Κατὰ τὸ χρεών*, Adelphi, Milano 1980, pp. 53-54

¹⁰⁶ Ivi, pp. 55-56

Stando a ciò, vi sono molteplici immutabili che vengono eliminati dalla coerenza del nichilismo: tra questi, ovviamente, è compreso il concetto di rivelazione soprannaturale di Dio, secondo la visione ebraico-cristiana. Però, è sempre l'ontologia greca che conferisce senso alle caratteristiche di eternità ed onnipotenza del dio cristiano: per esempio, si scorge che il senso di immutabilità del dio cristiano va a rispecchiare quello dell'atto puro aristotelico, seppur con qualche differenza poiché il primo presenta i tratti dell'annuncio della buona notizia, in greco *κήρυγμα*, che letteralmente significherebbe "gridare" o "proclamare". Quest'ultimo concetto è mera fede, ma quel senso di inoppugnabilità ed indubitabilità viene offerto dall'antica visione dell'*ἐπιστήμη*.

Nonostante la verità rivelata e la verità naturale non siano la medesima cosa, entrambe fanno riferimento all'apertura del significato della realtà che risulta immutabile, a cui tutti gli enti si devono necessariamente adeguare.

Ad ogni modo, secondo quanto detto precedentemente, ritenendo che l'ente sia semplicemente un niente, nel momento in cui diventa tale, pur sapendo che si parla sempre di niente dell'ente o ente che è niente, il nichilismo va a scindere il niente dal proprio essere, sotto il punto di vista dell'oscillazione menzionata anteriormente, definita in greco *ἐπαμφοτερίζειν*, affermando l'identità del niente con se stesso; d'altra parte, allude anche all'identità dell'ente con sé: quindi, si accenna al niente dell'ente e all'ente che è niente.

Un punto essenziale del discorso è situato in tale constatazione, in cui si possono leggere le seguenti parole:

“Se la coerenza del nichilismo consiste nell'avvertire che gli immutabili dell'*ἐπιστήμη* rendono impossibile l'esser niente, perché, anticipando e predeterminando il niente, lo entificano, e quindi rendono impossibile il divenire, giacché l'uscire dal niente (e il ritornarvi) è possibile solo se il niente è niente, tuttavia la coerenza del nichilismo non significa che con la distruzione dell'epistemico sia totalmente evitata l'anticipazione e quindi l'entificazione del niente.”¹⁰⁷

Si deve cercare di ridurre ogni forma di anticipazione, senza eliminarla del tutto perché altrimenti verrebbe completamente abolito quell'uscire dal niente e ritornarvi: il niente, nell'accezione del senso del divenire, si mostra come ciò che deve diventare non-niente, dunque va a coincidere con l'ente. Ciò può essere visto come il fulcro del discorso, ovvero il fatto che il niente non sia semplicemente niente, ma sia esso stesso ente.

¹⁰⁷ Ivi, pp. 57-58

Sapendo che è come una sorta di legge che va a presupporre la non-nientità del niente, il giungere ad essere ente di quest'ultimo lo va ad entificare anteriormente al fatto. Messe da parte le varie entificazioni del niente rese tali dalle anticipazioni in forma di *ἐπιστήμη* di esso, si perviene necessariamente a questa tipologia di entificazione del niente.

In ogni caso, il filosofo italiano evidenzia che lo scopo principale del nichilismo è quello di ridurre il più possibile una forma contraddittoria, facendo sì che non vi siano molte entificazioni del nulla: resta pur sempre un qualcosa nel piano dell'inconscio, non cosciente al nichilismo. Sicuramente non può esservi alcuna forma predeterminata epistemicamente del niente, tuttavia rimane comunque la necessità e, in un certo senso, l'obbligo del diventare ente di ciò che fuoriesce dal niente.

La cultura contemporanea vede la negazione dell'ente con un unico significato e si può dire che questo sia un vano tentativo di abolire quel residuo di entificazione del niente, il quale, tuttavia, è necessario proprio per il divenire. L'*ἐπιστήμη* va ad imporsi su tutti gli enti dal momento che si manifesta l'identità di tutto ciò che concerne il molteplice, il diverso: quello che viene posto come unificatore di tutto viene chiamato *ἀρχή*, inteso proprio come l'identità del diverso.

Con quest'ultima considerazione Severino sottolinea che si allude al concetto di ente in quanto tale, poiché ogni diverso ha in comune con l'altro di essere un ente; inoltre, tutte le cose che sussistono vanno a confluire nell'*ἐπιστήμη*: l'*ἀρχή*, dunque il principio appena menzionato, è il senso che va a far coincidere tutti i diversi.

Secondo la visione coerente del nichilismo, con l'entificazione non riducibile del niente, quest'ultimo diventa ente nel passaggio del divenire, ossia permane la dominazione dell'ente in quanto tale.¹⁰⁸

Ad ogni modo, il senso dell'ente in quanto oscillazione tra l'essere e il non-essere è quella dimensione in cui si situa la specializzazione scientifica dell'epoca contemporanea. Inevitabilmente, come già è emerso in precedenza, si giunge alla distruzione dell'*ἐπιστήμη* e rimane solamente il senso nichilistico del trascendentale ontologico: basandosi sul presupposto della forma della volontà di potenza si può fare riferimento al progetto di controllo dell'*ἐπαμφοτερίζειν* di ciascun ente.

Citando Severino:

“D'altra parte, la coerenza del nichilismo è un «in sé» della civiltà della tecnica e non della tradizione occidentale, perché è la civiltà della tecnica e non la tradizione occidentale che si

¹⁰⁸ Ivi, pp. 59-60

struttura come negazione di ogni ἐπιστήμη. Le ragioni coscienti di tale negazione sono incapaci di distruggere il mondo dell'ἐπιστήμη, e tuttavia il costituirsi di tale negazione è la condizione della possibilità che l'«in sé» della negazione sia la coerenza del nichilismo; o anche: è la condizione della possibilità che la civiltà della tecnica divenga cosciente del senso autentico della distruzione inevitabile dell'ἐπιστήμη.”

Secondo il suo parere, si possono precisare alcuni elementi: innanzitutto, l'entificazione del niente prevista dallo stesso divenire non coincide con quella espressa dal nichilismo in cui vi è la convinzione che l'ente possa divenire, giungendo ad essere niente. Dal punto di vista formale le due tipologie di entificazione sono diverse, ma allo stesso tempo esse sono legate l'una all'altra.

L'ente deve uscire dal niente e ritornare in esso, essendo ben presente la persuasione che l'ente sia niente: si pongono simultaneamente la nientità dell'ente e l'entità del niente. Dal momento che il niente ha già in sé il concetto di ente, rimane la legge anticipante a cui il niente si adegua nella constatazione del diventare un ente o dell'esserlo stato, quindi il niente è sempre entificato. Il divenire è proprio quella dimensione che va a stabilire anteriormente il senso a cui successivamente il niente si conforma, quindi ha a che fare con l'entificazione del niente e il suo opposto, la quale differisce formalmente dall'inconscio della credenza nell'esistenza del divenire.

Oltre a ciò, seguendo il filo logico severiniano, va aggiunto che il nichilismo continua a pensare l'ente come niente, attraverso la considerazione del divenire dell'ente, ma anche il niente come ente, sempre tenendo presente il divenire: questo avviene perché si sta sostenendo che l'ente esce dal niente, quindi per necessità il niente diventa ente. Vi è una sorta di co-implicazione tra le due dimensioni: se si sta dicendo che si può scorgere qualcosa di nuovo che precedentemente non era presente, il quale esce dal niente, significa dire che il niente corrisponde alla non-nientità del nuovo, ossia è un non-niente. Non si parla mai di niente in quanto tale, bensì di ente che è niente: il nichilismo va ad affermare il diventare ente del niente.

Nell'ἐπαμφοτερίζειν, ossia in quella condizione di oscillazione tra l'essere e il non-essere, l'ente viene prima ancora che giunga ad essere un niente; d'altra parte, in quelle situazioni in cui il niente era all'origine ente e viceversa, il nichilismo va a scindere il niente dal suo essere ente e anche l'opposto.

Riportando l'annotazione del pensatore italiano:

“È questo isolamento che consente al nichilismo di escludere che «Quando un ente diventa niente» e «Quando il niente diventa un ente» significhino, rispettivamente:

«Quando il niente diventa niente» e «Quando l'ente diventa un ente». Ma è appunto in questa esclusione che appare l'alienazione del nichilismo.»¹⁰⁹

3 L'inevitabile distruzione della tradizione dell'Occidente

Come già si è accennato precedentemente, si sta arrivando al punto cruciale del discorso, in quanto nel capitolo successivo si avrà una lettura precisa da parte di Severino nei confronti di Nietzsche e delle sue principali tematiche elaborate.

“L'anello del ritorno” è una delle opere fondamentali per comprendere appieno alcuni concetti emersi in Nietzsche, dal momento che Severino si occupa a più riprese di lui. Già in “La coscienza. Pensieri per un'anti-filosofia” (opera giovanile del 1948) si trovano alcuni riferimenti in merito al pensiero nietzschiano, ma successivamente il filosofo approfondisce la dottrina di Nietzsche in “Il parricidio mancato” (1985), “La filosofia contemporanea” (1986) e “Oltre il linguaggio” (1992).

Fin dalle pagine introduttive de “L'anello del ritorno” emerge che si deve necessariamente giungere alla distruzione della tradizione filosofica e, più in generale, di tutto il pensiero e di tutte le credenze dell'Occidente. Sicuramente Nietzsche ha contribuito nel tentativo di abbattere tutto ciò che è legato alla tradizione: la sua dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale fa parte dell'essenza più intima della filosofia contemporanea, anzi ne è forse un esito inevitabile.

L'intento di Severino è quello di mostrare lo stretto legame tra la dottrina dell'eterno ritorno e la distruzione della tradizione, quest'ultima, come già si è anticipato, necessaria. Secondo lui, si giunge a tale distruzione poiché qualsiasi forma di immutabile e di eterno, quindi tutto ciò che viene posto come verità inoppugnabile, l'*ἐπιστήμη* di cui si è parlato, non può sussistere: il divenire va liberato dal mondo considerato vero dell'immutabile, non va reso illusorio ma, al contrario, Nietzsche ritiene indispensabile l'esistenza del divenire e, dal momento che esso si manifesta, l'immutabile risulta impossibile.

Si deve riconoscere l'immediatezza dell'immediato e, invece, illusorio quello che la tradizione ha sempre definito immutabile: se si dovesse affermare l'immutabile si indicherebbe in esso un ordine eterno, una legge alla quale nulla si può sottrarre. Qualsiasi ordine eterno costituito dall'immutabile presuppone che ogni ente debba adeguarsi ad esso in quanto legge che presiede alla totalità degli enti, anticipando tutto l'accadere: l'immutabile, dunque, è la forma dell'anticipazione.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 62-63

Il punto problematico per il pensatore italiano è il fatto che, se la legge dell'immutabile anticipa ogni cosa, la totalità deve necessariamente prescrivere la propria legge al niente: per tale motivo, l'esistenza di un mondo vero renderebbe illusorio il divenire, quel qualcosa che proviene dal niente e la nientità del niente sarebbe resa impossibile. Il divenire stesso sarebbe qualcosa che si attiene alla legge dell'immutabile e si arriverebbe ad entificare il niente.

Se il niente non è più tale ma è ciò che viene raggiunto dalla forma eterna, allora l'uscire dal niente delle cose, la stessa entificazione, secondo Nietzsche, è solo apparenza. Tuttavia, essendo il divenire dell'esperienza la suprema evidenza, va rovesciato il sillogismo classico: quello che la tradizione fino ad Hegel ha sempre ritenuto il mondo vero è in realtà frutto di una fantasticheria che l'individuo postula perché ha paura di vedere il divenire nella sua immediatezza, ha bisogno di mediarlo.

Avendo brevemente messo in evidenza l'esito inevitabile della "morte di Dio", nel senso di distruzione di ogni forma di immutabile e di verità stabile, tornando alle parole introduttive dell'opera di Severino viene fatto emergere il concetto di divenire, il quale viene visto come la totalità dell'essente.

Sicuramente la celebre dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale coincide con l'affermazione di una forma di eternità; come riporta Severino:

“Per Nietzsche l'eterno ritorno è la «vetta della contemplazione», il culmine a cui il pensiero deve giungere.”¹¹⁰

Ad ogni modo, va detto che, secondo lui, tale dottrina appare come avvolta in un'ombra e va a spaventare lo stesso filosofo che l'ha ideata, il quale si trova costretto a percorrere la strada che lo porta proprio di fronte ad essa: alla fine di questa via si giunge necessariamente “dalla distruzione di ogni immutabile e di ogni eterno all'affermazione dell'eternità che è propria dell'eterno ritorno.”

Si giunge alla persuasione della caratteristica di eternità dell'eterno ritorno, che va a mettere in crisi il senso del divenire corrispondente alla totalità dell'essente.

Il mondo del divenire si approssima a quello dell'essere e sono esplicative le seguenti parole:

“Nel linguaggio di Nietzsche, «essere» significa qui l'ente che è immutabile ed eterno. Ciò che ritorna è ciò che si è allontanato andando nel nulla; e dunque è ciò che diviene. Il ritornare di tutto l'ente non può essere qualcosa di assolutamente identico all'immutabilità e eternità

¹¹⁰ EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 16-17

dell'ente, e tuttavia è l'«estrema approssimazione», la vicinanza estrema del divenire all'eterno.»¹¹¹

In un certo qual modo, si vuol sostenere che la sfera del divenire e quella dell'essere, ossia quella del non-eterno e quella dell'eterno, si possono accostare attraverso concetti quali la negazione e il superamento di sé, almeno secondo le parole di Nietzsche. Nonostante ciò, resta difficile scorgere una vera e propria coincidenza tra due opposti, seppur aggiungendo che ogni cosa, logicamente, non è mai la propria negazione.

L'obiettivo principale dell'opera è quello di mostrare il legame che, sempre seguendo il punto di vista nietzschiano, unisce il divenire e l'eterno, tenendo conto del fatto che il primo dei due risulta contraddittorio per Severino e, per la propria contraddittorietà, tende a spaventare anche Nietzsche stesso.

Di fatto, vi è uno stretto collegamento tra divenire, morte di Dio e eterno ritorno: come si è già detto, il primo, riferentesi a tutti gli enti, presuppone che venga eliminato ogni immutabile e, quindi, che si debba parlare di “morte di Dio”; questa, a sua volta, implica l'eterno ritorno di tutte le cose. Ma un ulteriore punto fondamentale è situato in questo passaggio:

“L'inesistenza di ogni eterno implica quindi necessariamente l'eternità dell'eterno ritorno di tutte le cose: il divenire di tutte le cose implica necessariamente l'eternità dell'eterno ritorno di tutte le cose. Il divenire è cioè in se stesso un'antinomia; il senso del divenire è essenzialmente antinomico.”¹¹²

Il divenire, il quale nega qualsiasi forma di eterno ed immutabile, equivale all'eterno ritorno di tutte le cose: quindi, si intende dire che esso rappresenta l'eternità di ogni ente sussistente e, inoltre, tale divenire comporta il non divenire di ciascun ente.

Logicamente, non si sta rientrando nella visione della tradizione metafisica, la quale, vedendo la contraddittorietà del divenire nel momento in cui lo si va a far coincidere con il concetto di Tutto, pur di eliminare la contraddizione, va ad affermare l'esistenza di un eterno. Bensì, l'intento principale di Nietzsche è quello di eliminare ogni immutabile e il divenire stesso implica l'eterno ritorno dell'uguale.

Sicuramente, nel corso dei secoli, a partire dai Greci in poi, passando per lo stesso filosofo tedesco, il pensiero non ha mai scorto il carattere contraddittorio del divenire, che si sovrappone alla cosiddetta follia dell'Occidente. Pian piano tutti i pensatori scorgono le

¹¹¹ Ivi, pp. 17-18

¹¹² Ivi, p. 19

molteplici antinomie provenienti da tale contraddizione e ne restano spaventati, perché viene messo in discussione il concetto stesso di divenire come oscillazione tra l'essere e il nulla.

Citando Severino:

“Tale contraddizione – la contraddizione, la Follia essenziale e fondamentale del divenire – può essere scorta soltanto dal pensiero che già da sempre si mantiene non solo al di fuori della fede greca e occidentale nel divenire, ma anche di quella forma più ampia e più originaria della fede nel divenire che è la fede nel divenir altro e che quindi precede la stessa fede nel divenire da cui prende inizio la storia dell'Occidente.”¹¹³

L'errore principale dell'Occidente, che sfocia poi nel senso stesso del nichilismo, è stato quello di identificare l'essere e il non-essere: Severino ritiene, come già accennato precedentemente, che Nietzsche ha tentato di superare il nichilismo, senza rendersi conto di essere pur sempre rimasto incastrato all'interno di esso, nella sua considerazione della fede nel divenire.

Il concetto di “Dio è morto” elaborato dal filosofo tedesco vuole intendere che l'uomo non necessita più di alcuna forma di immutabile, più che presentarsi come una dimostrazione dell'inesistenza di Dio.

“Ma, si aggiunge, l'apparente limitatezza di questo atteggiamento è estremamente preziosa, perché una filosofia che, come quella di Nietzsche, nega ogni verità in sé, ogni «mondo «vero»» esistente al di là delle prospettive sempre mutevoli dell'uomo, non può pensare che l'inesistenza di Dio sia una verità in sé, una proprietà che caratterizzerebbe un presunto «mondo «vero»», e dunque qualcosa di «dimostrabile» e «fondabile». Anche la dottrina della morte di Dio – e dell'eterno ritorno – è una «prospettiva».”¹¹⁴

L'evidenza suprema, ciò che deve necessariamente esservi secondo Nietzsche, sono il divenire e la creatività umana e, dal momento che, se esistesse un Essere immutabile, il divenire sarebbe mera illusione e, quindi, non sussisterebbe, va per necessità eliminato Dio stesso. Il profeta Zarathustra, riportato nelle parole di Severino, sostiene: “Che cosa mai resterebbe da creare se gli dèi – esistessero! (Per l'appunto, sarebbero impossibili sia la creatività sia il divenire); Dunque non vi sono dèi.”¹¹⁵

Si è compreso che quella che viene considerata verità è l'esistenza del divenire con conseguente negazione di ogni forma di immutabile; oltre a ciò, il superuomo, o oltre-uomo, altro concetto elaborato da Nietzsche, si rende conto di non essere impotente nei

¹¹³ Ivi, p. 21

¹¹⁴ Ivi, pp. 21-22

¹¹⁵ Ibidem

confronti del passato, ma di poterlo modificare poiché la verità originaria si basa sui presupposti del divenire e della creatività.

Contemporaneamente si manifestano, sempre secondo la visione del filosofo tedesco, sia il divenire e il susseguirsi di tutte le cose sia l'eterno ritorno di queste: si può reputare la dottrina dell'eterno ritorno una vera e propria dimostrazione.

Prima di tutto si va a dimostrare che qualsiasi cosa, qualsiasi ente diviene; dopodiché, partendo da questa premessa, si giunge alla constatazione dell'eterno ritorno: non si possono evitare né la dimensione del divenire né la "morte di Dio", altrimenti si riandrebbe a porre al centro dell'attenzione il divino, in quanto immutabile, non diveniente.¹¹⁶

Ad ogni modo, l'intento di Severino è quello di mostrare il concetto di eterno ritorno, che appartiene per necessità al pensiero contemporaneo: i nostri secoli, caratterizzati dalla forte influenza della tecnica e dall'eliminazione di ogni eterno, devono per forza dare rilevanza a tale dottrina.

Concludendo, citando Severino:

“Ma per abbandonarlo a questo suo destino – il destino della Follia estrema del mortale e dell'Occidente. [...] quando la Follia appare come Follia questo apparire è la Non-Follia, cioè il destino della verità che già da sempre si apre al di là della Follia. La Follia non può apparire a se stessa come Follia: a se stessa essa appare come l'evidenza suprema del divenire, che implica con necessità la negazione di ogni immutabile. E nel pensiero di Nietzsche essa appare a se stessa come la necessità che il divenire implichi l'«anello del ritorno», l'eterno ritorno di tutte le cose.”¹¹⁷

¹¹⁶ Ivi, pp. 23-24

¹¹⁷ Ivi, p. 27

PARTE SECONDA: Severino lettore di Nietzsche

I CAPITOLO: La morte di Dio

1.1 Il nichilismo di Nietzsche

Prima di addentrarsi nel vero e proprio confronto tra i filosofi Nietzsche e Severino, comparando le principali tematiche del pensatore tedesco con il punto di vista del pensatore italiano, è opportuno analizzare la visione del nichilismo secondo i due: difatti, si può affermare che emerge un netto contrasto tra un filosofo che cerca di chiamarsi fuori dal nichilismo ma ne è totalmente immerso, addirittura da poter essere definito un iper-metafisico, ossia Nietzsche, e un altro che può essere proclamato un vero e proprio anti-metafisico, in quanto si distacca completamente dalla tradizione, ovvero Severino.

È utile prendere in considerazione il saggio dello studioso Umberto Soncini intitolato “La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino”, contenuto all’interno della Rivista “Divus Thomas”, in cui viene trattata in parte tale questione.

Egli sostiene che in Nietzsche si trova una sorta di antinomia irrisolta tra due istanze che appaiono contraddittorie, poiché una delle due risulta antimetafisica, l’altra va a contraddirla ed è metafisica: con la prima si allude alla “morte di Dio”, attraverso cui si giunge ad una concreta destrutturazione di ogni tipo di discorso metafisico; invece, con la seconda ci si riferisce alla volontà di potenza e al concetto di *Ueberschensch*, ossia “superuomo” o “oltreuomo” in ottica del superamento del nichilismo, restando dentro la tematica dell’eterno ritorno.

L’intento del pensatore tedesco è sicuramente quello di riuscire ad andare oltre, trascendere lo stesso nichilismo; tuttavia, ci si deve chiedere se egli riesca veramente a compiere questo passo poiché si può sostenere che il nichilismo viene superato nel momento in cui viene stabilita una metafisica della volontà di potenza, la quale trova il proprio sviluppo nel concetto di “superuomo”, d’altra parte, però, il nichilismo resta una mera aspirazione dato che in esso la “morte di Dio” rimane un concetto che non può essere trasceso.

Come emerge dalle parole dello studioso Soncini, tenendo presente quell’opposizione tra mondo trascendente considerato vero e mondo fenomenico, vi è un nichilismo latente,

inconscio che viene fuori parlando di Dio in correlazione al concetto di nulla: tale forma di nichilismo ha in sé le basi della propria transvalutazione di tutti i valori.¹¹⁸

Con il passare dei secoli, nello specifico dall'età moderna in poi, inizia a cadere repentinamente la visione del mondo sovrasensibile e si incomincia a dare minor importanza alla verità rivelata platonico-cristiana. Partendo dal concetto stesso di "volontà di potenza" si comprende la nullità del mondo metafisico: al centro viene posto il divenire come realtà sussistente, appartenente al mondo sensibile.

Inoltre, il nichilismo da latente si sta esplicitando sempre più fino ad arrivare alla constatazione che non vi è alcun mondo sovrasensibile che possa essere considerato vero. Si può parlare di due tipologie di nichilismo, una attiva e una passiva: la prima alluderebbe alla potenza dello Spirito che si è rinforzata, mentre il secondo al declino di tale potenza.

Il tentativo di trascendimento del nichilismo potrebbe essere collocato nella considerazione della transvalutazione dei valori in qualità di "volontà di potenza", accettando appieno il concetto di "eterno ritorno", fondamentale per comprendere meglio la questione.

In seguito viene riportato il frammento 55 de "La volontà di potenza" di Nietzsche:

“Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza qual è, senza senso né scopo, ma inevitabilmente ritornante senza un esito nel nulla: 'l'eterno ritorno' è questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (il 'nonsense') eterno... noi neghiamo scopi finali: se l'esistenza avesse avuto uno scopo lo avrebbe raggiunto.”¹¹⁹

Affermando che l'essere in-sé del cosmo non ha un senso, l'eterno ritorno può andare a coincidere con il nichilismo passivo della volontà di potenza, il quale non è in grado di cogliere che non esistano strutture ontologiche che danno un senso allo stesso esistere.

Il concetto di "eterno ritorno" presuppone proprio quello di nichilismo, nonostante in esso vi siano le basi per il concreto trascendimento di quest'ultimo, attraverso il capovolgimento di tutti i valori da parte del "superuomo" che pone al centro la teoria dell'eterno ritorno.

Stando a Soncini, il filosofo tedesco parla del concetto di libertà non come possibilità trascendentale dell'esserci, bensì di libertà consistente nella negazione della trascendenza metafisica: essa può essere vista in ottica di autorealizzazione di tutte le possibilità che

¹¹⁸ UMBERTO SONCINI, *La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino* in "Divus Thomas", Vol. 102, Settembre-Dicembre 1999, p. 183

¹¹⁹ Ivi, p. 188

l'individuo possiede, in opposizione all'alienazione del senso metafisico del mondo. Se si vuole trovare un'alternativa all'assoluto come trascendenza metafisica, si possono porre il nulla oppure il nichilismo che Nietzsche è intenzionato ad oltrepassare.

La libertà, invece, può essere vista come la possibilità finita di ogni esistente, dunque è sempre correlata all'essere: tuttavia, essa non supera la dimensione nichilistica, ma va addirittura a sovrapporsi a questa.

Riportando le parole di Soncini:

“Così dal ‘Dio è morto’ di Nietzsche scaturisce logicamente da un lato un'istanza antimetafisica che coerentemente porta alla de-strutturazione di ogni discorso metafisico e quindi al nichilismo e a una libertà che a rigore dovrebbe essere concepita nell'orizzonte nichilistico [...]; dall'altro scaturisce pure un'istanza metafisica che l'istanza antimetafisica contraddice per cui superuomo, volontà di potenza, eterno ritorno – appunto la ‘metafisica’ nietzschiana – costituiscono, in un nesso inscindibile, il surrogato ontoteologico immanentizzato della trascendenza metafisica [...]”¹²⁰

Egli ritiene che il superamento del nichilismo può avvenire continuando a ragionare con un pensiero metafisico. L'eterno ritorno si manifesta come un'interpretazione dell'esistenza e, oltre a ciò, la volontà di potenza viene vista in una prospettiva meramente ermeneutica: quest'ultima viene considerata la struttura che sta alla base della stessa esistenza. Tenendo presente ciò, non si può parlare di trascendimento del nichilismo poiché non vi è un solido criterio di verità, ma anche perché, se l'eterno ritorno è solamente un accadimento interpretativo e non una teoria concreta, la struttura ontologica che va a caratterizzare l'esistenza di tutte le cose sarebbe equivalente a quella di un tempo rettilineo. Nietzsche resta ancorato ad una forma di metafisica rigida nel momento in cui cerca di dare una giustificazione logico-metafisica per rendere valido l'aspetto etico dell'esistenza, opponendosi all'approccio antimetafisico.

Sempre parlando dell'eterno ritorno, Soncini evidenzia che in altre opere del pensatore tedesco come “Al di là del bene e del male” emerge che i concetti quali l'affermazione della vita e il suo sì eterno presuppongono il voler eternamente la reiterazione di ciò che già è stato: l'anello del ritorno include sia la dimensione tragica esistenziale sia quella di un'assoluta immanenza, dal momento che nell'istante presente in un dato momento appare l'eternità del tempo, andando a far coincidere l'essenza e l'esistenza, la libertà e la necessità.

¹²⁰ Ivi, p. 191

Ne “La volontà di potenza”, già menzionata in precedenza, riferendosi nuovamente al concetto di “eterno ritorno”, Nietzsche, alludendo sempre a una dimensione critica di un approccio metafisico-razionalistico, sostiene che si può riportare un esempio logico che può essere situato o nell’eternità cosmologica che procede in linea retta, o nell’identità del circolo in qualità di struttura ontologica, sempre di tipo cosmologico, che va a rendere valida la dimensione etica.

Se la dottrina dell’eterno ritorno ha un valore cosmologico utile per giungere all’approccio etico-antropologico restando all’interno dell’autorealizzazione di tutto ciò che concerne la realtà umana, l’individuo deve cercare di ottenere la felicità rimanendo nel campo mondano, senza andare alla ricerca di una dimensione extramondana. In tal modo, il filosofo riuscirebbe ad oltrepassare il concetto stesso di nichilismo; tuttavia, quell’approccio antimetafisico che in parte viene fuori che condurrebbe alla negazione di ogni tipo di verità stabile, o di sapere assoluto, non può affermare totalmente una dottrina del genere come conoscenza inoppugnabile, perché si arriverebbe alla persuasione dell’esistenza di una posizione dogmatica, indubitabile. Con questa dottrina si sta semplicemente provando ad offrire un’interpretazione all’esistenza, la quale, però, non permette di trascendere totalmente il nichilismo.¹²¹

Il filosofo tedesco sicuramente cerca di superare la metafisica tradizionale e, anche, di abbandonare l’idea del tempo rettilineo, cercando di arrivare, però, sempre ad un approccio metafisico attraverso l’elaborazione del concetto di “eterno ritorno”: la circolarità di quest’ultimo risulta perfetta poiché rappresenta tutto l’essente, per tale motivo non si può separare la decisione dell’accadimento in un preciso momento dal concreto che equivale alla totalità eterna dell’essente. Questa allude al sovrapporsi metafisico di concetti quali libertà e necessità, tempo ed eternità, essenza ed esistenza. Non vi può essere un vero e proprio soggetto metafisico, essendo necessario che vi sia un’eterna totalità dell’essente vista come ritorno all’identico.

La struttura ontologica o cosmologica di tale dottrina, di cui si è già accennato, la quale dovrebbe essere in grado di dare una spiegazione all’istanza etica che permetta che siano presenti nel mondo la liberazione e la felicità, in realtà si pone nel verso opposto a quest’ultima struttura. Difatti, il principio di necessità rende superfluo ogni tipo di aspetto

¹²¹ Menzionando Soncini: “Così è evidente l’ambivalenza nietzschiana nei riguardi del nichilismo che da un lato progetta di trascendere, in base a un’istanza metafisica ‘forte’, ma che dall’altro si ripresenta, in base all’istanza postmetafisica ‘debole’, che coerentemente dovrebbe portare non al trascendimento del nichilismo ma appunto alla sua piena accettazione, come poi di fatto è avvenuto con gli epigoni di Nietzsche.”, Ivi, p. 196

etico come “dover essere” poiché ogni essente viene trattato considerando la dimensione prettamente fenomenologica.

Le parole di Soncini, in riferimento alla conclusione logica del ragionamento di Nietzsche, sono le seguenti:

“non si può volere che ciò che è; l’oltreuomo ‘libero’ e felice, nel superamento della tradizione metafisica platonico-cristiana, qualora realizzato, esprime semplicemente il destino della necessità metafisica dell’essente. Non ha più senso parlare di libertà come *sollen*, perché tutto è necessario (*müssen*).”¹²²

Affinché il nichilismo venga trasceso, la teoria dell’eterno ritorno deve essere reputata vera; nonostante ciò, tale pensiero non va a conciliarsi con il punto di vista antimetafisico che è maggiormente indirizzato verso una tipologia di ermeneutica fragile, dove possono esservi solo delle interpretazioni. Per questo non vi è la possibilità di andare totalmente oltre il nichilismo, ma al contrario si rimane all’interno di tale orizzonte.

Secondo lo studioso, va asserito che l’eterno ritorno fa sì che si provi a superare la metafisica tradizionale, seppur rimanendo in un’ottica ancora metafisica: esso unisce la libertà e la necessità attraverso una forma di ontoteologizzazione di tutta la sfera riguardante l’immanenza; per l’appunto, si va a confutare il concetto di assoluto nella dimensione della trascendenza, riprendendola nel piano dell’immanenza per poter parlare di essere necessario. Questa è la conseguenza che deriva dal presupposto dell’eterno ritorno, quindi prendendo in considerazione una metafisica forte.

D’altra parte, però, se si parte dal concetto di Nietzsche “Dio è morto”, si giunge ad un approccio antimetafisico, o addirittura post-metafisico, che va a privilegiare la libertà umana in quanto dimensione essenzialmente esistenziale finita: ogni individuo possiederebbe una creatività indeterminata e potrebbe ritenersi il solo padrone di se stesso. Non potrebbe più essere posto alcun tipo di immutabile dell’*ἐπιστήμη* appartenente alla tradizione filosofica, ma, anzi, si dovrebbe andare ad affermare che la libertà è il vero fondamento di ciò che diviene e del susseguirsi di tutte le cose. Nietzsche, sempre ne “La volontà di potenza”, riporta:

“Non si deve ammettere alcun ente in generale poiché, se lo si ammette, il divenire perde il proprio valore e appunto perciò appare come privo di senso e superfluo.”¹²³

¹²² Ivi, p. 204

¹²³ Ivi, p. 209

A tal proposito, prima di affrontare il punto di vista di Severino in merito al nichilismo, può essere utile riportare l'intervento di Giorgio Brianese intitolato "Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza".

Egli subito specifica che Nietzsche si pone come distruttore della metafisica, seppur, come già detto in precedenza, non riuscendo a discostarsi veramente da quest'ultima, ma anzi si può dire che il suo pensiero rappresenta l'apice di quel che l'intera tradizione ha portato avanti, dove le categorie che stanno alla base non sono state superate.

Il pensatore tedesco si interroga proprio su uno dei problemi fondamentali e discussi nel corso dei secoli, ovvero quello dell'Essere, pur pensandolo in qualità di volontà di potenza e, quindi, facendo capire quanto il suo approccio sia correlato alla metafisica. Sicuramente, il primo quesito che molti studiosi si pongono su Nietzsche concerne il significato del termine "volontà di potenza", che cosa significhino sia la volontà in sé sia la volontà di potenza: va precisato, però, che egli fa coincidere la volontà con la volontà di potenza. Nello specifico, Heidegger ritiene che la volontà di potenza che emerge in Nietzsche testimonia l'essenza dell'essere.¹²⁴

Ne "La volontà di potenza", un'arbitraria compilazione di testi postumi, una sorta di corpus frammentario in cui sono contenute molteplici annotazioni di Nietzsche, emerge un'interessante lettura da parte del filosofo nei confronti della realtà circostante e dell'intera tradizione che l'ha preceduto, giungendo ad una serrata critica ai principi della metafisica e alla morale dell'Occidente. Nello specifico, il filosofo si occupa de "l'interpretazione dell'essere come volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale e la conseguente «traduzione» dell'essere in un divenire cosmico inesauribile nei confronti del quale non è possibile un "conoscere" in senso proprio, bensì soltanto l'esercizio di un'attività ermeneutica in linea di principio altrettanto inesauribile."¹²⁵

Come viene sottolineato nel saggio di Brianese, Nietzsche critica duramente il concetto di "soggettività", nel senso di soggetto visto come centro della realtà, descrivendolo come una finzione da cui derivano sia il concetto di "essere" sia quello di "sostanza"; con la considerazione in merito al soggetto si cerca di comprendere il significato di tutta la storia dell'Occidente, ma anche si vuole cercare di superare le vecchie tradizioni.¹²⁶

¹²⁴ Citando le parole di Heidegger contenute nel saggio di Brianese: "Tutto l'Essere è per Nietzsche un divenire. Questo divenire, tuttavia, ha il carattere dell'azione e dell'attività del volere. Ma la volontà, nella sua essenza, è volontà di potenza.", GIORGIO BRIANESE, Introduzione a *Friedrich Nietzsche: la volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2006

¹²⁵ Ivi, p. 26

¹²⁶ Scorrendo le pagine del pensatore tedesco, spesso emerge la sua feroce critica nei confronti del soggetto; tuttavia, come si legge nel testo: "con quel tanto di forse inevitabile ambiguità che ha consentito a Colli di

Si sta ribadendo che Nietzsche si oppone al concetto di “soggetto”, ma allo stesso tempo si trova obbligato ad utilizzare proprio quella categoria metafisica che allude alla soggettività per poter sostenere la volontà di potenza. A tal proposito, Heidegger affermerebbe che la filosofia di Nietzsche può sembrare ciò che si oppone alla metafisica, eppure, essendo meramente una controcorrente, resta coinvolto in tale natura. Nonostante ciò, egli si pone comunque l'intento di eliminare definitivamente il soggetto, cercando di distruggere i molteplici obiettivi della metafisica.

Il fulcro del pensiero nietzschiano resta quello di abolire ogni forma di assoluto, giungendo alla sentenza della “morte di Dio”: il pensatore non vuole eliminare semplicemente il Dio cristiano, ma sostenere che non possono più esserci quegli immutabili che hanno determinato la storia dell'Occidente.

Proseguendo con il ragionamento di Brianese, sempre ne “La volontà di potenza” Nietzsche cerca di contrastare la verità e la logica, le quali vengono viste con il carattere di assolutezza: egli vuole mettere in atto una vera e propria opera di smascheramento verso le pretese occidentali, arrivando a negare qualsiasi forma di principio assoluto o verità indubitabile.

Menzionando un passaggio importante del saggio:

“La presunta verità delle cose è ciò che credo che le cose siano, dipende dal giudizio di valore intorno al mondo e alle cose: la verità è una fede che ha indossato la maschera della certezza assoluta.”¹²⁷

Giunti a tal punto, avendo constatato che per il filosofo non può sussistere alcuna verità, si comprende che il nichilismo ha come fondamento proprio il fatto che non vi sia verità: in un certo qual modo, questo può essere considerato l'estremo nichilismo.

Soprattutto nelle riflessioni del pensatore tedesco risalenti all'ultimo periodo delle proprie trattazioni, si nota quanto il tema del nichilismo sia rilevante, in particolare una delle questioni principali è quella del senso: la verità non viene più vista come tale e, di conseguenza, si va alla ricerca di un possibile senso dopo che tutti i valori tradizionali sono stati abbattuti.

Come scrive Brianese:

sostenere che «la credenza nel soggetto, che Nietzsche ha contribuito a demolire, è tuttavia intrinsecamente connessa al suo pensiero, anche a quello più maturo [...]. Già il chiamare ‘volontà’ la sostanza del mondo rimanda, nello sfondo, a un soggetto metafisico. [...] Non c'è volontà di potenza senza un soggetto che la sostenga, un soggetto cioè sostanziale, poiché qui il discorso è metafisico.»

¹²⁷ Ivi, pp. 33-34

“Caduti tutti gli dèi (i quali, nel loro crollo, svelano la loro vera identità, che è quella di idoli, più che di autentici dèi), disgregata l’univocità del significato delle cose, perduto ogni punto di riferimento stabile, l’uomo moderno ha di fronte a sé il dilagare della notte: «non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte?», chiedono le angosciose parole dell’uomo folle.”¹²⁸

Il nichilismo, che si manifesta con tutta la sua intensità, può essere reputato qualcosa di inquietante ed angosciante, in quanto non porta un minimo di rassicurazione all’uomo, il quale se ne ritrova immerso.

Ciò che verrà approfondito anche nelle pagine seguenti è il fatto che Nietzsche scorga che quello che viene definito come il “mondo vero” è in realtà diventato “favola” e, oltre a ciò, scomparendo il “mondo vero”, si dissolve anche il significato delle cose. Il nichilismo riesce a produrre quel senso di sconforto e devastazione: le cose che incontra non hanno un senso, dunque esso può imporsi come il processo essenziale della storia dell’Occidente.¹²⁹

In poche parole, Nietzsche sta sostenendo che il nichilismo implica la perdita di ciascun valore di tutti quelli precedentemente stabiliti, ma contemporaneamente esso rinvia al capovolgimento di tali valori. Precisamente, Brianese afferma:

“«Il termine nichilismo resta ambiguo e, rispetto agli estremi, a doppio senso, visto che esso indica sia la semplice perdita di valore da parte dei precedenti supremi valori, sia l’incondizionatezza del movimento opposto». Il nichilismo è da un lato pura e semplice negazione del senso, dall’altro apertura radicale di uno spazio che consente al filosofo di costruire e inventare un nuovo senso della realtà che non debba più fare i conti con la trascendenza degli assoluti e la rigidità degli immutabili.”¹³⁰

Il superuomo è colui che si troverà nella condizione di accettare e dire sì all’assenza di senso del mondo, pensandola in ottica di circolarità dell’eterno ritorno dell’uguale.

Dopo aver aperto una breve parentesi sulla riflessione dello studioso Brianese, tornando alle argomentazioni proposte da Soncini e avendo compreso che Nietzsche vuole porre,

¹²⁸ Ivi, p. 35

¹²⁹ Un altro punto da sottolineare è il seguente: “La stessa valenza negativa, che tanto spesso si accompagna alle affermazioni nietzschiane, non è che un segno della radicalità della trasvalutazione: «il ‘no’ ai valori precedenti, risulta dal ‘sì’ alla nuova posizione di valore. [...] Per garantire l’incondizionatezza del nuovo ‘sì’ dalla ricaduta nei valori precedenti, per fondare la nuova posizione di valore nel suo carattere di contrarietà, Nietzsche designa la nuova posizione di valore anche come nichilismo; e precisamente come quello in virtù del quale il venir meno di ogni Valore mette capo a una nuova posizione di valore come l’unica valida». Ivi, p. 37

¹³⁰ Ivi, p. 38

in opposizione al nichilismo, il pensiero dell'eterno ritorno, seppur trattandolo sempre come una mera ipotesi e non riuscendo, quindi, a trascendere veramente il nichilismo, con il pensatore Severino vengono poste alcune critiche all'approccio nietzschiano poiché egli ritiene che non si è colto il senso autentico dell'essere e si è rimasti all'interno della dimensione nichilistica dell'Occidente.

Severino cerca di andare a fondo dell'essenza stessa del nichilismo, mettendo in luce le criticità di quest'ultimo e provando ad oltrepassarlo seguendo la via del "Sentiero del Giorno".

Precedentemente è emerso che la "struttura originaria" deve permettere il raggiungimento dell'affermazione neo-parmenidea dell'eterna totalità dell'essente, vista come la verità dell'essere che non coincide con il concetto di *ἐπαμφοτερίζειν*, ossia l'oscillazione dell'ente tra l'essere e il non-essere. Il punto di vista dell'Occidente risulta contraddittorio perché da un lato pone agli antipodi l'essere e il non-essere, ovvero il nulla, sostenendo che ogni essente non possa avere a che fare con il niente; dall'altro lato vede la coincidenza tra l'essere e il non-essere in ottica del divenire, nella concezione nichilistica. Invece, l'essente dovrebbe risultare essere una forma di eterno che va a comparire e scomparire nel piano fenomenologico per poi sussistere eternamente nella dimensione dell'apparire trascendentale, almeno seguendo la verità dell'essere.

Stando a Soncini, Severino ritiene che Nietzsche è rimasto all'interno di una visione nichilistica del mondo dal momento che non è stato capace di comprendere la sua vera essenza e trascenderlo in maniera effettiva, concretamente, ma è restato ancorato alla convinzione della nientità dell'ente. Ad ogni modo, il fondamento stabile, immutabile di tutte le civiltà del susseguirsi dei secoli, nello specifico nella metafisica greco-medioevale, è sempre stato coincidente con l'*ἐπιστήμη* e si è cercato di porre alla base di tutto un dio, il quale ha sempre costituito un presupposto ontologico della nientità dell'ente.

Successivamente, il pensatore tedesco ha teorizzato il concetto "Dio è morto", ritenendolo indispensabile affinché potesse continuare ad esservi la libertà creativa dell'individuo, eliminando ogni forma di verità assoluta, di trascendenza; tuttavia, sempre secondo Severino, la figura del "superuomo" o "oltreuomo" avrebbe in sé le stesse caratteristiche con cui il nichilismo va a pensare un ipotetico "dio", principio primo, seppur quel senso di nientificazione dell'ente non consisterebbe più nella trascendenza.

L'apice del nichilismo si può situare nella *τέχνη*, la quale indica che si manifestino la produzione e la distruzione, dunque la nientificazione, di tutti gli enti.

Secondo lo studioso Soncini l'intento di Severino è quello di opporsi sia alla concezione dell'*ἐπιστήμη* elaborata sin dai Greci, sia alla debole negazione nei confronti di tale principio portato avanti nel pensiero filosofico contemporaneo, poiché anche quest'ultimo resta coinvolto all'interno di una prospettiva nichilistica del divenire.

Severino, ne "La filosofia futura", afferma:

“Il destino è infatti negazione dell'essenza che è comune sia alla evocazione, sia alla distruzione dell'*epistémè*, e quindi anche di entrambi i tipi di civiltà che, lungo la storia dell'Occidente, si formano attorno a tale evocazione e distruzione.”¹³¹

Il nichilismo necessariamente giunge allo sviluppo dell'apparato scientifico-tecnologico, il quale ha avuto il proprio inizio proprio nell'ontologia greca, ma la felicità che ne deriva è meramente illusoria e provoca una forte angoscia nell'individuo che ha sempre vissuto secondo l'interpretazione del divenire occidentale.

Con la civiltà della tecnica si arriva all'estrema alienazione e, per tale motivo, la filosofia si trova di fronte ad una situazione problematica, poiché si è costretti a scegliere se andare sempre nella direzione della tradizione occidentale basata sul concetto di *ἐπιστήμη*, oppure porsi in maniera critica nei confronti dell'ontologia dell'Occidente, sempre tenendo conto del senso greco del divenire.

Menzionando ancora una volta Severino ne "La filosofia futura", seguendo il ragionamento di Soncini:

“La non follia è lo sguardo capace di scorgere ciò che sembra il pensiero più semplice: l'opposizione dell'essente e del niente. Tale opposizione è l'eternità di ogni ente, il destino di ogni essente... Rivolgendosi al destino dell'essere, la filosofia futura non è il sopraggiungere di ciò che, ancora, è un niente, ma è l'apparire di ciò che da sempre e per sempre è il pensiero del destino dell'essere.”¹³²

Ciò che davvero conta è cercare di superare l'uomo, Dio e tutta la struttura scientifico-tecnologica, provando ad affrontare il manifestarsi di ciò che l'individuo è realmente in eterno: si deve giungere ad un concreto trascendimento del nichilismo, percorrendo fino alla fine la dimensione dell'alienazione nichilistica.

¹³¹ UMBERTO SONCINI, *La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino* in "Divus Thomas", Vol. 102, Settembre-Dicembre 1999, p. 230

¹³² Ivi, p. 231

Ad ogni modo, il pensatore italiano ritiene fondamentale l'avvenire del trascendimento del nichilismo, pensando quell'identità, quella coincidenza tra l'essere e l'ente e vedendo l'essente, ciò che è, come una forma di eterno che nella dimensione fenomenologica compare e scompare costantemente, ma continua a sussistere in quell'apparire trascendentale che va a rappresentare tutti gli enti. Secondo questo ragionamento, il nichilismo è comunque eterno in quanto essente e in qualità di credenza, persuasione, linguaggio; però, esso va anche trasceso eternamente.

In conclusione del saggio di Soncini, egli riassume i punti principali, i significati più profondi, del trascendimento del nichilismo: questo concetto è pur sempre un essente eterno, il quale rinvia alla dimensione più autentica che consiste nella verità dell'essere; oltre a ciò, ogni individuo può trovare dentro di sé, nell'inconscio trascendentale, la più intima verità, ossia quella dell'essere; inoltre, vige un rigido ed imperscrutabile destino ed il fatto che vi sia coscienza dell'eternità di ogni cosa resta un qualcosa di inviato dal destino stesso.¹³³

Collegandosi al ragionamento portato in luce da Soncini, Emilio Carlo Corriero, in un capitolo del proprio volume "Nietzsche – Oltre l'abisso", riflette sull'essenza del nichilismo secondo la visione di Severino. Anch'egli ribadisce il fatto che l'Occidente, da quando la metafisica ha iniziato ad imporsi su tutto ed è sorto il concetto stesso di mondo, ha sempre pensato in maniera nichilistica, poiché non è riuscito a comprendere il vero senso dell'essere, pensandolo continuamente in ottica di non-essere: i Greci, in particolare da Platone in poi, hanno visto l'ente come ciò che non è un niente ma, sussistendo nel mondo e trovandosi nella sfera del divenire, nasce e muore, esce dal niente e vi ci ritorna. In sostanza, la civiltà occidentale si basa sul presupposto che l'evidenza originaria consista nell'affermazione della nientità dell'ente.

Il mondo così evocato è, secondo la visione di Severino, deciso esclusivamente dalla metafisica; inoltre, con tale punto di vista entra all'interno del mondo anche il concetto di "Dio": quest'ultimo viene reputato il principio, il fondamento dello stesso mondo. La contraddizione dell'approccio metafisico sta proprio nel pensare da una parte che l'ente, in quanto tale, sia niente, dall'altra si va a mettere in opposizione l'ente e il niente.

Nel corso dei secoli si è sempre cercato di mascherare il nichilismo attraverso l'utilizzo del principio di non contraddizione per poter tener presente il mondo. Il motivo secondo cui si è giunti alla constatazione di un Ente immutabile è stato affinché si potesse porre

¹³³ Ivi, p. 236

un principio indubitabile, un fondamento che giustificasse il passaggio dal non-essere all'essere degli enti; tuttavia, Dio è l'apice del nichilismo, in quanto testimone ed espressione della nientità dell'ente.¹³⁴

Dopo essere giunti all'affermazione di una qualsiasi forma di Immutabile, con Nietzsche si annuncia la "morte di Dio", seppur continuando a sostenere che l'uomo non si era mai accorto di non aver bisogno di alcun ente irremovibile; però, dal momento che quest'ultimo non renderebbe possibile la creatività dell'uomo, va necessariamente eliminato.

Dunque, a tal punto emerge la figura del superuomo: quest'ultimo, secondo il punto di vista di Severino, pur andando a sostituire quel dio immutabile di cui si è parlato in precedenza, resta ancorato ad un approccio nichilistico.

Sempre seguendo il ragionamento di Severino tramite l'interpretazione di Corriero, egli sottolinea il fatto che si è sempre visto l'ente come niente, prima nel susseguirsi di produzione e distruzione con Dio come punto di riferimento, in seguito ponendo la tecnica al centro: in ogni caso, si ricade negli errori del nichilismo.

Si pensa che le cose prima di esistere fossero niente e, successivamente, andando incontro alla morte o distruzione ritornino niente; difatti, Corriero sostiene:

“In questo senso, Severino può argomentare che il senso della civiltà occidentale, stabilito dalla metafisica greca, non si costituisce, come sostiene Heidegger, sull'oblio dell'essere, bensì in virtù della nientità dell'essere. Il destino nichilistico che pervade l'occidente inizia nel momento in cui si assegna all'essere la possibilità di non essere, valicando così l'originaria contraddizione che conserva l'essere nel suo Sé.”¹³⁵

In poche parole, il nichilismo per Severino sta nel pensare e trattare come niente ciò che non lo è. Qui si ritorna a quella considerazione affermata fin da Platone che vede l'ente come un intermedio, un qualcosa che oscilla tra l'assolutamente essente e il nulla assoluto: secondo la visione metafisica, le cose sarebbero sempre all'interno dell'orizzonte del divenire.¹³⁶

¹³⁴ EMILIO CARLO CORRIERO, *Nietzsche. Oltre l'abisso – Declinazioni italiane della 'morte di Dio'*, Marco Valerio, Torino 2007, pp. 247-248

¹³⁵ Ivi, pp. 249-250

¹³⁶ Lo studioso scrive: “L'Essenza del Nichilismo consiste in questo travisamento che dimentica l'asserzione di Parmenide per la quale l'essere è e il non-essere non è, e legittima una volontà di potenza nichilistica che pone l'essere come un niente di cui disporre a proprio piacimento. La 'morte di Dio' non rappresenta l'irrompere del nichilismo, è anzi essa stessa decisa dalla Necessità interna al nichilismo [...]. Tuttavia Severino ritiene – è bene sottolinearlo – che le 'necessità' del nichilismo (Dio, anima, libertà, immortalità personale...) si esauriscano per la coerenza interna al nichilismo”.

Ciò su cui vuole porre l'attenzione il pensatore italiano è sul fatto che la volontà di potenza nichilistica debba necessariamente giungere alla constatazione della "morte di Dio": quest'ultima può essere vista come un vero e proprio evento in cui il divenire si manifesta. Anche Alessandro Carrera dedica un capitolo su Nietzsche e Severino all'interno del suo libro "La consistenza del passato – Heidegger, Nietzsche, Severino": nelle prime pagine di tale capitolo riflette proprio sull'oblio della verità dell'essere e sul pensiero nichilistico. Sicuramente negli anni si è manifestato totalmente l'oblio della verità dell'essere, mettendo in luce l'ente, facendo sembrare il nulla evidente; ciascuno ha sempre pensato nichilisticamente come se l'essere non vi fosse.

Ad ogni modo, come è riportato nel saggio:

"Il vero impensato della filosofia non è l'oblio dell'essere in quanto essere, bensì l'oblio dell'essere nell'ente. [...] È vero, peraltro, che il più profondo oblio nichilista trionfa nel momento in cui gli enti, sbrigativamente considerati come mancanti d'essere, sono ridotti a nulla e considerati nulla, puramente quantificabili e sostituibili, e dei quali si può disporre liberamente".¹³⁸

Ciò che viene sottolineato è il fatto che Severino ribadisce che la caduta in cui crolla l'intero Occidente sta nel fatto che si verifica l'oblio del divenire, oltre a reputarlo qualcosa di scontato; inoltre, secondo il filosofo il destino a cui va incontro tale civiltà si è già compiuto e, dunque, si è giunti all'estrema forma di nichilismo: "tutto è disponibile, tutto è calcolabile, tutto è manipolabile, tutto è morto".¹³⁹

Dopo Parmenide, quando entra in gioco l'approccio metafisico, l'ente viene posto al centro con il nulla tutto attorno; tuttavia, nel momento in cui la metafisica perde la propria validità e, quindi, si vorrebbe riscoprire l'essere stesso, ci si rende conto che quest'ultimo non sussiste più. Viene trattato l'ente come qualcosa che ha un inizio e una fine, il quale, quando incontra il nulla, va incontro alla sua stessa finitudine: certamente tale ente rinvia all'essere, però è pur sempre circondato dall'ente e anche dal nulla.¹⁴⁰

¹³⁷ Ivi, p. 251

¹³⁸ ALESSANDRO CARRERA, *La consistenza del passato – Heidegger, Nietzsche, Severino*, Medusa, Milano 2007, pp. 73-74

¹³⁹ Ivi, pp. 74-75

¹⁴⁰ Citando le parole dello studioso Carrera: "Che al posto dell'essere ci sia questo nulla (questo ente – questo essere nell'ente – delimitato dal suo nulla) è il fallimento della metafisica, nonché l'inizio dello sconcerto nichilista. Se accettiamo il presupposto in base al quale l'ente non vale perché non è essere, e che l'ente non ha senso perché non è immutabile, allora nulla vale, nulla ha senso. Anche Severino, il quale nega che l'ente possa sotto qualunque rispetto entrare o uscire dal nulla e difende l'eternità di ogni ente proprio per salvarlo dal nichilismo, obbedisce più di tutti all'ingiunzione metafisica secondo la quale nulla ha valore se non sussiste eternamente."

Può essere utile, prima di entrare, probabilmente, nella parte che può essere considerata cruciale per la trattazione, soffermarsi brevemente sull'intervento dello studioso Giorgio Penzo, prendendo in considerazione il suo saggio intitolato "Nichilismo positivo".¹⁴¹

Egli, fin da subito, riflette sul concetto stesso di nichilismo, il quale, il più delle volte, viene visto in maniera negativa: qualsiasi tipo di valore viene messo in discussione, in particolar modo quelli concernenti il rapporto di dipendenza e subordinazione tra l'essere umano e Dio; difatti, l'uomo nei secoli più recenti inizia a pensare di poter disporre di tutto e inizia a percepirsi come un super-uomo dal momento che si trova libero da ogni costrizione. Con il nichilismo si pensa che sparisca il senso del Sacro, in quanto vengono messe in crisi proprio le radici della civiltà.

Nonostante ciò, si può vedere il nichilismo anche positivamente, vedendolo con uno sguardo di superamento della dimensione culturale. Il pensatore Giorgio Penzo delinea due modi di essere del nichilismo, uno culturale e uno sovra-culturale: il primo può essere considerato coincidente con il nichilismo negativo, il secondo come quello positivo. Con il primo si pensa che vi sia un rinvio e uno stretto legame con il tempo, mentre con il secondo si oltrepassa tale orizzonte.

Nel momento in cui si trascende la dimensione temporale, non si sta mettendo da parte tale concetto ma semplicemente in contemporanea si è nel tempo e fuori da esso in una sfera dell'eternità esistenziale, non metafisica. In questa tipologia di pensare che viene

¹⁴¹ A tal proposito, si può aprire una parentesi sulla parte introduttiva de "Il silenzio di Nietzsche", nel momento in cui si allude al concetto di "verità", la quale viene considerata alla stregua di un controsenso, se la si continua a vedere secondo la prospettiva diffusa nei secoli in tutto il pensiero occidentale: tale cultura ha sempre trattato la verità come ciò che permette che il divenire venga sorvegliato affinché l'uomo possa non aver timore di nulla. Andando a negare ciò, quindi facendo in modo che venga eliminata ogni verità, si resta ancorati ad una forma di nichilismo.

Come viene riportato all'interno del saggio: "Ma, così come il nichilismo non possiede affatto in Nietzsche un significato esclusivamente negativo, analogamente la negazione del carattere assoluto della verità non impedisce di per sé l'aprirsi di uno spazio nel quale possa realizzarsi una verità di tipo radicalmente diverso, ossia di una verità creativa che si costituisca come il prodotto sempre nuovo e consapevole della volontà di potenza."

Con la formulazione della "morte di Dio" il pensatore tedesco ha intenzione di andare incontro alla creazione di un mondo in cui deve essere proprio la volontà di potenza ad agire; quindi, si verifica quel passaggio da una tipologia di nichilismo passivo ad uno attivo.

In poche parole, il nichilismo si mostra con due volti, uno che comporta la forza, l'altro che comporta la debolezza e, a partire da ciò, si può andare a gestire tutto il profondo senso dell'esistenza, dopo aver compreso che va eliminata la stessa verità.

Citando il passo: "Presupposto fondamentale del nichilismo è infatti che la verità e la costituzione in sé delle cose non ci siano affatto, ed è per questo che esso «ripone il valore delle cose proprio nel fatto che a tale valore non corrisponda né abbia corrisposto nessuna realtà, ma solo un sintomo di forza da parte di chi pone il valore, una semplificazione ai fini della vita»." Sicuramente si deve continuare a pensare il nichilismo come correlato sia al problema della verità sia a quello della conoscenza., BRIANESE GIORGIO, Introduzione a F. Nietzsche *Crepuscolo degli idoli ovvero Come fare filosofia col martello*, Zanichelli, Bologna 1996

considerata esistenziale, il nichilismo positivo viene visto autenticamente e il nulla viene affrontato nel piano della stessa dimensione dell'esistenza.

Nietzsche è il più critico filosofo nei confronti della forma nichilistica della visione cristiana esistenziale poiché ritiene che questa resta sempre ancorata alla cultura e alla tradizione; per tale motivo, egli vuole proporre il proprio punto di vista sul nichilismo, facendo emergere il senso del nulla oltre ciascuna concezione culturale.

Riportando le parole di G. Penzo:

“Ciò spiega perché Nietzsche dica di se stesso di essere antinichilista, e nello stesso tempo dica, sempre di se stesso, di essere il primo autentico nichilista. In altre parole, si capisce perché Nietzsche dica di essere “antinichilista” se si tiene presente il fenomeno del nichilismo solo come puro fenomeno culturale. E così pure si capisce perché Nietzsche dica di essere il primo “nichilista” se si tiene presente nel nichilismo il fondamento stesso dell'esistere, che viene inteso appunto come nulla.”¹⁴²

Una delle tematiche principali della filosofia di Nietzsche è quella del “Dio è morto”, in cui egli fa riferimento a quel dio appartenente al nichilismo negativo; allo stesso modo, nel momento in cui il pensatore descrive il superuomo, o oltreuomo, intende colui che si pone in un atteggiamento di apertura nei confronti della sovra-cultura, della trascendenza esistenziale.

Con il nichilismo positivo si procede oltre la sfera dell'esperienza, poiché esso oltrepassa la dimensione culturale.

Sempre parlando di esso, G. Penzo sostiene che esso va a mutare la condizione dell'individuo e di tutto il corso della storia.¹⁴³

Quello che Penzo vuole arrivare a far comprendere è il fatto che il nichilismo positivo viene visto in ottica di apertura, la quale mette in evidenza la sfera della libertà ad esso legato: tuttavia, questa forma di libertà resta nel piano della finitezza in quanto ha costantemente di fronte a sé la realtà del nulla, che si presenta quando deve avvenire il suo superamento.¹⁴⁴

¹⁴² GIORGIO PENZO, *Nichilismo positivo* in autori vari, a cura di A. PETERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI, *Le parole dell'Essere – Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, pp. 467-468

¹⁴³ “Questa soltanto può essere definita pure come storia sacrale. Quando Nietzsche definisce il nichilismo come un modo di «pensare divino» (göttliche Denkweise) pensa appunto a questo nichilismo positivo, che è come tale aperto al sacro.” Con ciò non si sta alludendo allo scetticismo, in cui emerge sempre il senso del dubbio, bensì si vede la verità nella dimensione del nulla. Ivi, p. 472

¹⁴⁴ Sottolineando le parole dello studioso, collegandole alla nota precedente: “Questo significa che si trova dinanzi a ciò che non può mai essere del tutto determinato. È una libertà condannata ad essere intrinsecamente finita. E ciò anche se rimane sempre aperta la possibilità di rompere tale finitezza. L'andare oltre implica il superare i limiti della finitezza, ma implica pure la coscienza di non poterli mai superare del tutto. Il superare, l'andare-oltre, è l'esistenziale di fondo del nichilismo positivo. Da una parte, questo ci

Con il nichilismo positivo si ha a che fare con una trascendenza esistenziale, la quale presuppone una continua crisi, un'incessante messa in discussione ed è, dunque, una perpetua apertura.

Resta comunque il problema della dimensione del nulla, poiché l'individuo si trova sempre di fronte ad esso nel manifestarsi delle forme quali la trascendenza, la sovracultura, la crisi. Oltre a ciò, secondo Penzo va ricordato che questa tipologia di nichilismo appare come qualcosa di misterioso e, contemporaneamente, angosciante, dal momento che va a capovolgere tutti quei valori tradizionali che si pongono nei confronti della realtà del sacro. Tale nichilismo è assai critico sia verso il fondamento stesso dell'uomo in quanto porto di sicurezza sia verso la dimensione del divino: Nietzsche è fondamentale poiché ha messo l'accento sul momento esistenziale del conoscere e tratta la verità come ciò che è in continua trasformazione.¹⁴⁵

1.2 Il senso ontologico del divenire

Arrivati a questo punto della trattazione, è opportuno soffermarsi su come il concetto di divenire viene interpretato da Nietzsche, seguendo il ragionamento di Severino ne "L'anello del ritorno".

porta di fronte alla realtà del sacro, e dall'altra ci apre la via per poter mettere a fuoco il particolare rapporto che intercorre tra pensare ed esistere." Ivi, pp. 474-475

¹⁴⁵ All'interno del saggio "Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino" Enrico Berti menziona i tre pensatori che conferiscono la qualifica di "nichilismo" all'Occidente: questi sono Nietzsche, Heidegger e Severino.

Tralasciando Heidegger, di cui non si è parlato nel corso della trattazione, è utile aprire una parentesi sull'intervento di Berti in merito alle posizioni di Nietzsche e Severino.

Lo studioso sottolinea che Nietzsche pare essere il primo che ha affrontato il "nichilismo europeo", andando ad analizzare l'intera cultura europea e ribadendo che l'intento del nichilismo è quello di opporsi radicalmente a tutti i valori supremi attraverso la formula del "Dio è morto". Egli definisce il nichilismo di Nietzsche perfetto ed attivo, poiché il filosofo tedesco annuncia di voler distruggere tutti i valori tradizionali nichilistici pur di avvicinarsi al valore dell'essere.

"Nietzsche dunque considera anche se stesso un nichilista, ma nel senso di colui che ha portato il nichilismo al suo estremo compimento e con ciò stesso lo ha superato, instaurando una nuova visione di valori, una nuova metafisica, il cui principio è appunto la volontà di potenza."

Berti evidenzia che Severino, invece, ritiene inesorabile, come Nietzsche, il tramonto degli eterni valori dell'Occidente, oltre a credere nella volontà di potenza come esito della storia occidentale; tuttavia, Severino pensa che Nietzsche sia un nichilista, dal momento che l'espressione del nichilismo consiste nella volontà di potenza, che è anche volontà di creazione e distruzione, come si può scorgere nel pensiero del filosofo tedesco.

"L'unica filosofia non nichilistica, secondo Severino, è ovviamente la sua, in quanto afferma l'eternità di tutto, di ogni ente, negando sia la realtà di un immutabile trascendente il divenire (metafisica), sia soprattutto la realtà stessa del divenire. [...] Per uscire dal nichilismo bisogna infatti «ritornare a Parmenide».», ENRICO BERTI, *Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*, in "Filosofia Oggi", Vol. 3, n. 4, 1980

Innanzitutto, i Greci sono i primi che hanno iniziato a porre al centro del dibattito tale nozione, vedendo il divenire in ottica di “divenir altro”: questo altro può essere sia il niente di ciò che diviene sia l’essere di ciò che ancora sta nella sfera del niente. Con il divenire si allude a quell’ente che si trova in uno stato di oscillazione tra l’essere e il non-essere: dalla dottrina greca in poi si incomincia a tenere in considerazione il senso ontologico del divenire, che va ad influenzare l’intera visione occidentale.

Fin dal principio Nietzsche fa riferimento al nichilismo europeo, solo che inizialmente definisce “nichilismo passivo” quello che, come il nichilismo della morale e del cristianesimo, ha a che fare con l’annientamento della vita. Il nichilismo in sé porta nel nulla ciò che non dovrebbe esservi; inoltre, tale nulla ha a che fare con qualcosa di assoluto, in esatta opposizione all’essere. Secondo il filosofo, sia la visione cristiana sia la morale in sé finiscono con l’eliminare il senso della vita terrena, arrivando alla constatazione che si deve procedere oltre quest’ultima per poter trovare ciò che ha veramente valore; eliminato tale approccio nei confronti della vita, ogni valore viene svalutato e ha inizio il vero e proprio nichilismo europeo.

L’ontologia greca pervade ogni epoca che si sussegue: può essere rinvenuta anche in quella che comporta il trascendimento dello stesso “nichilismo passivo”, a cui vuole pervenire lo stesso Nietzsche ribadendo che “i valori supremi si svalutano”.

Severino scrive:

“Sin dall’inizio, comunque, Nietzsche scorge esplicitamente nel linguaggio dell’ontologia greca la presenza del senso che egli attribuisce al non-essere, al niente, all’annientamento, nella loro relazione originaria al senso dell’essere, dell’ente, della produzione, della creazione. Sin dall’inizio egli pensa e riconosce di pensare in modo greco il senso dell’essere e del nulla; e dunque il senso del divenire, che è appunto l’oscillazione dell’ente tra l’essere e il nulla.”¹⁴⁶

Nietzsche riprende il pensiero di Eraclito, in quanto quest’ultimo nega ogni forma di eterno, ma anche più in generale elimina l’essere, ritenendo che il divenire è l’immediatezza, quella verità che si può ottenere tramite l’intuizione, che sta al di sopra di qualsiasi esperienza. Inoltre, il pensatore greco fa coincidere il Tutto con il concetto stesso di divenire, proprio perché evidenzia l’innegabilità di quest’ultimo. Essenzialmente, quel che collega ciò che si è appena detto all’eliminazione di ogni forma di eterno è proprio il fatto che vi sia il divenire, anzi che esso sia l’esclusivamente visibile. Dopo che Severino pone l’accento sul fatto che Nietzsche si reputi il primo vero filosofo

¹⁴⁶ EMANUELE SEVERINO, *L’anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 33

tragico, emerge quanto quest'ultimo si senta vicino al pensiero di Eraclito, nel momento in cui va ad affermare il flusso e l'annientamento, caratteristiche basilari nella filosofia dionisiaca, oltre ad asserire l'importanza del contrasto e della guerra e, logicamente, il divenire. Nietzsche, come si è appena affermato, si vede come il primo pensatore tragico poiché, secondo lui, eccetto in parte Eraclito, nessun Greco ha mai reso il fattore dionisiaco concreto *pathos* filosofico, nonostante il tragico fosse ben presente nella visione degli antichi. Nietzsche pone in opposizione alla dimensione morale e cristiana quella dionisiaca, pur asserendo che la filosofia dionisiaca sta alla base anche del mondo cristiano.

Il dionisiaco viene fuori come ciò che equivale all'affermazione della vita ma, contemporaneamente, manifesta la gioia per la distruzione del singolo individuo ed è, quindi, anche gioia contenuta nell'eternità del divenire.¹⁴⁷

Nietzsche nel "Crepuscolo degli idoli", menzionato ne "L'anello del ritorno", afferma:

"Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più aspri, la volontà di vivere rallegrantesi, nel sacrificio dei suoi tipi più elevati, della propria inesauribilità, - questo io ho chiamato dionisiaco, questo io divinai come il ponte verso la psicologia del tragico. [...] per essere noi stessi, al di là del terrore e della compassione, l'eterno piacere del divenire - quel piacere che comprende in sé anche il piacere dell'annientamento."¹⁴⁸

L'errore del pensatore tedesco, secondo Severino, consiste nel far corrispondere il senso dell'annientamento della psicologia dionisiaca, che è prefilosofica, con quella filosofica: tale punto di vista è ben diffuso in tutto il pensiero occidentale. Un conto è ciò che viene annientato in una dimensione morale e cristiana, un altro ciò che viene eliminato nella

¹⁴⁷ Giorgio Brianese in "Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza", considera il filosofo Eraclito di Efeso come colui che maggiormente può essere accostato alla visione nietzschiana:

"Il divenire eterno e unico, la completa instabilità di tutti gli oggetti reali, che non fanno altro se non agire e divenire continuamente, e che non sono - secondo l'insegnamento di Eraclito -, dà luogo a una visione terribile [...] Occorreva una forza stupefacente, per trasformare questa impressione in un sentimento contrario di sublimità e di stupore felice. Eraclito raggiunse questo risultato, osservando il processo concreto del nascere e del perire, e concependolo nella forma della polarità, come la scissione di una forza in due attività diverse, opposte e tendenti a una riunificazione."

Nella "Nascita della tragedia", una delle opere più importanti del pensatore tedesco, menziona Eraclito, in quanto quest'ultimo avrebbe concepito la realtà come un "fenomeno dionisiaco", in cui il mondo sarebbe un susseguirsi di costruzione e distruzione derivanti da una pura gioia., GIORGIO BRIANESE, *Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza* in F. Nietzsche: *La volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2006, pp. 44-45

¹⁴⁸ EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 36

realtà del poeta tragico: da una parte si allude alla distruzione delle specificità, delle determinazioni particolari del divenire, dall'altra al divenire in sé.^{149 150}

Il filosofo di Brescia evidenzia, però, che il senso dell'annientamento resta il medesimo nei due pensatori. Ad ogni modo, per Nietzsche, sia il nichilismo sia il proprio trascendimento partono dal presupposto che l'essente sia niente e questo è l'annientamento stesso.

Severino, all'interno del proprio volume del 1986 dedicato alla filosofia contemporanea (è importante evidenziare la data di tale saggio poiché esso è stato scritto alcuni anni prima rispetto a "L'anello del ritorno" e infatti in esso, rispetto al saggio del 1999, la dottrina di Nietzsche viene analizzata in maniera molto più sintetica) dedica un intero capitolo al pensiero di Nietzsche, soffermandosi su molteplici argomenti trattati da quest'ultimo: nello specifico, egli sottolinea il fatto che l'uomo moderno si pone nei confronti del divenire in modo inedito. Fin dai tempi antichi, l'uomo ha sempre cercato di difendersi dal terrore del divenire, mettendo in atto un "sentimento di sicurezza" contro tale minaccia. Come si è detto in precedenza, per preservare il senso di sicurezza egli va alla ricerca di qualcosa che possa essere considerato al di sopra di tutto e che dia ordine

¹⁴⁹ A tal proposito, si può aprire una parentesi in merito alla categoria del dionisiaco, prendendo in considerazione le parole di Emanuele Severino all'interno del proprio saggio "Il parricidio mancato". Innanzitutto, citando proprio un verso di Nietzsche, egli afferma: "Apollo, l'eterna divinità della persistenza del mondo. Dioniso quella del mutamento e della metamorfosi." Con quest'ultima frase si intende sostenere che Dioniso rappresenta proprio il desiderio dell'innovazione e dell'avvenire, il quale comporta quell'incessante ritorno di sé.

Nello specifico, Severino scrive: "La categoria fondamentale del «dionisiaco» è il divenire infinito: non nel senso che Nietzsche intenda avanzare in prima istanza una giustificazione ontologica dell'inarrestabilità del divenire, ma nel senso che come nell'idealismo il divenire non è più una realtà esterna e indipendente rispetto al pensiero, così in Nietzsche (e prima di lui in Schopenhauer) il divenire non è una realtà esterna e indipendente rispetto alla volontà; e la volontà non è tautologia, ma vuole l'innovazione, e non potendo essere soddisfatta da alcuna novità determinata [...] vuole il proprio indefinito permanere, cioè il proprio «eterno ritorno»": con ciò si sta alludendo a quello che viene definito come il divenire infinito., EMANUELE SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, pp. 16-17

¹⁵⁰ Collegandosi alla nota precedente, si può aggiungere che Severino, sempre all'interno del proprio saggio "Il parricidio mancato", riporta ulteriori elementi in merito alle considerazioni di Nietzsche sul concetto di dionisiaco. In primis, viene precisato che lo stesso desiderio di divenire implica quel senso di dolore e di terrore, angoscia: per l'appunto il dionisiaco, che rappresenta il carattere tragico greco, mette in correlazione il desiderio di divenire e il desiderio di dolore, di cui si è appena accennato. In una delle opere principali del filosofo tedesco, ossia "Nascita della tragedia", viene definito "principium individuationis" quella dimensione attraverso cui il divenire stesso passa, e viene specificato che l'essenza più profonda del dionisiaco consiste proprio nell'annientamento, nella distruzione dell'individuo.

Menzionando il passo di Severino: "Nietzsche stesso mostra la direzione nella quale deve essere unificata la straripante molteplicità di determinazioni con le quali egli qualifica il divenire. [...] Nello stato dionisiaco i Greci «si garantivano» cioè «la vita eterna, l'eterno ritorno della vita; l'avvenire promesso e consacrato nel passato; il trionfante sì alla vita oltre la morte e la tramutazione; la vita vera, come prosecuzione totale della vita». [...] Il «dionisiaco» mostra cioè la propria essenza nel divenire infinito (ossia nell'«eterno ritorno della vita»), e il divenire infinito è connesso necessariamente («deve») al dolore e quindi anche a tutta la fenomenologia del dolore.", Ivi, pp. 18-19

alle cose del mondo, che si può intravedere nei principi della metafisica, ossia dell'*ἐπιστήμη*.

Subito dopo, però, l'uomo inizia a non percepire più quel senso di pericolo e paura, ma anzi emerge una sensazione di piacere nei confronti di tutto ciò che è incerto: in poche parole, il concetto di Dio, di principio inconfutabile inizia ad essere ben più difficile da sopportare rispetto a quello del divenire.¹⁵¹

Inoltre, Nietzsche vede proprio nel superuomo colui che è in grado di comprendere ed accettare il divenire con il proprio "dire sì" alla vita, sia nei suoi aspetti gioiosi sia in quelli più tragici. Questa figura deve essere capace di cogliere il carattere doloroso e a tratti di orrore della vita concreta, pur continuando ad amarla.

"La critica che Nietzsche rivolge a ogni verità definitiva e a ogni struttura permanente e immutabile della realtà, ha il proprio fondamento – per un verso – nella consapevolezza, particolarmente acuta nel pensiero nietzschiano, che ogni forma definitiva, permanente, immutabile tende a irrigidire e a negare la continua innovazione e il continuo differenziarsi del divenire."¹⁵²

Quel che il filosofo tedesco vuole sostenere è che qualsiasi principio definitivo ed immutabile andrebbe ad irretire e, successivamente, negare quel susseguirsi di cose appartenenti al divenire.

Il superuomo cerca sempre di stare fuori da qualsiasi tipo di illusione, ovvero da tutti quei valori tradizionali che ne fanno da testimoni; in tal modo, egli ha la possibilità di identificarsi con lo stesso divenire.

La "certezza fondamentale", la quale è anche il titolo di un'annotazione del filosofo del 1881, considera l'essere come ciò che è in mutamento: nell'esistenza si presentano

¹⁵¹ Tornando ancora una volta al saggio "Il parricidio mancato" di Emanuele Severino, sottolinea che la filosofia greca è quella che si pone con un atteggiamento di apertura nei confronti del divenire, il quale, però, viene percepito con un senso di angoscia e di terrore; per tale motivo, l'uomo greco va alla ricerca di qualcosa che possa rassicurarlo, arrivando ad evocare quello che è considerato il sogno olimpico-apollineo, che colloca, oltre il divenire, il regno dell'immutabile, dell'eterno.

Come viene riportato nel saggio: "Il Greco diventa capace di soffrire, innalzando uno «specchio trasfiguratore». L'«apparenza» apollinea è la legge che difende dal terrore del divenire. Difende l'individuo e il suo mondo illuminato dalla gloria olimpica. [...] Eppure, per quanto diverso possa essere per Nietzsche il rapporto tra l'«apollineo» e il «dionisiaco» lungo la storia, l'«apollineo» rappresenta in ogni caso la legge dell'immutabile con cui ci si difende dal terrore del divenire – aprendosi così, nel contempo, la via verso il terrore dell'immutabile. [...] La «metafisica» è appunto l'evocazione degli immutabili per difendersi dal terrore del divenire.

Ciò porta Nietzsche a sostenere che la fede originaria deve consistere nella certezza del divenire e, dunque, la metafisica va abbattuta "col martello": il divenire è quello che permette la creazione. Bisogna focalizzare l'attenzione sul "sì alla vita", sul "sì" al divenire per andare contro quella volontà che cerca di eliminare la paura del divenire tramite il desiderio di eternare., Ivi, pp. 27-28

¹⁵² EMANUELE SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 114

molteplici errori, che sono, però, tutti il frutto dell'errore più profondo, ossia quello che consiste nella credenza della sussistenza di forme di immutabili che vanno a irrigidire e rendere nullo il divenire, facendo in modo che esso appaia come impossibile. Parlando sempre di "certezza fondamentale", che per Nietzsche coincide con una constatazione, nello specifico di quella che conosce quell'essere che possiede le rappresentazioni¹⁵³, va a precisare che nel momento in cui si rappresenta qualcosa si allude al mutamento, quindi alla nascita e alla morte; inoltre, la rappresentazione non è mai qualcosa di fermo, irremovibile, bensì si riferisce ad un essere non identico a sé ma un essere che muta.

Dunque, il fondamento della dottrina di Nietzsche resta quello del divenire dell'essere, il quale "è di per sé chiaro" ed incontrovertibile per se stesso, senza bisogno di dimostrazioni.

"La «certezza fondamentale» si esprime invece nell'affermazione che «l'unico essere che conosciamo [il «conoscere» è inteso qui nel senso forte della conoscenza incontrovertibile, ossia assolutamente e per se stessa certa] è l'essere che ha rappresentazioni – ossia è la rappresentazione, cioè il suo essere.»¹⁵⁴

D'altra parte, però, va precisato che, mentre l'essere diviene, la propria rappresentazione pensa che non vi possa essere il divenire, crede nella versione contraria dell'enunciato iniziale: Nietzsche sottolinea che il rappresentare, il quale rinvia al contrario dell'essere, perviene al proprio apice nella rappresentazione metafisico-morale, nella credenza della sussistenza di un Essere eterno. Dunque, il rappresentare giunge all'affermazione dell'errore, non riconoscendo il divenire dell'essere. Con questo si vuole dire semplicemente che vi è una distinzione tra il rappresentare che va a negare l'essere e quell'altro che riconosce il carattere essenziale del divenire dell'essere. Non si ha certezza solo nei confronti di ciò che si pone come affermazione contraria all'essere, che è, per l'appunto, la visione dell'individuo metafisico. Quella che è la "certezza fondamentale" implica che l'essere che è garantito all'uomo, ovvero la rappresentazione, è in mutamento: questo è l'essere che viene reso possibile. Oltre a ciò, va tenuto conto del fatto che ciascun contenuto di ciò che viene rappresentato è differente da quello di qualsiasi altra rappresentazione.

¹⁵³ "La constatazione constata ciò che si lascia vedere; ossia che si pone in luce da sé ed è di per sé chiaro: essa constata ciò che è evidente. [...] Nell'annotazione 11 della primavera-autunno 1881 si dice: «L'essere che ha rappresentazioni è certo, anzi è la nostra unica certezza: ciò che esso rappresenta e in che modo deve necessariamente rappresentarlo, questo è il problema»", EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 40

¹⁵⁴ Ivi, p. 41

Nietzsche sostiene: “che l’unico «oggetto persistente» è la non persistenza di tutto ciò che è immerso nel divenire; l’unica certezza che sta al fondamento e sul fondo di ogni trascorrere è il trascorrere di ogni (altra) certezza.”¹⁵⁵

Fin da subito egli si chiede come si possa giungere alla verità e ritiene che l’errore è necessario per poterla comprendere in toto, sapendo che essa appartiene alla “certezza fondamentale”. La coscienza possiede dentro di sé la verità: sin dal principio si è andato formando un mondo non reale, che rinvia al senso dell’errore, perché solo in questo modo hanno potuto essere presenti i gradi della coscienza. Esso ha la particolarità di non lasciarsi sopraffare dal divenire, bensì di credere nell’immutabilità e persistenza di tutte le cose.

Il seguente è un passaggio fondamentale della visione del filosofo tedesco: “«Solo dopo che fu nato un mondo immaginario contrario, in opposizione al flusso assoluto, si poté, su questa base, conoscere qualche cosa – anzi, si è finito col comprendere l’errore fondamentale, sul quale tutto riposa», cioè l’errore della fede nella persistenza, stabilità, immutabilità, eternità. È dall’errore che l’uomo è giunto alla verità.”¹⁵⁶

Nietzsche, similmente all’elaborazione del mito della caverna da parte di Platone, vede l’errore come basilare per poter giungere alla verità: quest’ultima equivale all’apparire di quel flusso, di quel susseguirsi di cose nel divenire; inoltre, la verità non coincide con l’errore, seppur tutto si basi su di esso perché è solo in tal modo che vi è la vita. La coscienza può continuare ad esistere solo grazie all’influenza del concetto di errore, alla persuasione di esso. Giunti al punto di dover pensare alla verità, ogni individuo che possa essere definito “saggio” deve andare oltre l’uomo, andando a sostituire i valori dell’immutabilità con quelli del divenire. Si può credere alla verità se vi è un vero e proprio desiderio, una volontà di comprenderla e conoscerla: ciò può essere denominato “istinto di conoscenza” e presuppone comunque l’errore.

Nella celebre opera di Nietzsche “Così parlò Zarathustra” il profeta manifesta la propria ammirazione nei confronti dell’errore, in quanto esso rinvia ai molteplici eventi che ritornano in maniera eterna e, tenendo conto di ciò, non può mai venire eliminato. Anche in un’altra annotazione il filosofo sostiene che si può togliere l’errore solamente togliendo il concetto stesso di vita e che qualsiasi organo umano, orientato alla vita, si basa sull’errore.

Si legge:

¹⁵⁵ Ivi, p. 45

¹⁵⁶ Ivi, p. 47

“Errare è la condizione per vivere, e invero errare profondissimamente. [...] «Conoscere l’errore» significa conoscere ciò che è veramente errore (o conoscere veramente ciò che è errore), e dunque conoscere la verità rispetto alla quale l’errore è errore. [...] Il saggio non può eliminare l’errore in cui consiste il suo «istinto di conoscenza».”¹⁵⁷

Ciò che si vuole dire è che l’errore sicuramente non determina la verità in sé, però resta il caposaldo di quello che ne è l’istinto.

Qui si può trovare un collegamento tra il poeta Leopardi e il filosofo, poiché anche il poeta considera fondamentale il divenire di tutti gli enti, oltre a porre la ragione come ciò che rappresenta la conoscenza della verità. In Nietzsche qualsiasi tipologia di conoscenza viene mossa dall’errore: ogni concetto incomincia a sussistere avvicinandosi agli errori che si presentano in vita; tale visione del mondo viene ripresa persino da Leopardi.

Inoltre, un altro elemento in comune tra i due è il fatto che quest’ultimo reputi di primaria importanza la poesia, dal momento che attraverso di essa il genio può arrivare a comprendere il divenire; si può trasporre tale veduta nei concetti di “saggio” e “superuomo” elaborati da Nietzsche. Come ultimo rimedio alla vita Leopardi pone “il fiore del deserto”, detto anche “la ginestra”, che indica il coraggio e la resistenza estrema di fronte ad un inesorabile destino: il fiore è in grado di sopportare con umiltà qualsiasi male che deriva dall’esistenza, dopo che la tecnica ha fallito nel proprio intento e prima che venga distrutto l’intero universo.

Sicuramente, la novità del filosofo tedesco rispetto al poeta consiste nell’elaborazione della dottrina dell’eterno ritorno; difatti, la verità del divenire è anche quella dell’eterno ritorno dell’uguale. Secondo Nietzsche, qualsiasi cosa, in un tempo eterno, deve ritornare, non giungendo ad una disastrosa catastrofe; invece, secondo Leopardi, l’esistenza allude comunque ad un susseguirsi di cose che vengono prodotte e altre che vengono distrutte, però affronta tale principio riprendendo il pensiero greco.

Inoltre, mentre Leopardi osserva che è maggiormente la poesia del genio che deve essere continuamente rivoluta e deve continuamente ritornare, in Nietzsche si deve rivolere all’infinito ogni cosa, in quanto essa per necessità ritorna. La verità dell’eterno ritorno presuppone che vi sia un forte desiderio, un’intensa volontà di ottenere nuovamente ogni cosa dell’esistenza, dalla più dolorosa alla più piacevole: in ogni caso tale teoria emerge

¹⁵⁷ Ivi, p. 49

sempre dall'errore e, successivamente, si giunge alla creazione di qualcosa che possa risplendere al meglio e ripetersi.

Riportando le parole di Severino:

“Come «noi vogliamo avere sempre di nuovo l'esperienza di un'opera d'arte», così «dobbiamo plasmare la vita in modo da nutrire questo desiderio per ognuna delle sue parti! Questa è l'idea principale! Soltanto alla fine sarà poi enunciata la teoria della ripetizione di tutto ciò che è esistito: una volta che sia stata inculcata la tendenza a creare qualche cosa che possa fiorire cento volte meglio sotto il sole di questa teoria». Sotto il sole della verità il desiderio che tutto ritorni fiorisce cento volte meglio perché esso non è più una semplice aspirazione, ma si unisce alla necessità che tutto ritorni.”¹⁵⁸

Si deve continuare a sostenere che la “certezza fondamentale” menzionata precedentemente possiede quel carattere di divenire dell'essere ed è, probabilmente, uno dei pensieri più profondi e sempre presenti all'interno della filosofia di Nietzsche. Nel corso della storia i pensatori si sono opposti molto fortemente al concetto di divenire, ritenendo che se si parla di qualcosa che è, non può divenire, quindi, viceversa, tutto ciò che diviene non-è. Questi, ponendo al centro ciò che è, constatando che per colpa di un inganno, o di un'illusione, non si possa percepire ciò che è, ritengono opportuno liberarsi da ciò che provoca tale inganno, ovvero i sensi, il divenire.

Tuttavia, secondo Nietzsche non sono i sensi che ingannano, bensì è la stessa azione dell'individuo che avviene in seguito alla comprensione di essi che provoca la menzogna. Bisogna continuare a pensare il divenire in tutta la sua trasparenza, poiché è l'unica realtà irremovibile.

Scriva Severino:

“Questo, anche se Nietzsche non vede che la fede nell'evidenza del divenire non è un principio peculiare della filosofia contemporanea (o della sua filosofia), ma è il tratto comune all'intero pensiero dell'Occidente; e non vede che la novità della sua filosofia – come, prima di lui, di quella di Leopardi – consiste nel rendersi conto che l'evidenza del divenire implica necessariamente l'inesistenza di ogni «specie diversa di realtà», ossia l'inesistenza di ogni realtà eterna e immutabile”.¹⁵⁹

D'altra parte, va detto che se il punto di vista del metafisico è quello di considerare un'illusione il fatto di non poter percepire ciò che è, significa che, in un certo senso, egli può intuire solamente il divenire: per andare oltre tale dimensione e giungere nel regno

¹⁵⁸ Ivi, pp. 51-52

¹⁵⁹ Ivi, pp. 53-54

dell'immutabile, andando a contestare il mondo diveniente e definendolo apparente, deve ugualmente riconoscere l'inoppugnabilità di quest'ultimo.¹⁶⁰

Francesco Totaro, all'interno del proprio saggio "Severino interprete di Nietzsche, e la verità in prospettiva", cerca di capire cosa possa accomunare il filosofo tedesco a tutto il pensiero contemporaneo, mettendo il pensatore anche a confronto con la dottrina di Severino. Quest'ultimo, proprio ne "L'anello del ritorno", chiarisce l'intento di voler andare in una differente direzione rispetto alle molteplici interpretazioni che vengono attribuite all'eterno ritorno, che è il concetto chiave della filosofia nietzschiana e che verrà in seguito approfondito.

Sicuramente, lo scopo principale di Nietzsche è quello di eliminare tutto ciò che concerne la tradizione dell'Occidente, in particolare arrivando a constatare che non vi può essere alcuna forma di immutabile o di eterno. Come già si è accennato, egli ribadisce l'importanza e il carattere necessario del divenire a scapito dell'immutabile, ma allo stesso tempo Totaro vede un aspetto contraddittorio, in quanto Nietzsche mostra il carattere di immodificabilità del divenire, nel momento in cui va a sostenere che l'eterno ritorno implica l'eternità proprio del divenire. Secondo lo studioso, quest'ultimo entrerebbe nel circolo della contraddizione nel momento in cui va ad unirsi al concetto di "eterno ritorno".¹⁶¹

¹⁶⁰ A tal proposito, Giorgio Brianese all'interno del suo intervento "Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza", dopo aver chiarito che Nietzsche considera la volontà di potenza come la base di ciò che è vero e di tutte le cose, fa riferimento al concetto di "verità" e al fatto che il pensatore cerchi di mostrare che essa può servire a qualsiasi uomo per dare un senso alla situazione di caos della realtà che lo circonda. La verità fa sì che la suddetta dimensione caotica venga vinta, o almeno così pare. Ciascun uomo sente il bisogno di dare un senso ad ogni cosa attraverso la verità in una realtà che, secondo Nietzsche, si trova in un divenire eterno, inesauribile.

Sicuramente la tesi di Nietzsche verte attorno alla necessità dei caratteri di autenticità e illimitatezza del divenire. Riprendendo il testo di Brianese: "In questo senso mi pare corretto sostenere che «nella tesi nietzschiana secondo cui volontà di potenza è conferire al divenire i caratteri dell'essere l'accentuazione va posta sul divenire e non sull'essere; ma: è al divenire che devono essere dati, con tutto quello che ciò comporta, gli attributi che erano prima propri dell'essere». [...] L'innocenza del divenire è stata intesa (o meglio, fraintesa) dall'occidente come qualcosa di non formulabile, falso, contraddittorio, nell'implicito sottinteso che conoscenza e divenire siano esperienze che si escludono reciprocamente." Con ciò si sta affermando che si è sempre cercato di assegnare una forte struttura a quella che si manifesta come mera debolezza innocente del divenire; dunque, l'intera civiltà occidentale ha generato una falsificazione della realtà.

A questo punto, Nietzsche, per contrastare la finzione a cui si è giunti e per andare contro il pensiero tradizionale, propone una trasvalutazione di tutti i valori. La metafisica, difatti, è sempre andata alla ricerca di un responsabile, tuttavia, così facendo, ha distrutto quel carattere innocente del divenire., GIORGIO BRIANESE, *Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza* in F. Nietzsche: *La volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2006, pp. 39-40

¹⁶¹ "Non solo: contraddicendosi, mette a nudo il carattere inevitabilmente contraddittorio di ogni divenire e di ogni pensiero del divenire. In questa esplosione di contraddittorietà viene in definitiva travolta l'intera tradizione dell'Occidente, che ha ininterrottamente pensato il divenire come nesso di essere e non essere, e non ha mai colto l'insostenibilità di tale intreccio, prima di Nietzsche per lo più occultata nella (pretesa)

Totaro punta a superare la contraddizione insita all'interno del divenire, dunque oltre quella che può essere determinata come la "follia" dell'Occidente, ossia la correlata necessità del divenire degli enti. Egli precisamente, analizzando a fondo le riflessioni di Severino, cerca di evidenziare quanto quest'ultimo sia intenzionato a mostrare l'oggetto del legame tra il divenire e l'eterno in Nietzsche: prima di tutto, il pensatore tedesco fa riferimento all'evidenza originaria del divenire; subito dopo, in virtù della prima constatazione, nega la possibilità che possa esistere qualsiasi forma di immutabile; infine, vedendo il divenire come ciò che ha a che fare con tutto ciò che sussiste, perviene all'affermazione dell'eterno ritorno dell'identico.¹⁶²

Severino, dopo aver menzionato il carattere preminente del divenire secondo il filosofo tedesco, distingue la "ragione" dall'"intuizione": la prima è quella facoltà che si porrebbe l'obiettivo di cogliere l'immutabile; mentre la seconda vorrebbe raggiungere ciò che si mostra dopo che si è dato per ovvio il divenire. Tenendo presenti le premesse nietzschiane, si dovrebbe andare in direzione del divenire, ponendo quello come "verità" e, quindi, vedendo l'oggetto come qualcosa in costante cambiamento.

Tuttavia, vi sono due modi, entrambi problematici, con cui può determinarsi la rappresentazione, la quale è ciò che permette che venga compreso appieno il divenire.¹⁶³

risoluzione del nesso a favore di un essere trascendente il divenire, ma con Nietzsche portata a piena deflagrazione quanto più contratta nella scansione essere-niente, costitutiva del divenire senza rinvio ad altro.", FRANCESCO TOTARO, *Severino interprete di Nietzsche, e la verità in prospettiva* in autori vari, a cura di A. PETERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI, *Le parole dell'Essere – Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, p. 634

¹⁶² Emanuele Lago, all'interno del suo saggio "La volontà di potenza e il passato: Nietzsche e Gentile", restando fedele alla visione severiniana in merito all'approccio nietzschiano, parla del divenire come ciò che, secondo Nietzsche, è un *processus in infinitum*. Lo studioso aggiunge che, sempre secondo quest'ultimo, l'accento va posto sul fatto che non è possibile che il divenire abbia un inizio e una fine; in poche parole, Nietzsche è intenzionato a liberare il divenire dallo scopo, ossia quello che può essere visto come lo stato finale delle cose, e dal suo principio.

Lago afferma: "Dire che il divenire va incontro ad una configurazione finale che resta per sempre la sua parola conclusiva [...] significa dire che esso possiede uno scopo ultimo ed eterno e un tale scopo è esso pure un dio che nientifica l'evidente carattere innovativo del divenire. Vincolato a quello scopo, infatti, il divenire non potrebbe produrre reali novità [...], dal momento che sarebbe sottomesso alla legge eterna che sancisce il suo sfociare in una definitiva e immodificabile conformazione."

Quello che vuole far capire lo studioso è che, secondo Nietzsche, se vi fosse uno scopo finale il divenire non avrebbe più un senso modificabile, "senso che si porrebbe come principio unificante e che quindi guiderebbe, dominerebbe e predeterminerebbe tutto ciò che nel divenire accade." Ogni accadere non può essere determinabile anticipatamente, dunque va abolito ogni scopo.

Alla stessa maniera, il pensatore tedesco elimina ogni possibile principio, archetipo dal momento che anche quest'ultimo non permetterebbe alla realtà che le cose accadano per puro caso, ma le renderebbe totalmente dipendenti da sé andando a predeterminare tutta la realtà., EMANUELE LAGO, *La volontà di potenza e il passato: Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005, pp. 208-209

¹⁶³ Riportando le efficaci affermazioni di Totaro: "Questa, infatti, per un verso – come appena si è visto – registra il divenire e il mutamento, e per altro verso – soggiacendo a leggi falsificanti – è responsabile dell'affermazione esattamente contraria; cioè, invece di attestare l'essere vero, il quale coincide con il divenire o è l'essere del divenire, dice il suo contrario, ovvero dice la permanenza dell'essere che s'impone

Totaro mette in luce una criticità in tale oscillazione del rappresentare (menzionata nell'ultima nota) che emerge in Severino: specificamente, con qualsiasi forma di rappresentare, si riandrebbe a coinvolgere sempre un "permanente", non solo con quella rappresentazione che allude all'esatto contrario di ciò che diviene, bensì con lo stesso rappresentare di quella che è l'evidenza. Se si va a rappresentare qualcosa, si va sempre e comunque in direzione opposta rispetto all'andamento del divenire.

È alquanto utile anche la piccola parentesi che lo studioso apre in merito all'errore, che si collega in parte a ciò che si è detto precedentemente parlando della "certezza fondamentale". L'errore non può mai essere totalmente separato dalla verità, ma anzi ne è in qualche modo legato: la vita stessa ha bisogno della presenza dell'errore poiché, altrimenti, la verità potrebbe apparire come qualcosa di superfluo o, addirittura, "morto". Se si è intenzionati a conoscere, ci si deve anche rapportare all'azione dell'errare, in quello che può essere visto come un cammino circolare in direzione di molteplici conoscenze.¹⁶⁴

Inoltre, va anticipato un punto che verrà in seguito approfondito meglio: innanzitutto, si è compreso che il superuomo¹⁶⁵ ha la possibilità di interpretare il divenire, dicendo sì alla vita reale non nel senso di accettare passivamente il tanto temuto divenire, bensì cercando proprio di immergersi in quello che è l'infinito flusso di tutte le cose che si susseguono. Il modo attraverso cui tale figura riesce a porre l'attenzione sul divenire è la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale.

Scrivono Severino:

"Tale dottrina non esprime dunque una legge oggettiva delle cose – non è una dottrina metafisica –, ma è il modo in cui il superuomo vuole e quindi interpreta il divenire. Quest'"uomo redentore", "uomo dell'avvenire", che in un'età "più forte" di questa si redimerà tanto dagli ideali della "morale" e del rimedio, quanto dalla disperazione e dal disgusto del nichilismo, è l'"uomo dal grande cuore", lo "spirito creatore", che ama a tal punto la vita da non desiderare più alcun'altra cosa se non «questa ultima eterna sanzione, questo suggello»: che la sua vita si ripeta ancora una volta e innumerevoli altre volte."¹⁶⁶

sul flusso del divenire. [...] Insomma – se ci è consentito abbreviare – la rappresentazione dell'essere (come mutamento) si cristallizza nell'essere (come fissità) della rappresentazione". FRANCESCO TOTARO, *Severino interprete di Nietzsche, e la verità in prospettiva* in autori vari, a cura di A. PETERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI, *Le parole dell'Essere – Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, p. 635

¹⁶⁴ Ivi, p. 636

¹⁶⁵ vedi p. 102

¹⁶⁶ EMANUELE SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 126

È fondamentale anticipare tale dottrina poiché si va a sostenere che il divenire della vita equivale ad un eterno ritorno dell'uguale: la vita non ha alcuna direzione né scopo né senso; inoltre, il superuomo è proprio colui che riesce ad accettare ed assentire ad una dottrina che si presenta senza senso.

Sicuramente, bisogna precisare che la dimostrazione dell'eterno ritorno non vuole significare che esso sia una dottrina metafisica, ma al contrario rappresenta il progetto della volontà di potenza. Con la teoria elaborata da Nietzsche si sta procedendo nella direzione dell'eliminazione del tempo lineare, andando a porre l'attenzione sul tempo circolare: tutte le possibili combinazioni che rinviano alla forza cosmica sono già esistite un numero infinito di volte, dunque tutto quel che si verifica è, di fatto, una ripetizione. Affermando l'eterno ritorno di tutte le cose ci si va ad opporre a qualsiasi forma di immutabile, ovviamente anche ai caratteri di immutabilità e immodificabilità del passato. Si può dire che il passato è il futuro e anche viceversa ed è per questo che la volontà è in grado di volere a ritroso.¹⁶⁷

1.3 L'essenza della morte di Dio

Fin da subito risulta problematico il fatto che Nietzsche affermi l'inesistenza di ogni immutabile e di ogni eterno, arrivando alla constatazione della "morte di Dio" e a dover cercare di spiegare tale essenza.

Innanzitutto, va spiegato cosa egli intenda con quest'ultimo concetto e, per farlo, bisogna partire dai presupposti a cui si riferisce.

Il filosofo si chiede se sia possibile costruire una civiltà superiore e ritiene che è possibile parlare di una cosiddetta "gaia scienza", che si pone nei confronti di tutti quegli individui che non vogliono né tornare indietro verso il passato né andare in una direzione di progresso: tuttavia, per giungere ad una condizione così piacevole ci si deve sentire liberi al di là del bene e del male, senza limitazioni di alcun tipo, abbandonando la morale e i valori tradizionali. Egli concepisce i valori morali come qualcosa che causa impoverimento nell'animo umano e mostra quanto la morale sia il pericolo più grande sia per la vita sia per l'individuo in sé: per tale motivo ritiene opportuno capovolgere tutti i valori, attraverso la "trasvalutazione" di questi, ripercorrendo il desiderio dell'uomo di conoscere la verità.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Ivi, pp. 126-127

¹⁶⁸ Nell'introduzione "Il silenzio di Nietzsche" si sottolinea il fatto che Nietzsche fin da subito analizza attentamente sia il passato sia il presente e ne scorge tutti i sintomi della decadenza: ci si deve opporre a

Dal momento che si può amare solamente la verità ed essa deve essere posta al centro di ogni questione, necessariamente vengono smantellate molteplici dottrine che vengono reputate verità, concernenti la morale, la giustizia, Dio stesso etc.

Sono molto efficaci le parole contenute nel volume “Storia della filosofia contemporanea” scritto da Giuseppe Cambiano e Massimo Mori, in cui emerge, però, ciò che Severino esclude:

“Liberarsi dall’errore vuol dire liberarsi anche dalla credenza erronea che esista la verità. [...] Non si tratta tanto di dimostrare che Dio non esiste o di prescrivere l’eliminazione di Dio dalla vita, quanto di prendere atto del declino inarrestabile della fede in Dio, che consente di liberare l’umanità dalla coscienza della colpa. Si apre così lo spazio per un nichilismo attivo, capace di condurre a una trasvalutazione di tutti i valori.”¹⁶⁹

Zarathustra è il profeta che va ad annunciare che “Dio è morto”: egli rovescia tutte le vecchie tavole dei valori e afferma che Dio è una mera supposizione. Con questa dimostrazione non vi sono più quei valori che determinano il no alla vita; inoltre, Zarathustra da una parte fa riferimento alla morte di tutti gli dèi, dall’altra sostiene la necessità che vi sia il superuomo, colui che dovrebbe essere in grado di oltrepassare tutto ciò che c’è stato precedentemente; l’individuo, difatti, può essere considerato come in una sorta di oscillazione tra la bestia e il superuomo.¹⁷⁰

queste due dimensioni in modo tale da mostrare tutte le falsità che si sono diffuse nei secoli. Il filosofo tedesco ritiene che gli dèi sono un concetto errato, addirittura tanto da definirli degli idoli. Con quest’ultimo termine si intende quella che è sempre stata vista come la verità.

“Di essa Nietzsche scopre il carattere mistificatorio e se ne libera; tuttavia non c’è dubbio che, per mettere a tema la dissoluzione della verità, per affermare il suo non-essere più, Nietzsche non possa esimersi da un confronto serrato con essa e, forse, dall’affermazione di una verità nuova, resa possibile da un radicale rovesciamento del significato stesso della verità. La trasvalutazione di tutti i valori si prospetta perciò in primo luogo come un rovesciamento del significato consueto della verità [...]”.

Nel momento in cui si cerca di compiere la trasvalutazione di tutti i valori, ci si rende conto che non si può giungere ad un esito definitivo o fermarsi ad un punto preciso come se esso fosse un risultato totalmente raggiunto.

“In questo senso il dopo-crepuscolo apre uno spazio radicalmente nuovo rispetto a quello della giornata che lo ha preceduto: è lo spazio della notte, una notte che potrà durare a lungo, molto a lungo, ma che dovrebbe prima o poi lasciare lo spazio ad una nuova aurora, capace di illuminare di luce diversa lo spazio aperto del mondo. [...] è necessario prendere il coraggio di operare la trasvalutazione e di accettarne sino in fondo le conseguenze, anche quelle che possono risultare più drammaticamente dolorose per l’essere dell’uomo.”, GIORGIO BRIANESE, Introduzione a *Crepuscolo degli idoli ovvero Come fare filosofia col martello*, Zanichelli, Bologna 1996

¹⁶⁹ GIUSEPPE CAMBIANO e MASSIMO MORI, *Storia della filosofia contemporanea*, Editori Laterza, Bari 2014, p. 151

¹⁷⁰ Collegandosi a ciò, Giorgio Brianese, sempre all’interno de “Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza”, apre una parentesi sulla “morte di Dio”. Come già è stato anticipato, Nietzsche intende eliminare ogni forma di immutabile e di assoluto di cui l’intero Occidente si è servito per sentirsi al sicuro. Il filosofo, logicamente, non fa riferimento esclusivamente al Dio cristiano, nonostante lo comprenda nel momento in cui va ad abolire ogni eterno: per l’appunto, non può sussistere alcun principio stabile, definitivo.

“Zarathustra (che Nietzsche stesso, nei suoi appunti, identifica all’«uomo folle») sa bene che Dio è morto, e si stupisce che il vegliardo incontrato nella foresta non ne abbia avuto ancora notizia. La morte di Dio è

Il filosofo tedesco non è tanto intenzionato ad introdurre nuovi valori nel momento in cui si va ad abbattere quelli vecchi, quanto piuttosto a voler abolire direttamente lo stesso concetto di “valore” che venga posto come ciò a cui ciascun uomo sottostà. Per tale motivo, con il profeta si parla di una nuova forma di volontà che riesca a creare il nuovo: con la “morte di Dio”, ma anche con i processi di trasvalutazione e trasmutazione di tutti i valori, l’individuo ha la possibilità di andare oltre se stesso in direzione del nuovo. Va precisato, però, che per manifestarsi tale creazione, deve esservi in contemporanea anche la distruzione, nello specifico l’eliminazione di tutto ciò che è obsoleto che provoca, quindi, sofferenza.¹⁷¹

All’interno del saggio “Il muro di pietra” di Emanuele Severino si trova un’ulteriore riflessione in merito al concetto problematico della “morte di Dio”: fin da subito, il filosofo chiarisce che Nietzsche vede tale dottrina con tutto il suo rigore e la sua ineluttabilità. Quello che si vuole dire è che essa non è meramente un’opinione o una credenza diffusa tra pochi uomini, ma si propaga in tutto l’Occidente (come evidenziato anteriormente da Cambiano e Mori). Severino specifica che non si sta alludendo semplicemente al fatto che gli uomini non sentano più il bisogno di credere in Dio, bensì si può ribadire che la “morte di Dio” può essere considerata il fulcro di tutta la filosofia contemporanea.

“Anche la filosofia contemporanea – come sin dall’inizio ha pensato la filosofia greca – crede che questo mondo va e viene, cambia, è caduco, temporale, contingente, esce dal nulla e vi ritorna. Ma, a differenza della tradizione occidentale, la filosofia contemporanea, nella sua essenza, vede l’impossibilità che il mondo abbia al di sopra di sé un Dio immutabile, un Ordinamento eterno, all’interno del quale e in conformità al quale il mondo debba procedere e debbano essere compiute le azioni umane.”¹⁷²

un evento del quale Nietzsche-folle-Zarathustra scorge l’accadere ma del quale l’umanità non è ancora consapevole.”

Il filosofo tedesco sta facendo capire che si è giunti ad un’epoca che può essere definita crepuscolare, in quanto ogni Dio o, più in generale, ciascun eterno tramonta, viene abolito: ogni immutabile è sempre la conseguenza della volontà di potenza e può essere paragonato ad un idolo. Difatti, una delle ultime opere scritte da Nietzsche si intitola “Crepuscolo degli idoli”, poiché egli nomina quelli che vengono reputati dèi e mostra che essi sono semplicemente degli idoli creati dalla stessa volontà di potenza, i quali stanno in piedi grazie alle capacità dell’uomo., GIORGIO BRIANESE, *Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza* in F. Nietzsche: *La volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2006, pp. 41-42

¹⁷¹ GIUSEPPE CAMBIANO e MASSIMO MORI, *Storia della filosofia contemporanea*, Editori Laterza, Bari 2014, p. 152

¹⁷² EMANUELE SEVERINO, *Il muro di pietra – Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, p. 92

Come già è stato sottolineato nelle pagine precedenti, i Greci sono coloro che per primi hanno fatto riferimento al concetto di “metafisica” in qualità di *ἐπιστήμη*, ossia quel sapere incontrovertibile di cui non si può dubitare.

Ciò che convince maggiormente “gli abitatori dell’Occidente”, utilizzando un’espressione di Severino, è proprio il fatto che la dimensione del divenire sia quella più comprensibile, in quanto vedono quel susseguirsi di creazione e distruzione nel mondo:

“Aver fede nel divenire dell’essere significa aver fede nella differenza tra essere e niente. In Nietzsche la fede nel divenire ha una potenza estrema.”¹⁷³

Sicuramente Nietzsche, credendo nel divenire, percepisce fortemente la netta differenza tra l’essere e il niente: se vi fosse un Dio, non vi sarebbe alcuna possibile differenza tra le due categorie nominate.

Successivamente, e qui si possono scorgere dei collegamenti tra il saggio “L’anello del ritorno” e “Il muro di pietra”, Severino analizza a fondo quel che il filosofo tedesco pensa in merito al concetto di Dio immutabile, avendo compreso che, se qualche forma di eterno sussistesse, tutti gli enti dipenderebbero da questo Dio, facendosi sovrastare da esso, in quanto questo Dio si trasformerebbe nella Legge inoppugnabile delle cose presenti, passate, future.

Tornando alle parole di Severino che emergono sempre ne “L’anello del ritorno”, viene menzionato uno dei passaggi fondamentali in cui Zarathustra va a negare l’esistenza di Dio, in cui, secondo il pensatore italiano, viene alla luce quella che egli definisce una semplice volontà arbitraria secondo cui l’immutabile, Dio non esistono. Tale capitolo del libro “Così parlò Zarathustra” è intitolato “Sulle isole Beate”; in esso si trova la celebre frase pronunciata dal profeta in cui egli afferma:

“Se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere dio! Dunque non vi sono dèi.”

Severino, subito dopo, precisa:

“Zarathustra, cioè, non vuole che vi sia qualcosa al di sopra di lui; ed è perché non lo vuole che egli nega che vi sia. Ma in questo modo non si viene forse a dire che esiste solo ciò che è voluto? E non è forse questo il dire più arbitrario? Quante sono le cose che si vogliono ma che non esistono!”¹⁷⁴

¹⁷³ Ivi, p. 95

¹⁷⁴ EMANUELE SEVERINO, *L’anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 57-58

Seguendo il ragionamento di Zarathustra, pare che si stia sostenendo che ciò che maggiormente conta è la volontà del singolo e che, dunque, l'essere vada a coincidere con la volontà di potenza, che è divenire. Nello specifico, la volontà di ciascuno presuppone che non vi sia alcun Dio che possa porsi al di sopra di essa, considerando che si parte dalla concezione che l'essere è divenire.¹⁷⁵

Nonostante ciò, Severino continua a porre come problematico il fatto che il presupposto dell'essere come divenire sembri ridursi a qualcosa di arbitrario e nuovamente le cose si presenterebbero in un modo piuttosto che in un altro.

Ad ogni modo, in tutto il capitolo "Sulle isole Beate", ma anche in altri scritti di Nietzsche, vi sono molteplici rinvii alla necessaria distruzione del Dio eterno, immutabile appartenente alla lunga credenza della storia dell'Occidente.

Un altro elemento basilare che viene aggiunto coincide con il concetto di creazione: difatti, il profeta sostiene che gli dèi non possono proprio sussistere, altrimenti non ci sarebbe nient'altro da poter creare. Quando, nelle pagine precedenti del libro, Zarathustra ha definito Dio con le caratteristiche di "Immoto", "Imperituro", "Satollo", "Pieno", intendeva dire che secondo la tradizione occidentale esso non può essere manchevole. Ma, sapendo che va eliminata ogni forma di immutabile, bisogna garantire la volontà creatrice ad ogni individuo andando a considerare che, se questa fosse contenuta in Dio in quanto principio che sovrasta ogni cosa, essa verrebbe eliminata. In realtà, non è solo Nietzsche che sostiene l'importanza della creatività nell'essere umano, bensì tutto il pensiero occidentale.

Inoltre, l'uomo, nel momento in cui va a compiere determinate azioni per poter produrre qualcosa, interagisce su qualcosa che diventa completamente una nuova forma, seppur

¹⁷⁵ A tal proposito, Giorgio Brianese nel suo saggio intitolato "«Se gli dèi esistessero...». Nichilismo e morte di Dio: Nietzsche, Gentile, Severino" ripercorre i punti fondamentali concernenti la dimensione del divenire. Egli prende in considerazione la visione nietzschiana e il fatto che il filosofo tedesco, vedendo il divenire come l'evidenza originaria, sia costretto ad abolire ogni forma di eterno.

Come viene riportato dallo studioso riprendendo il saggio "Oltre il linguaggio" di Emanuele Severino: "Infatti, se esistesse un «mondo vero» e immutabile al di là del mondo del divenire, il mondo del divenire diventerebbe «apparente»."

Il nodo centrale della questione portata in luce dal pensatore tedesco consiste nel negare con assoluta certezza ogni forma di immutabile, in quanto verrebbe tolta importanza al carattere fondamentale del divenire.

Qui ci si ricollega alla celebre citazione enunciata da Zarathustra: "Se vi fossero degli dèi, come potrei sopportare di non essere dio! Dunque non vi sono dèi."

Giungendo alla formulazione di qualsiasi forma di principio indubitabile, di ente eterno verrebbe abolita la volontà creatrice che ciascun uomo deve possedere e il divenire non avrebbe alcuna importanza., GIORGIO BRIANESE, «Se gli dèi esistessero...». *Nichilismo e morte di Dio: Nietzsche, Gentile, Severino*, a cura di M. L. MARTINI, *Il Novecento e i linguaggi della modernità. «Theatrum philosophicum»*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 100-101

prodotta tramite la trasformazione di una cosa preesistente, la quale non equivale totalmente a quest'ultima: questa forma era nella dimensione del nulla, prima che l'individuo intervenisse su di essa.

Scrive Severino:

“Nonostante ogni apparenza contraria, per l'intero pensiero dell'Occidente l'agire dell'uomo ha un carattere creativo – è l'ontologia greca, non il cristianesimo, a evocare per la prima volta il concetto di creazione –; e per tale pensiero l'esistenza di questa creatività ha un'evidenza assoluta.”¹⁷⁶

Se vi fosse un Dio in lui sarebbe già presente qualsiasi cosa, ossia tutto l'essere sarebbe contenuto in esso e, quindi, si sarebbe costretti a negare quella che è un'altra evidenza originaria: la rilevanza della volontà creatrice.

Zarathustra precisa che la creazione allude sia alla produzione sia, allo stesso tempo, alla distruzione poiché il mondo possiede la caratteristica di finitezza.

“Pertanto, se non c'è creazione senza annientamento e morte, e se non c'è annientamento e morte senza cosa peritura, l'evidenza della volontà creatrice è l'evidenza del perituro: sì che l'evidente esistenza del creatore umano è la difesa e insieme la giustificazione dell'esistenza del perituro contro il Dio che, rendendo impossibile la volontà creatrice, rende insieme impossibile la cosa peritura e la delegittima”.¹⁷⁷

Nel corso del capitolo il profeta continua a ribadire quanto la formulazione di un Dio sarebbe contraria alla certezza della volontà creatrice e, quindi, a tutto ciò che è inerente al divenire, al tempo, al carattere effimero degli enti: addirittura Dio viene definito come ostile e cattivo. Pensandolo tutte le cose risultano fallaci poiché si pone l'intento di andare contro quella che dovrebbe essere un'evidenza: l'essere eterno andrebbe a mutare quel che è ovvio in qualcosa di meramente illusorio, talvolta impossibile.

Ancora una volta Nietzsche fa riferimento al concetto essenziale del divenire: nello specifico vi è un rinvio ad Eraclito, il quale parla di tutto ciò che concerne l'esperienza e che si va ad imporre sopra ad ogni cosa. “La «giustificazione» (o «difesa») del divenire è la distruzione inevitabile di ogni immutabile e di ogni eterno.”

Sicuramente la volontà che si è andato esplicando va a liberare da quel senso di oppressione coincidente con l'ipotesi divina: per necessità si arriva a stabilire che “Dio è morto”. Con il concetto di creazione che compete a ciascun singolo individuo ci si

¹⁷⁶ EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 59-60

¹⁷⁷ Ivi, p. 61

allontana dalla sofferenza sino a percepire la vita come qualcosa di leggero, piacevole: la si vuole in maniera libera.¹⁷⁸

È fondamentale distinguere la forma di sofferenza che non si può scindere dalla creazione stessa da quella che, invece, ha a che fare con la supposizione dell'eterno e che andrebbe ad abolire il lato creatore.

Verso la fine del passo contenuto nel capitolo "Sulle isole Beate" viene difeso ulteriormente il divenire, facendo capire quanto un qualsiasi Dio sia intenzionato a distruggerlo. È evidente che, qualora la volontà giungesse alla consapevolezza della propria incredibile forza di poter creare, non potrebbe tollerare di non essere equivalente a Dio; ma, contemporaneamente, Zarathustra precisa che essa comprende che non si potrebbe creare alcunché e che si sarebbe costretti a negare la trasparenza del divenire, se vi fosse qualsiasi forma di eterno.¹⁷⁹

Riportando le chiare parole di Severino:

“Dunque l'essere in quanto essere è divenire. Dunque la totalità dell'essere coincide col divenire. Proprio perché per il pensiero dell'Occidente il divenire, cioè l'uscire dal nulla e l'annientamento, è visibile – evidente – ed è l'unicamente visibile, proprio per questo il divenire è l'unicamente esistente.”¹⁸⁰

Zarathustra allude sempre a quella che lui vede come la “vera dottrina”, desiderando che la supposizione di ciascun individuo non superi mai i limiti della stessa volontà creatrice e che non si collochi Dio oltre la medesima.

Come è stato anticipato precedentemente, Severino anche nel saggio “Il muro di pietra” ribadisce il pensiero principale di Nietzsche: egli, considerando fondamentale il concetto di “creazione” e il fatto che l'uomo possieda tale facoltà, ritiene di dover necessariamente eliminare il concetto di Dio eterno, in quanto quest'ultimo non permetterebbe all'uomo di sfruttare la propria capacità; inoltre, se si dovesse ammettere l'esistenza di un Dio, si andrebbe a negare l'evidenza originaria dell'Occidente, ossia il divenire.

Citando un passaggio importante del saggio:

¹⁷⁸ Ivi, p. 62

¹⁷⁹ Collegandosi al saggio “Il parricidio mancato” di Emanuele Severino viene precisato che, secondo Nietzsche, il pensiero greco va alla ricerca del piacere dell'eterno, visto come l'apolleina volontà di eternare: Parmenide è stato, appunto, il primo che ha testimoniato quell'oscillazione tra l'essere e il niente; eppure, in quello stesso momento, tale oscillazione viene vista come mera illusione. Nonostante tutti i Greci riconoscano il senso della distruzione del divenire, ritengono di non poter partecipare a tale piacere ma, al contrario, collocano al centro del proprio pensiero una forma di immutabile., EMANUELE SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985, p. 31

¹⁸⁰ EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 63-64

“E la negazione dell’evidenza non può essere «sopportata». La «vera dottrina della volontà» – che pertanto è «vera dottrina del divenire» – non può sopportare la negazione della verità evidente. Sul fondamento dell’«evidenza» della verità del divenire è necessario affermare che non può esistere alcun dio. La volontà autentica vuole la necessità, il destino: «la mia volontà creatrice, il mio destino» dice in questa pagina Zarathustra.”¹⁸¹

Dunque, avendo compreso la preponderanza della fede nell’esistenza del divenire che va ad imporsi su tutta la storia dell’Occidente, è inevitabile che si giunga alla distruzione di ogni forma di eterno, di immutabile e, in generale, di tutti gli dèi da parte di Nietzsche e di gran parte della filosofia contemporanea: il concetto stesso di Dio imperituro ed eterno, andando ad opporsi alla certezza e trasparenza del divenire, la quale non può in alcun modo essere negata, è in sé contraddittorio. Nietzsche, tramite il profeta, non arriva ad una vera e propria dimostrazione del carattere impossibile di Dio, attraverso la confutazione delle classiche prove che vengono utilizzate per dimostrare che lui esista, ma parte proprio dal concetto per sostenere che è errato.¹⁸²

A tal proposito, può essere utile riportare l’intervento di Nicoletta Cusano contenuto nel sottocapitolo intitolato “L’oltre-uomo nietzschiano e l’Io del destino; l’eterno ritorno e l’eternità dell’essente” all’interno del libro “Oltre il nichilismo”, in quanto va a proporre un confronto serrato tra il pensiero di Nietzsche e quello di Severino.

¹⁸¹ EMANUELE SEVERINO, *Il muro di pietra – Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 98-99

¹⁸² Emanuele Lago, all’interno del suo saggio intitolato “La volontà di potenza e il passato: Nietzsche e Gentile”, rimanendo alquanto fedele al ragionamento di Severino, prende in considerazione il carattere decisivo del pensiero di Nietzsche in merito al divenire e alla necessaria impossibilità dell’esistenza di ogni forma di eterno, di ogni Dio. Fin dalle pagine introduttive Lago riprende le parole del pensatore tedesco in cui afferma che la verità va vista come una sorta di *processus in infinitum*, dunque è qualcosa che va determinato in maniera attiva e può essere rapportato alla “volontà di potenza”. Nel primo capitolo del proprio saggio, lo studioso scorge il centro dell’ontologia di Nietzsche nel concetto di “morte di Dio”: nello specifico, il filosofo tedesco, che su tale concetto ragiona in un modo simile a Gentile, seppur non verrà approfondito ora il punto di vista di quest’ultimo, va oltre il pensiero metafisico tradizionale, vedendo in esso l’errore. Nel corso delle pagine precedenti, è emerso che Nietzsche considera come “certezza fondamentale” dell’essere il fatto che la realtà sia in continuo mutamento e trasformazione, in poche parole lo stesso divenire si manifesta con tutta la sua evidenza.

Lago sottolinea la necessità di Nietzsche di eliminare ogni ente divino, riprendendo il paragrafo “Sulle isole beate” menzionato anche da Severino: “Ma sulle isole beate Nietzsche afferma che la volontà (l’essere in quanto divenire) conduce «via da Dio e dagli dèi» perché «che cosa mai resterebbe da creare, se gli dèi – esistessero!». Come volontà di potenza, l’essente è un creare, cioè un passare dal non essere all’essere. L’unità di essere e non essere, – che, come passaggio dall’uno all’altro, rende possibile la creazione e la distruzione connessa ad ogni creare, per cui «colui che crea non può non voler essere anche la partoriente e non volere i dolori della partoriente». Se esistesse un Dio, verrebbe resa vana la caratteristica di creatività appartenente all’uomo poiché Dio ha già in sé i seguenti attributi: «l’Uno e il Pieno e l’Immoto e il Satollo e l’Imperituro».”, EMANUELE LAGO, *La volontà di potenza e il passato: Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005, p. 25

Innanzitutto, si è capito che con il termine *Über-mensch* ci si riferisce al “Super-uomo”, o più precisamente “Oltre-uomo”, poiché quest’ultimo è colui che vuole cercare di andare oltre l’uomo, nel senso che si pone l’intento di oltrepassare quello schema sensibile dell’individuo che ha portato ad irrigidire il divenire, andandolo a negare. Quindi, con questa considerazione non si sta provando semplicemente ad eliminare l’approccio della metafisica e, nello specifico, quella che viene vista come la verità assoluta, l’*ἐπιστήμη*. Per tale motivo si va alla ricerca di una verità che, in maniera quasi paradossale, vada a sovrapporsi alla distruzione di ogni forma di verità e di Legge precedentemente stabilite: se si vuole superare l’uomo, ci si deve necessariamente trovare di fronte alla “morte di Dio”, che corrisponde a quel senso di principio inoppugnabile.

Il filosofo tedesco crede fermamente nel divenire di tutte le cose, che, secondo la studiosa Cusano, non va inteso come un susseguirsi di eventi correlato alla realtà in modo semplice, ma è lo stesso verificarsi e succedere dell’interpretare: secondo tale visione, in lui il divenire rinvia sempre all’accadere di un infinito interpretare che si trova nella condizione di dover unire un qualsiasi significato ad un segno che, a sua volta, è un significato e, quindi, va interpretato.¹⁸³

Nietzsche descrive la vita come qualcosa di caotico, in quanto in essa vi sono molteplici rimandi semantici e, oltre a ciò, è in continuo divenire; scrive la studiosa: “esso è l’atto interpretativo che accade e in questo senso è volontà di potenza, attività interpretante, energia.”¹⁸⁴

È molto significativo anche il passo del libro “Così parlò Zarathustra” che ella riporta subito dopo, che va a chiarire il fatto che bisogna per forza trascendere l’uomo.

“Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l’uomo? Che cos’è per l’uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l’uomo per l’Oltre-uomo: un ghigno o una dolorosa vergogna. [...] Ecco io vi insegno l’Oltre-uomo. L’Oltre-uomo è il senso della terra.”¹⁸⁵

Con il termine “terra” Nietzsche non fa riferimento al senso tradizionale dato ad essa, bensì vuole negare tutto ciò che l’individuo colloca oltre di essa, procedendo nella direzione errata, ovvero andando ad abolire la supremazia del divenire.

¹⁸³ NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino – Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 501-502

¹⁸⁴ Ivi, p. 503

¹⁸⁵ Ibidem

Ora è situato il punto centrale, poiché Cusano vuole vedere se sia possibile trovare un punto d'incontro tra Nietzsche e Severino. Innanzitutto, va detto che anche in Severino si può notare un'idea di superamento: per l'appunto, egli sostiene che è largamente diffuso il modo di pensare nichilistico e l'io individuale è la manifestazione di quest'ultimo; per forza di cose, se ci si allontana dall'uno, ci si allontana anche dall'altro. Parimenti, il pensatore tedesco desidera che l'uomo venga superato e che, dunque, ci si discosti da tale io individuale.

Tuttavia, si possono scorgere delle differenze tra i punti di vista dei due filosofi. Difatti, è vero che entrambi alludono ad un fuoriuscire da quello che è l'io dell'individuo, però Nietzsche continua a ribadire l'importanza del divenire, mentre Severino ritiene che è presente un Io del destino, il quale è il vero e proprio luogo della verità ed è ciò che permette l'uscita dall'io individuale.¹⁸⁶

Oltre a tale tematica, nel corso della trattazione verrà approfondito meglio un altro concetto elaborato da Nietzsche, il quale può sembrare in parte simile alla teoria di Severino: quello dell'eterno ritorno.

¹⁸⁶ La studiosa sostiene: "Formalmente simili, dunque, le due posizioni sono in realtà essenzialmente distanti, dal momento che per Nietzsche affermare la verità significa affermare l'originarietà del divenire, mentre per Severino affermare la verità originaria significa negare l'originarietà del divenire.", Ivi, p. 504

II CAPITOLO: La dottrina dell'eterno ritorno

2.1 Esiste un “mondo vero”?

Giunti alla forte convinzione da parte di Nietzsche che non possa esistere alcun essere immutabile, eterno e che, quindi, sia necessario credere che “Dio è morto”, Severino, sempre nella celebre opera “L’anello del ritorno”, prende in considerazione un altro concetto utilizzato dal filosofo tedesco: quello del “mondo vero”.

Subito viene menzionata un’annotazione trascritta tra il 1887 e il 1888 che si può leggere in Nietzsche:

“Se si è filosofi come si è sempre stati filosofi, non si hanno occhi per ciò che fu e per ciò che diviene: si vede solo l’ente. Ma poiché non c’è alcun ente, al filosofo non rimane che l’immaginario, come suo «mondo».”¹⁸⁷

Qui non si sta semplicemente considerando l’impossibilità del Dio eterno, bensì si sta cercando di proporre un ragionamento su quello che vuole imporsi come “mondo vero” ma che, in realtà, è solamente un’illusione di verità e può, addirittura, essere reputato “immaginario”.

Precedentemente, si è trattato a lungo il fatto che qualsiasi forma di ente divino irremovibile, stabile va a negare la certezza del divenire, ciò che dovrebbe essere considerata l’unica ovvia verità. Secondo Nietzsche, i filosofi che si sono susseguiti nel corso della storia hanno sempre temuto il divenire, più che non aver colto in sé e per sé quest’ultimo: questi hanno sempre avuto la tendenza a mettere al centro di ogni visione l’ente che permane, il quale, però, va ad eliminare l’esistenza del divenire stesso. Per tale motivo, ogni pensatore, impaurito dal poter credere a qualcosa di problematico come il divenire e sopraffatto dall’immutabile, si scorda completamente della possibilità di sussistenza dell’evidenza originaria.

“In questo modo il filosofo, trovandosi costretto, sia pure a sua insaputa, a negare l’evidenza innegabile del divenire, afferma un mondo «immaginario» - sì che è immaginaria anche la negazione del divenire, che da tale mondo immaginario è necessariamente richiesta.”¹⁸⁸

¹⁸⁷ EMANUELE SEVERINO, *L’anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 67

¹⁸⁸ Ivi, p. 68

Tuttavia, per poter approfondire in maniera dettagliata tale argomento, è opportuno citare altri passi del filosofo tedesco. In un'altra annotazione sempre del 1888, si leggono le seguenti parole: "È di capitale importanza sopprimere il mondo vero. È questo che mette in dubbio e sminuisce il valore di quel mondo che noi siamo: sinora fu il nostro più pericoloso attentato contro la vita."

Oltre a questa, in "La filosofia nell'epoca tragica dei Greci", Nietzsche afferma: "«Il mondo che noi siamo» è il mondo che ci è più vicino – tanto vicino da identificarsi con noi stessi. È il mondo del divenire, il «mondo immediato... che si impone a noi»."¹⁸⁹

Quando si parla di "mondo vero" si allude continuamente a quello che la tradizione filosofica ha continuato a prendere in considerazione, cioè quello immutabile e divino: con esso si va a contrastare la dimensione del divenire, addirittura tanto da far sembrare quest'ultimo qualcosa di meramente apparente ed illusorio. Nel momento in cui si va a mettere in dubbio e guardare con incertezza ciò che dovrebbe essere un'evidenza, significa che la si vuole negare. Quella che è una certezza diventa un'apparenza, seppur si stia per contestare ciò che non potrebbe essere contestato.

Si è compreso che il "mondo vero" si oppone al carattere inoppugnabile ed incontrovertibile del divenire; per tale motivo, esso viene definito come un vero e proprio "attentato" contro la realtà delle cose, contro la stessa vita. Un ulteriore elemento altrettanto importante che va aggiunto è che esso può essere condotto nel punto più estremo fino a che la volontà di potenza si pone al di sopra di tutto, andando a coinvolgere i valori correlati alla tradizione morale-cristiana. Sicuramente l'uomo, situato all'interno della tradizione, è colui che provoca "l'attentato" più temibile contro l'evidenza del divenire.

Tuttavia, secondo il punto di vista di Severino, non emerge appieno il motivo per cui il "mondo vero" andrebbe ad opporsi al "mondo che noi siamo"; ciò viene dato per scontato. Quando si parla di quest'ultimo mondo si intende sempre fare riferimento alla volontà creatrice menzionata in precedenza, la quale permette che ogni ente possa fuoriuscire dal nulla.

Con queste ultime constatazioni, si deve necessariamente affermare, secondo Nietzsche, che bisogna eliminare il "mondo vero", sapendo che con quest'ultimo aggettivo non si implica una verità, bensì si sta intendendo qualcosa di "veramente" apparente.

¹⁸⁹ Ivi, pp. 68-69

“Negata dal «mondo vero», l’evidenza del divenire sopprime tale mondo. L’«importanza» di questa soppressione è «capitale», perché tale soppressione compie il passo decisivo della «vera dottrina» del divenire: la distruzione dell’intera tradizione morale-cristiana.”¹⁹⁰

Vi sono molteplici precisazioni che si possono notare analizzando il senso del “mondo vero” e “dell’attentato contro la vita”. Innanzitutto, avendo chiarito che tale mondo va a togliere valore al concetto di divenire, credendo di essere vero e non mera illusione, crede anche di avere al proprio interno tutto il senso del mondo che muta, diviene, e, dunque, di non essere manchevole di alcunché. Però, contemporaneamente, si sta alludendo alla sfera del divenire come a un che di apparente, non reale: ogni ente che esce dal nulla e vi ritorna sarebbe qualcosa di semplicemente apparente, perché sarebbe necessario solo quel “mondo vero” che andrebbe a compensare tutto ciò che manca.

Scriva Severino:

“È reso apparente, e quindi negato, ciò che anche per chi crede «nel mondo vero» è l’evidenza immediata e originariamente innegabile. Dunque, in quanto è un «attentato» contro il divenire e la vita, il «mondo vero» è impossibile.”¹⁹¹

Tale mondo viene reputato una mera conseguenza della volontà di sopravvivenza e di potenza; inoltre, esso nasce poiché l’uomo teme il mondo diveniente e, dunque, va alla ricerca di un essere divino, di un aldilà: anche per questo motivo il “mondo vero” non può sussistere. Per l’appunto, quest’ultimo viene visto come ciò che è correlato alla calunnia, alla paura, al risentimento. Esso va proprio a sminuire, togliere valore alla dimensione del divenire, non semplicemente dubita di esso ed è alquanto interessante la riflessione di Nietzsche sul termine “valore”. Quando egli parla dell’ente immutabile, eterno, dicendo che non può essere assolutamente riconosciuto, altrimenti il divenire andrebbe a perdere il proprio valore autentico, anche in questo caso afferma che viene tolta rilevanza a tutte le constatazioni in merito alla teoria che possa esistere un ente divino, nell’attimo in cui viene abolita tale illusione. I valori del “mondo vero” sono differenti da quello del divenire: se si elimina la possibilità dell’esistenza dell’eterno, il divenire rimane con il giusto senso che dovrebbe competergli, quindi resta l’evidenza originaria.

¹⁹⁰ Ivi, p. 70

¹⁹¹ Ivi, p. 71

“Questo «valore» e «senso» è appunto il non avere i valori e il senso che scaturiscono dall’affermazione dell’immutabile – e che in verità sono la calunnia del divenire –; e quindi è il non aver alcuno scopo ultimo: «il divenire non ha uno stato finale, non sfocia in un Essere». Tale scopo, infatti, non è altro che l’ente immutabile, l’Essere.”¹⁹²

Il divenire non possiede alcun valore non in un senso negativo, bensì in ottica di confronto con l’ente immutabile, dal momento che, non potendo essere collegato a tale dimensione ma essendone svincolato, non può nemmeno avere dei valori. In qualsiasi momento in cui si pensi alla sfera del divenire, si deve constatare che essa è sempre vuota di valori, se questi le vengono assegnati dall’eterno. Dalle parole del profeta Zarathustra viene fuori che il divenire sarebbe perfino superfluo, qualora esistesse un principio divino indubitabile, e non sarebbe possibile creare alcuna cosa.

Vi sono molteplici altre annotazioni che portano in luce il fatto che l’immutabile non può sussistere, perché in caso contrario la volontà non potrebbe creare: per esempio, in una delle suddette del 1888, Nietzsche nomina il concetto di “verità” e sostiene che, se essa esiste unita al “mondo vero”, allora non è più fattibile utilizzare la volontà di esaminare, di analizzare, di sperimentare. Con il termine “volontà” si fa riferimento a tutte quelle energie che permettono che il desiderio e l’impulso di conoscenza si manifestino con quella preponderante caratteristica di creatività.

Citando Severino:

“La volontà di conoscenza e di «rischiamento» di Zarathustra, che si libera del «mondo vero», non può volere il falso e l’errore: deve volere la verità rischiarata, e pertanto è creatrice della verità. Ma la verità creata non può mai essere [...] una verità definitiva e compiuta [...]; e d’altra parte la creazione di questa verità incompiuta è l’evidenza incontrovertibile e la realtà autentica del conoscere.”¹⁹³

Logicamente, non può sussistere alcuna verità stabile ed inoppugnabile, altrimenti quell’altra verità considerata incompiuta ne rimarrebbe soggiogata e non potrebbe creare nulla di concreto.

La volontà dell’individuo può essere paragonata ad una forma di ricerca, la quale si estende in un tempo indefinito: tuttavia, se dovesse esservi una qualche verità, anche questa ricerca sarebbe solo un’illusione, dal momento che essa andrebbe a rintracciare qualcosa che è già da sempre risaputo, per cui non serve alcuna ricerca. In ogni caso, si

¹⁹² Ivi, p. 72

¹⁹³ Ivi, pp. 73-74

possono definire “volontà di potenza” sia quella volontà di conoscenza appartenente a Zarathustra sia quella dell’uomo. Però, da come emerge in un’ulteriore annotazione di Nietzsche del 1887, con quella dell’uomo si cerca di scindere il mondo metafisico-morale da tutto ciò che in esso può esservi di falso e, di conseguenza, quella ricerca di verità equivale a qualcosa che debba “rendere stabile”.

Sempre in tale annotazione si legge:

“Quindi la verità non è qualcosa che esista e che si debba trovare, scoprire, ma qualcosa che si deve creare e che dà il nome a un processo, o meglio a una volontà di dominio, che in sé non ha fine: introdurre la verità come un *processus in infinitum*, un determinare attivamente – non un diventare cosciente di qualcosa che sia in sé fisso e determinato. È una parola per dire «volontà di potenza».”¹⁹⁴

Si sta accennando, in particolar modo, a quella volontà inerente al superuomo, sempre vedendola in ottica di volontà di potenza creatrice. Quando quest’ultima va a creare una verità, non si intende generare qualcosa che si riferisce a quel “mondo vero” che è stato negato precedentemente, ma si deve, appunto, eliminare totalmente questo mondo per poter affermare il superuomo in tutta la sua concretezza. Tale individuo deve essere in grado di “creare il nuovo mondo dell’«innocenza» del divenire.” Inoltre, va specificato che il punto finale a cui questa distruzione con la conseguente nuova creazione giungono consiste nell’eterno ritorno dell’uguale.

Tenendo presente che con la creazione vi è sempre qualcosa di nuovo che viene fuori dal niente e tale ente va a sostituire, se non addirittura eliminare, ciò che sussisteva anteriormente, si vuole far capire che tutto ciò che è imprevedibile e che si manifesta in maniera inaspettata scombina l’ordine preconstituito iniziale.

“Il piacere dell’annientamento è il piacere stesso della creazione. La distruzione della verità immutabile che rende impossibile la creazione è il riconoscimento dell’innegabilità del divenire, la sua approvazione, il «piacere» dinanzi ad esso, il «sì alla vita». Non l’angoscia e la paura di fronte al divenire, ma il piacere che proviene dalla liberazione dal «mondo vero».”¹⁹⁵

Un altro punto problematico che il filosofo tedesco vuole chiarire è il seguente: avendo capito che il “mondo vero” mette in discussione il divenire, tanto da volerlo negare e che, se esistesse qualsiasi forma di eterno, il divenire risulterebbe contraddittorio e, dunque,

¹⁹⁴ Ivi, pp. 74-75

¹⁹⁵ Ivi, pp. 75-76

impossibile, giunti a questo punto, bisogna considerare che con la constatazione di tale mondo si intende rendere il nuovo uguale al vecchio. In poche parole, si sta cercando di far rientrare ogni novità, ogni elemento differente da qualsiasi altro negli schemi tradizionali precedentemente stabiliti. Con l'affermazione del divenire, il nuovo resta tale e anche il disuguale resta tale, mentre nella concezione presupposta dal "mondo vero" il nuovo inizialmente viene vissuto come uguale, ma subito dopo viene rimandato al vecchio.

Nietzsche, quando pensa ai procedimenti compiuti dal pensiero nella credenza del "mondo vero", utilizza i verbi "paragonare" e "assimilare", in quanto ritiene che vi è una vera e propria appropriazione del divenire. Invece, se si segue quella che può essere reputata la vera dottrina del profeta Zarathustra, il divenire non è mai immobilizzato, ma c'è sempre un certo riguardo nei confronti della novità.

Severino scrive:

"Affermando il «mondo vero» e immutabile, il divenire si presenta come qualcosa in cui il nuovo non esce dal proprio nulla – e pertanto dall'assoluta imprevedibilità del nulla –, ma è assimilabile al vecchio; è riconferma, ripetizione, riaffermazione, espansione del vecchio, che quindi risucchia e cancella il nulla da cui il nuovo proviene, e rende il nulla identico al già esistente. [...] Il nulla si trova identificato all'esistente, riassorbito in esso. Occupando lo spazio del nulla, il vecchio schema rende esistente il nulla, nel senso che lo assume come un esistente. L'affermazione del «mondo vero» e immutabile identifica dunque il nulla e l'essere."¹⁹⁶

In un certo qual modo, si sta sostenendo che l'essere e il nulla vengono considerati uguali dalla supposizione del "mondo vero", se il nuovo e il vecchio vengono sovrapposti.

La stessa essenza fondamentale del divenire presuppone che vi siano quella differenza, quell'oscillazione tra l'essere e il non-essere: il modo di vedere queste due dimensioni viene reputata un'evidenza originaria e si presenta nelle molteplici riflessioni dei pensatori occidentali.

Secondo Nietzsche, perfino la concezione metafisico-cristiana ha scorto l'autenticità del divenire ma, avendolo sempre temuto, ha cercato di eliminare ogni tipologia di differenza tra essere e nulla giungendo a far coincidere i due: si è preferito negare quello che è un caposaldo, seppur riconoscendolo come inoppugnabile. Attraverso il profeta Zarathustra si deve riuscire ad opporsi alla tradizione dell'Occidente, sino a cogliere il "mondo vero" tanto da poterlo confutare e poter riaffermare il divenire. Sicuramente il pensatore

¹⁹⁶ Ivi, pp. 77-78

rimanda ai concetti di essere e non-essere che vengono messi in opposizione, tenendo presente che l'essere non è un ente immutabile ma è sempre ciò che proviene dal niente e ritorna in esso attraverso i processi di creazione e distruzione. L'uomo sente il bisogno di porre un Essere eterno oltre la sfera del divenire, in modo tale che l'Essere possa essere preservato dal non-essere.

Seguendo tale ragionamento, Severino afferma:

“Questa «opposizione», dice il testo, è il fondamento della negazione e «nichilizzazione» del mondo del divenire. Ma – stiamo dicendo – l'affermazione dell'Essere immutabile annichila il divenire perché assimila a sé la novità che proviene dal nulla («non essere»), e dunque identifica a sé il nulla, cancellando così quell'«opposizione» di essere e nulla che non è l'«opposizione» (tra l'Essere immutabile e il non essere che aggredisce l'essere del divenire) che annichila il divenire, ma è l'opposizione che costituisce il divenire e senza di cui non può esistere alcun divenire [...]”.¹⁹⁷

Questa opposizione a cui si fa riferimento è la vera e propria certezza, perché la sua sussistenza implica il divenire, che è indubitabile. Si è giunti alla constatazione che la volontà coincide con l'idea che l'essere in quanto tale è nulla.

Un ulteriore punto su cui Nietzsche si sofferma è quello della logica: innanzitutto, va detto che essa parte dal presupposto che tutte le cose debbano essere il più possibile uguali tra loro; per tale motivo, si va a confutare, falsificare ciò che accade nella dimensione del divenire. È ovvio che, data tale premessa, la volontà di verità derivante dalla logica e quella derivante dai principi del profeta Zarathustra non possono avere punti in comune, poiché la prima contiene in sé il proposito di confutare il divenire. Si pensa, quindi, nel momento in cui si manifesta un caso inedito, di ottenere la stessa forma che si aveva in precedenza e il nuovo viene visto come un “caso identico” a quello iniziale, eppure non è così: nel processo del divenire vi è sempre l'apparizione di una novità. Inoltre, il divenire viene oppresso anche dalla volontà di potenza del singolo, nel momento in cui essa va a collocare al di fuori di se stessa i propri obiettivi, reputandoli dei principi rigidi che vanno ad anticipare il mondo. In poche parole, quando si pensa a qualcosa di già esistente si ritorna nel presupposto del “mondo vero” riconducibile alla visione cristiana, che abolisce il divenire ed elimina il provenire dal nulla di ogni cosa.

Tuttavia, non solo la sfera del divino, ossia il “mondo vero”, vuole rendere uguale il divenire alle proprie caratteristiche, ma anche quello corrispondente al mondo in cui

¹⁹⁷ Ivi, pp. 79-80

l'uomo vive: «la volontà che esistano forme e casi identici è, come la volontà che esista un «mondo vero» trascendente, «una sistematica falsificazione di tutto ciò che avviene», ossia è negazione dell'innegabile evidenza del divenire.»¹⁹⁸

Da tale premessa logica che vi siano determinati casi identici, si giunge alla credenza di forme di giudizio, dal momento che ogni cosa deve avere uno specifico significato: di conseguenza, per i motivi precedentemente affermati, sia le forme di volontà inerenti all'assimilazione del nuovo al vecchio sia il giudizio vanno a confutare o falsificare il divenire.

Sempre seguendo il filo del discorso di Severino, che va ad analizzare punto per punto l'approccio di Nietzsche, si può dire che il giudizio equivale ad una valutazione attraverso cui l'individuo fa sì che avvengano la crescita e la conservazione di sé.

Egli riporta un elemento fondamentale:

“Tuttavia per Nietzsche il divenire – e dunque l'energia della volontà che produce le «cose», e dunque la «valutazione» – non è un nulla; non è semplicemente il contenuto di una invenzione, di una valutazione, di una interpretazione. Il divenire è cioè qualcosa. [...] È necessario negare il «mondo vero», che è negazione del divenire e che trasforma il divenire in un'apparenza, perché il divenire non è il contenuto nullo di una apparenza, ma è qualcosa di positivo, di essente, è un fatto, è cosa. Anzi, è l'unicamente essente, l'unico positivo, «l'unico fatto fondamentale», l'unica cosa. «Il divenire non è uno stato apparente.»¹⁹⁹

Il pensatore tedesco, dopo aver precisato il carattere necessario del divenire, procede con le proprie argomentazioni descrivendo la realtà di tale dimensione come qualcosa di appartenente al regno del caos. Con quest'ultimo concetto non si intende ciò che è meramente indeterminato e, quindi, è in sé semplice e povero di significati, ma si allude al divenire reale, che può essere visto come una dimensione disordinata rispetto a ciò che la volontà desidererebbe stabilire. La volontà di ogni singolo individuo vorrebbe andare ad equilibrare il divenire fissando un carattere unitario alle molteplici cose che si manifestano, andando, però, a mutare lo stesso divenire. Ciò che si vuole dire è che il concetto di “cosa” in Nietzsche può essere considerato in due modi: sotto il punto di vista del molteplice dinamico, in continuo mutamento è proprio equivalente al divenire; invece, essa è semplicemente la rappresentazione di un'illusione, se la volontà cerca di unificare il molteplice.

¹⁹⁸ Ivi, pp. 82-83

¹⁹⁹ Ivi, pp. 84-85

“Tale volontà appartiene essa stessa alla molteplicità del divenire e del caos, ossia appartiene alla «volontà di potenza» che include la volontà dell’uomo [...] e che è lo stesso orizzonte trascendentale dell’essere [...] – dove l’«essenza» non è, qui, lo schema metafisico-morale, ma è il significato stesso dell’essere; e dove l’«essere» a cui questo testo si riferisce non è l’«essere» eterno, immutabile, divino, del «mondo vero», ma è tutto ciò che non è un nulla e che coincide con l’orizzonte stesso del divenire.”²⁰⁰

Se da una parte la volontà umana punta all’ordine e al permanere delle cose, dall’altra il divenire coincide con il caos, nonostante quest’ultimo contenga molteplici forze che presuppongono la stessa volontà. Inoltre, va detto che, se si tiene conto della volontà di potenza, essa valuta sempre e in maniera assoluta l’essere, il quale ha in sé tutte le energie che si trasformano continuamente e che creano valori immaginari.

In tutta la sfera dell’umano la valutazione cerca di impartire uno schema al divenire, in modo tale che possa conoscerlo e rappresentarlo, senza considerare che va a negarne l’inoppugnabilità. Quel che si sta dicendo è che, in un certo senso, la conoscenza e il divenire si escludono l’un l’altro. Però, vi è anche l’approccio del profeta Zarathustra nel momento in cui prende in causa la volontà di potenza del superuomo: quest’ultimo desidera conoscere, vuole che l’intera realtà del divenire sia resa conoscibile senza rientrare in una contraddizione. Tale conoscenza deve essere distinta da quella che allude al “mondo vero” e a tutte le sue conseguenti incoerenze.

Come riporta Severino:

“«Anche nel conoscere io sento solo la mia volontà» significa che Zarathustra conosce che anche il suo conoscere è volontà creatrice; volontà di conoscere: volontà di conoscere «la vera dottrina della volontà e della libertà». [...] Qui la volontà [...] produce la conoscenza di ciò che in verità la volontà è, la conoscenza di ciò che in verità il divenire, e pertanto il divenire della volontà, è.”

Quindi, una conoscenza di questo tipo non deve opprimere la dimensione del divenire, dal momento che ciò a cui ambisce maggiormente è il carattere creativo di esso.²⁰¹

Un altro elemento che è importante specificare è che logicamente il caos non equivale alla “cosa in sé” o a qualcosa di rigido e impossibile da conoscere, ma rappresenta il divenire in tutta la sua fluidità. L’abolizione del “mondo vero” parte proprio dal presupposto del carattere indubitabile, almeno secondo la visione nietzschiana, della conoscenza della verità del divenire.²⁰²

²⁰⁰ Ivi, pp. 86-87

²⁰¹ Ivi, pp. 89-90

Sicuramente dal filosofo tedesco emerge un'enorme e problematica differenza rispetto al pensiero di Parmenide e, ovviamente, ci si discosta a maggior ragione da Severino: se con Parmenide si sta pensando in maniera corretta se si fa riferimento all'essere come ciò che è eterno, mentre non si può mai pensare ciò che non-è, con Nietzsche la verità sta nel pensare che tutto l'essere è divenire, ossia volontà di potenza. Considerando che, secondo quest'ultimo, ogni ente diviene, se si vogliono ammettere degli schemi rigidi, immutabili, degli enti eterni, rendendo contraddittorio ed impossibile il divenire, si sta andando a credere a vuote finzioni.

In parte Nietzsche va a riprendere un punto ripreso da Platone: quest'ultimo, difatti, sostiene che, se ogni ente particolare diviene, è difficile che esso possa essere qualcosa e che si possa pervenire alla conoscenza di esso; ma, nonostante ciò, anche tale pensatore greco afferma la necessità e la conoscibilità del divenire in sé. Oltre a ciò egli, volendo cercare di capire che cosa sia l'essere e che cosa ne sia di tale conoscenza, se tutto dovesse divenire, chiarisce che, dati tali presupposti, una simile conoscenza dell'essere non potrebbe sussistere. Il filosofo tedesco condivide tale pensiero poiché ogni novità, ogni ente che esce dal non-essere per entrare nella dimensione dell'essere e, quindi, nel susseguirsi di cose all'interno del divenire, non può essere ricondotta agli schemi vecchi. Tuttavia, vi è una differenza sostanziale tra i due pensatori: per l'appunto, Platone, pur riconoscendo la certezza del divenire, si oppone al fatto che tutto vi rientri e sostiene che esso contiene molteplici determinazioni stabili, le quali non si discostano dalla "propria idea". Quest'ultima è la forma anticipatoria dell'eterno metafisico-morale di cui si è parlato in precedenza che Nietzsche ha intenzione, invece, di confutare.

Menzionando Severino:

“Nietzsche tien ferma invece la tesi che «tutto» è divenire, che l'idea non esiste; appunto perché vede che la negazione di essa implica la negazione e la vanificazione tout court del divenire, ossia di ciò che è l'evidenza innegabile e originaria [...] Platone: se tutto divenisse, nessuna cosa sarebbe e nessuna sarebbe conoscibile; dunque non tutto diviene [...] Nietzsche: poiché tutto diviene, nessuna cosa «è», e non esiste alcuna «conoscenza vera» di essa”.²⁰³

Inoltre, se si vuole essere precisi, la certezza del divenire può essere ben intesa dal superuomo: egli è in grado di cogliere tale dimensione, sottoforma di volontà di potenza, ossia tramite quella volontà che coincide con l'illusione e la finzione, nel senso che tutte le cose che circondano l'uomo presuppongono ciò che non-è. Però, tale volontà, è

²⁰³ Ivi, pp. 94-95

contemporaneamente volontà di verità, quella che viene professata dallo stesso Zarathustra e che esclude in maniera assoluta il “mondo vero”. Non può essere posto alcun eterno o immutabile che vada a contrastare il divenire, in quanto quest’ultimo, secondo Nietzsche, è la sola evidenza originaria.²⁰⁴

A tal proposito, può essere utile agganciarsi nuovamente all’intervento di Emilio Carlo Corriero in un sottocapitolo dedicato alla “morte di Dio” e all’eterno ritorno.

Egli fin da subito ribadisce il fatto che il pensiero nietzschiano, secondo la visione del filosofo Severino, rimane ancorato all’approccio nichilistico dell’intero Occidente, ponendo il divenire come quella che è l’evidenza originaria. L’intento principale del filosofo tedesco è quello di eliminare ogni forma di immutabile: tuttavia, pur andando ad abolire ciascun eterno, arriva all’affermazione della dottrina dell’eterno ritorno dell’uguale. Severino pone l’accento sul fatto che tutto l’Occidente consideri il carattere rilevante del divenire e Nietzsche ne è il testimone più radicale.

Come già si è detto precedentemente ed è opportuno sottolineare sia la “morte di Dio” sia “l’eterno ritorno” sono due dimostrazioni che si basano sul divenire.²⁰⁵ Non può esistere nulla che stia al di sopra del profeta Zarathustra, dunque non possono esservi dèi altrimenti ci si dovrebbe privare della creatività. Se Dio esistesse, andrebbe a negare “il carattere transeunte delle cose, su cui poggia la volontà creatrice dell’uomo”.²⁰⁶ Corriero ribadisce il fatto che, secondo Nietzsche, non sia possibile evitare la “morte di Dio” ed è proprio tale irrealizzabilità che determina la stessa dimostrazione della non esistenza di un ente superiore.

Riprendendo il concetto di “mondo vero”, esso viene concepito come ciò che l’uomo crea per non dover prendere in considerazione il carattere essenziale, almeno per Nietzsche, del divenire: l’uomo va alla ricerca di un principio primo extramondano che possa essere

²⁰⁵ “[...] anche la dottrina dell’eterno ritorno di tutte le cose ha lo stesso intento della dottrina della morte di Dio: escludere, in nome dell’evidenza della creatività dell’uomo e del divenire, ogni Essere immutabile che, con la sua esistenza, smentirebbe e ridurrebbe a semplice apparenza tale evidenza.”, EMILIO CARLO CORRIERO, *Nietzsche, Oltre l’abisso – Declinazioni italiane della ‘morte di Dio’*, Marco Valerio, Torino 2007, p. 253

²⁰⁶ Ivi, p. 254

posto con il proprio carattere di fissità ed irremovibilità, in opposizione alla mutevolezza degli enti.²⁰⁷²⁰⁸

Tutto il pensiero dell'Occidente si è sviluppato nella convinzione che il divenire presupponga una netta differenza tra l'essere e il nulla: dal momento che l'approccio metafisico teme fortemente il divenire, esso va alla ricerca e si crea il "mondo vero" di cui si è parlato. A questo punto, il filosofo tedesco nota che si vanno a cancellare tutte quelle differenze tra l'essere e il non-essere, ossia il nulla, e ritiene fondamentale rivalutare tutta la tradizione occidentale. Dunque, Severino asserisce che Nietzsche voglia continuare a mettere in contrapposizione l'essere e il niente, seppur non andando a far coincidere l'essere con alcuna forma di immutabile, bensì lo si può considerare come ciò che esce dal niente, si immerge nel flusso del divenire e ritorna nel niente in un processo di creatività e distruttività.²⁰⁹

Successivamente, nel saggio di Corriero emerge il fatto che la volontà di potenza del profeta Zarathustra ambisca e si apra a molteplici prospettive, poiché al centro viene posta la volontà creatrice della sua conoscenza; Severino, però, specifica che l'approccio nietzschiano non è una banale forma di scetticismo.²¹⁰

Severino ribadisce il fatto che necessariamente con le promesse poste da Nietzsche si debba giungere alla constatazione della "morte di Dio" e, in tal modo, viene posta l'attenzione sul divenire e sulla contrapposizione tra l'essere e il niente. Inoltre, dopo aver alluso alla "morte di Dio", la quale si basa sulla certezza del divenire, ne deriva la premessa dell'asserzione dell'eterno ritorno, che verrà affrontata in seguito.

²⁰⁷ "Ma il 'mondo vero' finisce con l'indebolire l'evidenza e l'inoppugnabilità del divenire, giacché lo trasforma in errore, inganno, contraddizione; diventa perciò di capitale importanza sopprimere il 'mondo vero' e prendere coscienza della mera apparenza di esso, al fine di restituire l'evidenza incontrovertibile del divenire.", Ivi, p. 255

²⁰⁸ "«Dicendo che il pensiero, in quanto pensiero del 'mondo vero', si fonda su un 'rendere uguali' e su un 'considerare uguali' il nuovo e il vecchio, Nietzsche afferma con ciò stesso che quel pensiero rende uguali e considera uguali l'essere e il nulla». Anche se questa affermazione non viene mai esplicitamente pronunciata da Nietzsche, Severino ritiene di poter asserire che essa appartiene essenzialmente al pensiero di Nietzsche, al punto che volerla scindere da esso significherebbe rinunciare a comprenderlo.", Ivi, p. 256

²⁰⁹ Ivi, p. 257

²¹⁰ Citando il passo: "per Nietzsche, l'affermazione che la natura intima dell'essere sia il divenire, nella forma della volontà di potenza, e cioè della volontà di illusione e di finzione, è sì a sua volta una forma della volontà di potenza, che però non è volontà di illusione e di finzione, ma è volontà di verità – la volontà di verità del superuomo, cioè la 'vera dottrina della volontà e della libertà' insegnata da Zarathustra...". Ivi, p. 258

2.2 L'eternità dell'eterno ritorno

Ci si sta ora addentrando in una delle tematiche più importanti della dottrina di Nietzsche, vista sotto la lente di ingrandimento del pensatore Severino.

Innanzitutto, prima di approfondire la questione, si deve cercare di chiarire cosa intenda il filosofo tedesco con l'espressione "eterno ritorno" in rapporto a quella che per lui è un'evidenza, ossia il divenire: ci si chiede, infatti, se egli afferma il carattere diveniente di tutte le cose, come possa allo stesso tempo sostenere l'eterno ritorno di tutte le cose, nel senso che ciascun istante che l'individuo vive, ogni sua specificazione è destinata a ritornare infinitamente nell'attimo della presenza. Sicuramente, Nietzsche ma anche gran parte della filosofia contemporanea si discostano dal pensiero greco dell'eterno ritorno, per esempio più specificatamente da Eraclito, poiché esso viene visto come una struttura immutabile.

Precedentemente si è parlato dell'esito inevitabile della morte di Dio e ora Nietzsche giunge alla constatazione che la dottrina dell'eterno ritorno ripropone tale struttura.

La premessa da cui egli parte è la seguente: tutte le cose che si presentano passano e il passato si costituisce, rispetto alla volontà e alla creatività, come qualcosa che non può essere modificato dalla stessa volontà. Oltre a ciò, bisogna aggiungere che, se si va a considerare il divenire come un passare in cui il passato si accumula risultando maggiore, il quale, però, è un modo errato di intenderlo, allora in tal caso il passato formulerebbe, rispetto alla volontà, un regno che va a riproporre la struttura immutabile, eterna. Tuttavia, in tal modo la volontà non possiederebbe più la caratteristica di creatività del volere.

Subito dopo, Nietzsche ribadisce il fatto che, se il divenire viene interpretato come un processo in cui il passato risulta imm modificabile da parte della volontà, allora quest'ultima si trova di fronte al passato come di fronte a un Dio. Il passato può anche implicare la non modificabilità della volontà creativa ma, sapendo che quest'ultima è l'evidenza originaria dell'intero Occidente, come si rivela impossibile un Essere eterno, così lo è un passato che si va a costituire come imm modificabile. Il passato non può mai staccarsi dal forte potere della volontà.

Un'altra precisazione che il filosofo riporta consiste nel fatto che la volontà non deve continuare a volere una certa cosa, dal momento che, se si fissasse su uno specifico voluto, esso diventerebbe un immutabile. Essa è creativa perché è continuamente innovante, dunque desidera sempre cose nuove; inoltre, ciò che è voluto non può sfuggire in qualità di passato dal dominio della volontà, ma tutto questo è reso possibile solo se quel voluto

viene infinitamente rivoltato. Quest'ultimo ritorna dopo che si manifestano, susseguendosi l'un l'altra, le cose nuove che la volontà va via via volendo. La volontà va sempre a desiderare il nuovo ma, contemporaneamente, non trascura il già voluto.

La conclusione a cui Nietzsche perviene prevede che la struttura evidente e necessaria del divenire implichi l'eterno ritorno delle stesse cose.

Riprendendo il punto di vista di Severino su tale argomento ne "L'anello del ritorno", egli, come punto di partenza, fa riferimento al concetto di "volontà": Nietzsche rinvia ad un elemento problematico, ossia al fatto che la volontà, in un certo senso, è ancora imprigionata, anche quando l'uomo riesce finalmente ad eliminare gli dèi immutabili.

Per l'appunto, andando a negare ogni forma di eterno, ci si è riusciti a redimere dalla sofferenza e dall'angoscia che questi provocavano, ma il passo successivo a cui il filosofo ambisce è quello di indirizzarsi verso un vero e proprio compimento della "redenzione".

“Ciò che getta in catene la volontà liberatrice è il suo sentirsi impotente di fronte allo spettacolo del passato. Per l'intera tradizione metafisico-morale, la volontà non ha alcuna potenza sul passato. «È impossibile che ciò che è già fatto divenga qualcosa di non fatto» [...] affermando che è impossibile che una volontà faccia diventare un non mai accaduto ciò che è accaduto, afferma insieme che è impossibile che ciò che è già accaduto divenga comunque qualcosa rispetto a cui la volontà possa ancora prendere posizione e decidere.”²¹¹

Ciò che si sta sostenendo è che la volontà creatrice crede di essere impotente contro ciò che si è già manifestato; inoltre, il filosofo tedesco confuta l'impossibilità che ciò che è già successo diventi qualcosa su cui la stessa volontà possa intervenire, ma con questo non intende dire che ciò che già accaduto muti in qualcosa che non è mai accaduto.²¹²

²¹¹ EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 168-169

²¹² Emanuele Lago approfondisce ulteriormente il problema del passato, ripercorrendo la visione di Severino su Nietzsche. Egli, per l'appunto, fa riferimento al capitolo "Della redenzione" del "Così parlò Zarathustra" in cui emerge che, secondo il pensatore tedesco, la redenzione dalla sofferenza, ossia la vera liberazione della volontà di potenza da ogni forma di ente divino, non è ancora stata definitivamente compiuta dal momento che la volontà è ancora imbrigliata, imprigionata dal passato, dal "così fu". Severino, come si è visto nelle pagine precedenti, analizzando la visione nietzschiana mette in luce che il carattere necessario dell'eliminazione di Dio va di pari passo con la distruzione dello "spettacolo del passato": in poche parole, se il divenire viene posto come un'evidenza, è opportuno giungere, come conseguenza di ciò, alla "morte di Dio" e alla morte dell'impotenza della volontà nei confronti del passato. A tal proposito, Lago scrive: "[...] anche per il «così fu» di Nietzsche la caratteristica decisiva è la sua estraneità rispetto al divenire; [...] il «così fu» contro cui la volontà non redenta digrigna i denti è svincolato dalla volontà proprio perché non esiste più e passando è diventato nulla in modo definitivo. Nietzsche cioè mostra che è proprio il passare, che per lui come per il resto dell'ontologia occidentale è l'annullarsi di ciò che passa, a costituire il «macigno che la volontà non può smuovere», una volta che esso sia concepito, come accade nel pensiero dell'Occidente, come la recisione perentoria e non reversibile della relazione tra la volontà creatrice e ciò che essa volendo ha creato e trasformato. Così concepito, infatti, l'annullamento di ciò che passando diventa niente sottrae in eterno il passato alla volontà, senza che questa possa in nessun modo tornare ad averlo a disposizione.”

Sempre nel saggio già citato anteriormente intitolato “Il muro di pietra”, Severino, il quale scrive l’opera “L’anello del ritorno” in special modo per constatare che nessuno ha ben compreso il senso profondo dell’eterno ritorno, in quanto non è meramente una dottrina a cui perviene Nietzsche, bensì “è il destino della filosofia contemporanea”, apre una parentesi sul capitolo “Della redenzione” contenuto all’interno del libro “Così parlò Zarathustra”, in cui il pensatore tedesco cerca di porre l’accento sul fatto che la dottrina dell’eterno ritorno si manifesti come una sorta di risultato.

Ci si interroga fin da subito su cosa si intenda con il termine “redenzione” e, a tal proposito, si fa riferimento al modo sbagliato di volere, seppur diffuso tra gli uomini: essi, nel momento in cui vogliono qualcosa, sono convinti che il passato non possa essere modificato, ma che sia qualcosa di accaduto, non alterabile.

Menzionando il saggio “Il muro di pietra”:

“Il segreto dello Zarathustra – del gigantesco pensiero che vi è espresso – sta appunto nella connessione tra il tema della morte di Dio e il tema della necessità che il passato non abbia i caratteri di Dio e non si sottragga pertanto al divenire e alla volontà dell’uomo, trasformandosi in un assoluto immutabile e inalterabile su cui la volontà non ha più alcuna potenza. Il «così fu» del passato ha il tratto essenziale del Dio. E poiché Dio è morto [...] la morte di Dio implica necessariamente la morte del passato”.²¹³

Come viene ribadito molteplici volte nel corso della trattazione e viene sottolineato anche nel saggio a cui ci si sta riferendo ora, non possono esserci né un Dio né un passato non modificabile, poiché, altrimenti, l’uomo non potrebbe utilizzare la propria creatività e, oltre a ciò, il divenire risulterebbe superfluo, in quanto quella caratteristica di

Tutto il pensiero occidentale ha sempre visto la cosa che passa come qualcosa di cui non si può più disporre, un che di intoccabile ed è per tale motivo che la volontà si è sempre mostrata con tutta la sua impotenza nei confronti di ciò che è già successo. Lago aggiunge che, sempre secondo la visione occidentale, l’annullamento dell’essente considerato come qualcosa di definitivo, ossia il diventare niente di ciò che passa, è ciò contro cui la volontà non ancora redenta si affanna. La metafisica pensa che la separazione dell’essente dal divenire sia, in quanto essente che accadendo diventa niente, non qualcosa di provvisorio, bensì qualcosa di definitivo, decisivo.

Considerato ciò, Nietzsche si chiede che cosa possa “inventare”, nel senso di “creare” e “volere”, affinché la volontà possa sentirsi libera e non impotente nei confronti del passato e da qui si collega al concetto di “eterno ritorno”: “la volontà deve essere un volere che tutte le cose ritornino [...] Il «così fu» si rivela perciò un «così volli che fosse», il quale è un «così voglio» e un «così vorrò».”

In poche parole, seguendo il ragionamento di Nietzsche attraverso le parole dello studioso, il pensatore tedesco giunge alla constatazione che la volontà riesce ad eliminare quell’annullamento definitivo del passato. La volontà si trova nella condizione di rivolere ciò che è già passato nello stesso modo in cui l’ha voluto, a patto che, sempre secondo Nietzsche, il tempo sia un circolo., EMANUELE LAGO, *La volontà di potenza e il passato: Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005

²¹³ EMANUELE SEVERINO, *Il muro di pietra – Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 100-101

immodificabilità del passato andrebbe ad anticipare il divenire, di fatto abolendo quest'ultimo.

Quel che viene affermato a tal punto verrà ripreso e approfondito anche successivamente, ossia la volontà si trova nella condizione di volere “a ritroso”, ma, allo stesso tempo, nonostante sembri che l'evidenza originaria comporti tale constatazione, l'uomo vuole il futuro. Con ciò ci si collegherà a quello che è il senso dell'eterno ritorno secondo Nietzsche:

“l'affermazione che il processo in avanti, da parte della volontà, non sia un avanzare lungo una linea che si sviluppa all'infinito e che non si esaurisce mai, ma sia un procedere lungo un percorso che ritorna su di sé e che dunque va incontro al proprio passato. [...] E non solo un'altra volta, ma infinite altre volte”.²¹⁴

Preso in considerazione tale circolo, si può asserire che si è lontani da ogni forma di eterno e, anche, da ogni possibile Senso, in quanto “morte di Dio” significa proprio “morte del Senso” del mondo, in questo caso di tutto l'Occidente.

Severino scrive:

“L'eterno ritorno di Nietzsche è tanto lontano dalla routine della produzione capitalistico-tecnologica, quanto è lontano dalla concezione metafisica dell'eterno ritorno. Certo, in *Ecce homo* Nietzsche scrive che Eraclito avrebbe potuto pensare la dottrina dell'eterno ritorno. Tuttavia il pensiero di Eraclito afferma l'eterno ritorno all'interno della dimensione metafisico-epistemica.”²¹⁵

Come già si è accennato anteriormente, la distruzione di Dio, il “dio è morto”, è inevitabile tanto quanto lo è l'eliminazione del presentarsi del passato di fronte alla volontà metafisico-morale. In poche parole, il divenire esige anche l'abolizione del carattere di impotenza della volontà rispetto alle cose successe nel passato. In Nietzsche si possono trovare molteplici riferimenti in merito all'importanza della creatività nell'individuo e al fatto che la redenzione debba implicare lo stesso “creare”.

Quando egli nomina il passato, utilizza l'espressione “Così fu”, per arrivare a dire che ci si deve scontrare contro tale convinzione:

“Questo significa che il «ciò che fu» – il «così fu», «il macigno che la volontà non può smuovere» – è a sua volta qualcosa di immutabile e di eterno; è un modo in cui l'immutabile e l'eterno si contrappongono al divenire della volontà.”²¹⁶

²¹⁴ Ivi, p. 102

²¹⁵ Ivi, pp. 104-105

²¹⁶ EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 171

Di fatto, secondo tale visione, il passato, di cui ogni individuo necessita per poter avere stabilità e certezze, è ciò che va ad opprimere il divenire stringendolo a sé.

Giunti a questo punto, si sta iniziando a delineare quello che sarà il nodo centrale della dottrina di Nietzsche: l'eterno ritorno.

Dopo aver visto il passato come qualcosa di eterno che cerca di addentrarsi nell'inoppugnabilità del divenire, è opportuno salvaguardare il senso di quest'ultimo svincolandolo, appunto, dalla falsità della non modificabilità del passato. Con la vera dottrina dichiarata dal pensatore, si deve necessariamente desiderare che la volontà abbia la capacità di volere a ritroso, ma anche il tempo stesso deve poterlo fare. Dal punto di vista della metafisica e della morale una simile considerazione appare assurda. Il filosofo tedesco annuncia le forme necessarie del volere a ritroso e del camminare all'indietro nel tempo: l'espressione "a ritroso" non equivale ad un fatto poiché quel che si manifesta è un divenire che non può tornare indietro. Con ciò non si sta ritirando ciò che si è detto in precedenza, ossia che è un'errata evidenza la credenza nell'irreversibilità del tempo. Tale persuasione si pone nei confronti sia delle cose che appaiono, quindi il fatto che il divenire non possa tornare indietro, sia delle cose che appartengono al futuro, rendendo la non reversione una irreversibilità. A causa di ciò Nietzsche ne ribadisce la falsa evidenza.

Giungendo ad un nodo cruciale, Severino scrive:

“Per non negare il divenire, è necessario affermare che la volontà e il tempo hanno la potenza di volere e di andare a ritroso. Altrimenti l'eterno, che è implicato dalla direzione «in avanti» del tempo e della volontà [...] implicherebbe l'inesistenza del divenire. [...] Affermando invece che l'«a ritroso» della volontà e del tempo è una necessità, Zarathustra non nega che attualmente il divenire si manifesti come diretto «in avanti», ma afferma che è necessario pensare che la direzione in avanti del divenire non esaurisce il senso del divenire, ma appartiene a un senso totale e definitivo del divenire, dove la direzione in avanti del divenire è insieme una direzione a ritroso.”²¹⁷

Tuttavia, va specificato che la direzione e l'andamento del divenire devono essere circolari, secondo cui l'andare in avanti è, contemporaneamente, un tornare indietro.

Si sta iniziando a delineare il concetto fondamentale in Nietzsche di "eterno ritorno", ma va chiarito che non si può percorrere solo una volta o un numero limitato e finito di volte tale circolo, poiché altrimenti il divenire si fermerebbe nuovamente su un punto eterno e si tornerebbe nell'errata considerazione dello scopo immutabile di tutto ciò che si presenta. Il divenire non può mai finire, in quanto, nel caso lo facesse, possiederebbe

²¹⁷ Ivi, pp. 178-179

qualche scopo, verrebbe reinserito in una visione teleologica e si andrebbe ad implicare un eterno che va a negare il divenire.

“È necessario dunque che il circolo del divenire sia un eterno ritorno di tutto ciò che va via via manifestandosi. Proprio perché è la negazione più radicale di ogni eterno, il divenire è l’«eterno ritorno dell’uguale». Il divenire è sempre ed essenzialmente annientamento dell’essere; ma per escludere l’eternità del passato è necessario pensare che l’annientamento non è definitivo, e cioè che l’essere ritorna indefinitamente dal nulla e nel nulla.”²¹⁸

La volontà non può mai avere a che fare con un passato imm modificabile, altrimenti non potrebbe essere considerata creatrice.

Nietzsche riprende la visione del filosofo greco Eraclito, in quanto quest’ultimo, affermando in maniera decisa che l’essere e il divenire coincidono, va ad abolire ogni forma di eterno che può trovarsi oltre o all’interno del divenire: sostenendo che nella sua dottrina non vi è un carattere metafisico, aggiunge che il pensiero eracliteo sull’eterno ritorno presenta, come quello nietzschiano, un approccio non metafisico; per cui, essendo impossibile ciascun immutabile, da ciò ne deriva lo stesso eterno ritorno.²¹⁹

In merito alla volontà, logicamente creatrice, il pensatore specifica molteplici peculiarità: innanzitutto, come già si è detto in precedenza, non può essere scissa dal passato poiché deve essa stessa volerlo; inoltre, essa non rinvia alla volontà di un singolo individuo, rispetto a cui il divenire viene posto come esterno; un altro elemento importante consiste nel fatto che essa si sovrappone alla sfera del “dionisiaco”, la quale, allo stesso modo del divenire che è un eterno piacere, è a sua volta “piacere dell’annientamento” di tutti gli individui. Oltre a ciò, tale volontà si mette nella condizione di non smettere di volere quello che ha voluto anteriormente: il divenire deve avere la consapevolezza della propria creatività per potere eliminare definitivamente ogni eterno. Logicamente, essa introduce nella dimensione dell’essere sempre qualcosa di inedito, oltre a scorgere nel futuro ciò che concerne il passato.²²⁰

Stando a Severino:

“L’enigma, in cui consiste il frammento in quanto tale e che è la stessa opacità del «così fu», è dunque essenzialmente risolto dalla volontà creatrice. La redenzione dal passato è unificazione dei frammenti, liberazione di ciò che il divenire ha di spaventoso e di casuale –

²¹⁸ Ivi, p. 180

²¹⁹ “Nietzsche crede (erroneamente) che il pensiero di Eraclito non abbia un carattere metafisico, e quindi tende a dare alla dottrina eraclitea dell’eterno ritorno quello stesso senso non metafisico che egli le ha conferito, e per il quale l’eterno ritorno è una conseguenza inevitabile dell’impossibilità di ogni eterno.”, Ivi, p. 182

²²⁰ Ivi, pp. 184-185

nell'oggi e nel passato, oltre che in ciò che verrà –, in quanto è vissuto al di fuori della «vera dottrina» della volontà, ossia di quella che è insieme dottrina dell'eterno ritorno.”²²¹

Ad ogni modo, va ribadito che nelle opere del filosofo tedesco vi sono molti riferimenti al contenuto dell'eterno ritorno, seppur risulti difficile trovare dei chiarimenti sul suo fondamento e sulla sua verità. Difatti, esso viene definito come “il peso più grande” ed è opportuno riportare le parole espresse da Nietzsche in un aforisma della “Gaia scienza”:

“Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «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 [...]» graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello.”²²²

Di fatto, con questo discorso non si sta semplicemente illustrando la possibilità di tale dottrina, ponendosi una domanda, bensì si punta ad illustrare la scienza non come comprensione dell'eterno oltre il divenire, ma come necessaria abolizione di ogni immutabile.

Citando nuovamente uno dei sottocapitoli contenuti nel saggio “Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza” di Giorgio Brianese dedicato all'eterno ritorno dell'uguale, egli riprende fin da subito i versi menzionati precedentemente: è molto importante sottolineare le espressioni utilizzate dal profeta Zarathustra, quali “il peso più grande” o “il mio pensiero più abissale”, in cui si allude al pensiero dell'eterno ritorno, il quale va a rovesciare tutto il modo in cui la civiltà occidentale scandisce il tempo. Oltre a ciò, deve esserci una figura che andrà a rimpiazzare e, addirittura, superare, l'intera umanità, ovvero il “superuomo”.

Brianese cerca di trovare dei possibili collegamenti tra ciò di cui si è appena parlato e i temi della “Volontà di potenza”. Con l'aforisma riportato in precedenza si vuole parlare di una figura che, in seguito alla constatazione della “morte di Dio”, arrivi ad affermare il divenire di tutte le cose, al punto da dire un “sì” convinto ad esso. La volontà si trova a dover confrontarsi con il passato, il quale appare come qualcosa che non può subire modificazioni; per l'appunto, pare che tale volontà possa mettersi in relazione solamente con il futuro. Tuttavia, come già è già stato affermato nelle pagine antecedenti, il passato

²²¹ Ivi, p. 186

²²² Ivi, pp. 192-193

non può essere posto come qualcosa di stabile, altrimenti ci si ritroverebbe di fronte a qualcosa di immutabile, fisso e ciò non è possibile, dopo aver annunciato la “morte di Dio” e l’abolizione di ogni forma di eterno. Oltre a ciò, la volontà non potrebbe essere considerata una totalità, in quanto vi sarebbero molteplici situazioni esterne ad essa che proverebbero ad andarle contro e lei non potrebbe fare nulla in merito a ciò.²²³

La volontà di potenza, per quanto riguarda la figura del superuomo, si appropria alla dimensione fondamentale del divenire comprendendo che quest’ultimo non può mai cessare; inoltre, tutto ciò che si presenta ricade all’interno della miriade di punti di vista a cui la stessa volontà di potenza appartiene; infine, quest’ultima accetta il passato capendo che esso è qualcosa che si manifesta ogni volta in maniera inedita. La visione positiva nei confronti del divenire viene definita da Nietzsche *amor fati*, la quale implica che si “dica sì” a quel caos prodotto dalla volontà di potenza.²²⁴

Come va a sottolineare lo studioso, Nietzsche cerca di porre l’attenzione sul divenire e sulla volontà; infatti, il divenire si trova in stretto contatto con la volontà e il pensiero può essere visto come quello che desidera che il divenire sia.

Tornando all’analisi critica del filosofo Severino su Nietzsche, ad un certo punto della propria esistenza, e ciò emerge anche nella terza parte di “Così parlò Zarathustra”, il profeta Zarathustra, trovatosi in una condizione di estrema solitudine, nel senso che rimane in quella che è l’evidente dottrina del divenire, sta finalmente andando nella direzione del senso più elevato che coincide con il bisogno che il divenire non venga ostacolato da alcun ente eterno, nemmeno da quella che può essere considerata l’eternità del passato. Se dovesse esistere un demone che va a parlare ad un uomo, esso dovrebbe rivolgersi solo a colui che conosce veramente la dottrina del divenire. Nel momento in cui l’individuo si fa cogliere dal pensiero del demone, non venendone soffocato, ma sopportando tutto ciò, può veramente comprendere l’importanza dell’eterno ritorno e

²²³ “L’audace novità del pensiero nietzschiano, tuttavia, riesce a conferire alla volontà un dominio totale trasformando la visione lineare del tempo tipica dell’occidente cristiano in una visione circolare nella quale eternamente «le stesse cose ritornano». La volontà, in questo ardito capovolgimento, può e deve volere anche a ritroso, appropriandosi non solo del presente e del futuro, ma anche del passato, che deve essere sempre di nuovo voluto così come esso è accaduto: «volontà – è il nome di ciò che libera e procura la gioia [...] Finché la volontà che crea non dica anche: ma io così voglio! Così vorrò!»”, GIORGIO BRIANESE, *Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza* in F. Nietzsche: *La volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2006, pp. 52-53

²²⁴ Citando Brianese: “Lo Übermensch si pone al di là (über) dell’uomo dicendo sì alla caoticità del divenire, che per l’uomo comune è invece fonte di terrore. Là dove gli uomini, dinanzi all’imprevedibile scorrere del divenire, tentano in diversi modi di arginare il flusso del mutamento costruendo luoghi sicuri (la verità, la logica, il pensiero, la morale...), il superuomo «spezza le loro tavole dei valori», è un «distruttore» capace di «creare valori nuovi»: valori innocenti che non falsifichino, arrestandolo, il divenire inesauribile di tutte le cose.”, Ivi, p. 54

voler vivere ancora una e più volte la propria vita. È in grado di scorgere la predominanza dell'eterno ritorno, la potenza e la capacità di interazione della volontà sul passato, la possibilità di volere a ritroso: afferrando appieno tali capacità, può in maniera concreta desiderare che ogni cosa ritorni ed iniziare ad amare la vita in toto.

A tal proposito, lo studioso Emilio Carlo Corriero all'interno del proprio saggio "Nietzsche, oltre l'abisso – Declinazioni italiane della 'morte di Dio'", sottolinea nuovamente un punto centrale per Severino: nello specifico, come già è stato anticipato, egli ritiene che la "morte di Dio", che si basa appunto sull'evidenza del divenire, può anche essere posta come la premessa della constatazione dell'eterno ritorno; si ribadisce la forza della volontà sul passato e, a questo punto, viene concretizzata la "morte di Dio" e si giunge all'affermazione dell'eterno ritorno. In seguito, viene messo l'accento nuovamente sul passato come ciò che risulterebbe problematico, in quanto la volontà non potrebbe agire su di esso; tuttavia, si è giunti a sostenere che la volontà deve poter volere a ritroso, in modo tale da poter veramente essere definita libera. Severino aggiunge che il pensiero di Nietzsche in merito al divenire comporta sia l'evidenza fenomenologica sia quella della non-contraddizione, oltre a ribadire il fatto che la direzione del divenire debba essere proiettata in avanti ma anche all'indietro.²²⁵

Come emerge dal ragionamento dello studioso, la dottrina dell'eterno ritorno non può essere considerata mera possibilità, ma, sempre secondo Severino, è l'esito inevitabile a cui perviene la filosofia di Nietzsche: sicuramente l'eterno ritorno ha in sé un lato di drammaticità, seppur il destino della civiltà occidentale abbia a che fare con un vero e proprio errore. Proprio la dottrina dell'eterno ritorno genera una contraddizione, dal momento che ci si potrebbe chiedere in che modo si giunga alla constatazione dell'eterno ritorno, se viene abolito ogni eterno.

Infatti, a tal proposito Corriero riporta un passaggio contenuto ne "L'anello del ritorno":

"Se l'eternità dell'eterno ritorno è in contraddizione con la negazione di ogni eterno, tale contraddizione non riguarda dunque soltanto il pensiero di Nietzsche, ma è qualcosa di abissalmente più profondo e di estremamente più ampio, ossia è la contraddizione che lacera

²²⁵ Menzionando le parole di Corriero: "Ma questo pensiero non risulta a sua volta contraddittorio solo se la direzione del divenire è circolare. Inoltre, ritornando su se stesso il divenire non può arrestarsi, poiché se esso finisse avrebbe un fine, uno scopo, un eterno da cui, come si è visto, deve invece liberarsi. È necessario, dunque, che il circolo del divenire sia un eterno ritorno dell'uguale, nel senso più pieno del termine: senza residui che starebbero come un passato imm modificabile, vanificando l'eterno del ritorno; non si tratta solo di un ritornare di circostanze, bensì di un ritornare del medesimo (Gleich).", EMILIO CARLO CORRIERO, *Nietzsche, oltre l'abisso – Declinazioni italiane della 'morte di Dio'*, Marco Valerio Editore, Torino 2007, pp. 259-260

l'essenza stessa, il senso stesso, il concetto stesso del divenire. Non fa meraviglia che Nietzsche possa aver avvertito, sia pure da lontano, la catastrofe dell'essenza stessa dell'Occidente, e dunque l'inevitabile catastrofe del proprio pensiero, e che per evitare di riconoscerla abbia potuto sospettare che 'forse' il pensiero dell'eterno ritorno non è vero, e dunque è soltanto una possibilità...".²²⁶

Ma, come sottolinea Severino e si nota in molteplici aforismi nietzschiani, il pensiero dell'eterno ritorno appare come qualcosa di necessario, il quale va a tutelare lo stesso divenire. Come già si è detto in precedenza, si può fare riferimento al *fatalis amor fati* perché il divenire implica che si ami e si voglia il destino come un che di ritornante in maniera eterna. Il divenire si presenta in un modo contraddittorio e, per tale motivo, si può dire che esso implichi il non divenire.²²⁷ Tutto l'Occidente crede nella fede del divenire: Severino, però, aggiunge che tale persuasione non si concepisce come contraddittoria, ma anzi ritiene che vi è un continuo passaggio dall'essere stato niente al ridiventare niente da parte di ciò che è, dell'ente. Riprendendo quel che si è già accennato nelle pagine precedenti, esiste un destino della verità che afferma che l'ente non può uscire dal niente e nemmeno tornare nel niente, dopo aver scorto quell'opposizione radicale tra l'essere e il niente. Tuttavia, Nietzsche, ancora una volta secondo la visione del pensatore Severino, ha sempre creduto fermamente in quella che lui stesso definisce come l'evidenza del divenire.²²⁸

Ad ogni modo, l'eterno ritorno è un pensiero che non viene compreso totalmente e, per tale motivo, Severino pensa che l'intera civiltà occidentale tenti di allontanare tale dottrina dalla visione nietzschiana: ciò può essere reputato il sentore della Follia e, quindi, il decadimento del pensiero in atto. Resta comunque il fatto che, sempre secondo il filosofo italiano, sembrerebbe che Nietzsche riesca a cogliere e a collocare nel personaggio del superuomo la Gioia, nonostante tale figura posseda ancora tutte quelle caratteristiche che si possono riscontrare in un Dio, il quale, però, viene eliminato dal pensatore stesso. A tal proposito, può essere utile aprire una breve parentesi sulla riflessione di Corriero in merito a quest'ultimo argomento emerso. Ricapitolando, il

²²⁶ Ivi, pp. 260-261

²²⁷ "il divenire, implicando l'eterno ritorno, finisce col negare se stesso [...]. La fede nel divenire è la fede nella libertà e nella creatività del volere, ma «divenire, libertà, creazione, caso sono, in se stessi e in quanto tali, eterno ritorno di tutte le cose...»", Ivi, p. 262

²²⁸ Menzionando un altro passaggio fondamentale del saggio di Corriero: "Nietzsche qui giunge all'anello del ritorno, oltre il quale non può procedere senza vedersi come Follia. Il superuomo gioisce stando sull'abisso di un'eternità implicata dal divenire; «la gioia del superuomo è la maschera inevitabilmente indossata dall'angoscia a cui l'Occidente è destinato. Al di là della follia del divenire e cioè dell'eternità dell'Occidente, la Gioia del destino della verità non maschera alcuna angoscia»", Ivi, p. 263

problema principale difficile da superare su cui si basa l'Occidente, e su cui Severino pone l'accento, ha a che fare con quella che può essere vista come la Follia, secondo cui l'essere può non-essere: in seguito a ciò, la terra viene isolata dalla Necessità che verrebbe prima dell'alienazione a cui si giunge e, in tal modo, il nichilismo si propaga facendo apparire la terra come un niente. La Follia comporta che ciascun ente derivi dal niente e vi ritorni. Da una parte si trova il nichilismo, il quale implica la convinzione che la fenomenologia abbia a che fare con un susseguirsi di enti che escono dal niente e ritornano in esso, dall'altra sussiste quella che viene denominata "necessità" dell'essere, la quale cercherebbe di imporsi sul divenire, pur venendone travolta. Bisognerebbe uscire dalla storia occidentale per poter essere veramente persuasi della Necessità appena menzionata. In ogni caso, come già è emerso anteriormente e Severino va ad evidenziare, Nietzsche continua a basarsi sulla certezza del divenire, considerato come una sorta di volontà creatrice. La "morte di Dio" è necessaria in quanto risulta coerente con l'evolversi dell'approccio nichilistico e, successivamente, si giunge in maniera logica alla dottrina dell'eterno ritorno.²²⁹

La storia dell'Occidente è condotta dalla volontà di potenza e si può sostenere che da un lato la parte viene separata dal Tutto, dunque con ciò si allude al fatto che vi sia la volontà di essere mortali, rimanendo ancorati alla dimensione della terra; dall'altro, se qualcosa appare, deve manifestarsi anche il destino della verità dell'essere: tutti i mortali sarebbero in grado di scorgere la verità dell'essere.²³⁰ Ogni mortale viene concepito come se la volontà libera si separasse dal Tutto e, considerando che tale libertà prevede che vi sia la convinzione che l'ente è niente, con ciò si intende che il mortale deve essere visto come libero. La "morte di Dio" è utile a far comprendere che l'errore sorge nel momento in cui si va a far coincidere l'essere con il niente, oltre a mostrare dove si cela la maschera di tutta la civiltà occidentale. Come viene specificato nel saggio, il superuomo continua a vivere la gioia restando nella dimensione del mortale ed è proprio Severino colui che va ad ipotizzare che è la Gioia del destino della verità quella che riesce ad oltrepassare ogni

²²⁹ Come scrive Corriero: "Se volessimo collocare questo momento all'interno della filosofia di Severino, dovremmo ricorrere alla definizione di Gioia che ricorre nel Destino della necessità del 1980: il Tutto è Gioia allorché diviene oltrepassamento della contraddizione del finito. Tuttavia la gioia del superuomo, che accoglie l'eterno ritorno, è una maschera che copre l'angoscia cui è destinato l'Occidente. Il superuomo non è ancora Gioia; la intravede soltanto rimanendo al di qua della storia dell'Occidente.", Ivi, p. 266

²³⁰ Citando un passo di Severino contenuto nel "Destino della necessità", riportato dallo studioso Corriero: "Il mortale, cioè l'apertura stessa di ogni errare, vuole la 'notte', cioè l'abbandono del destino della verità dell'essere; nella 'notte' egli accende per sé il 'lume' del 'sonno'. La sicurezza della terra è il 'lume' del 'sonno', che il mortale accende per sé. Egli si mette al riparo della terra – egli è questo ripararsi –; ma la sicurezza della terra [...] è un niente, cioè è 'sonno'", Ivi, p. 267

maschera. Ad ogni modo, seppur tale argomento venga ripreso in un'altra opera fondamentale del filosofo italiano intitolata "La Gloria", ad un certo punto la terra, dopo aver iniziato a percorrere il cammino del destino, porta l'uomo a chiedersi se essa debba dirigersi verso la solitudine o se ci debba essere un vero e proprio superamento di essa: in questo momento si inserirebbe la Gloria, la quale rappresenta il manifestarsi dell'eternità dell'essente in quanto tale e, dunque, si ritornerebbe alla concezione parmenidea che consiste nel fatto che l'essere è e il non-essere non è; tuttavia, non è in questo elaborato che verrà approfondito tale argomento.

Corriero evidenzia un'importante critica che viene posta da Severino a Nietzsche nei confronti dell'eterno ritorno: in primo luogo, egli ribadisce che per preservare il divenire è opportuno introdurre il concetto di eterno ritorno, il quale ne è l'immediata conseguenza; però, l'eterno ritorno, sempre secondo Severino, fa sì che non possa avvenire il vero oltrepassamento.²³¹ Ciò che manca nella filosofia di Nietzsche, almeno secondo la visione di Severino, è quel passaggio da una dimensione in cui si trovano tutti quei patimenti, il dolore, l'angoscia, che si presentano ad ogni uomo e che sono uniti nella Gioia ad un'altra in cui si dissolve il superamento dell'isolamento della terra aprendosi verso la Gloria. Quest'ultima viene vista come il manifestarsi dell'infinito.

Concludendo il ragionamento portato in luce dallo studioso Corriero, si legge:

«Il superuomo di Nietzsche – come l'io trascendentale kantiano e idealistico – sono forme estreme dell'essere uomo' così inteso. Così inteso, l'essere uomo' è il mortale, in quanto non sa di essere l'apparire del contrasto tra il destino e la terra isolata». Si comprende da ciò come nella filosofia di Severino il superuomo rimanga al di qua dell'isolamento, senza pertanto realizzare l'oltrepassamento reale delle contraddizioni di cui è anzi l'estrema manifestazione.»²³²

Nicoletta Cusano, sempre nel sottocapitolo intitolato "L'Oltre-uomo nietzschiano e l'Io del destino; l'eterno ritorno e l'eternità dell'essente", contenuto all'intero del volume "Emanuele Severino – Oltre il nichilismo", cerca di portare in luce tutti quegli elementi che potrebbero ricordare la visione di Severino, a partire dal concetto di "eterno ritorno" di Nietzsche. Si è ben compreso che quest'ultimo sostiene la necessità che vi sia un ritornare eterno di ciascun evento: nello specifico, l'individuo non ritorna ad una vita che

²³¹ Infatti, come scrive lo studioso Corriero: "[...] non si può identificare un inizio, il tutto si ripete non consentendo il superamento. L'eterno ritorno deve essere inteso quale momento 'necessario' dell'isolamento della terra; deve pertanto poter entrare nel cerchio dell'apparire del destino, senza coincidere con esso. Infatti il destino ha bisogno di un cominciamento e l'eterno ritorno, nato come garanzia del divenire, è proprio la negazione di tale cominciamento.", Ivi, pp. 269-270

²³² Ivi, p. 271

può essere diversa, ossia un'altra, o ad una che sia simile alla propria, bensì a quella che è la medesima identica vita.²³³

Anche secondo l'interpretazione della studiosa Cusano risulta difficile cogliere appieno il senso dell'eterno ritorno, in quanto esso può prestarsi a molteplici ambigue considerazioni: per esempio, ci si deve chiedere se, nel momento in cui il filosofo tedesco allude all'eterno ritorno di tutte le cose, non stia dicendo che l'essere è eterno e che quindi non possa mai né nascere né morire, e tantomeno divenire. Innanzitutto, va precisato che gran parte della filosofia contemporanea si è posta l'obiettivo di andare ad eliminare ogni forma di sapere che venga considerato incontrovertibile, scorgendo la necessità e la certezza del divenire come ciò che prevede un'oscillazione tra l'essere e il non-essere. Tutte le cose che si manifestano prima di nascere sono state niente ma, entrando nella dimensione del divenire e potendo divenire, iniziano a sussistere. Da una parte, tale visione contemporanea va a riprendere il senso greco del divenire, dall'altra, però, ne fa emergere, senza rendersene conto, lo stesso carattere autocontraddittorio.

Con la constatazione dell'eterno ritorno si giunge a scardinare quella che è sempre stata la visione lineare dello sviluppo cronologico, il quale è sempre stato suddiviso in passato – presente – futuro. D'altronde, se il passato, nel momento in cui appare, non potesse più verificarsi, si sarebbe costretti a rifiutare il carattere ovvio del divenire ed esso non potrebbe, logicamente, essere un principio inoppugnabile. Dunque, il passato andrebbe ad irretire il divenire negandolo e non sarebbe più vera l'affermazione che consiste nel divenire di tutte le cose.

Cusano sostiene:

“L'impossibilità che il «fu» torni ad accadere fa sì che ciò che è definitivamente accaduto, non potendo più accadere, cristallizzi il divenire, uccidendolo come tale. Da qui la necessità di affermare la reversibilità del tempo. L'eterno ritorno afferma infatti l'impossibilità della irreversibilità dell'accadere: è impossibile che l'accaduto non accada più, perché altrimenti il divenire sarebbe impossibile. È pertanto necessario concepire l'accaduto come eternamente accadente.”²³⁴

Ciò che si vuole ribadire con Nietzsche è il fatto che la volontà deve desiderare anche il passato, il quale non smette di ritornare. Il Superuomo, o Oltre-uomo, si mette in relazione

²³³ «Io torno di nuovo, con questo sole, con questa terra, con questa aquila, con questo serpente – non a nuova vita o a vita migliore o a una vita simile: - io torno eternamente a questa stessa identica vita, nelle cose più grandi e anche nelle più piccole.», FRIEDRICH NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, vol. VI, tomo 1, Adelphi, Milano 1986

²³⁴ NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino – Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 504-505

con ciò che concerne la predominanza della necessità che ciò che accade non sia incastrato in un principio stabile, incontrovertibile.²³⁵

Se si deduce che sia proprio uno specifico evento a ritornare e ciò accade in eterno, ci si può porre alcune questioni: per prima cosa, pare che si stia facendo riferimento all'asserzione dell'eternità di ciò che è, nel momento in cui si aggiunge che vi è un ritornare di un determinato evento, poiché sembrerebbe che esso non debba mai smettere di essere; tuttavia, considerato ciò, ci si può chiedere se può riapparire una cosa che non ha mai smesso di essere. Inoltre, si può anche dire che ogni evento non può limitarsi ad essere accaduto nel passato, ma deve continuare ad accadere in un tempo eterno; però, pure una simile constatazione rientrerebbe nella prima che si è delineata e si giungerebbe all'errata conclusione che la dottrina dell'eterno ritorno elaborata dal pensatore implichi l'eternità di ogni cosa.

Subito dopo la studiosa pone la differenza tra quel linguaggio che va a rappresentare il destino, il quale prevede l'esigenza che vi sia l'apparire come struttura non negabile, dunque sovrapposizione dell'aspetto logico e di quello fenomenologico, e quello che ne indica l'eterno ritorno, in cui vi è un manifestarsi delle cose e un successivo scomparire di esse, dal momento che permane la volontà con la sua caratteristica di essere creatrice, quindi, questa volta, separando il logico dal fenomenologico; ella può ora tornare sui passi della visione severiniana in merito alla dottrina di Nietzsche.

Innanzitutto, con l'eterno ritorno non si sta alludendo all'eternità delle cose, bensì si parla sempre del carattere preponderante del divenire, il quale implica un illimitato movimento creativo. Esso non è mero manifestarsi nella sfera naturalistica dei fatti, ma è vero e proprio atto e procedimento creativo.

Per l'appunto, nella stessa considerazione sul destino si va ugualmente ad affermare l'importanza del ritorno di tutte le cose: il filosofo italiano utilizza l'espressione "venerdì santo" per parlare di tale argomento. Ciò che si sta ribadendo nella concezione di Severino è che il destino prevede che in ogni cerchio dell'apparire riappaiano le esperienze che sono eterne e che si sono manifestate già in ciascun altro cerchio. L'ultimo gesto dell'individuo consiste in tale apparire ed in seguito, dopo aver sopportato un profondo tormento, egli può finalmente entrare nella dimensione della Gloria, di cui il filosofo

²³⁵ Cusano specifica che si può comprendere la dottrina dell'eterno ritorno non intendendo ciò che si verifica come un "fatto", bensì come un vero e proprio accadere: quel che accade ritorna proprio perché consiste in un "accadente", ossia esso accade ma, allo stesso tempo, continua ad accadere. Il suo destino allude allo stesso accadere. Ivi, p. 506

afferma: “L’uomo non solo è l’eterno apparire degli eterni, ma è una luce che si allarga senza fine sulla distesa degli eterni. Questo infinito dispiegamento è la Gloria.”²³⁶

La conclusione a cui vuole giungere la studiosa Cusano fa venir fuori un’ulteriore differenziazione tra la dottrina dell’eterno ritorno formulata da Nietzsche e il concetto di “venerdì santo” a cui rinvia Severino: con quest’ultima nozione non vi è un eterno ed incessante riaccadere della medesima cosa.

Però, anche il concetto di divenire risulta problematico e difficile da comprendere, se lo si vede sempre in ottica di movimento puro: da una parte, come si è sostenuto in precedenza, esso è quel movimento che va a creare in maniera assoluta, ma dall’altra non si può afferrare tale atto e, nel momento in cui si cerca di esprimere un significato in merito a ciò, si sta abolendo lo stesso divenire.²³⁷

Dopo aver fatto riferimento al fatto che Nietzsche affermi che l’eterno ritorno va ad abolire la visione lineare dello sviluppo cronologico e che la volontà deve desiderare anche il passato, Alessandro Carrera, sempre all’interno del proprio saggio intitolato “La consistenza del passato – Heidegger, Nietzsche, Severino”, va ad approfondire tale argomento. Come sottolinea Carrera, secondo il filosofo tedesco la vera e propria redenzione viene compiuta nel momento in cui la volontà non crolla sotto lo spirito di vendetta non essendo capace di mutare il passato, ma anzi è intenzionata a crearlo: per tale motivo, è fondamentale constatare la “morte di Dio” affinché venga tolto definitivamente quel senso di impotenza nei confronti del passato. Seguendo il ragionamento di Severino, egli ritiene che ciò che mette in difficoltà la volontà è la dimensione dell’esser stato presente di un’azione passata, più che il fatto che non sia possibile cancellare il presente, in quanto esso viene sempre cancellato da un altro presente.

A tal proposito, Carrera scrive:

“Nietzsche, secondo Severino, tiene assolutamente fermo il principio di non contraddizione.

Se la volontà non potesse volere a ritroso, ne conseguirebbe che il divenire, puntando unicamente in avanti, implicherebbe l’eterno del passato (di ogni momento caduto nel passato,

²³⁶ Citando Severino attraverso il discorso di Cusano: “«prima o insieme al tramonto, in ognuno degli infiniti cerchi [...] la totalità infinita della terra isolata [...] è destinata a sopraggiungere, in ogni cerchio, in un unico evento». E tale evento non può ripetersi all’infinito, perché, se si ripetesse all’infinito, renderebbe impossibile l’accadere del tramonto che invece è necessario. [...] dopo quel bagliore, che dunque è necessario «che non ritorni più sui suoi passi», in ogni cerchio deve (ossia è destinato a) apparire il tramonto dell’isolamento.”, Ivi, p. 508

²³⁷ “E non perché il linguaggio sia limitato, ma perché la significabilità implica l’esser sé, la strutturazione logica, mentre il divenire [...] è l’atto che non può essere logicamente strutturato, essendo essenzialmente antecedente l’identità e l’innegabilità.”, Ibidem, p. 508

e dunque reso eterno) come sua negazione. Solo se la direzione in avanti del divenire è insieme un andare a ritroso, solo se il tempo è manipolabile in entrambi i suoi vettori, allora il divenire perviene a una totalità che nessuna eternità potrà più rendere contraddittoria. Perché questo accada è necessario che «la direzione essenziale del divenire [sia] circolare». E la circolarità deve essere infinita [...]».²³⁸

Tale circolarità deve avere la caratteristica di infinità dal momento che, nel caso contrario, il punto in cui andrebbe a fermarsi verrebbe indicato come un eterno: il divenire coincide con l'eterno ritorno dell'uguale proprio perché viene posto come ciò che si oppone ad ogni forma di immutabile. Ad ogni modo, con l'elaborazione della dottrina dell'eterno ritorno l'intenzione è quella di porre l'attenzione sulla circolarità illimitata, più che puntare all'abolizione della non modificabilità del passato, nonostante avvenga anche quest'ultimo fatto.

È fondamentale ribadire che Severino, a differenza di altri filosofi come, per esempio, Heidegger, afferma con una certa sicurezza che Nietzsche giunge alla formulazione della dottrina dell'eterno ritorno in maniera inevitabile, nel senso che, dopo aver constatato le premesse e il contesto in cui è situato l'Occidente, non può non concludere che si giunga ineluttabilmente a dover ammettere tale pensiero. Inoltre, il filosofo italiano aggiunge che Nietzsche vede l'essere come eterno solo perché diviene e, soprattutto, in quanto è eterno ritorno dell'uguale: egli non rinvia dall'eterno al divenire, bensì dal divenire al concetto di eternità.

All'interno del saggio di Carrera si legge:

“L'affermazione nietzschiana dell'eterno, secondo Severino, ha l'unico scopo di salvare il divenire; suo vero obiettivo è la liquidazione dell'eterno come stabilità e permanenza.”²³⁹

Un ulteriore punto cruciale che viene ribadito dallo studioso consiste nel fatto che Severino ritiene che la metafisica ha commesso essenzialmente due errori: innanzitutto, essa non si è affidata a quella che, secondo lui, è la fondamentale distinzione messa in atto da Parmenide, che prevede che l'essere è e il non-essere non-è; oltre a ciò, ha sempre posto l'attenzione sul concetto di divenire e sulla sua struttura fenomenologica, senza mai provare a dedurre quest'ultima.

²³⁸ ALESSANDRO CARRERA, *La consistenza del passato – Heidegger, Nietzsche, Severino*, Medusa, Milano 2007, pp. 83-84

²³⁹ Ivi, p. 85

“Per questo motivo, là dove Heidegger scorge solo dei “sentieri interrotti” [...] Severino vede invece la coerenza assoluta di una metafisica che attraverso Kant, Schelling, Hegel, Leopardi, Nietzsche e Gentile, nonché lo stesso Heidegger, sceglie il nichilismo (sceglie il nichilismo che era necessitata a scegliere), elaborando articolazioni di pensiero sempre più complesse al fine di evitare di fare i conti con una fede nel divenire mai dimostrata e accettata come indimostrabile.”²⁴⁰

Tornando alla visione di Nietzsche che emerge ne “L’anello del ritorno” attraverso la minuziosa lettura di Severino, sia l’amore sia il volere la vita non possono essere scissi dalla considerazione della trasparenza di quest’ultima, cioè dal fatto che non la si possa negare: la vita è sempre divenire. La volontà che conduce l’intera tradizione metafisico-morale si pone contro la vita stessa; si può dire che il profeta Zarathustra colga l’impossibilità di confutare quest’ultima e, per tale motivo, si trovi nella condizione di amare il divenire, ma anche viceversa.²⁴¹

“«Se nella mia conoscenza è innocenza,» dice infatti Zarathustra «ciò accade perché in essa è volontà di generare». Il conoscere è «innocente» quando non è il conoscere metafisico-teologico, ma è conoscenza della inesistenza di ogni eterno, ossia della potenza della volontà [...]. La salvezza teoretico-speculativa della vita e del divenire (la vittoria sulle calunnie e gli attentati contro di essi) è anche amore della vita e del divenire. Ed è daccapo il conoscere di Zarathustra a conoscere la propria unione con la volontà: questa sua superiore potenza conoscitiva è da lui chiamata un «sentire»”.²⁴²

Sicuramente, secondo il pensatore, quando si allude al carattere fondamentale del sapere, si può aggiungere che fin dal principio esso si conosce, in qualità di procedimento del circolo che è stato intrapreso un’infinità di volte: nel momento in cui inizia ad accadere tale sapere, si manifestano anche altri fatti, come il “sì alla vita”, il carattere dionisiaco e quello tragico, i quali implicano lo stesso eterno ritorno. Il carattere assertivo nei confronti della vita equivale all’amore, di cui si è parlato precedentemente, del divenire; oltre a ciò, si va sempre ad includere l’eliminazione dell’eterno, ma anche del passato imperituro e, allo stesso tempo, il divenire deve proseguire in avanti, seppur tornando sui propri passi, dunque tornando indietro attraverso un circolo eterno su di sé.

Seguendo il ragionamento di Nietzsche, non si può mai scindere la creatività del volere dall’andamento eternamente ritornante che rinvia all’eterno ritorno di tutte le cose: la volontà, che si è compreso essere creatrice, continua a volere l’eterno ritorno. Il percorso

²⁴⁰ Ivi, p. 86

²⁴¹ EMANUELE SEVERINO, *L’anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 198-199

²⁴² Ivi, p. 200

su cui si mostra il susseguirsi di eventi appartenente al divenire, essendo circolare, comprende la volontà che a sua volta crea sia il passato sia il presente sia il futuro.²⁴³

Francesco Totaro, già menzionato in una riflessione precedente, in “Severino interprete di Nietzsche, e la verità in prospettiva”, fa emergere alcuni elementi critici in merito alla concezione dell’eterno ritorno. Innanzitutto, egli evidenzia che il filosofo tedesco non si limita a cercare di confutare l’eterno in sé, bensì prende in considerazione tutte le figure che alludono all’immutabile, dunque ambisce ad una tipologia di contestazione che sia trascendentale. Nietzsche, per l’appunto, elabora la dottrina della “morte di Dio”, ma subito dopo desidera rimuovere tutti quegli immutabili contenuti all’interno della dimensione temporale. Invece, attraverso la constatazione della dottrina dell’eterno ritorno, crede di poter risolvere le problematicità in merito alla non reversibilità del tempo, non rendendosi conto di giungere ad un’enorme aporia.²⁴⁴

In Nietzsche si sostiene che quello che deve essere visto come il vero essere è il divenire, quindi in un certo senso si sta attribuendo a quest’ultimo il carattere dell’essere: tuttavia, ciò risulta di difficile comprensione poiché sembrerebbe che ad un certo punto il divenire debba accogliere in sé il proprio opposto.

La teoria dell’eterno ritorno potrebbe essere considerata ciò che permette l’avvicinarsi della sfera del divenire a quella dell’essere, eppure lo studioso Totaro si domanda se essa possa riempire i vuoti dati dallo stesso divenire in qualità di essere, oltrepassando la contrapposizione tra essere e divenire. Ci si sta chiedendo se Nietzsche abbia intenzione di porre al centro la metafisica dell’eterno ritorno di ogni ente, al posto di mettere in antitesi l’essere e il divenire, oppure se l’eterno ritorno sia semplicemente una delle rappresentazioni possibili. Con quest’ultima ipotesi si andrebbe a pensare lo stesso carattere dell’essere.

Dopodiché, Totaro specifica che nel filosofo tedesco l’intento conoscitivo è sempre correlato alla dimensione pratica e, per tale motivo, inserisce l’eterno ritorno in una forma di progettualità pratica. Può essere proposta una visione dell’eterno ritorno che non

²⁴³ Ivi, pp. 203-204

²⁴⁴ Scrive Totaro: “Che la confutazione dell’immutabile temporale, costituito dall’irreversibilità del passato, approdi all’immutabilità dell’eterno ritorno dell’identico e di ogni momento della temporalità, più che configurare la contraddizione estrema alla quale Nietzsche approda, sembra a noi confermare la discutibilità della rigida demarcazione, nella sua riflessione, tra gli elementi di quella che viene per lo più considerata la bipolarità sovraneamente irriducibile, e che cristallizza la contrapposizione di divenire e immutabile.”, FRANCESCO TOTARO, *Severino interprete di Nietzsche, e la verità in prospettiva* in autori vari, a cura di A. PETERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI, *Le parole dell’Essere – Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, pp. 637-638

coincida con l'approccio metafisico, dunque un'ipotesi maggiormente congruente con la dimensione pratica, nonostante si rimanga nell'aporeticità di quella che è sempre stata la metafisica dell'Occidente.

Ciò che va a sottolineare il filosofo tedesco è il fatto che non sia stato ancora raggiunto uno stato di equilibrio; nello specifico, egli afferma in un frammento della primavera del 1888:

“Se il mondo in genere potessi irrigidirsi, inaridirsi, morire, diventare nulla, o se potesse raggiungere uno stato di equilibrio, o se avesse uno scopo qualunque, che racchiudesse in sé la durata, l'immobilità, l'”una volta per tutte” (insomma, espresso in termini metafisici: se il divenire potesse sfociare nell'essere o nel nulla), allora questo stato dovrebbe essere stato raggiunto. E invece non è stato raggiunto: donde segue... E questa l'unica certezza che abbiamo in mano e che ci può servire come correttivo contro una gran moltitudine d'ipotesi del mondo che sarebbero in sé possibili.”²⁴⁵

La teoria che Nietzsche ritiene opportuno andare a riprendere e che va ad intendere il mondo come un insieme di forze che, in un tempo indefinito, intraprende molteplici combinazioni, è proprio quel circolo che si è ripetuto più e più volte, il quale procede all'infinito. Totaro toglie valore alla possibile ipotesi meccanicistica, andando a rimarcare la maggiore efficacia della teoria dell'eterno ritorno come un esempio di circolarità in cui emergono varie combinazioni seguendo una sequenza che risulta sempre identica.²⁴⁶

Egli aggiunge che Nietzsche può sembrare agli occhi di tutti quel pensatore che va alla ricerca della verità, cercando di non scinderla dal proprio opposto e, tenendo presente ciò, essa viene vista in prospettiva. Dunque, l'eterno ritorno dell'uguale viene considerato come quella tipologia di prospettiva che viene compresa correlandola all'asserzione che prevede l'identità tra l'essere e il divenire e quel progetto pratico in cui deve prevalere l'approccio creativo nel mondo. Quel che Severino vuole evidenziare è sicuramente il fatto che Nietzsche si opponga veementemente a quelle che sono state le intransigenze

²⁴⁵ Ivi, pp. 639-640

²⁴⁶ Ora, egli si interroga sul seguente punto: “È qui però inevitabile la domanda: della banalizzazione dell'eterno ritorno sono responsabili i suoi incauti e frettolosi ripetitori, oppure la sua figura in quanto tale dà adito a un effetto d'insufficienza rispetto all'immensità del senso che dovrebbe esprimere? Lo stesso Zarathustra rimane a più riprese serrato nel suo silenzio, perché non riesce a pronunciare fino in fondo un messaggio che pure dovrebbe essergli familiare, oppure perché è lo stesso messaggio, che egli lascia dire agli amici più di quanto non dica egli stesso, impari alla dizione della positività incondizionata del mondo e, insieme, della sua necessaria trasformazione attraverso la faticosa «creazione di futuro» che sola è in grado di rimuovere la stanchezza e il «grande disgusto» per l'uomo, abbarbicato orribilmente alla propria compiaciuta piccolezza?”, Ivi, p. 641

sia metafisiche sia morali della tradizione occidentale, oltre a voler eliminare la struttura che ha irrigidito il concetto stesso di divenire.

Secondo il punto di vista di Totaro, il pensatore italiano interpreta la dottrina dell'eterno ritorno in tutta la sua valenza logica, non meramente fenomenologica; inoltre, essa è il fondamento della constatazione dell'inoppugnabilità del divenire e quest'ultimo va, per l'appunto, ad abolire ogni forma di immutabile.

Si può scorgere quella tendenza di avvicinamento tra la sfera del divenire e quella dell'essere e ciò va a rappresentare proprio l'eterno ritorno: quest'ultimo è l'apice della prospettiva immaginabile. La volontà di potenza è quella facoltà che si occupa di attribuire il connotato dell'essere al divenire, sempre restando nella considerazione dell'eterno ritorno. Oltre a ciò, Totaro ha fatto emergere quel carattere pratico ed ipotetico che può essere assegnato all'eterno ritorno, ossia quel senso di transitorietà utile per poter controllare l'azione.

Concludendo la riflessione dello studioso, ci si sofferma sulle sue parole:

“L'eterno ritorno assume allora, in definitiva, lo statuto di una prospettiva delle prospettive che consente il livello di creatività il più elevato possibile per il superuomo, incalzato dagli stimoli della volontà di potenza verso il superamento di ogni cristallizzazione delle figure in cui si profila l'unità asintotica degli opposti in una verità mai adeguabile.”²⁴⁷

2.3 Prolungamento: Nietzsche tra Leopardi e Gentile

*«Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo, ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello*

²⁴⁷ Citando lo studioso: “Di più: l'affermazione dell'eterno ritorno è atto interno al divenire in qualsiasi momento di esso che sia insieme apertura abnorme o immane (ungeheuer) all'interlità infinita del tempo. Grazie all'accettazione dell'annuncio dell'eterno ritorno, messo sulla bocca del demone che può parlare «in qualsiasi ora del giorno e della notte», e quindi in una indifferenza rispetto ai momenti empirici della temporalità che è insieme piena aderenza ad essi, la volontà del divenire può porsi simultaneamente come empirica e trascendentale, abbracciando nella puntualità dell'evento la totalità degli eventi.”, Ivi, pp. 643-644

*infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei. Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.»*

Prendendo in considerazione il saggio “Dialettica dell’infinito – Leopardi e il senso del limite” scritto da Fabio Vander, viene analizzata in chiave filosofica una delle liriche più celebri dei Canti di Giacomo Leopardi, ossia “L’infinito”, riportata qui sopra; subito dopo, lo studioso Vander propone un confronto finale con Emanuele Severino mettendo in correlazione il rapporto poesia-filosofia che emerge proprio in Leopardi.

Seguendo il discorso di Vander, all’inizio della lirica si scorge Leopardi seduto sopra l’«ermo colle», immerso totalmente nella natura ma, allo stesso tempo, di fronte alla natura: essa contiene il proprio stesso limite, in quanto preclude la possibilità di far vedere; tale limite è un fatto strutturale, inerente all’essere stesso.

Tuttavia, all’interno del saggio si legge:

“Ma il senso del limite non è solo negativo, è anche positivo. Non inibisce più di quanto stimoli. È perché il «vedere» è impedito, che l’«immaginazione» è sviluppata. Ciò che ci impedisce di vedere tutto è lo stesso che ci spinge a vedere sempre di più. [...] Né metafisica né nichilismo, questo il senso del limite di Leopardi: la coscienza di un infinito finito, mediato. Una sorvegliata immaginazione.”²⁴⁸

Ciò che si vuole arrivare ad affermare è che la natura mostra all’uomo alcune realtà che sono enormi rispetto alla grandezza del singolo e, in seguito a ciò, ciascuno le considera infinite; tuttavia, il limite rimane e lo stesso infinito, che non può essere reputato senza limiti, non può sussistere e nemmeno avere realtà: “Immaginare l’«infinito» è immaginare il «nulla».”

Di fatto, l’immaginazione, secondo la visione leopardiana, distrugge la poesia dal momento che l’anima del poeta, che è la sua parte più profonda, nel momento in cui è pervasa solo da quelle che vengono viste come delle semplici fantasie, non può creare nulla, tantomeno la poesia. È necessario che si utilizzi uno sguardo equo per rendere

²⁴⁸ FABIO VANDER, *Dialettica dell’infinito. Leopardi e il senso del limite*, in “La filosofia futura” n. 07/2016, p. 32

sopportabile l'infinito: "La poesia presuppone la finitezza. Un infinito limitato, una immaginazione limitata. Non fantastica."²⁴⁹

Proseguendo con tale lirica, come sottolinea Vander, Leopardi mette in correlazione l'«infinito silenzio» con la natura e tutta la sua materialità: per l'appunto, si possono confrontare l'eternità e la storia, il pensiero e la natura, la morte e la vita e così il senso dell'infinito viene rimesso al posto giusto. Sembra quasi, dopo che il poeta ha constatato che nulla può essere considerato assoluto, nemmeno il concetto di "infinito", che egli trasformi l'infinito in un che di finito. Citando le parole dello studioso: "La dialettica [...] finito/infinito è il fondamento del mondo ontico e del suo divenire. [...] Il limite produce poesia."²⁵⁰

Ora arriva il punto cruciale del ragionamento poiché Vander prende in causa il filosofo Severino, in quanto dedica alcune riflessioni a "L'Infinito" e, anche, allo Zibaldone, altro noto diario di Leopardi che racchiude suoi appunti ed aforismi, cercando di comprendere appieno il legame tra la poesia e la filosofia. Quando si allude al reale come ciò che mostra fin dal principio i propri limiti, Severino specifica che l'immaginazione pone un "infinito trascendente" oltre ogni confine:

"La «poesia» sarebbe in dialogo diretto proprio con l'«infinito» trascendente, con un positivo assoluto, scevro di limiti e dunque d'infelicità. In questo senso in Severino la riflessione di Leopardi, dall'Infinito ai successivi pensieri, viene letta in termini di «separazione» di poesia e filosofia (separazione superata solo nella tarda Ginestra, dove oggetto della poesia diverrà quanto di più filosofico: «la verità, cioè la nullità dell'essere»)." ²⁵¹

Sicuramente Severino, analizzando Leopardi, colloca come punto di partenza la poesia in qualità di "immaginazione", la quale va a creare dal nulla quell'infinito. Si può sostenere, in un certo qual modo, che nell'Infinito vi sono due tipologie di "pensiero": quello che crede di essere equivalente all'assoluto, ma anche quello che mette a confronto il finito e l'infinito, la "siepe" e ciò che viene visto come l'oltre. Affinché la verità venga colta, bisogna far incontrare questi due pensieri, l'immaginazione deve essere vagliata dalla ragione.²⁵² Si pensa che, nel momento in cui non fosse così come viene affermato

²⁴⁹ Ivi, p. 33

²⁵⁰ Ivi, p. 39

²⁵¹ Ivi, p. 40

²⁵² In merito a ciò, Vander scrive: "In questo senso non direi che L'Infinito essendo una poesia e la poesia mera «immaginazione», allora L'Infinito «non si solleva al di sopra dell'illusione, rimane all'interno di essa»; lo sforzo poetico di Leopardi è eminentemente filosofico, consistendo proprio nel tentativo di trascendere l'«immaginazione», di portare l'infinito alle sue intime condizioni trascendentali, cioè finite. «All'interno» dell'immaginazione c'è il suo contrario, il finito. [...] Se si intende la poesia come esclusivo

nell'ultima nota, potrebbe essere a causa di una cattiva abitudine della poesia metafisica, la quale non si rende conto che quel concetto di "finito" che vuole porre come punto di partenza è mera "illusione", dunque metafisica: quest'ultima non capisce che l'ente finito è semplice "illusione", non coincidendo con l'Essere. Secondo il ragionamento portato in luce dallo studioso Vander, tuttavia, la ponderazione, l'equilibrio tra le parti permette che la paura non sussista, in quanto l'infinito viene trattato come il finito.²⁵³

Giunti a tal punto, dopo aver inserito una parte introduttiva inerente alla lirica l'Infinito di Leopardi, ci si può collegare al saggio "La Follia dell'Angelo: Conversazioni intorno alla filosofia" di Emanuele Severino, in cui egli manifesta tutta la sua ammirazione nei confronti del poeta, scorgendo in lui un'inarrivabile originalità.

Innanzitutto, secondo Severino, Leopardi si rende conto che si sta andando verso la fine di un'epoca, se non addirittura di un modo di approcciarsi alle cose e di un modo di pensare intrecciato alla tradizione dell'Occidente, in direzione del pensiero contemporaneo.

Citando le parole che si possono leggere all'interno del saggio:

"Comprende che la verità non può salvare dal dolore. Comprende perché il divenire delle cose non tolleri di essere sovrastato dall'Ordinamento immutabile della verità e ne esiga quindi la distruzione – e quindi egli comprende che la verità non può che consistere nella visione della assoluta instabilità delle cose, ossia nella visione della loro nullità angosciante; sì che la verità è la sorgente dell'infelicità."²⁵⁴

Detto ciò, Severino fa riferimento al concetto di "illusione", menzionato anche precedentemente, poiché specifica che, se alludendo alla verità si intende parlare di nullità di tutte le cose, qualsiasi piacere o apparente felicità che l'uomo dovesse incontrare sarebbero la conseguenza di un'illusione. Dopo aver constatato ciò, seguendo sempre il pensiero del poeta secondo la visione severiniana, egli sostiene che le illusioni ad un certo punto vanno incontro alla propria dissoluzione; anche la tecnica giungerebbe a scomparire. Per questo motivo, Leopardi vede la poesia come reale possibilità che va a

organon della trascendenza, il superamento del finito come pre-testo poetico sarà poi per forza di cose radicale. Rimane solo l'Essere.", Ivi, p. 41

²⁵³ "L'«annegarsi del pensiero mio» non è vittoria dell'infinito, al contrario. Non è perdersi nell'infinito, ma perdersi dell'infinito. Ad annegare è l'«infinito» metafisico, quello della «nostra superbia», che così è ridotto a misura. Naufragare non è annegare. Di certo non annega l'«infinito» di Leopardi, che per sua natura è infinito-finito, infinito «comparato».», Ivi, p. 42

²⁵⁴ EMANUELE SEVERINO, *La Follia dell'Angelo: Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. TESTONI, Rizzoli, Milano 1997, p. 241

contrastare la tecnica. Sicuramente in lui si può scorgere un ribaltamento del rapporto filosofia-poesia; infatti, Severino sottolinea ciò:

“Nei primissimi «pensieri» dello Zibaldone poesia e filosofia sono due regni dell’anima separati. La filosofia è la visione della verità, cioè della nullità delle cose; la poesia è l’illusione che volta le spalle alla verità e unisce l’uomo all’«infinito». Ma ben presto Leopardi si rende conto che, nell’età della scienza e della tecnica, all’uomo non è più consentita alcuna illusione in relazione al nulla che sempre più incombente gli sta davanti e lo attraversa.”²⁵⁵

La forza e la determinazione con cui il “genio” cerca di rappresentare il nulla sono racchiuse nella poesia, la quale raffigura proprio il linguaggio della filosofia. Dunque, Leopardi ritiene che è opportuno unire la poesia e la filosofia affinché si possa sperare ancora di salvarsi dal tanto temuto nulla. La poesia è necessaria per cogliere tutto ciò che si manifesta nel mondo, in quanto la visione di quest’ultimo consiste proprio nell’apparire della nullità dei molteplici enti.²⁵⁶

Dopo aver fatto riferimento alla verità come ciò che procura grande infelicità, in quanto consiste nella visione dell’instabilità delle cose, dunque, in poche parole, testimonia la loro nullità angosciante, ci si può collegare al pensiero di Nietzsche in merito a ciò, racchiuso sempre nel saggio “La Follia dell’Angelo: Conversazioni intorno alla filosofia” di Severino.

Nietzsche, come sappiamo, volendo alludere alla dottrina filosofica come quella che non è ancora stata corrotta dalla decadenza socratico-platonica, richiama la “filosofia nell’epoca tragica dei Greci”; all’opposto, Severino ritiene di dover porre la filosofia come la premessa per la tragedia greca, poiché con essa si è iniziato ad assumere la consapevolezza della morte come distruzione e del dolore come eliminazione del piacere della gioia. In ogni caso, è importante menzionare Eschilo dal momento che da lui in poi l’*ἐπιστήμη* viene visto come il rimedio più profondo, mentre nell’epoca contemporanea diventano prioritarie la scienza e la tecnica.

Invece, Nietzsche cerca di rendere simili a sé e tragici i primi filosofi greci, ma soprattutto Eschilo, ponendo la tragedia attica come quella che rappresenta appieno un tremendo dolore: secondo lui, il dolore non può essere oltrepassato perché, nel momento in cui si

²⁵⁵ Ivi, p. 243

²⁵⁶ Si può aggiungere un ulteriore pensiero di Severino in merito alla visione leopardiana: “Tutta la cultura dell’Occidente, e dunque tutta la cultura «ottimistica» dell’Occidente, ha al proprio fondamento il «pessimismo», la fede nell’oscillazione delle cose tra l’essere e il nulla e, nonostante ogni suo tentativo di mascherarsi, è questa fede la matrice dell’angoscia che avvolge l’Occidente.”, Ivi, p. 244

desidera la vita e il piacere ad essa correlato, si aspira al dolore che ne è intimamente unito.

*“Per Nietzsche la vita è soltanto movimento, divenire, processo perenne di creazione e distruzione delle cose. Il divenire non è qualcosa di esterno alla soggettività, ma è volontà di potenza, che vuole se stessa, trasforma se stessa e quanto la circonda; e dunque è anche il piacere di creare le cose e di annientarle. [...] Il «dire sì» al piacere e al dolore della vita, «l’eterno piacere del divenire» [...] «comprende in sé anche il piacere dell’annientamento»”.*²⁵⁷

Seguendo il ragionamento nietzschiano, bisogna accettare il divenire in tutto il suo apparire, dunque escludendo ogni forma di immutabile che proverebbe a vincolarlo a sé: l’atteggiamento “dionisiaco” consente proprio che si vada in direzione della “psicologia del poeta tragico”. Il pensatore tedesco riporta la sapienza tragica a quella del Sileno, il quale vedrebbe la saggezza come la caratteristica principale di colui che non si attacca ad alcuna forma, ma giunge a constatare che queste vengono sopraffatte dal processo continuo del divenire.

Comunque, da come emerge nel saggio di Severino, il problema principale sta nel fatto che Nietzsche non si rende conto che il pensiero greco, quando ha introdotto il concetto di “niente”, ha generato una sorta di frattura, una vera e propria comparsa sconvolgente. Mentre l’uomo incomincia a considerare le cose in uno stretto rapporto con il niente, il filosofo tedesco afferma che il niente è qualcosa che non è comparso ad un certo punto nel mondo, bensì è sempre esistito. Subito dopo, Nietzsche torna a prendere in considerazione l’angoscia, che è causata dal rapportarsi dell’uomo al niente, e aggiunge ciò che è stato esplicitato ripetute volte precedentemente, ossia che nel corso dei secoli la civiltà è ricorsa all’uso di strutture concettuali per proteggersi dal divenire, per poi però, nell’epoca contemporanea, finire per ribellarsi ad esse.

*“Dio e la sopravvivenza dell’anima sono stati evocati dall’uomo per difendersi dal divenire; ma a un certo punto Dio diventa troppo esigente, ancora più angosciante e minaccioso del pericolo da cui egli dovrebbe salvare e per evitare il quale era stato inventato dall’uomo.”*²⁵⁸

Severino conclude la sua parentesi su Nietzsche affermando che la tecnica è ciò a cui perviene l’uomo della società moderna nel momento in cui vuole liberarsi da tutte quelle forme che rinviano ad un possibile rimedio, ma, nonostante ciò, può capitare che senta il

²⁵⁷ Ivi, p. 235

²⁵⁸ Ivi, p. 239

bisogno di un concreto ritorno alla “natura”, la quale viene considerata un luogo sicuro. Tuttavia, essa è un’illusione perché “come luogo della nascita e della morte, e dunque come contenuto della fede nel divenire, non è l’alternativa alla violenza, ma è il luogo della violenza originaria.”²⁵⁹

Può essere utile proporre un confronto serrato tra il filosofo Severino e il pensatore Nietzsche attraverso il contributo di Giorgio Brianese all’interno del suo breve saggio intitolato “L’infinito sbocciare degli eterni”.

Già all’inizio della trattazione è emersa un’asserzione fondamentale, che viene ripresa da Brianese, in cui viene detto che solo in apparenza può sembrare che Severino riproponga parimenti la dottrina parmenidea rinviando al “Poema sulla natura”: difatti, seppur con lui venga preso in considerazione il principio del filosofo greco secondo cui “l’essere è” e “il non-essere non-è, dunque il positivo non può coincidere con il negativo”, non si può affermare che la sua è semplicemente una filosofia neo-eleatica. Come già abbiamo sottolineato, il senso di ritornare a Parmenide non è quello di ripetere la visione del pensatore mantenendola inalterata, poiché anzi Severino lo indica addirittura come il primo ad aver dato inizio al manifestarsi del nichilismo, ovvero l’alienazione della verità dell’essere. Si deve cercare di riprendere in esame il senso dell’essere secondo Parmenide per ripartire da quello, tornare al bivio di cui si è parlato anteriormente in cui si possono scorgere il “Sentiero del Giorno” e il “Sentiero della Notte” percorrendo il primo dei due.²⁶⁰

In un certo qual modo lo studioso vede una certa relazione anche tra Severino ed Eraclito, seppur, secondo il pensatore italiano, essa sia prettamente formale: nello specifico, il filosofo greco vede il divenire in qualità di divenire-altro, dunque non si libera dal nichilismo. Nonostante ciò, seguendo comunque l’approccio parmenideo, egli dà priorità alla figura dell’opposizione: Parmenide rinvia alla netta opposizione tra l’essere e il non-essere, mentre Eraclito a quella di ogni specificità, ogni determinazione rispetto al proprio opposto. Il concetto di *πόλεμος* di Eraclito indica l’essere diversi degli opposti tra loro, ma ne rappresenta anche la loro identità.

²⁵⁹ Ivi, p. 240

²⁶⁰ “Il discorso di Severino accompagna al tramonto l’alienazione dell’Occidente. E lo fa pensando senza contraddizione tanto la verità incontrovertibile dell’opposizione dell’essere al non essere quanto la verità, incontrovertibile anch’essa, del divenire: pensando cioè, oltre e contro Nietzsche, non che l’essere è divenire [...] ma che il divenire è pienamente essere, in tutte le sue infinite variazioni, persino quelle apparentemente più insignificanti.”, GIORGIO BRIANESE, *L’infinito sbocciare degli eterni*, in “La filosofia futura” n. 07/2016, Milano, p. 18

Procedendo con la riflessione di Brianese, egli sottolinea nuovamente che non si può negare la verità dell'essere, la quale presuppone che l'essere sia opposto al non-essere, ma allo stesso tempo nella realtà appare la concezione del divenire, il fenomeno del processo delle cose.²⁶¹ Non va abolito in sé il divenire, ma il modo di intenderlo deve essere adeguato: non è esclusivamente l'essere quello che possiede le caratteristiche di eternità e necessità, e allo stesso modo nemmeno la totalità degli essenti, ma va visto in questo modo il senso del loro manifestarsi.

Il punto cruciale, almeno secondo il filo logico dello studioso, è il seguente:

“Da questo punto di vista potremmo persino dire che l'ontologia di Severino, più ancora che una filosofia dell'essere, è filosofia dell'incessante divenire; e che per questo verso, in un certo senso, essa si avvicina paradossalmente a quella di Nietzsche: per entrambe tutto l'essere è divenire, con la differenza (decisiva) che per Nietzsche il divenire è costituito dal gioco infinito di produzione e distruzione governato dalla volontà di potenza; per Severino, viceversa, il divenire infinito in cui l'apparire dell'essere consiste è la vicenda dell'apparire e dello scomparire degli eterni; una vicenda necessaria, che esclude qualsiasi “gioco” da parte della volontà”.²⁶²

In poche parole, si sta affermando che l'essere si mostra come una sorta di processo infinito, indeterminato ed è un continuo scaturire dell'eterno in molteplici aspetti e forme che sono diverse ma allo stesso tempo uguali, rimandando al divenire. Severino prova a diffondere l'idea di pensare ad Eraclito e Parmenide in concomitanza: nel mondo continua a permanere quell'infinita processualità, che non va considerata, tuttavia, in maniera nichilistica. Sappiamo, infatti, che nel corso dei secoli si è diffusa la convinzione, che il pensatore italiano definisce come la “follia dell'Occidente”, che la cosa, l'ente, sia, in quanto tale, niente e anche il non-niente, in quanto non-niente, coincida con il niente: questo è appunto il fenomeno del nichilismo, di cui si è ampiamente parlato nelle pagine precedenti e contro cui Severino ha cercato di proporre una visione alternativa.

Federico Perelda, all'interno del saggio “Come cambiano gli immutabili?”, nello specifico nel paragrafo intitolato “Divenire assoluto e nichilismo”, sottolinea che Severino non accetta il divenire pensato come quell'ente che esce dal niente e ritorna nel

²⁶¹ Citando il passo del saggio: “«L'essere, tutto l'essere è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente». [...] Si dovrà riconoscere che la verità dell'essere (la verità del logos) è la relazione. Severino osserva che Eraclito e Parmenide considerano ciascuno a proprio modo l'opposizione, ma che «[...]». Questo fondo comune a Eraclito e a Parmenide è la stessa verità dell'essere, ossia è quella giustizia resa all'essere, che consiste nel rilevare ciò che ad esso fatalmente compete: di essere già da sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla», Ivi, pp. 19-20

²⁶² Ivi, p. 21

niente, poiché si andrebbe a constatare che esso in un dato momento coincide con il niente, prima e dopo il proprio manifestarsi: per tale motivo, l'eternismo è l'approccio filosofico a cui il pensatore aspira.

Menzionando un passo di Severino riportato dallo studioso nel saggio:

“Se dell'essere (di ogni e di tutto l'essere) non si può pensare che non sia, allora dell'essere (di ogni, di tutto l'essere) non si può pensare che divenga, perché divenendo, non sarebbe [...]. Sì che tutto l'essere è immutabile. Non esce dal nulla e non ritorna nel nulla. È eterno.”²⁶³

Logicamente, quando egli allude al concetto di “eternità” non intende dire che ogni cosa sia simultanea o perennemente presente in ogni momento del tempo, poiché ogni ente è situato in differenti istanti temporali che ad un tratto si interrompono, in quanto tale ente si distrugge o muore: giunti a quel punto, si presenta il divenire assoluto; difatti, la sequenza apparsa in precedenza ha un'estensione limitata, finita nel tempo. Severino, capendo di non poter semplicemente parlare dell'essere come eterno in sé senza contraddirsi, perché ogni contrario si riferirebbe in maniera errata al medesimo ente, precisa che un ipotetico individuo si mostra tramite molteplici differenti determinazioni.²⁶⁴ Ciò che appare, sempre secondo il pensatore italiano, e viene definita come “cosa” o “identità” inerente a qualcuno è proprio quell'unità di un molteplice.²⁶⁵

Lo studioso sottolinea che Severino esclude perentoriamente tutto ciò che sfocia nel nichilismo, ribadendo semmai la pluralità del singolo che viene delineato come una sorta di segmento di una retta.²⁶⁶

Sicuramente l'eternità e il dubitare del carattere dinamico del divenire sono il nocciolo della prospettiva del filosofo Severino: Alberto Giacomelli, nello specifico, all'interno del proprio saggio “Esistenza e struttura eterna: Il Nietzsche di Severino tra eterno ritorno e volontà di potenza” approfondisce ulteriormente il pensiero nietzschiano e quello severiniano mettendo a confronto la critica di ogni immutabile con l'eterno ritorno visto come la verità inoppugnabile dell'esistenza. I punti maggiormente problematici in Nietzsche sono due: innanzitutto, egli vuole attribuire al divenire il carattere dell'essere,

²⁶³ FEDERICO PERELDA, *Come cambiano gli immutabili?*, in “La filosofia futura” n. 14/2020, p. 143

²⁶⁴ Perelda scrive: “Severino fa il paragone con l'universale uomo che accomuna Socrate e Platone: «è l'identità che si individua in due diverse e quindi opposte determinazioni».”, Ivi, p. 145

²⁶⁵ “Socrate eterno è pertanto una certa essenza, eternamente reale in una molteplicità di determinazioni eterne (e dove la stessa successione del loro apparire appartiene al lor eterno determinarsi).”, Ivi, p. 146

²⁶⁶ “Per Severino un oggetto si estende nel tempo come un segmento nello spazio; ciascuna fase istantanea dell'individuo corrisponde a un punto.”, Ivi, pp. 147-148

tale constatazione sarebbe coincidente con la volontà di potenza; oltre a ciò, come già si è detto nelle pagine precedenti, egli, per accostare la dimensione del divenire a quella dell'essere, enuncia la dottrina dell'eterno ritorno.

Ad ogni modo, il pensatore italiano ritiene che il nichilismo, la volontà di potenza e l'eterno ritorno sono il modo per riuscire ad andare in direzione del percorso in cui convergono l'eternità e il dinamismo, l'identità e la differenza, la staticità e il movimento: Giacomelli si chiede se possa esservi un possibile luogo di mediazione tra la negazione del divenire asserita da Severino e la drastica negazione della parvenza dell'essere ribadita da Nietzsche.²⁶⁷

Il primo elemento che viene sottolineato da Giacomelli è il fatto che Nietzsche non reputi più la verità correlata alla necessità che le cose vengano preservate dal divenire a favore di un principio indubitabile, ma anzi viene abolito ogni possibile Senso, ogni legge suprema e la volontà di potenza è fondamentale in quanto testimonia che tutto ciò che è inerente alla forma della soggettività non può essere posto come appartenente al pensare. Nelle pagine precedenti, e lo studioso va a ribadirlo, si è parlato molto dell'asserzione della "morte di Dio" da parte dell'uomo a cui fa riferimento Nietzsche, pur di giungere all'abolizione di ogni eterno, di ogni verità inconfutabile e sottolineare che tutto, secondo la visione del pensatore tedesco, diviene.²⁶⁸

Severino, partendo dalla constatazione che il volere nichilistico caratterizza "tutte le forme e le fasi del pensiero occidentale", ritiene inevitabile il pervenire al netto contrasto tra il divenire e la presenza di qualsiasi immutabile. Per l'appunto, se si va ad accettare la sussistenza di quest'ultima forma, il divenire stesso verrebbe reso superfluo ed errato, in quanto la persuasione del carattere assoluto della verità vedrebbe ciò che ancora è niente come qualcosa che deve obbedire alla legge suprema: in ogni caso, viene attribuito al niente un che di essente e questo, secondo il pensatore italiano, è l'equivoco principale.

Oltre a ciò, si è già compreso anche che Nietzsche non si sta contraddicendo nel momento in cui nega che vi possa essere una struttura immutabile, ma allude comunque ad una

²⁶⁷ Infatti, lo studioso scrive: "dal momento che il processo dissolutivo della verità, e dunque dell'essere, a vantaggio del divenire, rappresenta uno dei caratteri costitutivi del modo di pensare della nostra epoca, che si oppone ad una tradizione metafisica millenaria mettendo in discussione lo statuto dell'uomo stesso e della sua esistenza. Dalla crisi di una determinata concezione dell'essere deriva pertanto una altrettanto determinata crisi della concezione dell'esistere, non più rassicurata dai valori della tradizione, ma angosciata dall'assenza di appigli, dal vuoto conseguito alla morte di Dio.", ALBERTO GIACOMELLI, *Esistenza e struttura eterna: Il Nietzsche di Severino tra eterno ritorno e volontà di potenza*, in "La filosofia futura" n. 10/2018, p. 63

²⁶⁸ Ivi, p. 67

forma di eternità quando prende in considerazione l'eterno ritorno dell'uguale poiché egli mette in correlazione il divenire con il senso dell'eternità dell'eterno ritorno in tal modo: reputa il divenire come ciò che continua a creare, ma non viene reso non adeguato dall'immutabilità del passato. Con l'eterno ritorno si va ad affrancare il passato perché quel continuo ripetersi contesta l'andamento lineare dello sviluppo cronologico; inoltre, viene ribadito il carattere reversibile del tempo.

Infine, dopo aver menzionato brevemente Nietzsche e Leopardi, è opportuno accennare a Gentile, dal momento che, assieme agli altri due filosofi, rappresenta, sempre secondo Severino, il sottosuolo che determina il passaggio dalla tradizione occidentale, ossia dalla fondazione dell'impossibilità dell'esistenza di Dio, nel senso di un eterno che stia al di sopra del divenire, alla vera visione anti-metafisica severiniana.

Nelle pagine precedenti, attraverso Severino si è già affrontata la visione di Nietzsche nei confronti del passato, il quale non può sottrarsi alla volontà del superuomo; a tal proposito, Severino dedica un paragrafo de "L'anello del ritorno" a Nietzsche e Gentile, in particolar modo alla potenza sul passato.

Il filosofo di Brescia, tenendo presente sempre questi pensatori, fa riferimento fin da subito al fatto che se si cerca semplicemente di modificare il passato viene estesa la superficie in cui la volontà può esercitare la propria potenza, ma permane il problema del "così fu", del passato.

Severino riporta le seguenti parole:

"Per diverse forme di idealismo (ad esempio quelle di Croce e di Gentile) l'interpretazione storica del passato è una ricreazione di esso che non si limita a modificare un fondo insondabile che da ultimo [...] rimane esterno e indipendente da ogni interpretazione da parte del soggetto o dello spirito: in quelle forme di idealismo il passato si risolve completamente nell'attività ricreatrice dell'interpretazione. Ma il ricreare – come ogni semplice capacità di modificare il passato – non raggiunge e lascia inalterato, nel suo essere stato ciò che è stato, ciò che, essendo stato creato, è diventato un passato. La ricreazione continua del passato non fa che accumulare uno sull'altro gli strati ormai intoccabili e irrecuperabili del «così fu» del passato, che essa lascia via via dietro di sé."²⁶⁹

Per l'appunto, Severino, aprendo una breve parentesi sulla filosofia idealistica, in particolar modo sull'attualismo di Gentile, afferma che secondo quest'ultimo il passato a cui tutti alludono ha a che fare con il principio che consiste nella realtà esterna dall'atto

²⁶⁹ EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 394

del pensiero, che è “presupposta” al passato stesso e nella sua non modificabilità non renderebbe possibile il divenire.

Il filosofo di Brescia, rinviando anche al terzo capitolo de “Gli abitatori del tempo”, sostiene che Gentile asserisce che il “presupposto del pensiero”, ossia quella realtà che non ottiene alcun potenziamento dallo sviluppo del pensiero, precede, è posto prima del pensiero, quindi può essere delineato come il passato, eppure tale presupposto è impossibile. Egli giunge alla fondazione dell’idealismo nel momento in cui elimina ogni forma di immutabile oltre il divenire concreto del pensiero.

Sempre seguendo il ragionamento di Severino, Gentile sottolinea che il passato non può essere posto come una realtà indipendente dal pensiero e, oltre a ciò, mette l’accento sul fatto che il senso principale del passato è quello di essere una realtà presupposta al pensiero. Inoltre, il pensiero possiede una grande potenza sulla totalità dell’ente.

Ma il punto principale che si scorge in Gentile e che viene ribadito da Severino prevede che “il passato che si costituisce col passare del presente non va ad alimentare il passato in quanto pre-supposto del pensiero, ma rimane sottoposto al dominio di quest’ultimo, che continuamente lo «ricrea»”.²⁷⁰

Da una parte l’esponente del neoidealismo filosofico sostiene che il pensiero abolisce ogni essere esterno, dall’altra aggiunge che esso possiede quel senso di “ricreazione” del passato che non va a modificare il “così fu” del passato: dunque, secondo Severino Nietzsche giunge a far emergere che la somma potenza consiste nella volontà che vuole l’eterno ritorno di tutte le cose, invece Gentile rileva che il senso autentico del concetto di “attualità” mostra tutto l’ente all’interno del divenire.

Citando le ultime parole del paragrafo ne “L’anello del ritorno”:

“Quel divenire, presupposto al divenire del pensiero, è un immutabile, ossia è un divenire apparente, perché in realtà è il «così fu» irrevocabile [...] che solo apparentemente rende possibile un’innovazione del divenire”.²⁷¹

Ad ogni modo, come va a sottolineare Severino, Gentile dimostra l’impossibilità dei valori e delle condizioni di fondo della tradizione occidentale, oltre a partire dal presupposto che per l’idealismo la realtà è l’unità del pensiero che pensa l’esperienza come la totalità del passato e del futuro e la coscienza che ciascun uomo possiede si riferisce alla totalità del mondo. Sempre secondo Severino, la realtà contenuta dalla

²⁷⁰ Ivi, pp. 395-396

²⁷¹ Ivi, p. 397

coscienza ha un carattere diveniente di cui Gentile non si rende conto, che ha a che fare con un divenire inteso come un diventare altro delle cose da ciò che sono e un assolutamente altro delle stesse, cioè il loro diventare nulla venendo dal nulla: tale divenire rispetto ai Greci si è solo traslocato, in quanto esso è il contenuto della coscienza. All'interno de "Gli abitatori del tempo" si legge un punto fondamentale che Severino menziona, quando prende in considerazione la dottrina di Gentile:

"Il divenire attuale del pensiero è l'incremento effettivo della realtà. Questa è l'evidenza. Se il divenire viene presupposto al pensiero attuale e cioè al reale divenire evidente, esso resta estraniato da sé, non è più un divenire, è un divenire «dipinto» e quindi è un immutabile che, anticipando tutto ciò che sopraggiunge con lo sviluppo del pensiero implica la negazione di ciò che tuttavia è visto come evidenza, cioè il divenire attuale del pensiero."²⁷²

A tal proposito, è utile aprire un'ultima breve parentesi menzionando la recensione di Mauro Visentin, contenuta all'interno del "Giornale critico della filosofia italiana" del 2005, in cui lo studioso prende in considerazione il saggio di Emanuele Lago intitolato "La volontà di potenza e il passato: Nietzsche e Gentile", già citato nelle pagine precedenti.

Lago, ripercorrendo abbastanza fedelmente l'approccio severiniano, sostiene che Nietzsche e Gentile²⁷³, partendo dal presupposto che, secondo loro, il senso ontologico del divenire debba essere concepito in maniera coerente, ossia come passaggio dall'essere al nulla, mostrano la contraddittorietà della nozione di divenire su cui anch'essi si basano. Nietzsche e Gentile elaborano due andamenti opposti del tempo: il primo l'eterno ritorno dell'uguale, il secondo l'eterna modificazione dello stesso.

Da ciò che emerge dalla recensione di Visentin, Lago afferma che Nietzsche utilizza la dottrina dell'eterno ritorno per rispondere alla stessa esigenza a cui va incontro Gentile tramite la teoria dell'attualizzazione del passato, seppur in modo opposto. Da una parte Nietzsche ribadisce che si deve evitare di accettare che il passato sia costantemente consegnato al nulla e quindi tolto dalla nostra presa, dal nostro controllo; dall'altra, Gentile, prendendo sempre in considerazione l'attacco al passato come l'ultima forma di immutabile, sottolinea che il passato deve vivere solo nella memoria ed essa, coincidendo con l'atto del pensare, fa rivivere il passato ricreandolo e rinnovandolo infinitamente.

²⁷² EMANUELE SEVERINO, *Gli abitatori del tempo – Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Roma 1996, pp. 120-121

²⁷³ Un capitolo su Nietzsche e Gentile viene trattato anche nel saggio "Oltre il linguaggio" di Severino, prendendo in considerazione gran parte degli argomenti analizzati nel corso della trattazione., EMANUELE SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992

Partendo da tale premessa, come si è anticipato anteriormente, Lago giunge alla constatazione secondo cui le due strategie di superamento dell'immutabilità del passato manifestano la natura autocontraddittoria del concetto nichilistico del divenire. Riportando le parole di Visentin, agganciandosi a quest'ultima affermazione:

“la cui estrema coerenza, per poter essere garantita, richiederebbe la soddisfazione simultanea di due esigenze incompatibili: che il passato divenga e che l'annullamento almeno parziale che il suo divenire comporta non sia, esso stesso, irrevocabile (ovvero che il divenire, inteso in senso coerentemente nichilistico, sia univoco e che, insieme e nello stesso tempo, non lo sia).”²⁷⁴

Per l'appunto, lo studioso ritiene che tale considerazione sulla filosofia di Nietzsche e di Gentile mostra l'incongruenza inerente all'interpretazione della visione nichilistica di tutto il pensiero occidentale. Visentin allude al fatto che la contraddizione possa rappresentare una storia coerente: tuttavia, se lo sviluppo di tale storia implica che essa si strutturi in modo antinomico, sia Gentile sia Nietzsche manifestano il loro lato meramente autocontraddittorio. Ciò che cerca di far comprendere Visentin è il fatto che i due pensatori riescono ad ottenere la propria coerenza a scapito dell'altro, ovvero ciò che uno dei due sostiene risulta incoerente rispetto alla premessa comune (ponendo il divenire in senso nichilistico come premessa).²⁷⁵

²⁷⁴ MAURO VISENTIN, *Alcuni recenti studi sul pensiero attualistico* in “Giornale critico della filosofia italiana”, Settima serie, fascicolo III, 2005

²⁷⁵ “perché, se questa premessa è il divenire inteso in senso nichilistico, la coerenza di un simile assunto si consegue, per un verso, negando che qualcosa, una qualunque cosa, possa essere irrevocabilmente ciò che è, per l'altro, negando che essa possa, irrevocabilmente, non essere più ciò che è stata.”, Ivi, p. 578

CONCLUSIONE

A tal punto, può essere utile prendere in mano le redini del discorso proponendo un confronto serrato tra i filosofi Nietzsche e Severino, considerando proprio l'ultimo capitolo intitolato "Nietzsche e l'essenza del nichilismo" de "L'anello del ritorno".

Come già si è sottolineato nelle pagine precedenti seguendo il discorso di Severino, se si guarda al senso che viene conferito al divenire da parte del pensiero greco, esso implica che ciascun ente diviene nulla ma, allo stesso tempo, dal niente fuoriesce l'ente. Inoltre, se si ammette il divenire si deve abolire ogni forma di ente eterno ma, oltre a ciò, anche il passato non può presentarsi come un che di eterno: si giunge, in seguito a queste considerazioni, alla necessità dell'eterno ritorno di tutte le cose.

Tutto il pensiero dell'Occidente ha sempre creduto alla differenza tra l'essere e il nulla come il fondamento stesso del divenire ma, se si giungesse a constatare un eterno, si negherebbe tale differenza. Quest'ultima risulta essere anche il senso più profondo del "principio di non-contraddizione".

In merito a ciò, Severino scrive:

"L'anima del «principio di non contraddizione» è l'anima stessa del divenire; questo principio è, nella sua anima, il principio dell'ente in quanto diveniente. A sua volta il divenire dell'ente è quella differenza tra essere e nulla che è l'anima stessa del «principio di non contraddizione» – giacché può esserci divenire solo se il non essere ancora e il non essere più (l'essere ancora e l'essere ormai un nulla) differiscono. [...] Sul fondamento di tale struttura – che è la struttura del divenire – l'affermazione dell'eterno ritorno di tutte le cose è necessaria."²⁷⁶

Severino rimarca quel che si è già detto precedentemente, ovvero che l'eterno ritorno di tutte le cose è comunque un eterno:

"La negazione più radicale di ogni eterno implica necessariamente l'affermazione dell'eterno. Il divenire implica necessariamente il non divenire, cioè la negazione di se stesso. Questo significa che il divenire è un concetto in se stesso contraddittorio."²⁷⁷

Proprio la struttura dell'Occidente, ciò su cui si è basata l'intera civiltà nei secoli, è negazione di sé.

Il pensatore italiano aggiunge che l'affermazione dell'eterno ritorno di tutte le cose rende superfluo il divenire, nonostante, secondo la visione nietzschiana, quest'ultimo necessiti

²⁷⁶ EMANUELE SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, pp. 413-414

²⁷⁷ *Ibidem*

proprio del carattere fondamentale dell'eterno ritorno. Tutto ciò che ha a che fare con il divenire, la libertà, la creazione, il caso in realtà va visto come non-divenire, non-libertà, non-creazione, non-caso poiché l'eterno ritorno precede queste dimensioni ed è sempre eterno ritorno del modo in cui queste si manifestano. Con esso si va, però, ad eliminare il nulla e in seguito a ciò la differenza tra l'essere e il non-essere che va a rappresentare l'essenza di tali dimensioni cesserebbe di sussistere.

“Nietzsche porta per la prima volta alla luce l'implicazione necessaria dell'eterno ritorno da parte del divenire, ma una barriera gli impedisce di scorgere la contraddizione abissale, la follia estrema di ciò che anche per lui è invece l'evidenza suprema. La barriera è la stessa radicalità con cui il pensiero di Nietzsche nega ogni eterno: perfino quell'eterno – la cui negazione è essenziale all'affermazione dell'eterno ritorno – che consiste in un'origine e in uno scopo del divenire che siano non qualcosa di positivo, ma il nulla stesso.”²⁷⁸

La barriera a cui egli fa riferimento con queste parole appena menzionate pare essere proprio quel carattere drastico della direzione antimetafisica che sembra prendere la concezione nietzschiana, confine che non permette al filosofo di notare che l'importanza dell'eterno ritorno mette da parte il fondamento da cui deriva. Nietzsche, ponendo al centro dell'attenzione la stretta correlazione tra il divenire e l'eterno ritorno, non si accorge di alzare una sorta di barriera contro quello sguardo che noterebbe quella che è la follia.

Severino, andando più a fondo del proprio ragionamento, ritiene che la follia della fede nel divenire si manifesta anche nel punto di vista della “non follia”: in tale sguardo appare quella che il pensatore definisce come la struttura originaria del destino della verità.

“Solo nello sguardo del destino della verità – secondo il senso della verità che rimane essenzialmente ignoto al pensiero dell'Occidente (e a maggior ragione a quello dell'Oriente) – la follia della fede nel divenire può apparire come ciò che in verità è follia.”²⁷⁹

Ciò che è importante sottolineare, sempre secondo il pensatore italiano, avendo compreso che Nietzsche giunge ad affermare che il divenire comporta per necessità il non divenire nel momento in cui constata l'eterno ritorno, nonostante questa, in un certo senso, sia una contraddittorietà, è il fatto che il destino della verità nota che, in realtà, il divenire tende ad identificare l'essere e il nulla. In poche parole, tale destino scorge che con il divenire

²⁷⁸ Ivi, pp. 415-416

²⁷⁹ Ivi, p. 417

l'ente in quanto tale è non-ente e viceversa. “La fede nel divenire è l'essenza autentica del nichilismo.”²⁸⁰

Severino si sofferma proprio sullo sguardo del destino della verità, il quale, come abbiamo appena specificato, mette in luce il fatto che il divenire implica l'identità dell'ente e del niente e da questa constatazione ne deduce che l'esistenza del divenire è qualcosa di impossibile: il divenire non viene scisso dalla propria autocontraddittorietà, nel senso che l'ente e il niente non vengono divisi. Invece, la follia dell'Occidente vede le cose in maniera opposta: per l'appunto, tale divenire che fa riferimento all'identità dell'ente e del niente è quello che prende forma dentro l'isolamento che lo scinde dalla sua autocontraddittorietà; in seguito a ciò, si giunge all'abolizione di ogni forma di immutabile.

Il pensatore italiano riporta ciò:

“Quando mostra la necessità di affermare l'eterno ritorno – e cioè mostra che il divenire delle cose implica il non divenire delle cose –, il pensiero di Nietzsche non squarcia la volta della follia essenziale, non si solleva nel puro etere del destino della verità. Nell'antinomia dove il divenire è non divenire affiora certamente la follia essenziale, cioè la fede che, essendo fede nel divenire, è fede nell'identità dell'ente e del niente (pur non sapendo di esserlo); ma Nietzsche rimane un pensatore dell'Occidente perché non abbandona mai la fede che il divenire sia l'evidenza suprema; e questa fede è l'anima della barriera che gli impedisce di riconoscere che l'implicazione dell'eterno ritorno da parte del divenire è la stessa implicazione del non divenire da parte del divenire, ossia è l'autocontraddittorietà del divenire.”²⁸¹

Seguendo sempre il ragionamento di Severino, nel momento in cui si va ad asserire che il divenire delle cose, il quale comporta l'eterno ritorno delle cose, comporta anche il loro non divenire, da una parte sposta l'isolamento che permette a tale contraddizione di manifestarsi come un che di non contraddittorio, dall'altra, però, lascia quell'isolamento che ha in sé la vera contraddizione, o la follia, di tutto l'Occidente: “non toglie l'isolamento che separa – nel concetto del divenire, ossia nell'identità dell'ente e del niente – l'ente dal niente.”²⁸²

Nietzsche non si rende conto del carattere contraddittorio del divenire, che va ad implicare il non divenire delle cose e rinvia all'essenza stessa del divenire, la quale comporta l'identità dell'ente e del niente.

²⁸⁰ Ivi, p. 418

²⁸¹ Ivi, p. 428

²⁸² Ivi, p. 429

Severino sostiene che sia Leopardi sia Nietzsche continuano ad essere filosofi dell'Occidente, pur avvicinandosi a scorgere la vera follia della civiltà occidentale poiché, nonostante tutti e due si rendano conto che il divenire si manifesta con tutta la sua contraddittorietà, resta l'evidenza originaria e inoppugnabile. La loro visione cade in una situazione aporetica, in quanto ciò di cui non si può dubitare è, allo stesso tempo, impossibile: tuttavia, Severino ritiene che soprattutto Leopardi viene a trovarsi in un'antinomia, dal momento che in lui non si vede quella barriera a cui si è accennato in precedenza riferendosi a Nietzsche, che non permette al pensatore tedesco di cogliere appieno l'auto-contraddittorietà del divenire.

Precisamente, l'intento principale di Nietzsche è quello di preservare l'essenza del divenire, non di contrastarla e, data tale premessa, si trova nella condizione di dover ammettere che il divenire di tutte le cose è il loro non divenire, dunque si trova pienamente immerso nella contraddizione del divenire, pur volendo salvare quest'ultimo dal suo aspetto contraddittorio.

Successivamente, si ribadisce che l'auto-contraddittorietà del divenire che emerge è comunque qualcosa di autentico e si può menzionare un ulteriore paragrafo del capitolo de "L'anello del ritorno":

“Questa autenticità significa che nello sguardo del destino della verità appare che il divenire, in quanto pensato dall'Occidente – e dunque in quanto sottoposto all'isolamento che nasconde la contraddizione per la quale il divenire è non divenire –, implica necessariamente l'inesistenza di ogni eterno e dunque implica necessariamente l'eterno ritorno di tutte le cose. [...] Questo, anche se la necessità dell'implicazione dell'eterno ritorno da parte del divenire, portata alla luce dal pensiero di Nietzsche, è ciò la cui negazione implica la negazione della struttura originaria della follia dell'Occidente”.²⁸³

La differenza principale tra Nietzsche e Leopardi sta proprio nel fatto che il primo giunge all'affermazione della dottrina dell'eterno ritorno, mentre il secondo si ferma alla constatazione del nulla come scopo di ogni cosa, ovvero esso può essere visto come il Senso, il principio inalterabile che predetermina tutto ciò che vi è di innovativo nel divenire; in poche parole, in Leopardi il nulla assoluto rende vano il nulla che appartiene al divenire del mondo empirico. Sempre facendo riferimento brevemente alla visione di Leopardi, egli sostiene che la figura del “genio”, rapportandosi al nulla assoluto, comprende che non è possibile trovare alcun rimedio contro di esso. D'altro canto emerge

²⁸³ Ivi, pp. 430-431

la figura del “superuomo”, che può essere visto come una sorta di “genio” che prevale sul nulla assoluto, il quale si delinea proprio nel concetto di “morte”: il “superuomo” capisce che tutte le cose che lo circondano, compreso se stesso, vanno in direzione del nulla.

Le parole conclusive di Severino sono molto efficaci per racchiudere ciò che si è appena ribadito:

“Il superuomo non ha bisogno di gioire della potenza del canto, perché gioisce della propria eternità, del proprio eterno far ritorno nell’essere, insieme a tutte le cose. Ma gioisce stando sull’abisso di un’eternità essenzialmente implicata dalla non eternità, ossia che ha ed è in se stessa la propria negazione. La gioia del superuomo è la maschera inevitabilmente indossata dall’angoscia a cui l’Occidente è destinato. Al di là della follia del divenire e cioè dell’eternità dell’Occidente, la Gioia del destino della verità non maschera alcuna angoscia.”²⁸⁴

Nel corso della trattazione, di fatto, l’intento è stato quello di mettere in luce la *pars destruens* di Severino contro il concetto nichilistico di ciò che concerne il mutamento di tutte le cose e per concludere si può menzionare Mauro Visentin, il quale in un breve saggio intitolato “Immutabile/Mutevole: l’essere nell’apparire dell’ente” concorda con Severino per quanto riguarda il carattere contraddittorio del divenire. Egli sottolinea che pensare che le cose siano finché sono implica attribuire il predicato *non-essere* all’*essere*, predicato che è, però, non compatibile con l’essere. Secondo Visentin, il divenire è un concetto contraddittorio sia perché assegna a ciò che è permanente, stabile “il carattere di soggetto del variare”, sia perché “comporta che, allo stesso tempo, tale nesso sia indissolubile e solubile, essenziale e accidentale”. Restando fedele a Severino, lo studioso ritiene che il divenire visto come passaggio dall’essere al nulla e viceversa è un concetto contraddittorio, se non addirittura autocontraddittorio, ma tale passaggio è anche impensabile.²⁸⁵

²⁸⁴ Ivi, pp. 432-433

²⁸⁵ MAURO VISENTIN, *Immutabile/Mutevole. L’essere nell’apparire dell’ente*, a cura di D. SPANIO, *Il destino dell’essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 21-22

BIBLIOGRAFIA

Opere di Emanuele Severino:

- Severino E., *Destino della necessità - Κατὰ τὸ χρεῶν*, Adelphi, Milano 1980
- Severino E., *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984
- Severino E., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985
- Severino E., *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986
- Severino E., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano 1989
- Severino E., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992
- Severino E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995
- Severino E., *Gli abitatori del tempo – Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando Editore, Roma 1996 (I ed. 1978)
- Severino E., *La follia dell'Angelo: Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. Testoni, Rizzoli, Milano 1997
- Severino E., *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999
- Severino E., *Il muro di pietra – Sul tramonto della tradizione filosofica*, Rizzoli, Milano 2006

Monografie su Severino:

- Cusano N., *Emanuele Severino – Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011
- Goggi G., *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma 2015
- Messinese L., *Nel castello di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2021

Studi su Severino e Nietzsche:

- Barcellona P., *Gli abitatori del tempo*, a cura di D. Spanio, *Il destino dell'essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 147-165
- Berti E., *Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*, in "Filosofia Oggi", Vol. 3, n. 4, 1980, pp. 501-509
- Bettineschi P., *Tecnica, capitalismo, giustizia – Dieci lezioni su Severino*, Morcelliana, Brescia 2022

Brianese G., Introduzione a F. Nietzsche *Crepuscolo degli idoli ovvero Come fare filosofia col martello*, Zanichelli, Bologna 1996, pp. 7-30

Brianese G., «Se gli dèi esistessero...». *Nichilismo e morte di Dio: Nietzsche, Gentile, Severino*, a cura di M. L. Martini, *Il Novecento e i linguaggi della modernità. «Theatrum philosophicum»*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 85-103

Brianese G., *Nietzsche: il nichilismo come volontà di potenza* in *F. Nietzsche: La volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2006, pp. 15-55

Carrera A., *La consistenza del passato – Heidegger, Nietzsche, Severino*, Medusa, Milano 2007

Corriero E. C., *Nietzsche. Oltre l'abisso – Declinazioni italiane della 'morte di Dio'*, Marco Valerio, Torino 2007

Cusano N., *Emanuele Severino – Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 501-508

Farotti F., *Sul concetto dionisiaco della tecnica (In dialogo con Severino)*, in “La filosofia futura” n. 10/2018, pp. 35-57

Giacomelli A., *Esistenza e struttura eterna. Il Nietzsche di Severino tra eterno ritorno e volontà di potenza*, in “La filosofia futura” n. 10/2018, pp. 61-71

Lago E., *La volontà di potenza e il passato: Nietzsche e Gentile*, Bompiani, Milano 2005

Penzo G., *Nichilismo positivo*, a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, *Le parole dell'Essere – Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, pp. 467-478

Soncini U., *La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino*, in “Divus Thomas”, Vol. 102, Settembre-Dicembre 1999, pp. 182-236

Totaro F., *Severino interprete di Nietzsche, e la verità in prospettiva*, a cura di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, *Le parole dell'Essere – Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, pp. 633-646

Visentin M., *Alcuni recenti studi sul pensiero attualistico* in “Giornale critico della filosofia italiana”, Settima serie, fascicolo III, 2005, pp. 568-580

Visentin M., *Immutabile/Mutevole. L'essere nell'apparire dell'ente*, a cura di D. Spanio, *Il destino dell'essere. Dialogo con (e intorno al pensiero di) Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 15-28

Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004

Opere di Friedrich Nietzsche:

Nietzsche F., *La gaia scienza e idilli di Messina*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977

Nietzsche F., *Al di là del bene e del male*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977

Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1986

Nietzsche F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1991

Nietzsche F., *Crepuscolo degli idoli ovvero Come fare filosofia col martello*, a cura di G. Brianese, Zanichelli, Bologna 1996

Nietzsche F., *La volontà di potenza*, a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano 2006

Altri studi:

Brianese G., *L'infinito sbocciare degli eterni*, in "La filosofia futura" n. 07/2016, pp. 14-26

Cambiano G. e Mori M., *Storia della filosofia contemporanea*, Editori Laterza, Bari 2014

Cortella L. (a cura di), *Storia della metafisica – Dalle origini greche a Hegel*, Cafoscarina, Venezia 2018

Perelda F., *Come cambiano gli immutabili?*, in "La filosofia futura" n. 14/2020, pp. 137-149

Tarca L. V., *I sentieri del giorno*, in "La filosofia futura" n. 14/2020, pp. 187-200

Vander F., *Dialettica dell'infinito. Leopardi e il senso del limite*, in "La filosofia futura" n. 07/2016, pp. 28-43

Classici:

Aristotele, *Metafisica* (Libro IV), a cura di A. Carlini, Laterza, Bari 1959

Aristotele, *Fisica* (Libro III), a cura di A. Russo, Laterza, Bari 1968

Aristotele, *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, BUR Rizzoli, Milano 1992

Leopardi G., *L'infinito in Canti*, a cura di F. Gavazzeni e M. M. Lombardi, BUR Rizzoli, Milano 1998

Platone, *Simposio*, a cura di G. Calogero, Laterza, Bari 1996

Platone, *Parmenide*, a cura di G. Cambiano, Laterza, Bari 1998

Platone, *Teeteto*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Bari 1999

Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR Rizzoli, Milano 2007