



Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici

Dipartimento di Studi Umanistici

Ciclo XXV

SSD: M-FIL/01 Filosofia teoretica

VERITÀ E SALVEZZA DELL'ENTE IN MARTIN HEIDEGGER E
EMANUELE SEVERINO

Direttore della SDISU

Prof. Roberto De Gaetano

Supervisore

Prof. Pio Colonnello

Candidato

Marco Risadelli

Coordinatore dell'indirizzo

Prof. Pio Colonnello

INDICE

Premessap.	4
-------------------------	---

Sezione I – Essere e nulla

Capitolo 1 – Heideggerp.	7
1.1 I Contributi alla filosofia <i>come testo di riferimento della Kehre</i>p.	8
1.2. <i>Il passaggio da Dell'essenza della verità ai Contributi come passaggio dall'aletheia all'Ereignis</i>	11
1.3. <i>Il valore del negativo: il velamento come custodia dell'ente</i>p.	18
Capitolo 2 – Severinop.	24
2.1. <i>La supremazia dell'episteme sull'aletheia ed il progressivo abbandono dell'immediatezza fenomenologica</i>	25
2.2. <i>Il superamento di Parmenide e la salvezza dei fenomeni</i>p.	33
2.3. <i>Il nulla come significato fondamentale della verità: la dialettica non storica e la contraddizione-C</i>p.	46

Sezione II – L'Occidente e il suo oltrepassamento

Capitolo 1 – Heideggerp.	98
1.1 <i>Il rapporto non critico, ma pensante, con la storia della filosofia</i>p.	99
1.2 <i>Tornare al primo inizio: il reale valore dei presocratici in Heidegger</i> .p.	108
1.3 <i>La medietà tra il non-ancora dell'altro inizio e il non-più del primo</i>p.	108

<i>1.4 Domandare, insistere e attendere: chiedere anticipando. La differenza con l'anticipazione della prassi scientifica</i>p.	108
<i>1.5 Il ritegno ed il silenzio come omologazione all'altro inizio.</i>	p. 108
<i>1.6 Il cristianesimo come certitudo e il passaggio dell'ultimo dio</i>	p. 108
Capitolo 2 – Severinop.	114
<i>2. 1. La storia ed l'insignificanza del presente</i>	p. 115
<i>2.2 L'interpretazione come violenza: l'aporia della dicibilità)</i>	p. 123
<i>2.3. Legge e casualità. La scienza come quintessenza dell'agire</i>	p. 131
<i>2.4. La gloria finale come “paradiso” dimostrato</i>	p. 146
<i>2.5. Il cristianesimo come contraddizione e la divinità del Tutto</i>p.	146

Sezione III – Confronti

Capitolo 1 – Heidegger	p. 114
<i>1.1 La non necessità di una soluzione ai problemi metafisici fondamentali.</i> p.	181
<i>1.2 Heidegger a confronto con Severino, attraverso l'idealismo.</i>	p. 187
Capitolo 2 – Severinop.	114
<i>2.1 Heidegger e l'apparire</i>	p. 181
<i>2.2 La Gelassenheit come condizione della violenza.</i>	p. 187
Capitolo 3 – Dialogop.	114
<i>3.1 La salvezza degli enti nella verità.</i>	p. 187
Bibliografiap.	114

Premessa

A dispetto del titolo, il protagonista di questo lavoro non è affatto Parmenide, né lo è, propriamente, l'interpretazione heideggeriana e severiniana dello stesso. Infatti, ci siamo limitati ad analizzare alcuni concetti fondamentali della filosofia di Heidegger e Severino, visti a partire dalla loro meditazione sul Poema parmenideo. Quindi non si tratta del modo in cui Parmenide viene letto dai due pensatori contemporanei, ma, al contrario, della filosofia di quest'ultimi a partire dalla figura di Parmenide. Quest'ultima, invero, non è stata utilizzata come punto di riferimento per svolgere una critica ad Heidegger e Severino, per il semplice motivo che nel nostro studio non emerge affatto, né è presupposta, un'idea specifica circa lo statuto del pensiero parmenideo. Perciò, di volta in volta si è presentato l'Eleate così come viene pensato dagli stessi Heidegger e Severino: abbiamo seguito, cioè, la corrente della loro speculazione, senza voler imporre un senso esterno. La nostra ricerca ha fatto parlare i testi e la loro coerenza interna. Conseguentemente la voce degli autori non è stata sopraffatta da eccessiva letteratura secondaria, anche se, è doveroso riconoscerlo, la lettura di Heidegger si è avvalsa della struttura formale dell'interpretazione di Zarader¹. Ciò non toglie che molte volte si è fatto riferimento ad alcuni pensatori fondamentali della filosofia occidentale, quali, per esempio, Platone e Aristotele.

Ovviamente, è stata necessaria una selezione di testi rispetto alla totalità dell'opera heideggeriana e severiniana. Per quanto riguarda la prima, il discorso ha tentato di seguire l'evoluzione del rapporto tra Heidegger e Parmenide (o meglio, delle tematiche heideggeriane affrontate in riferimento a Parmenide). Invece, circa la seconda, si sono analizzati principalmente i saggi degli anni '60 compresi in *Essenza del nichilismo*² e alcuni capitoli di *Destino della necessità*³ (del 1980). Anche per quanto riguarda il Poema non sono stati analizzati, o semplicemente citati, tutti i frammenti, in quanto ci siamo attenuti, quasi sempre, a quelli presi in considerazione

¹ M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine* [1986], tr. it. S. Delfino, intr. M. Marassi, pref. E. Lévinas, Vita e Pensiero, Milano 1997.

² E. Severino, *Essenza del nichilismo* [1972, nuova ed. ampliata 1982], Adelphi, Milano 2005³.

³ E. Severino, *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεῖον* [1980], Adelphi, Milano 1999²,

da Heidegger e Severino. Di più, l'Eleate spesso appare soltanto come *incipit* per argomentazioni che sembrano abbandonarlo totalmente, tuttavia, pur essendo numerose le parti in cui Parmenide non viene esplicitamente richiamato, i punti fondamentali del suo pensiero sono sempre presenti, anche se celatamente.

Il lavoro è nettamente diviso in due sezioni (riguardanti appunto i due filosofi contemporanei), le quali non sembrano dialogare tra loro, tanto che nella sezione su Heidegger, Severino non è mai nominato, e, viceversa, in quella su Severino, è Heidegger a non venir mai menzionato. Tuttavia, dall'andamento del discorso e dai temi trattati (che possono essere ridotti essenzialmente a tre: la storia, l'essere e la verità) si evince una certa unità dello studio, anche se un esplicito confronto tra le due posizioni è stato svolto esclusivamente nelle conclusioni⁴.

Per ogni sezione il nucleo del discorso è esposto nei secondi capitoli, che sono anche quelli più estesi. I primi, invece, assolvono due compiti: funzionano da introduzione, gettando le basi per poter affrontare le tematiche principali, e analizzano inoltre l'interpretazione che della storia e della storia della filosofia danno Heidegger e Severino. I terzi, infine, esaminano lo sviluppo e l'approfondimento che caratterizzano alcuni temi già trattati nei capitoli precedenti.

⁴ Il quarto paragrafo del secondo capitolo su Heidegger, intitolato *L'apparenza*, risente in parte di alcune riflessioni severiniane.

Sezione I

Martin Heidegger

Capitolo 1

Heidegger e i Greci

§ 1. La storia e la filosofia

Una delle caratteristiche principali del pensiero heideggeriano è il confronto con i filosofi del passato, più o meno recente, in una prospettiva che poco o nulla ha a che fare con la classica storiografia filosofica. Il continuo dialogo intrapreso da Heidegger con i testi della tradizione filosofica non deriva dall'esigenza di correggere le diverse impostazioni proprie degli storici della filosofia, quasi avesse il compito di indicare la giusta via per una più corretta interpretazione di ciò che hanno realmente affermato i pensatori a lui precedenti, ma è parte integrante del suo discorso filosofico. Il perché di ciò verrà chiarito in base a quanto diremo più avanti.

Inizialmente occorre ricordare la nota distinzione heideggeriana tra due diversi modi di pensare la storia, quella tra *Historie* e *Geschichte*. I due termini, nonostante secondo il vocabolario⁵ entrambi significhino «storia», non stanno in una relazione di mera sinonimia, infatti il significato del primo è derivato dal secondo.

Historie (che potremmo rendere con «storiografia» o, seguendo Marini⁶, con «istoria», anche se lasciare il vocabolo in tedesco ci appare la soluzione più semplice e meno equivoca) indica la storia come un susseguirsi di fatti tra loro concatenati secondo una serie causale, che vede in quello più recente l'effetto di quello più antico. Questa è la storia scontata ed evidente, quella che è divenuta disciplina scolastica e universitaria, quella che permette l'esistenza delle «scienze storiche», le quali ritengono che non sia giusto pensare laddove ci si proponga di fare una ricerca quanto più possibile esatta, ovvero conforme alla realtà dei fatti. A dire il vero, nell'era contemporanea si è comunque riconosciuta l'impossibilità del darsi di uno scienziato totalmente «oggettivo», ossia distaccato in quanto «soggetto» che fa

⁵ La traduzione dei vocaboli, laddove non si tratti di una citazione, sarà conforme alle traduzioni riportate nei seguenti vocabolari.

- Centro Lessicografico Sansoni, *Il Sansoni Tedesco. Deutsch-Italienisch - Italiano-Tedesco*, Sansoni per la scuola, Firenze 2002⁶ [<http://dizionari.corriere.it/cgi-bin/sansted/finden>].
- L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Dante Alighieri, Roma 1943.
- G. Campanini e G. Carboni, *Vocabolario Latino-Italiano Italiano-Latino* [1911], a c. di B. G. Bertazzolli e C. Piazzino, Paravia, Torino 1961⁶ [ed. riveduta ed ampliata].

Per le etimologie dei termini greci, latini ed italiani si farà spesso riferimento a P. O. Piangiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Albrighi & Segati, Roma 1907 [<http://etimo.it>].

⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo* [1927], tr. it. A. Marini, Mondadori, Milano 2008².

ricerca dalla cosa ricercata: si è cioè superata qualsiasi forma di ingenuo positivismo realistico.

Tuttavia, le evoluzioni interne a quest'idea non ne mutano lo statuto fondamentale. Quest'ultimo, infatti, risiede nel non riuscire a comprendere che l'investigazione dei fatti è possibile solo dentro un orizzonte storico, che si dona liberamente e che non è nelle mani dell'arbitrio umano: solo se si offre la storia è possibile considerarla oggetto di ricerca specialistica. Suddetto orizzonte è la storia intesa come *Geschichte*, vista cioè come accadimento e destino (*Geschick*), come aver luogo (*Ort*) della verità, in cui l'essere di ogni ente appare e acquista senso⁷. Ma questa distinzione proposta da Heidegger non è frutto dell'intelletto astratto e separante, infatti «nella distinzione tra *Geschichte* e *Historie* non può [...] individuarsi la separazione tra storia “volgare”, cronologica, e storia dell'essere, come se si trattasse di due campi di indagine relativi, rispettivamente, alla storiografia e alla filosofia. È evidente che la storia dell'essere non può ma diventare materia di storiografia [...] perché ne costituisce semplicemente il presupposto e la possibilità stessa di pensare il passato nella sua infinita apertura al futuro»⁸.

A quanto pare la storia della filosofia, secondo Heidegger, è tutta interna all'orizzonte della *Historie* (senza avere coscienza di ciò), poiché guarda ai filosofi del passato come pensatori che ormai hanno detto tutto quel che avevano da dire: tra questi ci sarebbero i grandi autori, i classici, che sicuramente insegnano qualcosa a noi contemporanei, ma non occorre più interrogarli, in quanto il loro pensiero è un qualcosa di già-avvenuto, che sicuramente non può mutare. Heidegger, invece, ha sempre voluto intraprendere una discussione (*Erörterung*) con i più grandi filosofi, convinto che nelle loro parole non vi siano espresse semplicemente delle teorie, più o meno esatte, poiché è nel pensiero-linguaggio (dei filosofi e dei poeti) che si manifesta l'essere, che si dà storicamente: è il pensiero che fa un'epoca storica. Ciò che un pensatore ha detto non è mai univoco, dunque occorre intraprendere una vera e propria *Auseinandersetzung*, una disputa il cui senso non è la vittoria intesa come il riuscire a conquistare la (più) esatta interpretazione, ma lo svolgimento stesso di questa lotta, che è esperienza di pensiero. Non è la mera curiosità intellettuale che spinge un pensatore a confrontarsi con un altro, ma è l'essere come storicità che ci

⁷ Con una proporzione possiamo dire che *Historie: Geschichte = Zeitlichkeit : Temporalität*.

⁸ R. Viti Cavaliere, *Heidegger e la storia della filosofia*, Giannini, Napoli 1979, p. 60.

destina alla domanda e ad una continua problematizzazione, la quale mette in «discussione» anche ciò che appare come ovvio in quanto ormai dato, il passato appunto.

Facendo della storia della filosofia un momento schiettamente teoretico⁹, Heidegger si pone al fianco di due grandi «storici della filosofia», quali furono Aristotele ed Hegel, nonostante le differenze tra i tre siano abissali. Aristotele, nel libro A della *Metafisica*¹⁰, presenta una carrellata dei filosofi a lui precedenti: di alcuni evidenzia come parte delle loro idee siano state intuizioni esatte (vale a dire proprie anche della filosofica aristotelica), di altri mostra, invece, l'impostazione completamente errata, che non gli ha permesso di giungere ad alcuna verità (in vero una sparuta minoranza)¹¹. È questa una posizione che potremmo definire «scientifica», nel senso che prima dello Stagirita altri pensatori hanno «scoperto» delle verità, le quali hanno ancora lo stesso valore nel quadro della propria filosofia. A ben vedere, non vi è qui l'idea che il cammino della storia della filosofia segua una razionalità intrinseca e quindi una meta stabilita, cosa che invece si ha in Hegel, il quale pone il suo pensiero come σοφία (e non più come filo-sofia), cioè come compimento di tutta la storia. Con Hegel la storia della filosofia diviene filosofia della storia, per cui ogni accadimento storico, quindi ogni filosofia passata, segue al successivo secondo un concatenamento necessario che porta alla perfezione ultima, ovvero la realizzazione totale dello Spirito assoluto, che ritrova se stesso e può finalmente guardare dall'alto della raggiunta quiete notturna l'intera storia passata, nonché la storia della filosofia tutta. Le filosofie antecedenti appaiono così per quello che realmente sono, cioè dei frammenti della verità intera, che, svoltasi storicamente, si rivela tale solo nel pensiero dello stesso Hegel.

Ora, in Heidegger non abbiamo tutto ciò, poiché è vero che la verità è solo nell'essere che si dà storicamente, ma non vi è un senso unico di cui se ne può comprendere la piena razionalità. La storia non prosegue in direzione di un fine

⁹ Nel seguente passo Heidegger contrappone esplicitamente *Historie* e filosofia: «A noi [...] importa la comprensione della filosofia; quindi non storiografia (*Historie*), bensì filosofia, il che, com'è ovvio, non significa proiettare in modo storico sul passato la propria interpretazione» (M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica* [corso 1926, 1993], tr. it. G. Gurisatti, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000).

¹⁰ Aristotele, *Metafisica*, tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

¹¹ In realtà, Aristotele discute le tesi degli altri filosofi anche in altri libri dell'opera (ad esempio M ed N).

ultimo, infatti, l'essere non è qualcosa in sé esistente che poi, in un secondo tempo, si storicizza (non è un dio che si fa carne), ma è la storia stessa, è tempo. Ma tempo costituzionalmente finito, che non viene ricompreso in una temporalità infinita¹². Di più, non è una mera deficienza dell'uomo, che impedisce di cogliere la verità per intero, bensì la struttura stessa di quest'ultima (di cui si tratterà in seguito).

Solo in questa prospettiva si può quindi intraprendere un vero dialogo con i pensatori del passato, i quali hanno molto da dirci allorquando li si lasci parlare. Ma ciò è possibile soltanto se non si è convinti di essere immersi in un sapere che ha ormai svelato ogni cosa. Tuttavia, non si esaurisce in questo il compito del filosofo che legge i testi della tradizione, infatti occorre leggere nel detto del pensatore anche il non-detto: ma, di nuovo, questo non potrà essere scoperto una volta per tutte, in maniera definitiva. Nonostante ciò, non possiamo nemmeno affermare che il non-detto non verrà «mai» scoperto, altrimenti resteremmo invischiati in una filosofia della storia, che, anticipando il futuro con una previsione, ne snatura l'essenza stessa.

§ 2. *La filosofia antica*

Mentre nel primo paragrafo il nostro discorso è stato, rispetto all'opera heideggeriana, volutamente sincronico (nonostante stessimo parlando di «storia»), ora ci occuperemo delle trasformazioni che hanno caratterizzato l'approccio heideggeriano ai pensatori precedenti. Tuttavia c'interesseremo, visto lo scopo della ricerca, soltanto dello Heidegger che legge i filosofi greci. A tal riguardo, come suggerisce Zarader¹³, è bene distinguere tre fasi nel rapporto tra Heidegger e i Greci:

1. da Talete ad Aristotele i filosofi greci sono considerati unitariamente;
2. Platone iniziatore della metafisica, che è distinta dal pensiero dell'inizio (si distinguono i filosofi dai pensatori);
3. l'oblio dell'essere è presente negli stessi pensatori iniziali¹⁴.

¹² Cfr. P. Colonnello, *Finitezza e infinità nel confronto tra Heidegger e Hegel*, in Id., *La questione della colpa. Tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica* (pp. 140-152), Loffredo, Napoli 1995.

¹³ Cfr. M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit..

¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Le Thor 1969* [1969], in Id., *Seminari* [1976] (pp. 89-144), tr. it. M. Bonola, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003², in cui l'autore parla di tre fasi della sua esperienza filosofica, o meglio di tre domande: quella sul senso dell'essere (*Essere e tempo*), quella della verità dell'essere

I concetti fondamentali della filosofia antica è il testo del corso universitario tenuto da Heidegger nel semestre estivo nel 1926 a Marburgo, durante il quale il pensatore tedesco cerca di dare un quadro completo della filosofia antica, cosa rara (o probabilmente unica) all'interno del *corpus* heideggeriano e, per questo, molto interessante¹⁵. L'opera riporta il manoscritto degli appunti che Heidegger utilizzava a lezione; ma, poiché questi servivano solo da spunto, lo scritto non combacia esattamente con quanto proferito dallo stesso filosofo. Da qui il carattere irregolare del testo (vi sono molti pezzi in cui addirittura manca il verbo), a cui sopperisce, tuttavia, l'appendice con le trascrizioni di Mörchen e Bröcker, in cui il discorso è invece lineare e dunque più comprensibile (quest'aspetto è sicuramente da imputare al fatto che, in quel periodo, Heidegger fosse impegnato nella stesura di *Essere e tempo*, ma anche a possibili ragioni di scelte editoriali).

Innanzitutto salta all'occhio la suddivisione della filosofia antica in quattro epoche (che, molto tradizionalmente, ne vede l'inizio in Talete e la fine nel 529, anno in cui l'editto di Giustiniano impose la chiusura dell'Accademia):

1. domanda sull'essere del mondo e della natura (tutti i cosiddetti Presocratici);
2. domanda sull'esserci umano e filosofia «scientifica» (Socrate¹⁶, Platone e Aristotele);
3. «la filosofia pratico-ideologica dell'ellenismo»¹⁷;
4. neoplatonismo e teologia cristiana.

Solo le prime due epoche sono tema di discussione durante il corso, in quanto le ultime due rappresentano una vera e propria decadenza (la filosofia romana non viene neanche presa in considerazione, non essendo altro che una ripresa, più o meno eclettica, delle filosofie dell'ellenismo). Questa è tale rispetto a quella che secondo

(confronto con la storia della metafisica) e quella della topologia dell'essere (ultima periodo). Questa distinzione di fasi va considerata come sfondo di quella proposta da Zarader e da noi seguita.

¹⁵ Occorre tenere conto, come indica Blust nella *Nota* finale (in M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit. pp. 4437-447), che Heidegger fu «obbligato» nella scelta del tema del corso da un'ordinanza del Ministero della Pubblica Istruzione, la quale esigeva dai docenti di filosofia dei corsi introduttivi alla filosofia per studenti di diverse facoltà.

¹⁶ *I concetti fondamentali della filosofia antica* è suddiviso in tre sezioni: la seconda e la terza trattano rispettivamente della filosofia platonica e di quella aristotelica, mentre la prima comprende la più generica filosofia preplatonica, che va da Talete a Socrate.

¹⁷ Ivi, p. 92.

Heidegger è l'essenza della filosofia, la *Seinsfrage*, la domanda sull'essere: domanda fondamentale (*Fundamentalfrage*), che tuttavia non necessariamente dovrà trovare una risposta definitiva, e tanto più una risposta che riporti ad un fondamento (*Grund*) ultimo, causa di tutto il reale. Nello specifico, la decadenza si declina come oblio di tale domandare, per cui il senso dell'essere diviene qualcosa di così scontato, che non vale la pena che ci si interroghi su di esso. Conseguenza di ciò è la trasformazione della filosofia in ricettario o inventario di tesi e dottrine.

Il problema dell'essere richiama uno dei *leitmotiv* della filosofia heideggeriana, la cosiddetta «differenza ontologica», per la quale ogni ente è qualcosa che è pur non essendo mai l'essere. Per esprimere tale differenza, in *Che cos'è metafisica?*¹⁸, Heidegger parla dell'essere come nulla dell'ente, per sottolineare come l'ente non è l'essere, ma «è» proprio perché si dà essere. «Metafisica» sta ad indicare non la scienza di un ente che sta al di sopra degli enti che appaiono, vale a dire di un super-ente (problema che appartiene alla teologia), ma più semplicemente, e perciò più profondamente, il fatto che l'essere non è mai riducibile all'ente, essendo qualcosa che lo trascende costitutivamente¹⁹.

L'aspetto interessante de *I concetti fondamentali della filosofia antica* è che Heidegger arriva a parlare della differenza ontologica riflettendo su quella tra la filosofia e le altre scienze, le quali sono definite «positive», in quanto il loro oggetto di ricerca è l'ente *positum*, già posto. Ciò implica che le scienze positive non prevedono l'indagine sul senso dell'ente come ente, perché il loro interesse verte su un determinato aspetto dello stesso (ad esempio l'ente come mobile e l'ente come numero sono, rispettivamente, ciò che ricercano la fisica e la matematica). La filosofia è invece scienza «critica», e potremmo dire «negativa» ricordando ancora *Che cos'è metafisica?*, poiché le è proprio il κρίνεν, il differenziare. Ma da cosa si può ulteriormente differenziare l'ente? «Evidentemente» soltanto dall'essere, il quale domina implicitamente il senso di ogni scienza positiva, a prescindere dal fatto che

¹⁸ M. Heidegger, *Che cos'è Metafisica?* [1929], in Id., *Seignavia* [1967] (pp. 59-78), tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

¹⁹ Si vede bene come il termine «metafisica», in questi anni della produzione heideggeriana, non abbia ancora accezione negativa.

questa se ne renda conto, ma anche di tutte quelle esperienze che non possono essere definite come conoscitive²⁰.

Tuttavia, soltanto negli anni successivi Heidegger porterà all'estreme conseguenze tali riflessioni, che lo condurranno a dichiarare addirittura la fine della filosofia stessa. Retrospectivamente appaiono a dir poco problematiche frasi come: «[L'ente] ha essere»²¹ (in cui l'essere sembrerebbe presentarsi come una proprietà dell'ente nel senso del possesso giuridico), o: «Dall'ente e nell'ente si può differenziare l'essere»²² (che potrebbe far pensare che l'essere «stia» nell'ente come il vino nella brocca).

Il domandare filosofico, e quindi la comprensione della differenza ontologica, ha inizio con i primi filosofi, ma acquista pieno significato solo con Platone e Aristotele, i quali mettono esplicitamente a tema il problema dell'essere in quanto tale, che è l'«oggetto di ricerca» della filosofia prima. Tra i due Heidegger predilige sicuramente il secondo, poiché «rappresenta il culmine scientifico della filosofia antica. Egli non ha risolto tutti i problemi, però si è spinto fino ai limiti insiti nell'impostazione problematica della filosofia greca in generale, unificando in termini positivi i motivi fondamentali della filosofia precedente»²³. Aristotele è preso a modello anche come storico della filosofia, in quanto è solo con lui che la speculazione dei filosofi precedenti acquista significato e rigore. Dunque, la filosofia greca sarebbe caratterizzata da uno sviluppo quasi lineare, che dal più primitivo Talete arriva al più scientifico Aristotele, dopo il quale non c'è che decadenza. Un'impostazione, questa, che verrà totalmente ribaltata dallo Heidegger della *Kehre*, anche se rimane una costante del suo pensiero l'esigenza di appropriarsi della filosofia greca, nel senso di cercarne il *proprium* (al di là della riflessione medioevale e moderna, che ne hanno alterato il significato), guardandola il più possibile con occhi greci. Ciò non implica un mero ritorno antiquario²⁴, poiché è necessario

²⁰ M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 77: «L'essere non è dato nell'esperienza, eppure è nel contempo compreso in essa»

²¹ Ivi, p. 76.

²² Ibidem (primo corsivo nostro).

²³ Ivi, p. 93. L'amore filosofico per Aristotele, proprio di questi anni, fa da *pendant* a quello per Kant, di cui dice: «Nell'età moderna Kant è tornato a essere il *primo* greco, sia pure soltanto per breve tempo» (ivi, p. 416).

²⁴ Sull'approccio di tipo antiquario al passato cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* [1874], in Id., *La nascita della tragedia - Considerazioni inattuali, I-III* (pp. 259-355), tr. it. M. Montinari e S. Giametta, Adelphi, Milano 1972³, in cui l'autore parla di tre modi di considerare la

riproporre la questione fondamentale in maniera ancora più radicale di quanto non fecero gli stessi Greci (riproposizione che avrebbe inizio con *Essere e tempo*).

Riguardo la prima epoca, quella in cui protagonisti sono i cosiddetti Presocratici, Heidegger ci presenta dei pensatori che sono ancora primitivi (specialmente laddove ancora parlano di: acqua, aria, etc.), i quali, tuttavia, sono l'inizio dell'interrogazione filosofica, in quanto ciò che loro indagano è la φύσις, che non è la «natura» romano-moderna, bensì: «l'ente che si genera da sé e che è lì presente da sé, e precisamente in modo costante, prima di ogni intervento degli uomini o degli dèi. Idea dell'ente che è sempre già lì presente in sé»²⁵. Ma ogni asserzione sull'ente implica necessariamente una concezione dell'essere e quella propria della grecità è appunto l'essere come presenza (*Anwesenheit*). Tale concezione rimane inespressa, se non proprio «inconscia», in tutti i pensatori che precedono Parmenide (tra i quali vi è anche Eraclito, secondo gli studi di Reinhardt²⁶, tanto apprezzati da Heidegger), che fu il primo a parlare esplicitamente di essere. Compreso quest'ultimo come presenza e stabilità, il più urgente problema speculativo diventa il rapporto tra la costanza dell'essere e l'evidenza del mutamento di tutte le cose: la filosofia fa così un grosso passo in avanti, e con Eraclito viene posto il problema dell'antitesi, che però già si trova in Parmenide, declinata come l'opposizione più estrema, quella fra essere e non essere (che a questo punto non può che essere concepito come assenza, *Abwesenheit*).

La grandezza dell'Eleate consisterebbe sia nell'aver delineato i caratteri dell'essere, che è co-stante presenza, unità e totalità, sia nell'aver pensato il senso della verità, ἡ ἀλήθεια, il cui destino non è affidato ad alcuna moderna teoria della conoscenza, nonostante l'aver messo in risalto l'identità di essere e pensiero. Ciò che Parmenide, però, lascia impensato è il tempo, che è volgarmente inteso a partire dall'ora (*Jetzt*), per cui il passato è «non più» e il futuro «non ancora», ed ogni cosa viene considerata come sempre uguale a se stessa a prescindere dal mutamento. Tutto ciò, nonostante il fatto che molti termini con cui l'Eleate dice l'essere (non tutti,

storia: monumentale, antiquario e critico. I primi due (in questa sede possiamo anche considerarli unitariamente) non corrispondono all'atteggiamento teoretico di Heidegger nei confronti della storia, tuttavia nemmeno il terzo, l'unico accettato da Nietzsche, può valere interamente per la filosofia heideggeriana, in quanto le è totalmente estranea il concetto di «vita».

²⁵ M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 312.

²⁶ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* [1916], Klostermann, Frankfurt a. M. 1959², cit. in M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 633, n 1.

come invece vorrebbe farci credere Heidegger) non siano altro che negazione (ἀ-) del tempo: «ingenerato» (ἀ-γένητον), «imperituro» (ἀν-ώλεθρον), «mai passato» (οὐδέ ποτ' ἦν), «mai futuro» (οὐδέ ποτ' ἔσται)²⁷.

Per Heidegger il tempo è «il possibile orizzonte di ogni comprensione d'essere in quanto tale»²⁸, per cui riappropriarsi del problema dell'essere significa, innanzitutto, riproporre il problema del tempo, cercando di superarne la concezione volgare. Dunque, occorre ripensare la presenza a partire dal suo fondamento inespresso, il presente temporale, che porta a considerare ciò che è presente (*vorhanden*) dinnanzi all'uomo come disponibile alla sua manualità (*Handfertigkeit*), attraverso la quale il mondo diviene l'ambiente in cui l'ente e la sua produzione vengono gestiti. Di più, non si tratta semplicemente di passare dall'idea dell'essere «fuori» dal tempo, ad una che invece lo vede inserito «in» esso, infatti, la svolta radicale della filosofia consiste nel pensare «chronicamente» l'essere, senza la predilezione ingiustificata per il presente. Svolta ancora più difficile da imprimere, se si tiene conto che «il tempo stesso viene preso per un ente fra altri enti e si cerca anzi di coglierlo nella sua struttura d'essere a partire dall'orizzonte della comprensione d'essere già in modo inespresso e ingenuo orientata su di esso»²⁹.

Come si può notare, Heidegger intrattiene un rapporto ambivalente con i Greci (pur considerandoli unitariamente), infatti con essi inizia la grande avventura della filosofia, e dunque viene alla luce il problema dell'essere, ma, allo stesso tempo, comincia il suo occultamento, che, alla relazione esserci-essere, preferisce quella uomo-mondo («la spiegazione antica dell'essere dell'ente è orientata sul “mondo”, o sulla “natura” in senso latissimo»³⁰), laddove non si tratta di un mero problema di vocaboli, bensì del problema ontologico e storico per eccellenza.

In realtà, l'ambivalenza percorre anche il senso dell'oblio e/o decadenza. Infatti, da una parte vi è la dimenticanza del genuino rapporto essere-tempo, propria dell'intera filosofia greca, dall'altra l'ignoranza completa della domanda stessa attorno l'essere, che riguarda esclusivamente la terza e la quarta epoca (secondo l'elenco sopra riportato). Questa struttura dell'oblio, a sua volta, è solo in parte

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., pp. 142-143.

²⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 21.

²⁹ *Ivi*, p. 89.

³⁰ *Ivi*, p. 87.

combaciante con la stratificazione interna all'oblio della verità, e quindi dell'essere, di cui il filosofo parla negli anni successivi. La radice profonda dell'oblio è infatti rinvenuta, negli scritti heideggeriani più recenti, nella stessa «composizione» della verità, che «causa» l'oblio, nonché l'oblio dell'oblio.

Alla luce di ciò, si comprende quindi il motivo per cui la seconda parte di *Essere e tempo* (mai scritta), il cui tema sarebbe dovuto essere «la distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia in base al filo conduttore offerto dalla problematizzazione della chronicità»³¹. Tale distruzione non ha nulla a che vedere con una cassazione di tutto il passato in quanto errore, ma è l'atto teoretico che mostra le basi non ancora visibili dell'ontologia greca, la quale non è semplicemente un periodo in cui si sviluppa una data disciplina, bensì il fondamento stesso dell'Occidente³², cioè del modo di agire e pensare di filosofi e non. Forse non è solo un caso che Heidegger usi il termine di derivazione latina *Destruktion*, piuttosto che gli usuali *Zerstörung* e *Vernichtung*, per evitare facili equivoci che lo vedrebbero ergersi a possessore della verità totale. Se così fosse, verrebbe contraddetto l'approccio meditante e problematizzante nei confronti del passato, il quale può parlarci dav-vero (cioè della verità) se ritraduciamo una tradizione, che, invece di tramandare, ha occultato e tradito il senso originario dell'essere sorto in Grecia, il quale va quindi seriamente ripensato *geschichtlich*.

Malgrado quel che abbiamo detto, è giusto ribadire che, negli anni, cambia molto il modo di comunicare di Heidegger con i Greci e più in generale con il passato. Infatti, è soltanto in quello che abbiamo indicato come secondo periodo heideggeriano, che la storia diventa destino dell'essere. Quest'ultimo è affidato al linguaggio filosofico e poetico, per cui nelle parole originarie si cela non più semplicemente il senso dell'essere, ma l'essere stesso. Potremmo dire che durante il primo periodo Heidegger filosofi ancora per problemi, per cui in questa prospettiva i Greci appaiono fondamentali, essendo stati i primi a porre la questione dell'essere dell'ente ed avendo così segnato la storia del pensiero occidentale. Ma null'altro, infatti, nel loro meditare non si nasconde una regione più profonda. Heidegger si muove così «all'interno di un contesto che, privilegiando la continuità storica,

³¹ Ivi, p. 127.

³² «Occidente» non è un termine geografico, bensì indica la storia che inizia con la filosofia greca e ha il suo sviluppo nell'era contemporanea in cui domina la tecnica.

assume le parole della fine come identiche [...] a quelle stesse dell'inizio»³³, perciò il problema rimane sempre lo stesso, sia in Talete che in Aristotele, mentre a cambiare è meramente il grado di consapevolezza e di scientificità dei vari pensatori.

La distruzione, il riappropriamento, il ripensamento diventano radicali soltanto allorché Heidegger scorge un'enorme frattura tra il pensiero iniziale e quello della metafisica. E in questa prospettiva che diventa precipua la considerazione del pensiero di Parmenide, di cui si parlerà diffusamente nel secondo capitolo.

§ 3. *La metafisica*

Verso gli anni '30 si può assistere a quella che buona parte della critica definisce «svolta heideggeriana», durante la quale il filosofo inizia un ripensamento critico delle proprie tematiche alla luce di una mutata visione della storia dell'Occidente. Questa viene valutata, adesso, come storia dell'oblio dell'essere, o storia della metafisica o del nichilismo. In realtà si è notato come il rapporto tra Heidegger e il passato non sia mai stato pacifico, ma caratterizzato da spirito polemico (nel senso del πόλεμος eracliteo), quindi la svolta non va intesa nel senso del mero mutamento di problematiche all'interno della filosofia heideggeriana, come se in *Essere e tempo* il problema fosse il posto del *Dasein* nel mondo, mentre nelle opere successive quello dell'essere (per cui avremmo un primo Heidegger esistenzialista o filosofo dell'esistenza ed un secondo ontologo). Infatti *kehren* indica innanzitutto «tornare», e la svolta è da intendersi come una curva, come un tornante: non sterzate brusche, ma un cammino che continuamente torna sui suoi passi, che man mano diventa sempre più complesso e profondo.

Tale girare (*Wenden*) porta Heidegger ad una radicalizzazione della tematica dell'essere, che si lega strettamente al problema della verità. Quest'ultimo diventa realmente storico, poiché viene pensato alla luce della «svolta (*Wendung*) intervenuta nella determinazione dell'essenza della verità»³⁴ nel pensiero di Platone. Egli è il

³³ L. Ruggiu, *Heidegger e Parmenide*, in *Heidegger e la metafisica* (pp. 49-81), a c. di M. Ruggenini, Marietti, Genova 1991, p. 56.

³⁴ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità* [concepita nel 1931/32, stesa nel 1940, 1942], in *Id.*, *Segnavia* (pp. 159-192), cit., p. 159.

padre della metafisica non nel senso che ne sia la causa, in quanto soggetto che agisce con una libera iniziativa, ma nel senso che nelle sue parole si manifesta, con stringente necessità, la modificazione del senso della verità e quindi l'oblio dell'essere, infatti «il pensiero di Platone *sottostà* a un mutamento dell'essenza della verità che diventa la legge nascosta di ciò che il pensatore dice»³⁵.

La legge nascosta è appunto l'impensato, ciò che in quanto tale è ancora da pensare. Ne *La dottrina platonica della verità*, Heidegger tenta di pensare ciò che di Platone non è stato ancora meditato, e lo fa rileggendo e ritraducendo il celebre mito della caverna, narrato da Socrate a Glaucone nel libro VII della *Repubblica*³⁶. Il nucleo portante del racconto poetico-filosofico è rintracciabile nell'insistenza sul vedere, infatti, il rapporto dell'uomo alla verità viene declinato come serie di gradi ascendenti della visione, dalle ombre fino a ciò quel che più splende e dona luce a tutto, il sole metafora del bene. Questa è l'Idea che fa essere e insieme conoscere ogni cosa (*ratio essendi* e *ratio cognoscendi*), causa prima al di sopra di tutte le altre Idee, anche se ultima nel processo conoscitivo che porta l'uomo dall'ignoranza alla sapienza. A tale gradualità, corrisponde una gradualità di essere, vero e proprio assurdo che scaturisce dal considerare quest'ultimo come un oggetto dosabile (per cui qualcosa «è» maggiormente rispetto ad un'altra, perché ha più possibilità di non svanire subito, fino all'estrema possibilità che è l'eternità pensata in questa luce) e perché si pensa che un ente che causa un altro sia più dotato di quello che è suo effetto (essere come vitalità, forza ed energia).

«Idea» è il vocabolo con cui traduciamo εἶδος e ἰδέα, termini strettamente legati al vedere (ὁράω), che in Platone diventa la parola che indica il modello, la forma e l'e-videnza delle cose, la quale, dunque, non è insita in ogni ente in quanto tale, essendole necessaria un rimando a qualcosa di altro da sé, le Idee appunto. Questo lo statuto della metafisica platonica nel suo senso corrente e più scoperto, ma, per Heidegger, l'originario «errore» del filosofo greco non risiede nel fatto che le cause siano trascendenti, anziché empiricamente date (come poteva essere per Nietzsche³⁷),

³⁵ Ivi, p. 173 (corsivo nostro).

³⁶ Platone, *La Repubblica*, tr. it. G. Lozza, Mondadori, Milano 1990.

³⁷ Per Heidegger «anche Nietzsche è un platonico, ma siccome gli viene meno ogni sapere circa l'origine metafisica del "valore", egli è il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale» (M. Heidegger, *Parmenide* [corso 1942/43, 1982], tr. it. G. Gurisatti, a c. di F. Volpi,

ma nel fatto che gli enti, e il loro essere, vengano spiegati a partire da altri enti, in un continuo rimando fino all'ente sommo, nella completa dimenticanza dell'essere.

Heidegger, interrogandosi in cosa consista secondo Platone il processo che porta alla verità, si trova a riflettere sul senso storico dell'adeguamento (ὁμοίωσις). La verità platonica si fonda sull'adeguamento del conoscente a ciò che fa essere di volta in volta gli enti, vale a dire a ciò che li rende presenti, offrendoli alla sua vista, così da permettere l'apprensione (*Vernehmung*) degli stessi da parte dell'uomo. Ma ciò che fa essere un ente è l'essenza (*Wesen*, οὐσία), la quale porta alla presenza (*Anwesenheit*, παρούσα), quindi, il significato dell'essere è il «che cos'è» di una qualche cosa, la sua *essentia*³⁸. In tal modo, della originaria struttura dell'ἀλήθεια (che tratteremo nel secondo capitolo) rimane ben poco, infatti, ciò che davvero conta da Platone in poi è riuscire a vedere (ovviamente non sensibilmente ma attraverso il νοῦς) l'essenza di ogni ente, perché soltanto così si avrà una conoscenza stabile, quella che solo la filosofia può «assicurare». Lo sguardo intellettuale dell'uomo dovrà allora rivolgersi alle cose vere, agli enti che davvero danno ragione della totalità, anche se il cammino non è affatto semplice e non è per tutti. Come insegna Platone, infatti, occorre un enorme sforzo per guardare in modo «retto»: chi riesce a far ciò pensa, e agisce, con «correttezza». Ma l'insistere sul vedere e sulla presa intellettuale non deve farci pensare al mito della caverna come una metafora meramente gnoseologica, poiché il problema della verità è affrontato all'interno di un dialogo che ha per tema la costruzione della πόλις perfetta, dunque l'intento del testo è prettamente «educativo». Forse non è solo un caso, allora, che παιδεία (che appunto significa «educazione») corrisponda al tedesco *Bildung*, che significa «forma-zione» e rimanda alla Forme platoniche, e di nuovo al campo della visione,

Adelphi, Milano 2005², p. 182), che desidera la trasvalutazione dei valori, ma non il loro superamento in quanto tali.

Già nel corso accademico del 1926, Heidegger sosteneva: «Se tema assoluto dell'analisi rimane l'ὄν, va evitato il passo verso un ἀγαθόν. Chiamare l'essere ἀγαθόν significa misconoscere l'essere. Non è un caso che in Platone il problema dell'ἀγαθόν, nella sua funzione originaria, in seguito scompaia [il *Sofista* come vetta del pensiero platonico]. Ma Platone non si è attenuto alla problematica ontologica pura, bensì l'ha nuovamente intrecciata con l'essere della natura e ha spiegato gli enti, relativamente al loro essere, mediante un atto di produzione (da parte di un demiurgo)» (M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., p. 384). Ciò comporta, tra le altre cose, che nella filosofia di Heidegger l'etica non possa trovare spazio. Che poi questo sia un dato negativo, in quanto attestante una deficienza, non è immediatamente evidente, ma potrebbe essere un tema di ricerca assai interessante (tema che purtroppo in questa sede non verrà affrontato).

³⁸ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 180.

significando *Bild* «immagine». Con la metafisica non nasce solo un modo di pensare particolare, bensì ciò che oggi noi siamo: la storia di cui parla Heidegger, perciò, non può essere considerata come una mera storia delle idee (stavolta nel senso moderno di «prodotti della mente»³⁹). Storia in cui domina incontrastata la verità divenuta ὁρθότης, che diventa questione esclusiva del sapere e delle sue modalità, ossia oggetto di ricerca filosofica. Nasce così il nichilismo che mette da parte l'essere, in maniera ancora più accentuata laddove si ritiene invece di metterlo specificamente a tema.

Con Platone la strada del nichilismo, che oggi veste i panni di quella totale volontà di controllare l'ente che è la tecnica moderna, è spianata. Infatti, anche in Aristotele la situazione non muta, poiché la verità è principalmente affidata al giudizio, che è retto/vero se si conforma alla realtà, se cioè si «omologa» alle cose, così come «stanno» veramente, o ad esse si «adegua», secondo quanto vuole la dottrina medioevale, che ritroviamo in Descartes e tutti i grandi filosofi successivi, nonché nella scienza moderna. Questa «nuova» verità regna anche (non casualmente) nel modo comune in cui s'intendono il conoscere, la realtà ed il loro rapporto. Ed è proprio da questo senso comune, niente affatto ingenuo, che Heidegger prende le mosse nella conferenza *Dell'essenza della verità*⁴⁰, nella quale si suole rintracciare l'inizio della *Kehre*, poiché, senza più alcuno indugio, il filosofo mette in rilievo l'unità del tema dell'essere con quello della verità (senza però alcuna implicazione idealistica, almeno nelle intenzioni dell'autore stesso), tant'è che il problema dell'essenza della verità rimanda a quello della verità dell'essenza.

«Vera» è solitamente una proposizione che, dicendo un qualcosa di un qualcos'altro (a meno che non si tratti di una tautologia), si adegua alla realtà della cosa di cui dice. Ma anche una cosa può essere vera, infatti diciamo che l'oro è autentico, che è vero oro, oppure che è oro reale, ovviamente rispetto a quello che s'intende comunemente per «oro» (la sua definizione), perché anche l'oro falso è reale, ma non corrisponde alla verità dell'oro, come invece vorrebbe far credere l'apparenza. In entrambi i casi ciò che conta è la conformità, la quale tuttavia pone

³⁹ Al di fuori del gergo filosofico, l'idea riguarda la mente umana. Il dominio di questa accezione è possibile solo dopo che la filosofia di Descartes individua nel *cogito* il principio della filosofia.

⁴⁰ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità* [conferenza 1930, 1943], in Id., *Seignavia* (pp. 133-157), cit..

seri problemi (quelli propri di ogni teoria della conoscenza), in quanto si deve spiegare una relazione tra due entità differenti, quali sono appunto la proposizione e la cosa. Si trova allora il *medium* nella rap-presentazione, che fa della cosa un pensato, un oggetto della propria conoscenza. In tal modo l'oggetto diviene ciò che ci sta di fronte (*Gegen-stand*), il quale, per essere colto, deve avere una presenza stabile e stare ritto (*stehen*)⁴¹. Tuttavia la possibilità dell'apparire della cosa è ciò che viene prima di ogni giudizio sulla cosa stessa ed è indipendente dal momento rappresentativo, essendo il preliminare spazio aperto che fa esistere il rapporto (*Verhältnis*) tra asserzione e cosa, riempito dalla rappresentazione. Ciò che è manifesto in quanto tale è il presente, l'ente. Ogni esserci può dunque assumere il contegno o comportamento (*Verhalten*) della rappresentazione di un ente, solo se tende all'apertura che mostra quest'ultimo.

Questo andare a ritroso compiuto da Heidegger verso un qualcosa di più originario è di tipo fenomenologico, in quanto pensa l'apparire delle cose in loro stesse, a prescindere da qualsiasi comportamento umano (sia esso teoretico o pratico). Ma è anche di tipo trascendentale, poiché ricerca le condizioni di possibilità della rappresentazione. Perciò il procedimento è ben diverso da quello del mito della caverna con cui Platone ricerca il principio anipotetico, ossia la causa prima, infatti, in Heidegger non abbiamo un percorso che va dall'ente infimo a quello superiore, bensì il tentativo di pensare l'essere stesso di ogni ente, essere che è lo spettro in cui può venire alla luce la totalità dell'ente, dalle divinità ai sassi.

L'esserci si apre all'aperto solo se risponde all'ingiunzione che viene dalla manifestatività dell'ente, la quale, ripetiamo, non deriva da un dio o da qualsiasi altro ente che dice lo statuto dell'ente così com'è. Tale ingiunzione non è un comando, bensì una consegna, un qualcosa di destinato, che deriva da un'originaria libertà, che non è una proprietà umana, infatti è l'orizzonte dell'apparire ad essere libero, e non un soggetto con il proprio arbitrio. Questa libertà va pensata sia nel senso in cui diciamo che uno spazio è libero, quindi nel senso di «sgombro», sia come possibilità che l'ente non resti svelato (*ἀληθής*), vale a dire che l'ente non sia «lasciato-essere» per quello che è. Questo significa che se l'essenza della verità in quanto conformità è

⁴¹ Il tema della verità come *rectitudo* verrà trattato nel secondo paragrafo del secondo capitolo.

la libertà, la libertà a sua volta rimanda al fatto che la verità come disvelatezza è tale solo in rapporto alla non verità.

Siamo giunti così ad un altro modo di dire il nichilismo, quello che lo indica come obliante la non verità, pensata dalla metafisica semplicemente come non-correttezza o non-adequamento. Con le parole di Parmenide, invece, possiamo pensare l'originario rapporto tra velatezza e disvelatezza caduto nell'oblio. L'Eleate è l'interlocutore preferito dello Heidegger dagli anni '30 in poi (assieme ad Eraclito e Anassimandro, anche se quest'ultimo in misura leggermente minore⁴²), in quanto apre la possibilità di un pensare non-metafisico, che non vuol dire però semplicemente «premetafisico».

In questa prospettiva, nel dialogo tra Heidegger e i Greci scompaiono quasi nel nulla i restanti Presocratici, così come lo stesso Socrate, mentre «filosofi», e non semplici «pensatori»⁴³, sono considerati soltanto Platone e Aristotele. Nonostante ciò, Heidegger rileva la possibilità di leggere nella loro filosofia i segni dell'esperienza della verità come disvelatezza. Nello Stagirita convivono, infatti, la ferrea affermazione che la verità ha il proprio luogo nel giudizio, con quella che c'è un tipo di verità (o sarebbe meglio dire: un modo diverso di darsi della verità) che non riguarda la connessione di soggetto e predicato, ma il «semplice» coglimento di ciò che non è composto⁴⁴. In Platone l'ambiguità, invece, si può evincere dal fatto che l'intera metafora della luce nel mito della caverna è possibile «solo perché [il mito] è fin dall'inizio determinato dall'esperienza fondamentale, e ovvia per i Greci, dell'ἀλήθεια»⁴⁵. Heidegger sembra quasi rimpiangere il fatto che Platone insista più sulla luce e non sulla contrapposizione tra la chiusura, non totale, della caverna e l'aperto dell'esterno.

⁴² M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 109: «Anassimandro occupa [...] una posizione molto più limitata. È studiato in un solo testo, peraltro tardo (1946): *Der Spruch des Anaximander*. Ciò si può motivare in due modi. In primo luogo, ci resta molto poco degli scritti di Anassimandro: il "Detto" che ci è stato conservato da Simplicio, e alcune parole riguardanti l'ἄπειρον [...]. In secondo luogo – e, probabilmente, di conseguenza – quest'unico detto non sarebbe in grado, di per se stesso, di indirizzare il pensiero verso quello che è da-pensare, di guidarlo o chiarirlo. Troppo limitato e troppo enigmatico, può venire chiarito soltanto, in un movimento retrospettivo».

⁴³ M. Heidegger, *Che cos'è la filosofia?* [conferenza 1955, 1956], tr. it. C. Angelino, il melangolo, Genova 1981, p. 25: «Il pensiero divine ora [da Platone in poi], per la prima volta, "filosofia". Eraclito e Parmenide non erano ancora "filosofi". Perché non lo erano? Perché erano i più grandi pensatori. "Più grandi", in questo caso, non indica un giudizio di valore sulla loro opera, ma accenna ad un'altra dimensione del pensiero».

⁴⁴ Aristotele, *Metafisica*, cit., pp. 426-431 (IX, 10).

⁴⁵ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 179.

Capitolo 2

Parmenide pensatore dell'inizio

§ 1. L'inizio

La svolta heideggeriana, per cui la domanda sull'essere non è più affidata a quell'ente privilegiato che è l'uomo, ma all'essere stesso, è anche (o soprattutto) un girarsi indietro per poter guardare avanti. «Indietro» significa ripensare il pensiero greco che si rivela nelle parole fondamentali dei primi pensatori; «avanti» significa trovare una via che permetta un superamento della metafisica, la quale, pur compiutasi nel pensiero di Nietzsche, persiste come attuale dominio della tecnica. Il superamento non consiste, però, in un mettere da parte tutto ciò che è stato, in quanto semplice errore, più o meno grossolano; non si tratta, cioè, di una negazione assoluta di ciò che va superato, ma di un oltrepassamento in cui il superato non viene eliminato, ma riacquista nuovo senso alla luce dell'oltrepassamento stesso. Seguendo la lingua tedesca dovremmo parlare di *Überwindung der Metaphysik*⁴⁶, ma è lo stesso Heidegger che preferisce il termine *Verwindung* (che significa «torsione» in senso fisico-meccanico e ci rimanda a *Wendung*), che qui va inteso come accettazione-approfondimento della metafisica (un rimettersi da una malattia), la quale è vista come epoca e non come disciplina, quindi come un qualcosa che sovrasta la volontà umana, essendo propria del darsi storico dell'essere. Tutti i metafisici, allora, non sono semplicemente degli «sbadati», perché non era in loro potere pensare diversamente da come hanno pensato, quindi l'uscita dalla metafisica non potrà scaturire dalla decisione di qualche filosofo di buona volontà. Nell'attesa della fine del compimento della metafisica, il compito del pensatore è quello di meditare su di essa e la sua origine, ricordando che: «*la scoperta dell'essenza della metafisica è possibile solo in quanto la metafisica è giunta alla sua conclusione; anzi tale scoperta si identifica con il fatto stesso di questa conclusione*»⁴⁷.

Heidegger parla in proposito di «passo indietro» (*Schritt zurück*), il quale si dice in molti modi.

⁴⁶ M. Heidegger, *Oltrepassamento della metafisica* [appunti 1936-1946], in Id., *Saggi e discorsi* [1954] (pp 45-65), tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1991². Forse non casualmente, ritroviamo lo stesso titolo in un'opera diretta contro la fumosa e non sensata verbosità della metafisica, che vede come suo maggiore esponente novecentesco proprio Martin Heidegger: R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* [1932], in *Il neoempirismo* (pp 504-532), a c. di A. Pasquinelli, UTET, Torino 1969.

⁴⁷ G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger* [1971], Laterza, Roma-Bari 1980², p. 81.

1. Il passo indietro, nel suo senso più semplice, è ciò che indica la modalità di approccio storico (nel senso della *Geschichte*), che faccia retrocedere verso quei pensatori iniziali non ancora «contaminati» dal sapere metafisico.
2. Il passo indietro è anche metodo, così come lo applica Heidegger, che nell'affrontare una questione parte sempre dal modo più comune e superficiale d'intenderla, per andare a scoprirne le radici più profonde (ne è un esempio la conferenza *Dell'essenza della verità*).
3. Il passo indietro è, inoltre, ripetizione (*Wiederholung*), nel senso del latino *petere*, vale a dire un domandare nuovamente rivolto all'essere, per aprire la possibilità di una nuova era non metafisica.
4. Il passo indietro rispetto ai testi dei pensatori iniziali significa passaggio dal «detto» al «non-detto».
5. Il passo indietro è, poi, approfondimento del problema fondamentale, per cui si pensa una dimensione più originaria rispetto all'ente, l'essere.
6. Il passo indietro è, infine, un arretrare di fronte all'essere, in quanto è ciò che più ci è vicino e per questo è il più difficile da vedere.⁴⁸

Evidentemente, per i pensatori iniziali il passo indietro può valere solo rispetto a quest'ultimo senso, in quanto non appartiene loro l'atteggiamento di predominio nei confronti dell'essere, e, solo parzialmente, rispetto al quinto, poiché la loro meditazione riguarda sempre l'ente in quanto ente, e mai in quanto altro, dal momento che, a parere di Heidegger, tali pensatori avrebbero esperito la differenza ontologica.

Ma per comprendere dove conduce questo passo indietro, bisogna innanzitutto distinguere, secondo quanto fa lo stesso filosofo tedesco, tra *Beginn* e *Anfang*, che Gurisatti traduce⁴⁹ rispettivamente «esordio» ed «inizio»⁵⁰. L'esordio, ciò che meramente si trova prima di qualcos'altro, ha il proprio orizzonte nella semplice

⁴⁸ G. De Cecchi Duso, *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, CEDAM, Padova 1970, p. 98: «“*Schritt zurück*”, termine nel quale rivivono la “ripetizione” kierkegaardiana (*zurück*), la “mediazione” hegeliana (come “passaggio”= *Schritt*), e l'ancora più remoto, e forse più originario, “ricordo” platonico».

⁴⁹ Cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit..

⁵⁰ Manteniamo questa traduzione, non senza sottolineare che «inizio» deve essere inteso come «cominciamento» per sottolinearne l'idea di processualità, per cui ciò che viene prima non svanisce con il successivo, ma rimane in esso segnandolo fortemente.

cronologia dei fatti ed è l'involucro, non manifesto in quanto tale, di ciò che è ancora nascosto e che per questo dà da pensare. Questo è l'inizio, che tuttavia, dal punto di vista della *Geschichte*, è ciò che viene per ultimo, o meglio quello che nella storia dell'essere non è ancora giunto e perciò ci chiama all'interrogazione. E, se ciò su cui occorre interrogarsi è l'essere, allora non stupisce il fatto che Heidegger sostenga esplicitamente che l'essere è l'inizio: da ciò il paradosso (che contraddice il modo di intendere il tempo proprio della *Historie*) che la storia dell'essere non è altro che la storia del suo stesso inizio.

Questa estensione di significato della parola «inizio» ci porta a dire che i pensatori iniziali sono gli unici ad aver considerato l'essere, e perciò degni della massima attenzione, anche se non hanno detto tutto. I rimanenti Presocratici sono pensatori dell'esordio, ma non dell'inizio (ovviamente questa differenza heideggeriana ha apertamente un carattere squisitamente teoretico). Ciò implica che non ci si può rapportare ai pensatori iniziali considerandoli primitivi, nella prospettiva del «non-ancora-compiuto» propria di Hegel (al quale va però riconosciuto il merito di aver pensato la filosofia greca come totalità)⁵¹, ma neppure reputandoli dei classici, altrimenti sarebbe facile credere che essi abbiano «ancora» qualcosa da insegnarci in quanto enunciatori di valori eternamente validi. A ciò si aggiunga il fatto che, della loro opera, non restano che frammenti, cosa che pone interrogativi e dubbi a non pochi studiosi di filosofia, ma non ad Heidegger⁵². Egli in questa povertà vi scorge non una contingenza storica, bensì una profonda ricchezza, che rinvia alla semplicità di ciò che poche parole dicono, e soprattutto non dicono immediatamente (qui il «non-ancora» si riferisce a ciò che è rimasto impensato)⁵³.

Essere in cammino verso l'inizio per superare la metafisica implica, innanzitutto, che non s'interpreti lo stesso inizio metafisicamente. Ciò è possibile, però, solo con un'interpretazione non condizionata dal filtro della tradizione, così come si è configurata a partire da Platone ed Aristotele fino alla modernità. Questo vuole dire che occorre rileggere i frammenti in maniera nuova, anzi «il compito che si pone al nostro pensiero odierno è quello di pensare il pensiero greco ancora più

⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Hegel e i Greci* [1958], in Id., *Segnavia* (pp. 375-391), cit..

⁵² L'intera opera heideggeriana successiva alla *Kehre* si presenta volutamente come frammentaria.

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 391.

greco»⁵⁴ Di più, solo volgendosi al di là della metafisica la si può interpretare come dimenticanza (dell'essere e della verità). Dunque, ciò che il filosofo contemporaneo può fare, vivendo anch'egli nell'era del compimento della metafisica (compimento che è suo apogeo, ma anche occasione della sua caduta), non è altro che accennare alla possibilità di una antica-nuova esperienza di pensiero e quindi di un'epoca post-metafisica. Si tratta, appunto, solo di un'indicazione, una preparazione, e null'altro, poiché dalla metafisica non si può uscire con un semplice gesto teorico.

Che questo punto sia problematico e che Heidegger sia ben consapevole dello stato di contraddizione in cui si trova, lo dimostra il fatto che egli si trovi «costretto» a parlare il linguaggio metafisico (linguaggio che ci è stato consegnato dalla tradizione) per dire l'oltrepassamento della metafisica. Da qui lo sperimentalismo che lo porta ad una serie di «giochi linguistici»⁵⁵, che non sono meri *divertissement*, ma hanno eminente carattere teoretico. Sperimentalismo che lo conduce ad una «ritraduzione» delle parole greche fondamentali. Tale aspetto, però, ha molto spesso creato sospetti in molti critici heideggeriani, i quali, più filologi che filosofi, muovono al pensatore l'accusa di fare violenza ai testi, trascurando tutto ciò che lo stesso Heidegger dice, nonché il contesto stesso in cui compaiono i suddetti giochi linguistici⁵⁶.

In queste critiche si sottintende un concetto di «giusta traduzione» mai esplicitato, il quale impedisce al testo di dirci di più di quanto già non ci dica apertamente. In fondo, ci troviamo davanti a due modi differenti d'intendere la parola, e in particolare la parola degli antichi (il *logos* che viene amato): il primo, quello dei citati critici, vede nella parola antica un oggetto da antiquariato, che, a causa del rischio di una rottura, esige che non ci si avvicini troppo (nei musei tra un'opera e il fruitore la distanza è regolata dalla presenza di un cordone); il secondo

⁵⁴ M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio* [dialogo 1953/54], in Id. *In cammino verso il linguaggio* [1959] (pp. 83-125), tr. it. A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, a c. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973, p. 112.

⁵⁵ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? Qual è l'essenza nascosta della tecnica*, vol. II, in Id., *Che cosa significa pensare?*, 2 voll. [corso 1951/52, 1954], tr. it. U. Ugazio e G. Vattimo, a c. di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1978-1979, p. 21: «In questo modo ci arrischiamo nel gioco del linguaggio, in cui la nostra essenza è messa in gioco».

⁵⁶ Per la nozione di «gioco linguistico» cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* [1967], tr. it. R. Piovesan e M. Trincherò, a c. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1997³.

è quello heideggeriano, che potremmo definire «maieutico», nel senso che il filosofo aiuta il testo a partorire continuamente nuovo pensiero⁵⁷.

In realtà, la pretesa obiettività sbandierata dai fedeli del testo è solo un'illusione; infatti, ogni volta che ci si avvicina ad un testo non si può che tradurlo, anzi «parlare e dire sono in sé un tradurre, la cui essenza non può esaurirsi nel fatto che la parola da tradurre e la parola tradotta appartengono a lingue diverse»⁵⁸. Se ci troviamo dinnanzi ad un dire decisivo, che segna un mutamento, allora occorre «tradurre (*übersetzen*) la nostra intera essenza nell'ambito di una verità mutata»⁵⁹, che significa con-durre il proprio esserci all'interno della storia essenziale dell'essere, avente nelle parole dei pensatori (e dei poeti) il proprio inizio, le quali impongono che si ascoltino ogni volta come fosse la prima. Soltanto dopo questa traduzione è allora possibile la traduzione (*übersetzen*), vale a dire la mera perifrasi (il sottolineare il «tra» ci fa capire che dobbiamo essere dentro il testo).

Nonostante l'importanza della considerazione heideggeriana dell'inizio e del modo di dialogare con esso, restano alcuni problemi fondamentali non risolti riguardo lo statuto dello stesso inizio, che, comunque, non intaccano l'essenza del discorso heideggeriano sulla differenza del pensiero del nichilismo e quello trans-metafisico a cui egli tende.

1. Per Heidegger si dà storia soltanto se è storia dell'essere, ma l'essere non è quell'eterno che vive autonomamente e poi d'un tratto si immette nella storia, bensì l'accadere (*geschehen*) stesso, che non è il mero capitare o succedere di un certo fatto. Dunque, la storia non è qualcosa che in sé necessita di una posteriore donazione di senso (*Sinngebung*), che magari sia costruzione ideale degli uomini (per sé); infatti, ogni apparire è già sensato, in quanto apparente nella verità («il "senso" è la verità in cui sempre riposa l'ente in quanto tale»⁶⁰, dice Heidegger). Da ciò si comprende che la grandezza dei pensatori non risiede nel fatto di aver creato alcunché, né di averlo scoperto,

⁵⁷ Il modo di tradurre che si contrappone a quello maieutico corrisponde al fare storia della filosofia escludendo da essa, metodologicamente, qualsiasi forma di pensiero filosofico.

⁵⁸ M. Heidegger, *Parmenide*, cit. pp. 47-48.

⁵⁹ Ivi, p. 48.

⁶⁰ Ivi, p. 118.

ma solo di aver saputo ascoltare e accogliere il senso dell'essere che, reclamandoli, li ha catturati e raccolti⁶¹.

Ma, allora, cosa n'è di tutto quello che è non-storico? O, per formulare la domanda diversamente: che senso ha tutto ciò che non è greco, ammesso che l'inizio della storia sia e parli greco? Per quanto riguarda l'era contemporanea questo problema non si pone più, perché l'intero mondo è oramai dominato dalla tecnica, che ha le sue radici nella greicità. Così come non si pone per la metafisica, la quale ha senso nella misura in cui ha un rapporto con la verità, nonostante tale rapporto non sia altro che oblio di quest'ultima.

2. Per Heidegger la storia essenziale non corrisponde al trascorrere del tempo, infatti, quel che è de-cisivo è il lampo improvviso che fa iniziare una nuova epoca, la quale è sospensione (ἐποχή) del mero fluire del divenire: tale attimo a-tomico che re-cide è inappariscnte. Il lampo indica improvvisa e immediata manifestatività, eventualità che differisce dalle catene causali. Inoltre, a differenza del sole platonico, il lampo è una luce che dura un istante e poi svanisce.

Ciò detto, sorge il problema di capire quali e quante siano le epoche, e, dunque, se ci si trovi di fronte ad un inizio solo (che rimane tale anche se dimenticato) oppure a più inizi. A tutta prima, sembrerebbe che la storia dell'Occidente (terra del tramonto) abbia la sua alba nel pensiero greco, che tuttavia, con la metafisica, oblia l'essenza della verità e il senso dell'essere. Seguirebbero: la latinità, il Medioevo, la modernità e l'era della tecnica dispiegata, tutti momenti che, pur nella loro diversità, affondano le radici nella metafisica greca, anzi non sono altro che coerenti sviluppi di questa. Ma, come spesso accade, Heidegger rimane ambiguo e sono numerosi i passi in cui sembra dire che tutti questi momenti siano in realtà delle vere e proprie nuove epoche, caratterizzate da un altro inizio. Ad esempio, circa il cambiamento della verità in Platone e Aristotele, il filosofo tedesco parla «del carattere di passaggio *stranamente oscillante* che contrassegna la metafisica ai suoi albori facendola divenire ciò che è: da un lato, in riferimento all'inizio,

⁶¹ Ivi, p. 41: «I pensatori sono *coloro che vengono iniziati-catturati dall'inizio-cattura (die vom Anfang An-gefangenen)*, coloro che da esso vengono raggiunti, per esservi raccolti e riuniti».

l'estremo rilucere del primo inizio, dall'altro, in riferimento al successivo sviluppo, il primo avvio dell'oblio dell'inizio»⁶². Invece, rispetto alla traduzione dei concetti fondamentali della filosofia greca in latino scrive: «nel mutamento *essenziale* della verità che domina completamente i secoli dell'Occidente il colpo *decisivo* lo dà *l'evento del mutamento repentino dell'essenza della non verità dallo ψεῦδος greco al falsum romano*. Tale mutamento repentino è il presupposto della caratterizzazione moderna dell'essenza della falsità, la quale diviene *error*, cioè errore nel senso dell'uso scorretto della facoltà umana di assenso e di dissenso»⁶³. In questa frase troviamo le due idee che convivono, infatti si parla di «repentinità» che richiama l'istantaneità dell'inizio, ma, allo stesso tempo, di «mutamento essenziale» che domina l'intera storia dell'Occidente. A questo punto l'aggettivo «essenziale» potrebbe venirci incontro per differenziare ciò che davvero è iniziale e ciò che, pur rilevante, s'inserisce all'interno di quest'ultimo come derivato, cosicché si avrebbe ragione nel sostenere la singolarità della storia dell'essere. Ciò implica che il «primo inizio», di cui il filosofo parla, è fino ad esso anche l'unico della storia.

A livello della *Historie*, il problema potrebbe essere posto come indecisione di Heidegger circa la sua concezione della storia, se cioè sia gradualista, quindi non caratterizzata da passaggi bruschi (lunga durata), o meno. Ma è chiaro che questo sarebbe un modo superficiale di riflettere, poiché la questione riguarda un aspetto fondamentale dell'intero pensiero filosofico heideggeriano.

3. Non semplicemente il pensiero è storico, ma, in modo eminente, lo è anche il pensato, il quale è «ciò che pre-cede e pre-corre ogni storia seguente. Ciò che [...] determina ogni storia lo chiamiamo l'iniziale (*das Anfängliche*). [...] L'iniziale si dona espressamente ogni volta di nuovo a una determinata epoca»⁶⁴. Se tale iniziale non è la stessa cosa che l'inizio, allora abbiamo un nuovo elemento, su cui però Heidegger non si sofferma con la dovuta chiarezza. L'iniziale pare essere più originario dello stesso inizio, quel

⁶² Ivi, p. 250 (corsivo nostro).

⁶³ Ivi, p. 119 (primi due corsivi nostri).

⁶⁴ Ivi, p. 32.

qualcosa che, pur rimanendo nascosto agli stessi pensatori iniziali, non può essere pensato come una struttura eterna e trascendentale che si manifesta in modo diverso ad ogni nuovo inizio. Se così non fosse, verrebbe meno il significato fondamentale della filosofia heideggeriana, che è l'essere come storia. Dunque, l'iniziale vive il paradosso di essere qualcosa di storico (un accadimento) e insieme ciò che dà storia: l'iniziale è ciò che nello stesso balenare dell'inizio greco non si mostra. Quest'ultimo appare sì come un lampo, quindi nella dimensione dell'attimo, ma comunque appare, l'iniziale, invece, è ciò che resta nascosto. Il problema è, poi, capire se rimane nascosto per un'intrinseca necessità, per la quale rimarrà nascosto in eterno, oppure se, come noi riteniamo, si dia la possibilità di un inizio che porti con sé alla manifestatività dell'iniziale.

Siamo così di fronte a due impensati: quello dell'inizio, per cui i pensatori vissero immersi in esso sperandolo, nonostante l'assenza di una sua esplicita messa a tema, e quello dell'iniziale, di cui nessuno ha fatto esperienza. È questo allora quello che Heidegger chiama il «nuovo inizio», l'inizio venturo dell'era post-metafisica, che non è una semplice riproposizione della greicità. L'attesa di esso è lecita, pur essendo al di là (o al di qua) di ogni previsione anticipatrice di tipo scientifico o mistico-escatologico, visto che il primo inizio si è compiuto (ma di certo non è finito) con l'era della tecnica. Non essendo il rapporto tra inizialità e inizio del tipo sostanza-accidenti, l'aspetto greco dell'inizio non perde comunque valore, anzi, lo stesso iniziale è greco, poiché si è donato nella lingua greca, la quale gli ha fatto da custode.

Semmai, ciò che Heidegger spesso chiama «origine» (*Ursprung*) può essere identificato, nonostante le sue oscillazioni terminologiche, con l'iniziale, nei confronti del quale il passo indietro assume la forma di un vero e proprio balzo (*Sprung*), che dal fondo sicuro dell'ente (il solito) può far giungere nell'abisso infondato della donazione (l'insolito), che è pensabile, ma non tramite la linearità della spiegazione metafisica (che passa da un ente all'altro). Naturalmente, questo balzo non è un salto mistico dalla razionalità

all'irrazionalità, quindi dal sapere alla fede⁶⁵, infatti, la filosofia heideggeriana tenta di pensare ciò che viene prima di tali differenziazioni proprie della *Weltanschauung* metafisica⁶⁶. Anche per questo motivo preferiamo il termine «iniziale» ad «origine», perché quest'ultimo si presta facilmente ad essere accompagnato dall'aggettivo «nascosta», che potrebbe far inclinare l'interpretazione del pensiero heideggeriano in una direzione mistica molto vicina alla teologia negativa. Inoltre, «iniziale» riesce ad evidenziare lo stretto rapporto con l'inizio anche a livello linguistico.

§ 2. La verità

In *Parmenide* Heidegger affronta il problema della verità, prendendo spunto da alcuni frammenti dell'Eleate: da un lato mette così in atto la *pars costruens* che completa la tesi de *La dottrina platonica della verità*, dall'altro propone una chiara determinazione dell'identità del problema della verità e di quello dell'essere. Il corso di lezioni da cui deriva il libro (di relativamente recente pubblicazione e perciò poco studiato) originariamente avrebbe dovuto trattare il pensiero di Eraclito e Parmenide, a riprova del fatto che Heidegger interpreta i tre pensatori dell'inizio (Anassimandro e i due appena citati) come un tutt'uno: ma, nonostante questa riduzione, il testo non si presenta affatto come una perifrasi dei frammenti parmenidei.

Nel Poema (I, 22-32)⁶⁷ Parmenide narra della dea Ἀλήθεια che lo accoglie benevolmente nella sua dimora, indicandogli quale via è possibile intraprendere e

⁶⁵ Ivi, p. 267: «Il pensare l'essere esige ogni volta un *balzo* mediante il quale, dal fondo (*Boden*) abituale dell'ente su cui dapprima riposa per noi l'ente corrispettivo, *balziamo via nel senza-fondo* (in *das Boden-lose*), poiché è come tale che si dirada quel libero che nominiamo quando, riguardo all'ente, altro non pensiamo se non che esso "è"».

⁶⁶ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* [corso 1935, 1953], tr. it. G. Masi, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1990², p. 184: «L'irrazionalismo è solo la debolezza divenuta palese e il fallimento finale del razionalismo, e perciò è esso stesso una forma di razionalismo. L'irrazionalismo rappresenta una scappatoia dal razionalismo, ma tale da non condurci in un territorio libero, bensì da irretirci *ancor più* nel razionalismo col prospettarsi dell'idea che questo possa venir superato per via di semplice negazione, mentre, così dissimulato, esso risulta maggiormente pericoloso, potendo così seguitare il suo gioco indisturbato».

⁶⁷ Parmenide, Περὶ Φύσεως, I, 22-32, *Sulla natura. Frammenti e testimonianze* (d'ora in poi *SN*) (H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [1903], Zürich-Berlin 1964¹¹), tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2006². Salvo diverse indicazioni, la traduzione dei frammenti riportati nelle pagine successive sarà sempre quella di Reale.

quale no; tuttavia qui Heidegger non parla affatto del «contenuto» del dire della dea, bensì di quest'ultima soltanto.

La dea non è la personificazione della verità o un concetto astratto reso sotto forma d'immagine poetica, perciò è necessario che si dica «dea verità» e non «dea della verità». Non siamo cioè di fronte a due entità separate, per cui la verità ha la qualità di essere divina, o la dea quella di essere vera, ma è la verità stessa ad essere la dea. Ovviamente «verità» (*Wahrheit*) non rende affatto, secondo Heidegger, il significato dell'ἀλήθεια dei Greci, perciò occorre parlare di disvelatezza (*Unverborgenheit*) per tentare di pensare in modo diverso dalla metafisica e più prossimo all'inizio. Questa traduzione non è un atto ingenuo e reca con sé conseguenze teoretiche di enorme portata, infatti, la *nuova* parola fornisce quattro indicazioni che guidano l'intero discorso heideggeriano:

1. nel termine *dis-velatezza* è presente la *velatezza*;
2. nella *dis-velatezza* il prefisso «dis-», corrispondente all'*alpha privativum*, rimanda al togliimento della *velatezza*;
3. tra *velatezza* e *disvelatezza* vige quindi un contrasto;
4. il *disvelare* rimanda al senso dell'aperto e del libero (in realtà questo è un guadagno teoretico e, a differenza delle altre tre indicazioni, non ha nulla d'immediatamente evidente⁶⁸).

I primi tre punti mostrano la necessità di meditare il significato dell'ἀλήθεια alla luce della sua negazione, ma ciò non va fatto, come lo stesso Heidegger tiene a sottolineare, nel senso in cui lo intende il pensiero dialettico, poiché: «per la metafisica moderna di Schelling e di Hegel [...] il tratto fondamentale dell'essenza della verità non è mai l'ἀλήθεια nel senso della svelatezza, bensì la certezza nel senso di quella *certitudo* che, da Descartes in poi, caratterizza l'essenza della *veritas*»⁶⁹. Per di più, non è affatto vero che l'ἀλήθεια sia raggiungibile (quasi fosse un oggetto) dopo una ricerca che avviene tramite diverse lotte e peripezie, infatti, se

⁶⁸ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 242: «Ciò su cui la quarta e ultima indicazione richiama la nostra attenzione [...] dai Greci, è ancora meno nominato, espressamente pensato ed espressamente fondato dei tratti dell'essenza dell'ἀλήθεια precedentemente richiamati».

⁶⁹ Ivi, p. 60.

così fosse, il conflitto non starebbe più «in» essa, ma al di fuori di essa, e precisamente nel solo momento speculativo.

D'altro canto, se si pensa alla «verità» nel senso corrente, notiamo subito che il suo opposto è la falsità: ma, di nuovo, l'opposizione qui sarebbe tra due entità separate e autonome, che «poi» entrano in conflitto (e magari tale conflitto è ciò che lacera il soggetto conoscente che è in cammino verso la verità). Questa visione, propria della metafisica, ma anche del senso comune, potrebbe trovare sostegno nel fatto linguistico che i greci, come opposto di ἀλήθεια, non utilizzino mai ληθές o λαθές, bensì ψεῦδος («falso»), a cui a sua volta si oppone lo ἀψευδές: ciò comporterebbe il sottostare della verità come disvelatezza all'originaria, e tradizionale, opposizione di vero e falso. Nondimeno, Heidegger mette in rilievo l'esistenza nella lingua greca del termine λανθάνομαι (che condivide con ἀλήθεια la radice «λαθ-»), che significa «dimentico», e di λανθάνω che vuol dire «sono velato» e «sono nascosto». Il problema è allora capire quale delle due forme del negativo sia originaria, se il dimenticare-velare o il falso. Considerando il fatto che Heidegger, allorquando contrappone ἀλήθεια e ὀρθότης, lo fa non parlando di vero e falso significato, ma di significato originario e derivato, e che analogo discorso si farà per ciò che è opposto all'ἀλήθεια, si comprende subito che il falso è una modalità della velatezza e non viceversa. Inoltre Heidegger parla spesso di oblio o dimenticanza, però il dimenticare non viene da lui inteso come una condizione psicologica, propria di un soggetto che non è più in grado di tenere a mente l'immagine di una cosa o di un accadimento passati, bensì come un evento, che è al di là del potere dell'uomo, non in quanto stra-potere, ma in quanto qualcosa di diverso da qualsiasi forma di potere, che ha dimora nel gioco attuantesi tra velatezza e disvelatezza. Ne viene che tra λανθάνομαι e λανθάνω ci sia un rapporto di derivazione del primo dal secondo, sempre che anche quest'ultimo non venga concepito in base alla soggettività moderna.

Heidegger mostra con un esempio quale sia il modo greco di ascoltare la lingua greca, ritraducendo un passo omerico⁷⁰, in modo differente rispetto alla pur corretta traduzione tedesca di Voss, che egli cita. Voss traduce: «A tutti i rimanenti ospiti egli

⁷⁰ Omero, *Odissea* (VIII, 93): «ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων».

[Ulisse] nascose le lacrime sgorganti»⁷¹; Heidegger invece traduce: «Ma rispetto a tutti gli altri egli rimase nascosto in quanto versante lacrime»⁷², portando al centro della frase non più il soggetto Ulisse compiente un'azione, bensì il nascondimento che si pone tra l'eroe e gli ospiti (ma non tra l'eroe e Alcinoò, che comunque non può vantare alcun merito)⁷³. Grammaticalmente questa traduzione sarebbe «giustificata» col fatto che la voce verbale «ἐλάσθη» non significa transitivamente “egli nascose” [e] λανθάνω non significa “io nascondo”, bensì “io sono nascosto”»⁷⁴, ma non è questo l'essenziale. Infatti, se Heidegger cerca di leggere i testi greci non metafisicamente, e se il verbo transitivo è quello che «regge» il complemento «oggetto», allora non è una contingenza la frequenza di questi passaggi heideggeriani dal transitivo all'intransitivo, poiché il filosofo vuole stare al di qua dello schema soggetto-oggetto. Evidentemente, anche la grammatica non si trova fuori dalla storia del nichilismo, ma ne è uno degli aspetti fondamentali.

Alla luce di quanto detto il senso di λανθάνομαι sarà: «io rimango velato a me stesso nel riferimento che *qualcosa di altrimenti svelato* ha con me. In tal modo quest'ultimo è a sua volta velato, così come io lo sono a me stesso nel mio riferimento a esso [...] questo velamento viene a sua volta velato, il che accade quando diciamo: ho dimenticato questo e quest'altro [...] il dimenticare medesimo cade in un velamento»⁷⁵. Il dimenticare qualcosa, così com'è comunemente inteso, è in realtà una derivazione rispetto all'originaria velatezza che ricopre il rapporto tra l'uomo ed un altro ente. Il dimenticare come atto (o meglio come mancanza di un atto, quello del ricordare) viene preso per originario soltanto dopo che il senso della velatezza è stato esso stesso dimenticato. A sua volta questo oblio è da intendersi come velamento.

In tal modo si comprende l'oblio dell'oblio dell'essere, l'unico dal quale il pensatore Heidegger può dire, come in effetti fa, nonostante alcune semplicistiche interpretazioni critiche, di essere fuori. Tuttavia, nel passo appena citato, resta problematico il dire che al di qua del velamento («qualcosa di altrimenti svelato»)

⁷¹ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 67.

⁷² Ibidem.

⁷³ Questi stessi passi omerici sono interpretati anche in M. Heidegger, *Aletheia (Eraclito, frammento 16)* [saggio 1943], in Id., *Saggi e discorsi* (pp. 176-192), cit..

⁷⁴ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 67.

⁷⁵ Ivi, pp. 68-69 (corsivo nostro).

qualcosa possa rimanere svelato. «Realisticamente» ciò potrebbe essere inteso con il fatto che un qualcosa rimane comunque svelato al di là dell'apprensione da parte dell'uomo, per cui il disvelare sarebbe indipendente dal pensare; «idealisticamente», invece, potrebbe significare che qualcosa è svelata (è), solo se l'uomo le si riferisce e che quindi l'uomo sarebbe colui che fa essere le cose⁷⁶.

Rilevata l'originarietà del nascondimento rispetto a qualsiasi azione umana, sarebbe semplice, secondo Heidegger, comprendere che lo $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ è una modalità della $\lambda\acute{\eta}\theta\eta$ (e dunque può essere l'opposto dell' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$), se non fosse che la nostra lingua (il discorso vale sia per il tedesco che per l'italiano) è inevitabilmente portata a concepire il falso come l'opposto essenziale del vero. La «nostra lingua» significa l'insieme delle lingue formatesi dal latino e che non riescono a far parlare il pensiero greco in maniera genuina (il tedesco adotta molti latinismi grazie al latino cristiano che durante il medioevo diventa *koiné*). Se con Platone e Aristotele inizia la metafisica, sebbene sia ancora percepibile un'ultima eco dell'esperienza greca della verità, con la ritraduzione romana questa esperienza viene completamente oscurata. Nell'orizzonte della suddetta esperienza, lo $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ è ciò che mostrandosi (svelandosi), occulta (vela) qualcos'altro. Tuttavia, non si tratta necessariamente di un camuffare proprio di un soggetto, o di un suo errore nel giudizio. Infatti, tale occultamento va pensato come quando una cosa è posta davanti ad un'altra e la nasconde, il che non ha sempre un significato negativo, come si può evincere dai seguenti esempi:

- un quadro posto dinnanzi ad una cassaforte la preserva da possibili furti;
- una siepe davanti la finestra copre l'orizzonte facendocene scorgere solo una parte, donandoci così il senso dell'infinto;
- un occhio chiuso ci fa mettere meglio a fuoco ciò che stiamo guardando;
- i rami di un albero, respingendo i raggi del sole estivo, accolgono lo stanco contadino sotto la loro ombra;
- uno pseudonimo, anziché mascherare, può spesso essere rivelatore, come accade per quelli sempre diversi usati da Kierkegaard;

⁷⁶ Cfr. C. Vigna, *Sulla metafisica di Heidegger*, in *Heidegger e la metafisica* (pp. 107-139), cit., in cui l'autore critica Heidegger in quanto idealista che si maschera attraverso un linguaggio realista.

- il segno allo stesso tempo mostra ciò per cui sta, ma vela nella misura in cui è altro da questo⁷⁷.

In effetti, il termine *falsum* non ha alcuna assonanza con ψεῦδος, bensì con il verbo σφάλλω, che come *fallo* significa «faccio cadere». Ma la differenza principale tra il termine greco e quello latino è che il primo parla nell'ambito della disvelatezza, mentre il secondo nell'ambito dell'*imperium*. Rispetto a quello, dobbiamo dire con Heidegger che, perché l'uomo cada in fallo, «è prima necessario [...] che qualcosa venga tenuto e “collocato davanti” (*hingestellt*) in modo tale che qualcos'altro ne risulti “barricato” (*zu-gestellt*). Il “far-cadere” nel senso del fuorviare è possibile solo in base al “porre davanti” (*davor-stellen*), all'occultare e al velare»⁷⁸. Ciò che viene messo in piedi rimane presente in quanto svelato al posto di ciò che vien fatto cadere. Lo σφάλλω non è mai l'esatto contrario dell'ἀλήθεια, mentre il *falsum* lo è del *verum*. Ma Heidegger, dicendo che «nel pensiero occidentale si considera quale unico opposto della verità la non verità»⁷⁹, non prende (volutamente) in considerazione il fatto che Aristotele parli di quattro modalità di opposizione: i contrari, i contraddittori, i relativi, privazione e possesso⁸⁰. Così facendo, esclude categoricamente che la metafisica abbia potuto pensare la non verità come privazione della verità, e quindi non necessariamente in quanto falso.

Nonostante questa precisazione critica, risulta comunque molto interessante l'analisi del mondo dei significati propri della romanità, a partire dal summenzionato *imperium* che vuol dire «comando». Alla luce di questa parola è possibile comprendere il radicale mutamento del senso della verità, il quale, cominciato con la metafisica che parla di ὀρθότης, conduce inesorabilmente lontani dall'inizio. Il comando è l'ambito del potere e del dominio, cui appartengono a pieno titolo la *iustitia* e lo *ius* romano. «Il comandare in quanto fondamento essenziale del potere

⁷⁷ Ammessa la liceità del paragone, rispetto alla distinzione di Peirce tra indice, icona e simbolo (cfr. C. S. Peirce, *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*, testi scelti, tr. it. M. A. Bonfantini, L. Grassi e R. Grazia, Einaudi, Torino 1980), la modalità segnica che più caratterizza il pensiero heideggeriano è quella indicale, poiché ha un rapporto più immediato, e meno «culturale», con la cosa a cui rimanda. Una prova indiretta di ciò è la frequente ricorrenza del verbo «indicare», e dei suoi derivati, all'interno dell'opera di Heidegger.

⁷⁸ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 92.

⁷⁹ Ivi, p. 71.

⁸⁰ Cfr. Aristotele, *Categorie* (10, 11 b 15 sgg.), cit. in N. Abbagnano, *Opposizione*, in Id., *Dizionario di filosofia*, a c. di G. Fornero, UTET, Torino 1998³ [ed. aggiornata e ampliata], pp. 782-783.

implica “l’essere al di sopra” (*das Obensein*), il che è possibile solo come costante innalzarsi al di sopra degli altri, i quali sono dunque i sottostanti»⁸¹, che nel caso in cui volessero innalzarsi, verrebbero immediatamente fatti cadere. Di più, lo stare in alto permette di dominare tutto con un solo sguardo, cui fa seguito un’azione (*actio*) efficace, che permette un costante controllo del nemico. Questi è buttato per terra non tramite uno scontro frontale, bensì con uno sgambetto preceduto da un raggirò. Il raggirare ingannevole è l’ambito essenziale del *falsum*, così come quello dello *ψεῦδος* è il velare. Da questo linguaggio nettamente bellico non è esclusa nemmeno la *pax*, che è il fissare (*pangere*) il conquistato nella posizione che gli spetta, infatti, perché venga mantenuto l’ordine, il nemico non va eliminato, ma piuttosto fatto inciampare e, in un secondo momento, ristabilito in una posizione inferiore, poiché non si dà comando senza un comandante⁸². Gli stessi numi sono le potenze che ordinano (come il Dio dell’Antico Testamento⁸³), diversamente dalle divinità greche che indicano soltanto⁸⁴.

Quanto detto, però, non va interpretato come se ci fosse un’influenza dei fatti storici e di una certa organizzazione sociale sulle concezioni del popolo romano (problema proprio di quel fenomeno moderno che è la cultura, per cui l’ambito del pensiero è accessorio rispetto alla storia), bensì come una conseguenza del «mutamento essenziale dell’ἀλήθεια in *veritas* come *rectitudo*»⁸⁵, che segna tutte le epoche successive alla latinità. *Veritas* e *Wahrheit* derivano dalla radice indogermanica *ver-* che indica chiusura (*das Wehr* significa «la barriera», che non semplicemente serve a difendere, *wehren*, ma è un porsi contro, un opporsi), ma non nel senso del riparo, bensì dell’assicurazione finalizzata al rimanere in alto, cioè al rimanere retti: il vero è allora il *rectum* (*das Rechte*) che riesce a stare in piedi di contro al *fallere*. Il vero, non riguardando esclusivamente l’ambito della conoscenza, dà forma: all’etica, al diritto, alla politica, alla religione, etc.. Inoltre, la rettitudine e la *correttezza* sono strettamente legate al durare (*währen*) e al voler insistentemente continuare ad esistere (*behesten* significa «continuare» ed «esistere») dell’ente che a

⁸¹ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 94.

⁸² Il «bellicismo» proprio della lingua latina è tutt’altra cosa rispetto all’essenza «polemica» (nel senso del πόλεμος eracliteo) dell’ἀλήθεια, come dimostra l’essenza della *pax* di cui si è detto.

⁸³ Tale differenziazione complica ulteriormente il problema, da noi posto in precedenza, circa il rapporto tra l’inizio greco e ciò che ad esso segue.

⁸⁴ Della concezione heideggeriana circa le divinità greche parleremo nel prossimo paragrafo.

⁸⁵ Ivi, p. 97.

tutti i costi vuole stare in piedi (*stehen*), prescindendo dal gioco di velatezza e disvelatezza che in realtà lo costituisce, portando sempre più a concepire l'essere dell'ente come semplice presenza che resiste al mutamento.

Questo nuovo modo di esperire la verità informa il cristianesimo, il cui problema fondamentale è la salvezza del singolo, ovvero la sua *ius-tificatio*. Essa è affidata alla fede, che, tuttavia, specie a partire dalla Scolastica, non emargina affatto la *ratio*, ma cerca una pacifica convivenza con essa. In entrambe domina il concetto di *adaequatio*⁸⁶, infatti, il fedele tende ad adeguare la propria volontà a quella divina, mentre la ragione, per avere una conoscenza certa, deve adeguarsi il più possibile alla cosa conosciuta, che è lì presente stabilmente, in attesa di essere appresa dalla facoltà giudicatrice umana.

Tuttavia, è solo con l'età moderna che il dominio del giudizio nell'ambito del vero diviene assoluto ed il problema della verità viene a coincidere per intero con quello della certezza. Il soggetto, adesso, indipendente dalla dogmatica cristiana può fare affidamento esclusivamente sulla sua potenza, quindi il compito principale della filosofia diventa l'indagine sulle possibilità conoscitive dell'uomo, che deve evitare di cadere in errore attraverso l'uso retto della ragione. Quest'ultima, guidata dalla scienza moderna, è il terreno su cui fiorisce la tecnica che regge il mondo contemporaneo, nonostante sia ignara delle proprie radici. Il suo imperio non ha origine nelle sempre progressive scoperte tecnologiche, ma in un mutamento essenziale della verità, la quale si consegna completamente alla calcolabilità che assicura l'ente nella sua totalità, che è fondo a disposizione (*Bestand*) per l'impiego tecnico⁸⁷. Ciò nonostante, dal calcolo rimane fuori quel residuo che è l'essere, il quale, nella sua inoggettività, rifiuta qualsiasi tipo di sapere che assicura, rimanendo perciò necessariamente non compreso dalla metafisica.

Il discorso heideggeriano riguardo la dimenticanza dell'*ἀλήθεια* a favore della *rectitudo* (il vero tema portante di *Parmenide*) non combacia con la tesi assai più nota (da noi richiamata precedentemente) de *La dottrina platonica della verità*, che rilevava nel pensiero platonico l'epocale passaggio dall'*ἀλήθεια* all'*ὀρθότης*. Tale ambiguità, che è ad un tempo del pensatore e della cosa pensata, viene «risolta» da

⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, cit..

⁸⁷ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica* [conferenza 1953], in Id., *Saggi e discorsi* (pp. 5-27), cit..

Heidegger con una sorta di «astuzia della ragione», che ecletticamente unisce i due discorsi, ma in maniera poco convincente. Secondo il filosofo di Meßkirch, infatti, vi sono due diverse modalità del corrispondere da parte dell'uomo al conosciuto. La prima è ancora esperita all'interno dell'orizzonte dell'ἀλήθεια ed è un convenire non con l'oggetto, ma con lo svelato (ἀληθές). Tale convenire è ἀληθεύειν, che Heidegger traduce «nel dire che-fa-apparire attenersi in modo disvelante allo svelato»⁸⁸, e ὁμοίως, cioè «il corrispondere disvelante che esprime lo svelato»⁸⁹. Nonostante l'ὀρθότης segni l'inizio dell'oblio, essa è interna all'ὁμοίως, che a sua volta acquista senso nella prospettiva dell'ἀλήθεια, e, nonostante quest'ultima venga messa da parte e la sua «rappresentanza» sia assunta dall'ὁμοίως, la correttezza esperita greicamente parla ancora (anche se si tratta di un'eco sempre più flebile) della verità come disvelatezza. La seconda modalità del corrispondere è, invece, la *rectitudo*, che, pur provenendo da un'origine diversa rispetto a quella greca, «sembra fatta apposta per assumere in sé l'essenza dell'ἀλήθεια nella forma d'ora innanzi “di rappresentanza” della ὁμοίως»⁹⁰. Così dicendo Heidegger riesce senz'altro ad illustrare il passaggio da un'epoca all'altra (e quindi il mutamento dell'essenza della verità) senza ricorrere al concetto di «causa», ma lo fa evocando una coincidenza fortuita o dovuta ad un non meglio precisato disegno oscuro, che mostra la sua incertezza teoretica («sembra»), se non proprio un'aporeticità, specificazione di quella sopra menzionata circa il problema dell'«inizio» («la *veritas* in quanto *rectitudo*, che proviene da un'altra origine»⁹¹).

D'altra parte, l'insistere sulla romanizzazione della verità conduce Heidegger ad un ripensamento positivo della filosofia platonica. In tal modo, anche se solo parzialmente, egli ritorna allo schema presentato ne *I concetti fondamentali della filosofia antica*, in cui la decadenza del pensiero è fatta risalire all'epoca che succede alla speculazione aristotelica. Dunque, quasi tutte le parole di Platone e Aristotele possono ancora rivelare l'esperienza greca della verità, a condizione che le si ascolti con orecchio greco, vale a dire al di là delle concezioni apportate dai filosofi posteriori. In particolare Platone è sempre stato interpretato, sin da Filone

⁸⁸ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 107.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ivi, p. 108 (corsivo nostro).

⁹¹ Ibidem.

d'Alessandria, alla luce del platonismo (poi divenuto platonismo cristiano), sia dai suoi detrattori (per esempio Nietzsche), che dai suoi sostenitori: ma leggere Platone tramite il platonismo, secondo Heidegger, corrisponde a voler «“spiegare” la foglia fresca dell'albero in base al fogliame caduto a terra»⁹². Di più, il confronto con Platone permette ad Heidegger di chiarire ulteriormente la struttura della velatezza.

La Repubblica platonica, «ultima saga della grecità circa l'opposizione essenziale»⁹³ tra disvelatezza e velatezza, non tratterebbe quindi, secondo il filosofo tedesco, di un'u-topia politica, ma al contrario dell'essenza del luogo⁹⁴ (τόπος) della storicità greca. La πόλις non è né la città, né lo Stato⁹⁵, né tanto meno l'unione dei due (la città-Stato), infatti queste sono categorie tipiche della romanità e della modernità. La πόλις è invece il polo (πόλος), che tiene in sé raccolto tutto quello che viene svelato e che si fa incontro all'uomo. Il suo senso è quindi eminentemente ontologico, come attesta il fatto che la radice del termine è la stessa di πέλειν, che significa «essere» (derivando originariamente da «diventare» e «sorgere»).

Alla πόλις è destinata non semplicemente l'amministrazione di un dato numero di individui, bensì il senso di un'umanità storica, quindi il suo stare in mezzo all'ente e rapportarsi all'ente. Così intesa, essa corrisponde a quella che Heidegger chiama «contrata» (*Gegnet*)⁹⁶, forma arcaica preferita a «contrada» (*Gegend*), che non indica l'insieme degli oggetti che stanno di contro (*gegen*) al soggetto che li ha così a sua disposizione, ma la quieta vastità in cui le cose (gli enti disvelati), avendo perso il carattere di stare, riposano nella loro permanenza offerta dall'ἀλήθεια. Non per questo viene meno la conflittualità che attraversa la disvelatezza, infatti, per l'uomo è sempre vicina la possibilità di diventare ἄπολις. Ed è a partire dalla lotta insita nella verità greicamente esperita che, secondo Heidegger, si possono comprendere

⁹² Ivi, p. 178. Analogamente, secondo Heidegger (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 83) vi è: «un abisso tra il pensatore Aristotele e tutto l'aristotelismo che, come ogni manifestazione scolastica, falsifica ciò che ha dignità di problema riducendolo ad una risposta già decisa».

⁹³ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 168.

⁹⁴ Heidegger distingue lo spazio (*Raum*) dal luogo o località (*Ort*), poiché il primo, idoneo come categoria scientifica, non ha in sé il senso del tenere unito (cfr. ivi, pp. 252-253). A tal proposito, l'autore, in M. Heidegger, *Costruire abitare pensare* [conferenza 1951], in Id., *Saggi e discorsi* (pp. 96-108), cit., p. 103, sostiene che «gli spazi ricevono la loro essenza non dallo spazio, ma dai luoghi».

⁹⁵ Sarebbe interessante studiare il rapporto tra il termine «stato» in quanto participio passato (sia del verbo «essere» che del verbo «stare») e «Stato» come sostantivo, alla luce del rapporto tra politica e concezione dell'essere.

⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Per indicare il luogo dell'abbandono* [colloquio 1944/45], in Id., *L'abbandono* [1959] (pp. 45-77), tr. it. di A. Fabris, a c. di C. Angelino, il melangolo, Genova 2006³.

fenomeni dell'esistenza greca, interpretati modernamente come «culturali» o «civili», quali: l'agonismo, la lotta fra antiche e nuove divinità e la tragedia (dire «tragedia greca» sarebbe pleonastico nella prospettiva heideggeriana)⁹⁷.

Alla luce di questa «ontologizzazione» de *La Repubblica* («un dialogo che [...] parla continuamente dell'essere dell'ente»⁹⁸), il mito di Er, narrato in chiusura del dialogo, appare come il testamento della verità in quanto ἀλήθεια, in cui il forte accento antropologico del racconto convive con la genuina riflessione sulla λήθη. Per la precisione, si parla della pianura della Lete (τὸ τῆς Λήθης πεδίων)⁹⁹, attraversata dalle anime che, prossime alla reincarnazione, hanno appena scelto le loro future vite. Percorsa la pianura, praticamente un deserto spoglio e caratterizzato da un caldo soffocante, le anime giungono assetate nei pressi dell'incontenibile fiume Amelete (Ἀμέλης), dal quale sono costrette a bere. Dissetandosi esse dimenticano l'intero transito a seconda della quantità di acqua obliante bevuta. Tuttavia, al mitico guerriero Er è comandato di non abbeverarsi, così da poter raccontare agli uomini sulla terra quanto visto e vissuto.

Ma, ciò che interessa ad Heidegger di questo racconto non è affatto il destino delle anime, bensì la presenza di Lete (λήθη letteralmente significa «oblio», che va inteso, ricordiamo, non come smemoratezza, bensì come modalità del velamento) e di Amelete (ἀμελής, invece, significa: «trascurato», «che non si dà pensiero»). Che questi si trovino in un regno ultramondano è problema tipico della metafisica, e perciò trascurabile, mentre è fondamentale che la località descritta da Platone sia quella dell'insolito, il quale va pensato letteralmente come non-solito, e non come qualcosa di mostruoso o terrificante (il sublime come apparire di un qualcosa di spropositato rispetto alle capacità umane), né tanto meno come ciò che ha una minima possibilità di verificarsi (l'eccezione che mette in crisi la regola). «In-solito» indica il non-appariscente che, ciò nonostante, risplende in tutto quello che è solito e

⁹⁷ Nonostante anche per Heidegger, così come per Nietzsche, Euripide non appartenga alla «vera» tragedia greca (come possiamo congetturare dal fatto che solo Eschilo e Sofocle vengono citati, almeno in *Parmenide*), il primo critica il secondo per aver rilevato l'essenza della tragedia nella lotta fra apollineo e dionisiaco. Nietzsche, influenzato probabilmente dal biologismo ottocentesco, non terrebbe conto della più originaria conflittualità tra disvelatezza e velatezza. Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia greca* [1872], in Id., *La nascita della tragedia - Considerazioni inattuali, I-III* (pp. 19-163), cit..

⁹⁸ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 179.

⁹⁹ Cfr. Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 842-845 (621 a).

che da questo non dipende, essendo qualcosa di più originario. L'insolito è presente sempre nel solito, altrimenti non si potrebbe dare, ma cionondimeno il solito e l'insolito sono attraversati dalla più radicale delle differenze, la differenza ontologica. Infatti, questa coppia di termini non è altro che un modo diverso di dire il rapporto tra essere ente, in cui il risalto è proprio soltanto degli enti, che tuttavia sono (sono quel che sono) grazie all'essere, il quale si mostra come ritrarsi.

Emblematica, a tal proposito, è appunto la vuotezza della pianura Lete, in cui le anime non ritrovano alcun ente, in quanto essa è ciò che si oppone radicalmente a qualsiasi ἀληθεύειν: tuttavia, tale assenza totale di disvelati non è un nulla assoluto, bensì quel nulla dell'ente che in *Che cos'è metafisica?* coincide con l'essere. Eppure nella Lete si ritrova un elemento, il fiume Amelete, che, affine alla pianura, appare come una non-curanza (ἀ-μέλῆς) per l'ἀλήθεια: malgrado ciò il fiume non è meno importante di quest'ultima, tant'è che ogni uomo, prima di ritornare sulla terra, deve abbeverarsi alla sua fonte. Ciò non deve essere visto come una punizione divina, infatti, sta alla saggezza (φρόνησις)¹⁰⁰ della singola anima saper bere nella giusta misura, poiché la λήθη non è un mero ostacolo che si pone dinnanzi alla verità (un velo di Maya da squarciare), ma è elemento imprescindibile dell'ἀλήθεια e dell'uomo stesso in quanto ad essa si riferisce. La λήθη non può essere annichilita, in quanto è sua caratteristica l'autovelarsi, così come indicato dall'acqua del fiume Amelete, che pone una velatezza, nella modalità della dimenticanza, tra l'anima ricaduta in terra e l'esperienza dell'attraversamento della pianura Lete. Di più, il passaggio tra velatezza e disvelatezza si presenta come un evento improvviso, un attimo che è temporalmente indefinibile, repentino ed immediato (come il terremoto illuminato dai lampi che fa disperdere le anime, concludendo così il mito di Er), che nulla ha a che fare con la processualità storico-dialettica hegeliana e con la corrispondente «fatica del concetto».

Il rapporto disvelatezza-velatezza è dunque un processo continuo senza soluzione ultima (quindi mai assolutizzabile) per cui, come segnala Heidegger, per rendere al meglio il senso dell'ἀλήθεια è preferibile parlare di disvelamento (*Entbergung*),

¹⁰⁰ Solo con Aristotele la φρόνησις si distingue dalla σοφία: questa è il sapere scientifico-teoretico, universale e accessibile a pochi (la sapienza), quella è un sapere pratico che serve a regolarsi nell'azione particolare. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. it. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005⁴, pp. 238-241 (1141a-1141b).

piuttosto che di disvelatezza (*Unverborgenheit*), per evitare di pensare ad una subordinazione del disvelare in favore della disvelatezza dell'ente che appare, con la conseguente considerazione della sola presenza dell'ente (da cui lo schema soggetto-oggetto), a scapito del suo venire alla presenza.

Analogo discorso si può fare per la quarta indicazione fornita dalla parola ἀλήθεια (sopra menzionata), infatti, più che di aperto (*Offene*) sarebbe preferibile parlare di apertura (*Offenheit*) (questo anche se Heidegger utilizza i due termini senza rispettare questa differenziazione, mentre quella tra disvelamento e disvelatezza è più volte sottolineata). L'apertura, pur essendo l'elemento essenziale dell'ἀλήθεια, è ciò su cui pensatori e poeti greci hanno taciuto totalmente, anche se il suo senso è comunque custodito nella lingua greca. In particolare è illuminante un passo sofocleo che Heidegger così traduce: «il tempo vasto e inafferrabile al calcolo lascia schiudere tutto ciò che non è manifesto, ma anche vela (di nuovo) in se stesso ciò che è apparso»¹⁰¹, in cui protagonista è appunto il tempo. Questo, nella prospettiva iniziale greca, non riguarda il movimento e la sua misura, né lo scorrere continuo di vari ora, ma è concepito come καιρός, vale a dire come tempo opportuno in cui qualcosa accade. Per i Greci ogni elemento ha la sua naturale direzione, il proprio luogo (ad esempio il fuoco tende verso l'alto) e allo stesso modo ogni accadimento ha un suo tempo opportuno, che, non essendo a disposizione dell'uomo, non può che far fallire ogni tentativo di calcolo prevedente (ammesso che qualche uomo greco abbia mai potuto tentare tale previsione), infatti, è il tempo a disporre dell'apparire o del restare velato di un ente, e non il contrario.

Dal tempo dipende se l'ente sarà o meno svelato, cioè se si manifesterà nell'apertura. Ma questo non significa che l'apertura è conseguenza della disvelatezza, verificandosi invece l'inverso, in quanto, quel che può aprire è unicamente un aprente che di per sé è già aperto, ovvero libero. In altre parole, l'aperto è l'essere che dona l'«è» di ogni ente e che fa essere ogni ente nel suo tempo opportuno, nella sua epoca storica nel modo che più gli appartiene, e non è un vuoto concetto, talmente generale da riguardare ogni cosa in quanto tale. Nonostante siamo abituati ad immaginare l'aperto come qualcosa di dispersivo e in cui manca ogni

¹⁰¹ Sofocle, *Aiace* (646-647), cit. in M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 252. Il testo greco recita: «ἅπανθ' ὁ μακρὸς κἀναρίθμητος χρόνος / φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρυπτεται».

determinatezza, esso è invece caratterizzato da limiti, la qual cosa non indica una deficienza (una limitazione appunto), poiché «il limite non è il punto in cui una cosa finisce, ma, come sapevano i greci, ciò a partire da cui una cosa *inizia la sua essenza (Wesen)*»¹⁰².

§ 3. *La dea*

Quanto detto circa la verità rimanda ai pochi versi del Poema (I, 22-32)¹⁰³ che Heidegger cita esplicitamente in *Parmenide*, ritradotti nel modo seguente:

«E la dea mi accolse benevola, prendendo con la *mano* destra la mia destra;
poi pronunciò *la parola* e mi si rivolse:
O tu, compagno di aurighi immortali,
che giungi alla nostra *dimora* condotto dai tuoi destrieri,
salve! Poiché non è una *destinazione* avversa quella che ti ha spinto
[a incamminarti
per questa *via* – e in verità essa si situa in disparte, lungi dal
[sentiero battuto dagli uomini –
bensì sia l'*ordinamento* sia la *convenienza*. Ma è necessario che tu apprenda
[tutto,
tanto il cuore *non occultante* della *svelatezza* che tutto circonda,
quanto ciò che risplendente appare ai mortali, e in cui non risiede alcun
[affidamento per ciò che è svelato.

¹⁰² M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 103.

¹⁰³ *Parmenide*, I, 22-32, *SN*, p. 42:

«καί με θεᾶ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιοχοῖσιν,
ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ' , ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νεέσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν),
ἀλλά θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμῖν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἔμπερ καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντός πάντα περ ὄντα».

Ma dovrai nondimeno imparare a conoscere anche questo: come *ciò che*
[risplende
(di necessità) sia tenuto a essere conforme all'apparenza, pervadendo ogni,
[cosa e (dunque) in questo modo, compiendo ogni cosa»¹⁰⁴.

La dea che prende la parola, che non si differenzia né dalla convenienza (δικη) e dall'ordinamento (θέμις) richiamati nel frammento riportato, né dal destino (μοῖρα) e dalla necessità (ἀνάγκη) nominate nel frammento VIII¹⁰⁵, è la verità stessa. Dunque, la rivelazione della verità è in realtà un autorivelarsi, poiché la dea non sta parlando del vero in quanto qualcosa di esterno (come un oggetto di conoscenza), tanto più che il luogo in cui il pensatore viene in contatto con la verità è la dimora stessa di quest'ultima, la quale «è il luogo del primo arrivo della peregrinazione pensante, eppure è al tempo stesso quel punto di partenza del viaggio del pensiero che definisce tutti i riferimenti all'ente»¹⁰⁶. In tal modo il pensatore non è l'uomo che «sa» la verità, ma colui che «sta» nella verità.

Ciò nonostante, a tutta prima può apparire problematico il fatto che un filosofo affidi il proprio dire alla metafora di una divinità (problema che, com'è noto, riguarda Platone), anche perché in Parmenide, a differenza degli altri Presocratici, non ci sarebbero più residui naturalistici, bensì pura riflessione ontologica. La critica ha generalmente interpretato la presenza di tale apparato immaginifico, tipico della mitologia, come un elemento di primitività, che vede il passaggio dal μῦθος al λόγος non ancora compiutosi. Questa tesi, nella sua apparente ovvietà, dovuta ad una consolidata tradizione, risulta inaccettabile agli occhi di Heidegger, poiché con essa si danno per evidenti il significato delle divinità greche, nonché quello di parole capitali per la storia dell'Occidente come μῦθος e λόγος.

Per quanto concerne il primo problema, secondo il filosofo tedesco non è essenziale la differenza tra monoteismo e politeismo, poiché l'essenza del divino nelle diverse epoche dipende totalmente dal modo di esperire la verità e non dal numero degli dèi adorati (inoltre tale criterio interpretativo non sarebbe sufficiente

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 36 (corsi nostri).

¹⁰⁵ Parmenide, VIII, 1-49, *SN*, p. 50-53. Cfr. G. Reale, *Note ai frammenti*, in *ivi* (pp. 129-140), cit., p. 130, n 6, in cui Reale suggerisce di leggere i nomi femminili delle varie divinità del Poema come qualificazioni diverse della stessa dea.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 287.

per differenziare, per esempio, le divinità greche da quelle romane). Altrettanto superficiale, se non addirittura scorretta, risulta l'impostazione ermeneutica che adotta il concetto di «paganesimo», poiché esso è creatura del cristianesimo, pur essendo utilizzato anche da coloro i quali si ergono a restauratori delle antiche divinità (il neopaganesimo). «Pagano», infatti, non può che significare meramente «anti-cristiano» (ed «ogni “anti” pensa nel senso di ciò contro cui è “anti”»¹⁰⁷) o «non ancora cristiano».

Per comprendere il senso degli dèi greci, invece, occorre partire dal «guardare», che la lingua greca esprime con la forma media θεάομαι. Ma Heidegger le preferisce la forma attiva θεάω, non per soddisfare un suo gusto per i neologismi (e in questo caso si tratterebbe addirittura di un neologismo di una cosiddetta lingua morta), bensì per distinguere il guardare comunemente, e metafisicamente, inteso come coglimento attuato da un soggetto che ha di fronte a lui un oggetto, da «quel guardare in cui colui che guarda mostra se stesso, appare e “c'è”». Θεάω è il modo fondamentale in cui chi guarda *si* manifesta (δάω) nella visione della sua essenza, vale a dire nello svelato, schiudendosi in quanto svelato»¹⁰⁸. Pensare l'essenza del guardare come un rappresentarsi un oggetto, presupposto per l'aggressione di quest'ultimo da parte dell'uomo che vuole controllare l'ente, non è semplicemente errato, ma significa ignorare l'originale a favore del derivato, poiché può esser visto solo ciò che viene incontro a chi guarda, che schiudendosi si offre così al coglimento da parte del guardante.

Questa descrizione del guardare come mostrare sé, come presentarsi apparendo, può sembrare paradossale, se non del tutto assurda. Tuttavia, quanto sostenuto da Heidegger è riscontrabile nella parola θέα, che significa: «vista», «il guardare», «contemplazione», ma anche «aspetto» e «oggetto di veduta». Quest'ultimo significato è d'altro canto ciò che indicano le parole εἶδος e ἰδέα, che, nonostante siano utilizzate da Platone per indicare l'Idea eterna, il paradigma immutabile cui corrispondere all'interno della verità esperita come ὁρθότης, acquistano un senso positivo alla luce della moderata «riabilitazione» heideggeriana del pensiero

¹⁰⁷ Ivi, p. 112.

¹⁰⁸ Ivi, p. 191 (corsivo nostro).

platonico in *Parmenide*. Pensata non metafisicamente, l'idea¹⁰⁹ non è più l'essenza trascendente e separata che informa le cose sensibili, ma la faccia (l'aspetto) propria di ogni ente che appare in una maniera determinata, vale a dire l'essere di ogni ente, che può venir guardato solo perché esso stesso guarda entro gli enti. L'insolito che, pur apparendo in ogni solito, è solitamente non visto. Dunque, «il guardare, θεάω, è “offrire la visione”, e precisamente la visione dell'essere di quell'ente che gli stessi guardanti sono [. Tale] guardare che mostra l'essere stesso [...] non è nulla di umano»¹¹⁰ (ma non per questo si può considerare qualcosa di sovrumano), infatti, è il divino che si presenta nell'ente e così fa essere l'ente, pur non potendo esser mai qualche ente specifico (differenza ontologica). Presentandosi in tal maniera, il dio attende (*gegenwartet*) con il proprio sguardo la risposta dell'uomo, il quale è l'unico vivente ad essere interpellato, in quanto l'unico ente che, avendo la possibilità di dire, è storico.

«Ciò che guarda in senso eminente [...] è τὸ θεᾶον, cioè τὸ θεῖον»¹¹¹: la divinità greca, dunque, non è altro che l'essere stesso, così com'è esperito dai Greci. Affermiamo questo, nonostante molte frasi di Heidegger sembrano distinguere fermamente essere e divinità, come se «il divino» non appartenesse strutturalmente all'essere, trattandosi «soltanto» del modo di manifestarsi di quest'ultimo presso i Greci. Ma, nella prospettiva heideggeriana, «i Greci» significa «l'inizio» e non una semplice parentesi storica (per quanto gloriosa), durante la quale un popolo «ha avuto una propria idea» dell'essere. Di conseguenza, un altro modo per indicare il nichilismo è l'ateismo, che non è il risultato di una scelta arbitraria di qualche libertino scaltrito, bensì l'assentarsi degli dèi dalla storia occidentale¹¹².

Parlare d'identità di divino ed essere potrebbe sembrare un indebito passaggio dalla teologia all'ontologia, ma occorre tentare di pensare senza l'applicazione di categorie proprie di epoche post-greche, quale la settorializzazione del sapere. Infatti, se così non fosse, verremo portati «naturalmente» a pensare le divinità come persone, che nel loro essere degli enti (seppur con particolari caratteristiche) contraddirebbero il significato della differenza ontologica, la quale, non potendo mai cessare d'esser

¹⁰⁹ In questo caso scriviamo il termine con l'iniziale minuscola.

¹¹⁰ Ivi, p. 193.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Cfr. ivi, pp. 206-207.

tale, esclude qualsiasi idea di *unio mystica* o «ritorno al principio», che fondi ente ed essere in un tutto omogeneo. Le divinità, pur presentandosi con l'aspetto di uomini, nel solito, non sono quindi persone, perché l'uomo greco è definito come quell'ente la cui essenza risiede nel riferirsi all'essere, il quale a sua volta è ciò che originariamente si mostra a quest'ente, del tutto diverso dagli altri, guardandolo.

La divinità greca, essendo il guardante (θέα ha uno stretto legame con θεά, «dea», anche perché nella lingua greca, almeno fino all'ellenismo, i segni diacritici non venivano scritti), ed essendo il guardare innanzitutto un apparire, si presenta come il mostrantesi che risplende nella svelatezza. «L'essere che risplende è τὸ δάιον - δαῖμον [e] coloro che, provenendo dall'essere, entrano nell'ente e [...] indicano nell'ente, sono i δαίοντες - δαίμονες»¹¹³, i demoni, i quali, greicamente intesi, non sono altro che gli dèi stessi, e non particolari entità sinistre (né tanto meno sono collegabili al cristiano «demonio»). Tuttavia, in un certo senso, gli stessi uomini sono demonici, allorquando, tendenti all'essere, rispondono allo sguardo divino¹¹⁴. Gli dèi greci, secondo Heidegger, non sono innanzitutto gli invocati dagli uomini, senso presente nel termine tedesco *Gott*, bensì coloro che splendono essendo guardanti¹¹⁵. Ciò nonostante, questa loro manifestatività non è mai totale, in quanto si trova costantemente in gioco con il velamento.

Come narra Parmenide, il dio è colui che mostra (δείκνυμι significa «mostro» e «indico») e soltanto per questo è possibile entrare nella dimora accogliente dell'ἀλήθεια (δειδύσκομαι, che proviene da δείκνυμι, significa: «saluto», «faccio accoglienza» e «porgo la mano»). L'indicare divino non è però una mera prescrizione o un comandamento, infatti, in esso è contenuto il destino (*Geschick*, *Fügung*) degli uomini, ma non di tutti gli uomini in generale, poiché, nel pensiero heideggeriano, anche il destino è appartenete ad una storia (*Geschichte*) determinata,

¹¹³ Ivi, p. 196.

¹¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *La cosa* [conferenza 1950], in Id., *Saggi e discorsi* (pp. 109-124), cit., in cui il rapporto tra uomini («i mortali») e gli dèi («i divini») è declinato in base al *Geviert* (Quadratura), che comprende anche «cielo» e «terra». Anche in M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 123-125, sembra esser presente un brevissimo accenno a questa che sarà un'idea fondamentale nell'opera heideggeriana degli anni '50.

¹¹⁵ In realtà l'etimologia di θεός (che significa «dio») è incerta, infatti sono plausibili entrambe le opzioni: quella per cui, in consonanza con il latino *deus*, la provenienza del termine è da far risalire alla radice ariana *Div-*, *Diu-*, *Diau-* («splendere»), e quella che fa derivare θεός (θῆσοϛ) da θέσσασθαι («chiedo pregando»). Pur non essendo risolto il dilemma, risulta comunque non casuale l'assonanza tra *deus* e il termine che sta per «Zeus» nei casi: genitivo, dativo e accusativo della declinazione del nome (Ζεύϛ, Διός, Δί, Δία, Ζεῦ).

propria di un'epoca, e non alla storia universale. Quindi, dato che «concepita in termini essenziali, cioè *pensata in base al fondamento essenziale dell'essere stesso*, la “storia” è [soltanto] il mutamento dell'essenza della verità»¹¹⁶, e dato che l'essere è destino epocale, ogni umanità storica è quel che è, ossia esperisce la verità in un modo specifico, in base al destino che l'è stato inviato, che cioè l'è toccato in sorte. Diciamo «umanità storica» e non «popolo», poiché quest'ultimo è un concetto proprio della metafisica moderna, la quale, incentratasi inizialmente sull'«essere se stesso» del soggetto, declina poi l'egoità in senso collettivo, appunto in quanto «popolo» o «nazione»¹¹⁷.

Il destino (μοῖρα) in quanto mostrantesi (ἀπο-δείκνυμι significa: «mostro», «faccio conoscere», «presento», «assegno») non invia (*schickt*, che significa anche «conviene»¹¹⁸) oggetti, né proprietà particolari, quali talenti e carismi, ma più semplicemente se stesso in quanto storia, come evento che disvela in un certo qual modo. Il destino as-segna (δῶμια significa: «distribuisco», «assegno come parte» e μοῖρα: «parte» e «parte conveniente, giusta») soltanto a quell'ente che lo ri-guarda, ossia l'uomo, cui spetta rispondere a tale assegnazione. In caso contrario, l'uomo certamente non cesserebbe di vivere, ma, cosa ancora più grave, non converrebbe con la propria essenza, vale a dire, per esprimerci nei termini dell'analitica esistenziale, esisterebbe inautenticamente.

La μοῖρα non è il destino nel senso di una coartante ineluttabilità, per cui accade solo ciò che non potrebbe non accadere, bensì è un donare, e non semplicemente «qualcosa» che dona. Per questo motivo, sarebbe meglio parlare di «destinazione», concependo il termine nello stesso senso in cui, per esempio, si dice: «ho destinato

¹¹⁶ Ivi, p. 115.

¹¹⁷ Ivi, p. 247. Il termine «popolo» (così come «volontà») è invece utilizzato più volte in M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, in Id., *L'autoaffermazione dell'università tedesca* [1933]- *Il rettorato 1933/34* [memoriale 1945] [1983] (pp. 13-30), tr. it. C. Angelino, il melangolo, Genova 1988. Ciò non è sicuramente una casualità, infatti, nel 1933, anno in cui il filosofo venne eletto rettore dell'Università di Friburgo, era forte il suo entusiasmo per il nuovo corso politico intrapreso dalla nazione tedesca, visto come possibilità storica di un nuovo inizio del pensiero, mentre nel 1943 a dominare sono sfiducia e delusione nei confronti del Terzo Reich, come si può evincere da queste parole presenti in M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 220: «In questi giorni il ministero della Propaganda ha annunciato a gran voce che i tedeschi ora non hanno più bisogno di “pensatori e poeti”, bensì di “grano e olio”». Ma già nel 1935 (M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit.), Heidegger lamentava l'attuazione del «dirigismo organizzativo di un popolo concepito come massa vivente e come razza» (p. 57), che non concordava con la sua idea di popolo tedesco, da lui concepito in chiave non nazionalistica, ma europeista (la Germania come «guida» spirituale del Vecchio continente).

¹¹⁸ Cfr. *Dizionario Tedesco on-line* [<http://www.woxikon.it/list.php>].

l'otto per mille a questa fondazione». D'altra parte, va precisato che è da escludere qualsiasi idea di un soggetto che, possedendo qualche cosa, «poi» generosamente la cede, poiché qui non ci troviamo soltanto nell'ambito dell'ente, ma del donarsi stesso dell'essere, a cui, appunto, la donazione appartiene essenzialmente. Il dono è il totalmente gratuito, una grazia (χάρις, da cui provengono «carità» ed «eucaristia») alla quale si può rispondere unicamente ringraziando. La grazia, nella sua assoluta libertà disinteressata, si presenta come incommensurabile e perciò al di là dello scambio e dell'economico (un dono che pre-vede o pre-tende un contro dono non è veramente tale)¹¹⁹. Proprio per la sua gratuità (*pendant* della sua improvvisità), la destinazione non è mai, nella concezione heideggeriana, una pre-destinazione e non è dunque assimilabile al classico concetto di «fato», forza inconoscibile che dirige il cosmo contro cui nulla possono gli stessi dèi, né a quello cristiano di «provvidenza», che concepisce un dio persona che agisce volontaristicamente, né, infine, è assimilabile al determinismo della scienza moderna.

Ciò che così è liberamente assegnato (*zu-gefügt*) è il proprio dell'uomo, dunque, appropriarsi di se stessi in quanto guardanti-ciò-che-a-sua-volta-guardando-appare significa con-venire (*sich fügen*) con la convenienza (*Fug*), ovvero la δίκη, la quale, derivando da δείκνυμι¹²⁰, va intesa non come «giustizia» (sia essa mondana o ultraterrena), bensì alla luce dell'«indicare». La convenienza, «che, mostrando, dispone l'umanità entro le condizioni del suo agire [e] riceve la sua essenza dal riferimento all'ἀλήθεια»¹²¹, è in altri termini la destinazione, che si differenzia dalla con-venienza (*Fügsamkeit*), la δικαιοσύνη¹²².

Dato il senso assolutamente positivo che riveste qui la parola δίκη, si può sostenere che è questa una terza modalità di convenienza, differente dalle due precedentemente delineate (quella metafisica, ma ancora greca, e quella della romanità) e perciò divina (Δίκη), che non ha in sé alcuna idea gnoseologica di

¹¹⁹ Cfr. J. Derrida, *Donare la morte* [1992], tr. it. L. Berta, intr. S. Petrosino, post. G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2002.

¹²⁰ M. Heidegger, *Parmenide*, cit. p. 175: «L'espressione tedesca *zu-gefügt* [...] viene qui intesa [...] nel senso di *zugewiesen*, cioè "assegnato" come ciò che si riferisce essenzialmente all'essere umano». Anche in questo caso Heidegger riesce a far risuonare lingua greca e lingua tedesca all'unisono, infatti *weisen* (da cui deriva *gewiesen*) significa «indicare» in riferimento a strade.

¹²¹ Ivi, p. 181.

¹²² Si tenga conto della differenza grafica dovuta alla presenza del trattino (questa volta più delle altre), perché sta per la differenza tra i due sensi della convenienza.

adeguazione del conoscere umano ad un oggetto. L'uomo con-veniente tende alla convenienza, quando invece scon-viene smarrisce il senso della convenienza, ma questo stesso non con-venire non dipende dall'uomo, bensì dalla convenienza che si cela, o, più precisamente, si assegna all'uomo celandosi. Dunque, solo dalla convenienza si può restare fuori, tramite l'accadimento di un velamento di cui nessuno ha colpa, mentre non si puoi mai uscire dalla convenienza, cioè dall'essere. Quando l'uomo con-viene con la destinazione, allora vuol dire che con-corda con la verità, cioè abita nel «cuore non occultante della disvelatezza che tutto circonda». La concordanza, per questa ragione, non è l'adeguare il pensiero alla cosa (o viceversa la cosa al pensiero), bensì il con-venire dell'uomo con l'apertura che fa essere presente tutto ciò che è.

§ 4. *L'apparenza*

Gli scon-venienti sono assimilabili ai «bicefali» nominati dalla dea che si rivolge a Parmenide (VI, 5)¹²³, i quali ritengono che l'essere e il non essere (per Heidegger ermeneuta dei Greci: la presenza e l'assenza) siano lo stesso, ma anche non lo stesso¹²⁴. Essi, non sapendo distinguere, sono a-critici e il sentiero su cui s'incamminano, che è all'incontrario (παλίντροπός) (VI, 9)¹²⁵, è la cosiddetta terza via descritta dal Poema, principale oggetto del contendere degli interpreti della filosofia parmenidea. Questa via è la via dell'apparenza, che si affianca a quelle dell'essere e del non essere, analizzata da Heidegger in *Introduzione alla metafisica*, in quanto l'apparenza è una delle quattro limitazioni dell'essere, la più antica assieme al divenire (le altre due sono il pensiero e il dovere)¹²⁶.

Laddove l'essere viene identificato con la realtà è scontato opporlo all'apparenza, che va superata con la vera (reale) conoscenza, che a sua volta abbisogna di un

¹²³ Parmenide, VI, 5, *SN*, pp. 48-49.

¹²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 121, in cui Heidegger traduce ed interpreta il frammento VI del Poema parmenideo.

¹²⁵ Reale rende παλίντροπός con «reversibile» (cfr. Parmenide, VI, 9, *SN*, pp. 48-49) sottolineando in tal modo il fatto che questa via non è necessaria in maniera assoluta, poiché, pur essendo percorribile, dà la possibilità di tornare indietro. La traduzione, quindi, dipende dal significato che si vuole dare al prefisso πάλιν-, che significa sia «di nuovo», che «al contrario».

¹²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 103-211.

procedimento regolato, affinché venga ottenuta pienamente. L'opposizione così considerata, che altro non è che l'impostazione del conoscere concepita dal nichilismo, non tiene conto, però, dello stretto legame che esiste tra essere e apparenza, condizione di possibilità della stessa opposizione, e di quello tra apparire e apparenza.

L'essere è l'apertura che, dischiudendo gli enti, si offre alla vista dell'uomo destinandosi, dunque è ciò che manifesta e in particolare ciò che si manifesta in quanto manifestante. L'essere è per i Greci dell'inizio φύσις, vale a dire il disvelantesi imporsi, l'apparire che porta tutti gli enti ad e-sistere, cioè a venire fuori dal nascondimento, e non la natura che romanamente viene concepita come opposta alla storia o allo spirito¹²⁷. Φύσις deriva dal verbo φύειν, che significa «pro-durre» «mettere fuori» e va pensato in accordo con il φάινεσθαι, che significa «portare alla luce» ed «indicare». L'ente così pro-dotto non è affatto una creatura, bensì ciò che è con-dotto fuori dalla velatezza e perciò si mostra allo sguardo di quell'unico ente in grado di guardare, l'uomo. Perciò, l'essere non è semplicemente in un qualche rapporto con l'apparire, ma, heideggerianamente, l'essere è apparire, pur distinguendosi dall'apparenza. A tal proposito Heidegger parla di tre specie di apparenza:

1. lo splendore o rilucere;
2. l'apparire nel senso del «mostrarsi»;
3. l'apparenza nel senso del «sembrare», dell'«avere l'aria di...».

Lo splendore, che riguarda tutto quel che ha una propria luminosità e per questo appare come lucente (ad esempio il sole), in questa sede non c'interessa, anche perché può essere assimilato alla seconda specie, cioè all'apparire (*erscheinen*) in quanto venire all'essere. L'apparenza (*Anschein*) propriamente detta riguarda, invece, l'illusione, l'errare; essa si dà soltanto perché l'essere è apparire, dunque la sua possibilità risiede nel fatto che qualcosa c'è ed è presente con un proprio aspetto (εἶδος, ἰδέα). Tale aspetto, pur non dipendendo dall'apprensione che ne ha l'uomo, si lascia cogliere solamente da questo o quel punto di vista, il quale è una prospettiva determinata e limitata; perciò, non cogliendo l'ente che appare (δοκέω significa:

¹²⁷ Il titolo del Poema Περὶ Φύσεως, anziché *Sulla natura*, può essere tradotto *Sull'essere*.

«stimo, «credo», «decido», «sembro», «appaio») nella totalità nel suo aspetto, l'uomo ha soltanto un'opinione (δόξα) e ciò che egli fa è un semplice supporre (δέχεσθαι¹²⁸). È dunque il modo stesso di donarsi dell'essere che rende possibile l'opinione¹²⁹, con la quale la disvelatezza dell'ente viene celata.

Heidegger, così dicendo, se da una parte riesce a dire l'unità dell'essere pur nella sua contrapposizione all'apparenza, dall'altra rende quasi impossibile scorgere coerenza: tra alcune proposizioni di *Introduzione alla metafisica*, tra un'opera e l'altra e, infine, rispetto alla stessa ripresa dei versi di Parmenide.

L'opinione, che nasce in virtù del fatto che l'uomo coglie sempre e solo a partire da una prospettiva, la quale, offerta dall'essere stesso e non creata dall'uomo, esclude comunque qualsiasi relativismo soggettivista, è l'occultamento della «verità dell'essente¹³⁰, ossia quello che l'essente è nella sua non-latenza»¹³¹. L'apparenza così espressa significa l'occultamento di ciò che è l'ente a favore di un altro ente, che, seppur supposto, è comunque un disvelato¹³². In tal modo, il significato dell'opinione, per quanto abbia le sue radici nell'essere e non nella riflessione dell'uomo, sembra identificarsi meramente con il prendere qualcosa per qualcos'altro, cioè il confondere tra loro due cose. Heidegger, pur volendo fuggire qualsiasi gnoseologismo, concepisce l'opinione come possibilità di errore di valutazione, una svista da parte dell'uomo dovuta ad un guardare costituzionalmente limitato.

Tuttavia, è lo stesso pensatore tedesco a sostenere che «i Greci [...] dovettero sempre strappare l'essere all'apparenza e proteggerlo contro di essa»¹³³ e quindi a fare dell'apparenza un problema non riferito ad enti, bensì all'essere. In tal modo, nel mondo greco l'opposizione essenziale sarebbe quella tra essere (o apparire) ed apparenza, che, non potendo presentarsi come maggiormente originaria rispetto alla differenza ontologica, deve necessariamente corrispondere (è una necessità rispetto alla totalità dell'opera heideggeriana) a quest'ultima. Infatti, se l'apparire coincide

¹²⁸ Così traduce Heidegger in M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 113. Il termine significa «accogliere», ma è utilizzato con δόξα nel senso di «accogliere un'opinione».

¹²⁹ Se l'apparenza appartiene all'apparire, e se l'apparire appartiene all'essere, allora anche l'apparenza appartiene all'essere.

¹³⁰ Il termine «essente» è sinonimo di «ente».

¹³¹ Ivi, p. 114.

¹³² Per «ente» s'intenda anche la qualità di una cosa, e non soltanto la cosa stessa.

¹³³ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 115 (corsivo nostro).

con l'essere, e quindi l'apparente con l'ente, l'apparenza consiste nell'obliare l'essere-apparire a favore del solo ente-apparente. Da ciò deriva che per la metafisica l'ente si pone come ciò che, stabile nel suo stare manifesto, è il solo degno di esser pensato. D'altra parte, così come l'essere si mostra solo in quanto apparire dell'ente (l'insolito che si mostra nel solito), la stessa apparenza non si mostra come tale, ma «si dà l'aria di essere l'essere», ovvero ama nascondersi¹³⁴.

Se, in base a quanto detto, l'origine dell'apparenza non dipende da una deficienza umana, allora il termine «bicefali» non va inteso come un'ingiuria da parte di Parmenide, anche se essi, sordi e ciechi, non hanno la capacità di distinguere essere e non essere. Ma Heidegger, che su questo punto risulta incerto e spesso contraddittorio, dopo aver citato suddetta incapacità, scrive: «gli uomini [...] mischiano così l'essere e l'apparenza»¹³⁵. La qual cosa può essere interpretata in due modi (se escludiamo che il filosofo non riesca a controllare quel che dice): o come uguaglianza delle due opposizioni, cioè di quella tra essere e apparenza e di quella tra essere e non essere, con la conseguente identificazione di apparenza e non essere, o come volontà di esprimere un'unità tra i termini in gioco non meglio precisata.

Quest'ultima opzione la lasciamo da parte, non solo perché Heidegger si limita a dire che colui che davvero conosce prende in considerazione tutte e tre le vie¹³⁶, non aggiungendo altro circa un'unità che le contenga tutte, ma, soprattutto, perché il non essere nominato in *Introduzione alla metafisica* (almeno nelle pagine di cui ci stiamo interessando) non è lo stesso di *Che cos'è metafisica?*¹³⁷. Mentre in quest'opera il nulla è inteso come nulla dell'ente, in quanto «non» dell'ente (*nihil relativum*), in quella il nulla è l'abisso (*nihil absolutum*), la cui identificazione con l'essere è impossibile, come insegna appunto Parmenide.

Tuttavia, anche la prima opzione è teoreticamente assai poco convincente, infatti, se la via che conduce all'essere è quella della disvelatezza, quella che invece

¹³⁴ Ciò risolve alcune anomalie heideggeriane, ma reca con sé un'altra difficoltà ermeneutica. Infatti, i bicefali che stanno nel sentiero dell'apparenza, obliando l'essere in favore del solo ente, non sono altro che dei nichilisti *ante litteram*. Come si vede bene, c'è qui un cortocircuito tra *Historie* e *Geschichte*, laddove cronologicamente i contemporanei di Parmenide (che nacque probabilmente intorno al 540 a. C.) non possono ancora essere nichilisti, poiché è con Platone (nato nel 427 a. C.) che inizia l'era dell'oblio dell'essere. Si profila così il dubbio che il nichilismo possa essere una costante riguardante l'intera grecità.

¹³⁵ Ivi, p. 121.

¹³⁶ Cfr. ivi p. 122.

¹³⁷ I due testi sono tra l'altro strettamente connessi dalla presenza ossessiva della domanda fondamentale: «Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?».

conduce al non essere, vale a dire che conduce in nessun luogo ed è perciò impraticabile, non corrisponde alla via della velatezza, poiché, come si è detto, qui si tratta di un nulla che non può avere rapporti con l'essere, mentre disvelatezza e velatezza sono strettamente connesse. Piuttosto, la velatezza riguarda la terza via, quella dell'opinione, che «ha il medesimo aspetto della prima, ma non conduce all'essere [e] perciò dà l'impressione anch'essa di non essere che una via verso il non essere nel senso del nulla»¹³⁸. La seconda parte del Poema è così dedicata alla terza via, che in realtà non dovrebbe essere una via a parte rispetto alla prima, ma, piuttosto, una deviazione da questa, infatti, l'apparenza intesa alla luce dell'apparire può ricondurre l'uomo in cammino verso il sentiero appartenente alla verità¹³⁹.

Si chiariscono allora i versi finali (28-32) del frammento I¹⁴⁰, che nella traduzione heideggeriana recitano:

«...Ma è necessario che tu apprenda tutto,
tanto il cuore non occultante della svelatezza che tutto circonda,
quanto ciò che risplendente appare ai mortali, e in cui non risiede alcun
[affidamento per ciò che è svelato.
Ma dovrai nondimeno imparare a conoscere anche questo: come ciò che
[risplende
(di necessità) sia tenuto a essere conforme all'apparenza, pervadendo ogni
[cosa e (dunque), in questo modo, compiendo ogni cosa»¹⁴¹.

Pur nel rischio sempre presente che il disvelamento cadi nell'oblio, la via dell'apparenza non è necessariamente la via dell'errore, perché, ribadiamo, l'apparenza appartiene comunque all'essere. Perciò è lecito parlare di ἀληθές δόξα, di un'apparenza che non inganna soltanto, a condizione che non la si interpreti come un'ecclettica fusione di errore e verità, quindi come una mezza verità, adatta a coloro i

¹³⁸ Ivi, p. 121.

¹³⁹ Cfr. L. Ruggiu, *Heidegger e Parmenide*, cit., p. 69, n 54, in cui l'autore mette in dubbio l'esistenza della terza via parmenidea, e nello specifico la sua necessità all'interno del discorso heideggeriano.

¹⁴⁰ Parmenide, I, 22-32, *SN*, p. 42.

¹⁴¹ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 36.

quali è preclusa una «vera» comprensione, poiché, al di qua di ogni gradualismo, «l'essere come latenza non è meno potente dell'essere come non-latenza»¹⁴².

Resta problematico, però, come questo discorso sulle vie parmenidee possa conciliarsi con la struttura dell'ἀλήθεια, soprattutto in merito alla questione della velatezza analizzata in *Parmenide*. Pur essendo questo corso accademico successivo ad *Introduzione alla metafisica* di sette anni, la diacronia non ci sembra una buona motivazione per giustificare le discrepanze tra alcune idee heideggeriane¹⁴³. Molto più semplicemente, è probabile che il filosofo abbia «lavorato» con i frammenti meno idonei alla sua tematica, nonostante si sia premurato di tacere i versi 15-16 del frammento VIII¹⁴⁴, in cui Parmenide dice chiaramente che la decisione (κρίσις, che deriva da κρίνω) fondamentale è quella tra essere e non essere, e non quella tra essere e apparenza.

Secondo quanto abbiamo sostenuto, l'apparenza, nell'interpretazione più scoperta, è l'ingannarsi riguardo lo statuto di un ente, derivante dal confondere esso, o delle sue proprietà, con altro. Questa forma di velamento è la contraffazione, l'ingannarsi, che non indica la λήθη, ma una sua specifica modalità, che col *falsum* romano diverrà fondativa nell'ambito dell'opposizione alla *veritas*. Dunque, se il velamento è inteso in questo senso derivato, risulta impossibile trovare un'analogia che relazioni il rapporto tra disvelamento e velamento e quello tra essere e apparenza. D'altronde, che Heidegger concepisca così il velamento, anche contro la sua volontà, lo conferma il fatto che egli prende ad esempio la storia di Edipo (nella versione sofoclea) come modello dell'uomo greco appassionato al disvelamento¹⁴⁵. L'irrefrenabile indagine portata avanti dal re di Tebe, che lo spingerà a venire a

¹⁴² M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 118.

¹⁴³ In un'osservazione aggiunta negli anni successivi (ivi, p. 29), Heidegger dice: «tutto ciò viene qui presentato, di proposito, in modo assai sommario, come si conviene a una introduzione, epperò in maniera, in fondo, ambigua».

¹⁴⁴ Parmenide, VIII, 15-16, *SN*, pp. 50-51:

«...La decisione intorno a tali cose sta in questo:
“è” o “non è”...».

In greco i versi recitano:

«...ή δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν...».

Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 106, in cui del frammento VIII vengono citati soltanto i primi sei versi.

¹⁴⁵ Ivi, pp. 116-117.

conoscenza del suo tremendo passato, mostra appunto un'idea limitata della λήθη, poiché la verità viene ridotta allo svelare un fatto che prima s'ignorava. Come in *Essere e tempo*¹⁴⁶, in cui il disvelamento è paragonato ad una rapina, il fatto di decidere per il velamento o per il suo opposto, e quindi il conflitto in cui risiede l'essenza degli stessi, sembra un problema esclusivo dell'esser-ci.

Inoltre, la via della λήθη non può essere meramente la via dell'errore, poiché appartiene all'ἀλήθεια non solo come sua negazione, essendo il luogo da cui proviene ogni ente in quanto apparente. Il velamento non ha così originariamente il carattere negativo (in senso valutativo) proprio del cadere in fallo, per cui è qualcosa da fuggire assolutamente. Piuttosto, l'unità dialettica («polemica») di velamento e disvelamento informa l'esistenza dell'uomo greco, che, non essendo esperita alla luce del concetto di «vita», fa della morte una modalità del velamento, in cui l'individuo è affidato alla terra che lo nasconde, ma al tempo stesso lo custodisce¹⁴⁷. In ugual maniera giorno e notte, presso i Greci, non sono altro che il disvelamento e il velamento. Tuttavia, Heidegger non cita esplicitamente i sentieri della Notte e del Giorno (I, 11)¹⁴⁸, ma vi allude soltanto; questi, in base a quanto detto, rappresentano rispettivamente la via dell'apparenza e quella dell'essere.

All'uomo che si decide per quest'ultima compete l'ἀρετή, che non è affatto la *virtus* romana, non appartenendo né all'ambito della moralità, né a quello dell'abilità tecnica. Anch'essa è una «categoria» prettamente ontologica se pensata greicamente, poiché «ἀρετή significa il sorgere, lo schiudersi e l'integrarsi dell'essenza fondamentale dell'uomo nell'essere»¹⁴⁹. Virtuoso è colui il quale, incamminandosi, non s-via dal sentiero che la dea indica come l'unico da percorrere: nel suo rapportarsi all'ente, il virtuoso non guarda soltanto lo stare stabile nella presenza di quest'ultimo, ma il suo venire all'essere. La parola ἀρετή condivide con ἀρτώ (che significa «dispongo») la radice ariana *ar-*, che ha il senso di «andare» e non riguarda

¹⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 633-634.

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 123-124.

¹⁴⁸ Parmenide, I, 11, *SN*, pp. 40-41:

«Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno».

In greco il verso recita:

«ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων».

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 148.

quindi l'ambito della volizione, perciò la disposizione non è in potere dell'uomo che manipola le cose di cui fa uso, bensì un disporsi nei confronti dell'essere¹⁵⁰. L'uomo così disposto è risoluto (*entschlossen*) in quanto ricettivo e aperto (*aufgeschlossen*) nei confronti dell'apertura e, poiché ha deciso d'intraprendere la via del disvelamento, non è reciso (*abgeschieden*) dalla divinità. Chi invece si perde nella via dell'apparenza non può che isolare l'ente dal suo essere.

Tuttavia, la differenza tra il «virtuoso» e il «non virtuoso» non va intesa in modo troppo manichea, infatti, se l'ente non va isolato dall'essere, di contro, colui che sta nel sentiero del disvelamento potrebbe a sua volta considerare l'essere al di là del suo offrirsi all'uomo sempre e solo nell'ente, facendo così dell'essere stesso un ente che, nella sua ineffabile trascendenza, non è più l'essere dell'ente, bensì un super-ente, che, pur nella sua inafferrabilità e apofaticità, resta comunque un ente. Rispetto alla verità, questo pericolo si declina come totale esclusione del notturno e conseguente ignoranza del fatto che ogni giorno proviene dalla notte.

§ 5. *Il pensiero*

Secondo Heidegger, la distinzione tra essere e pensare è la questione portante che attraversa l'intera storia della filosofia, anche laddove non è stata esplicitamente messa a tema. Essa appare in tutta la sua problematicità in alcuni frammenti di Parmenide, nonostante questi parli di identità tra pensiero ed essere, piuttosto che di differenza.

Interrogare oggi le parole dell'Eleate non significa risolvere il problema definitivamente e definitivamente, bensì introdursi nel cammino del domandare: impresa da non considerare limitativa, se si tiene conto del predominio del logicismo, che nella logica intravede la possibilità di dare tutte le risposte ai bisogni dell'umanità. La logica, che nella sua apparente asetticità si presenta in quanto dottrina del retto giudicare in base a regole più o meno formali, è convinta di potere

¹⁵⁰ Come fa notare Heidegger (ibidem), dalla radice *ar-* deriva il termine *ars*, traduzione latina di τέχνη. Da ciò si può comprendere come, presso i Greci, l'essenza dell'arte non sia la costruzione, bensì il sorgere. Cfr. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte* [conferenza 1935/36], in Id., *Sentieri interrotti* [1950] (pp. 8-73), tr. it. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

accedere alla verità con una mera descrizione esatta della realtà, proponendosi come la scienza del λόγος che indaga il pensiero umano, ma senza pensare né da dove provenga suddetto λόγος, né quale sia lo statuto di ciò che viene conosciuto¹⁵¹. Come ogni scienza, essa rimane nell'ambito delle cose penultime, ma al tempo stesso si mostra come detentrica dell'ultima parola, in quanto tiene fermi, considerandoli dati inconfutabili, alcuni presupposti, quali: il pensiero concepito in quanto facoltà dell'uomo, l'equivalenza tra vero e reale, l'imprescindibilità del giudizio nella sfera della verità, la necessità di un metodo che dia all'uomo delle leggi certe. Tutti questi presupposti derivano dalla separazione di essere e pensare propria della metafisica.

Di più, la mancanza d'interrogazione è la condizione di possibilità della boria intellettuale che caratterizza qualsiasi manifestazione epigonale. La logica è appunto criticata da Heidegger in quanto «sorta nell'ambito del *curriculum* scolastico delle scuole platonica e aristotelica»¹⁵², e non in quanto appartenente alla pur sempre genuina metafisica (se Heidegger si contrappone a quest'ultima lo fa riconoscendone al tempo stesso la grandezza, che però viene alla luce soltanto nel pensiero dei «veri» filosofi). La logica è invece, sin dalle sue origini, una disciplina e allorquando i filosofi si sono «impossessati» di essa, lo hanno fatto per rivoluzionarla spinti dalla necessità di pensare. Tutto ciò è coerente con la convinzione espressa da Heidegger che dopo Aristotele la filosofia inizi un lungo periodo di decadenza; inoltre fa comprendere come l'interpretazione dello Stagirita «padre della logica» (il quale avrebbe in Parmenide un antico ed ancora insicuro antenato) sia frutto di una sistematizzazione di scuola, che fa del pensiero aristotelico uno strumento (ὄργανον) da applicare con maestria. Con l'ellenismo la logica diventa una scienza settoriale, che ha un suo specifico campo d'indagine all'interno del sistema scientifico, accanto alla fisica e all'etica.

La logica risponde alla domanda «come occorre pensare?», tuttavia tale domanda può essere posta soltanto dopo la più originaria domanda «che cosa significa pensare?», che in tedesco suona: «*was heißt Denken?*». Essa si può dire in molti modi¹⁵³.

¹⁵¹ La critica alla logica, pur essendo una costante dell'opera heideggeriana, non è mai un'esaltazione del sentimentale e del vissuto.

¹⁵² M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 130.

¹⁵³ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 9-10.

1. Che cosa vuol dire la parola *Denken*?
2. Com'è stato concepito tradizionalmente il pensare?
3. Quali sono i requisiti per pensare in maniera essenziale?
4. Cosa ci chiama a pensare?

Questa plurivocità della domanda non è causale e disordinata, infatti, il quarto modo di domandare è l'uno che relaziona i vari termini dell'omonimia. Dunque, il problema affrontato da Heidegger riguarda chi o che cosa sia ciò che chiama l'uomo a pensare. *Heißen* usualmente sta per «chiamarsi» e «significare»¹⁵⁴, ma vuol dire anche «chiamare» e «ordinare»¹⁵⁵: in quest'ultimo caso il pensiero non viene più trattato come un tema d'interesse qualsiasi, bensì come ciò che riguarda l'esserci nel suo essere storico, ovvero nel suo essere.

Quest'ultimo, è destinazione non in senso deterministico, perciò, laddove si parli di *heißen*, non bisogna pensare ad un ordine che viene imposto dall'alto del potere di chi lo emana (*imperium*), ma piuttosto va inteso come un avviare e procurare a qualcuno un cammino, così come indica il verbo greco *κελεύειν* (che significa sia «esortare» sia «imporre»), da cui deriva *κέλευθος* (che significa «via» e «cammino») e corrispondente al latino *iubere*, in cui risuona l'ἔλευθερία, la quale non indica tanto la libertà di poter corrispondere o meno alla vocazione che invita a pensare e a pensarla, quanto l'apertura del luogo in cui si viene chiamati. Ciò che convoca gli uomini nello spazio che esso stesso apre è l'essere, ma dire questo non basta, poiché occorre comprendere come avvenga questa chiamata (*Geheiß*) e quale rapporto intercorra tra pensare ed essere¹⁵⁶.

Parmenide parla d'identità tra pensare ed essere, sia nel frammento III¹⁵⁷:

«τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»,

¹⁵⁴ È questo il senso che sembra mostrare il titolo del corso di lezioni «*Was heißt Denken?*» (ivi), tenute da Heidegger all'Università di Friburgo nel 1951/52. In tal modo, con velata ironia, il filosofo sembra voler trattare l'argomento in maniera classica, nella modalità del τί ἐστί, ma immediatamente cambia registro partendo da un altro senso di *heißen*.

¹⁵⁵ Heidegger non cita esplicitamente il significato impersonale del verbo che è «occorrere», «essere necessario», pur parlando del *χρή* parmenideo (si veda più avanti).

¹⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *Parmenide*, cit., pp. 229-230, in cui l'autore precisa che nel cosiddetto proemio non è Parmenide ad invocare la dea, ma l'esatto contrario.

¹⁵⁷ Parmenide, III, *SN*, p. 44-45.

che nel frammento VIII (34-36)¹⁵⁸:

«ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν'...».

Quest'ultimo frammento può essere considerato una chiarificazione di quello, in quanto viene detto il perché dell'identificazione dei due termini, infatti, tradotto esso significa:

«Lo stesso sono il pensare e il pensiero che è;
poiché non senza l'essente in cui esso è come l'espresso
puoi tu trovare il pensiero»¹⁵⁹.

La tradizione ha interpretato queste parole in modi assai diversi, ridicibili comunque a tre:

1. quello più ingenuo, che vede l'identità di pensare ed essere come frutto dell'impossibilità che si dia qualcosa al di fuori dell'essere stesso: il pensiero, esattamente come tutto le altre cose che sono, non può non essere;
2. quello della filosofia moderna, culminante nel sistema hegeliano, che vede in Parmenide il precursore dell'idealismo, secondo cui tutto ciò che è è necessariamente qualcosa di pensato;
3. quello platoneggiante, il quale scorge l'identità di νοεῖν ed εἶναι nel fatto che l'essere è coglibile esclusivamente per via intellettuale e non tramite la sensibilità.

Secondo Heidegger, queste prospettive ermeneutiche sono infruttuose sia perché leggono Parmenide alla luce di posteriori problematiche metafisiche, sia perché non prendono in considerazione la «parola enigma» dell'intero pensiero parmenideo, «il

¹⁵⁸ Parmenide, VIII, 34-36, *SN*, p. 52.

¹⁵⁹ Traduzione di W. Kranz cit. in M. Heidegger, *Moira (Parmenide VIII, 34-41)* [saggio 1952], in Id., *Saggi e discorsi* (pp. 158-175), cit., p. 158.

Medesimo» (*das Selbe*)¹⁶⁰; parola che, pur non dando alcuna risposta immediata (anche a causa del tacere sul suo statuto da parte dello stesso Parmenide), permette all'uomo d'incamminarsi sul sentiero di un pensare diverso dal dominio incontrastato della tecnica in quanto dispiegamento della pensiero calcolante. Il Medesimo non indica una mera identità di due termini con-fusi in una vuota uniformità, infatti, si tratta di una relazione che non lascia indifferenti pensare ed essere l'uno rispetto all'altro, proprio perché ne mette in risalto la differenza. Per comprendere ciò, Heidegger propone una rilettura dei due frammenti citati, attraverso la quale il Medesimo non è più il nome del predicato, bensì il soggetto delle proposizioni. In questo modo, essere e pensare non sono più un'identica cosa, ma, appartenendo entrambi al Medesimo, essi stessi si coappartengono. Tuttavia, la relazione tra i due non è equilibrata, infatti, il pensiero resta comunque qualcosa di derivato dall'essere. Tale derivazione non è né un'emanazione, né una creazione, ma una vocazione, per la quale l'essere chiama a sé il pensiero, che a sua volta cor-rispondendo lo fa apparire storicamente. Siamo così di fronte al paradosso per cui l'essere da un lato è proveniente dal Medesimo, così come il pensiero, e dall'altro è ciò che fa essere il pensiero.

Suddetto paradosso non è casuale, ma frutto della duplicità del «di-spiego», la quale deve essere compresa alla luce di un'altra duplicità, quella descritta in *Introduzione alla metafisica*, che si presenta come ambiguità di τὸ δεινόν (che significa «l'inquietante», ma anche «il potente» riferito alla grandezza di una divinità). Nell'*Antigone* (332-333)¹⁶¹, Sofocle dice l'essenza dell'uomo così come è esperita greicamente, definendolo τὸ δεινότατον, cioè «il più inquietante» (*das Unheimlichste*). Il dire del poeta non è in questo caso una mera descrizione del modo di agire tipico dell'uomo, ma è un'indicazione circa lo stare nel mondo di quell'ente

¹⁶⁰ Utilizziamo la traduzione del termine com'è presente in *Moirai* e non in *Che cosa significa pensare?*, testo in cui ὁμοιον (nella traduzione italiana: «medesimo» o «identico») viene contrapposto a τὸ αὐτό («lo stesso») (cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 111). Tuttavia, in base alle nostre conoscenze (della lingua greca, di quella tedesca e di quella italiana), in vero non troppo profonde, possiamo affermare che la differenza tra «stesso» e «medesimo» è frutto solo della teoresi heideggeriana (ma non per questo è arbitraria). Noi preferiamo la dicitura «il Medesimo» semplicemente perché in italiano il termine è di uso meno comune, quindi raccoglie di più l'attenzione, mettendo in risalto l'importanza della parola enigma. A tale risultato dovrebbe contribuire anche lo scrivere il termine con l'iniziale maiuscola.

¹⁶¹ Sofocle, *Antigone* (332-375), cit. in M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 154-156.

che è rivolto verso l'essere¹⁶². L'inquietante ambiguità di δεινόν deriva dal fatto che esso è una «qualità» dell'uomo, solo in quanto è innanzitutto l'essere stesso ad essere inquietante. Infatti, l'essere come φόσς è l'imporsi predominante, un apparire violento e repentino, che causa angoscia e timor panico (θαῶμα), ancor più quando, celando questo suo carattere, appare inoffensivo. L'uomo è determinato da questa violenza, perciò egli è il più violento solo perché risponde alla pro-vocazione da parte dell'essere. In questa prospettiva, l'uomo è essere pensante non in quanto vivente (*animal*) in possesso di una specifica facoltà (*ratio*), ma perché è posseduto dal pensiero, il quale si trova assieme all'essere nel Medesimo. Il più inquietante è quell'ente che risponde al non familiare (*das Unheimische*) per eccellenza, l'essere, che, in quanto donazione che ama nascondersi, fa vacillare la quotidiana familiarità con gli enti. In tal modo, il pensiero si rivela non più un'attività da svolgere nella serenità di un giardino isolato, poiché è il modo storico di rispondere all'imporsi dell'essere. Dinnanzi ad esso il voεtv si svela come apprendere (*vernehmen*) in un duplice significato: da un lato come ac-cogliere ciò che si mostra, dall'altro come prendere una posizione rispetto a ciò che ci viene incontro: in ciò, dunque, non è espressa un'idea di pura passività, come invece accade nella frase «apprendo una cattiva notizia»¹⁶³. Allorquando la presa di posizione diviene posizione di ciò che appare, il pensare può trasformarsi in sapere (τέχνη) rivolto al controllo dell'ente, cioè capacità anticipatrice che ricerca assicurazione rispetto all'imprevedibilità dell'ente che muta¹⁶⁴.

Alla luce di quanto detto, la heideggeriana questione della tecnica¹⁶⁵, troppe volte fraintesa, appare come qualcosa che sovrasta l'arbitrio dei singoli, essendo il destino inviato all'uomo contemporaneo. La tecnica è provocazione della natura affinché possa sprigionare al massimo forze manipolabili ed è violenza nei confronti della totalità degli enti trattati come risorsa energetica (violenza da cui non è esentato

¹⁶² Secondo Heidegger, le scienze umane, ed in particolare le varie forme dell'antropologia, non pensano l'uomo in base all'essere. In questo non si differenziano affatto dalle scienze matematizzate. Dunque, quando il filosofo critica la scienza in quanto priva di una genuina pensosità, non lo fa affatto rivolgendosi a qualche forma di umanesimo. Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanesimo»* [1946], in Id., *Segnavia* (pp. 267-315), cit..

¹⁶³ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 76.

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 286: «Il pensare non è un sapere ma è forse più essenziale del sapere, risultando più vicino all'essere in quella vicinanza che è velata di lontananza».

¹⁶⁵ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit..

l'uomo stesso, che si presenta come risorsa o capitale umano). Ma ciò avviene soltanto in quanto è l'essere che pro-voca inizialmente l'uomo. Dunque Heidegger «critica» l'era del dominio della tecnica, non perché questa si presenti come mancanza di rispetto nei confronti della natura o dei valori umani¹⁶⁶, ma in quanto oblio dell'essenza della tecnica stessa (che non è qualcosa di tecnico), specificazione della dimenticanza dell'essere.

Chiarito il conflittuale confronto tra essere e uomo, si può meglio comprendere la problematica duplicità (*Zweifalt*) del di-spiego, già indicata nel termine stesso (come evidenzia il trattino). Il di-spiego è il duplice apparire di essere ed ente, infatti, ogni apparire è la s-piegazione di un ente determinato che, tuttavia, non sarebbe tale senza ciò che gli permette d'imporsi in quanto apparente, l'essere. A sua volta, quest'ultimo non può che apparire come essere di un ente, non avendo altra possibilità che quella di mostrarsi nell'ente; questo mostrare è soltanto in quanto chi mostra si cela, a favore di ciò che è mostrato. La differenza ontologica, quindi, non è la distinzione di due oggetti, ma questo particolare ed inquietante rapporto tra l'essere e l'ente.

Il comportarsi del di-spiego non è mai nominato espressamente dai pensatori iniziali, tuttavia, ogni loro parola si muove nell'ambito di tale non-detto, che, proprio in quanto tale, ri-chiede di essere pensato, chiamando a sé l'attenzione dell'uomo. La parola enigma, il Medesimo come coappartenenza di pensare ed essere, e il non-detto, il dispiegarsi (*Entfaltung*) simultaneo di essere ed ente, sono esperiti greicamente come disvelamento: dunque ciò che Parmenide ci ha lasciato come eredità da meditare è l'ἀλήθεια. Questo, nella prospettiva heideggeriana del continuo domandare, non è un semplice risultato, in realtà abbastanza scontato rispetto a quanto abbiamo precedentemente detto, bensì un punto di partenza per meditare ulteriormente sul rapporto tra essere e verità. A tal proposito Heidegger precisa che:

1. nel di-spiego l'essere è sempre dell'ente e l'ente è sempre nell'essere;
2. la verità in quanto disvelamento è sempre disvelamento di suddetto di-spiego;
3. «quello che svelando dispiega il di-spiego concede al prestare-attenzione di porsi sul suo cammino»¹⁶⁷;

¹⁶⁶ Il pensiero heideggeriano è inconciliabile con qualsiasi forma di etica, e dunque anche con quella ecologista.

¹⁶⁷ M. Heidegger, *Moira*, cit., p. 170.

4. «è la verità, in quanto questo disvelamento del di-spiego, quella che, *a partire dal* di-spiego, fa appartenere il pensiero all'essere»¹⁶⁸.

In base a ciò, il rapporto tra essere e verità non permette di pensare ad una derivazione dell'uno dall'altro, anche se il disvelamento potrebbe apparire come fenomeno più originario in quanto concedente il di-spiego. Tuttavia, come scrive Heidegger, è a partire da quest'ultimo che si dà disvelamento; inoltre, essere e verità greicamente intesi non sono altro che due modi di dire la stessa cosa, qualora si pensi l'ἀλήθεια non semplicemente come disvelatezza, ma appunto come disvelamento. Se dunque il disvelamento del di-spiego è chiamato anche «dispiegar-si del di-spiego», e se verità ed essere non sono contrapponibili (a differenza di coppie tipiche della metafisica quale quella conoscenza e realtà), il dispiegare è riflessivo nella misura in cui svolge la sua azione su se stesso (il di-spiego si dispiega a partire dal dispiego) donandosi, mentre agisce su qualcosa di altro da sé, in quanto il di-spiego concede l'apparire dell'ente e all'ente. La duplicità del di-spiego è allora una duplice concessione¹⁶⁹.

Tutto ciò non «spiega» tramite i canoni della razionalità metafisica l'enigmatico rapporto tra pensare ed essere, infatti, ci fa restare all'interno di un circolo (che sia vizioso o meno è un giudizio di valore che preferiamo non esprimere), il quale conduce all'ennesima duplicità, quella per cui il pensiero è fuori e dentro l'essere. Nel frammento VIII (36-37)¹⁷⁰ Parmenide dice che il pensiero non può mai trovarsi al di fuori dell'essere, perché nulla è o potrà essere al di là dell'essere: tutto quel che appare si manifesta soltanto come contemporaneo apparire di essere ed ente. Questo,

¹⁶⁸ Ibidem (corsivo nostro).

¹⁶⁹ M. Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, cit., p. 183: «[l'essere] si destina sotto una figura semplice (essere) e sotto una figura duplice (essere-ente). Nella lingua heideggeriana, questo gioco sdoppiato dell'essere si presenta con il duplice nome del suo destino: l'essere è detto destinarsi come *Einfalt* (la Semplicità) e come *Zweifalt* (la Duplicità)». Quindi la duplicità dell'essere si riferisce sia ad uno dei due modi in cui esso si dà (*Zweifalt*), sia al suo darsi in due modi diversi (come *Einfalt* e come *Zweifalt*). Cfr. inoltre ivi, pp. 56-58.

¹⁷⁰ Parmenide, VIII, 36-37, SN, p. 52-53:

«...perché senza l'essere nel quale è espresso,
non troverai il pensare...».

In greco i versi recitano:

«...οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἐόντος...».

però, vale non solo per il pensiero, ma per tutto ciò che è, quindi se l'Eleate ci tiene a sottolineare che è proprio il pensiero a non dover essere separato dal di-spiego, appartenendo entrambi al Medesimo, ciò è in quanto l'uomo non abita sempre nella dimora della dea, la quale indica ciò verso cui l'uomo è in cammino nel suo rispondere all'appello divino.

Ma, sotto un altro riguardo, il pensare si dà soltanto perché avviene il dispiegarsi del di-spiego. In tal senso l'essere è contemporaneamente, ma sotto rispetti diversi, origine (il pensiero è sempre pensiero dell'essere) e meta (il pensiero tende all'essere) del pensare. D'altronde questo discorso è analogo a quello fatto circa le vie parmenidee, in quanto si diceva che: la via del non essere è impercorribile, quella dell'essere è la sola da percorrere, mentre quella dell'apparenza altro non è che una deviazione dalla via dell'essere. Perciò l'uomo cammina sempre in quest'ultima via, ma ciò non esclude che ci si possa smarrire nella mera opinione, che non è mai semplicemente esterna all'unico sentiero veramente possibile.

In base a ciò, i frammenti parmenidei non possono più parlarci secondo il modo stabilito della tradizione. Per tale ragione, Heidegger traduce il frammento III¹⁷¹:

«Il Medesimo è infatti prestare-attenzione e così pure l'essere-presente (di ciò
[che è presente]»¹⁷²

e il frammento VIII (34)¹⁷³:

«Il Medesimo è prestare-attenzione e (ciò) verso cui è in cammino il
[percepire attento]»¹⁷⁴.

Ancora più importante è, però, il frammento VI (1)¹⁷⁵:

¹⁷¹ Parmenide, III, *SN*, p. 44.

¹⁷² M. Heidegger, *Moira*, cit., p. 168.

¹⁷³ Parmenide, VIII, 34, *SN*, p. 52.

¹⁷⁴ M. Heidegger, *Moira*, cit., p. 168. In molte opere heideggeriane ricorre spesso la metafora di origine parmenidea del cammino, come si evince anche dai titoli di molti suoi testi, ad esempio: *In cammino verso il linguaggio*, cit., *Segnavia*, cit., *Sentieri interrotti*, cit., *Il mio cammino nella fenomenologia* [1963], in Id., *Tempo ed essere* [1969] (pp. 95-105), tr. it. C. Badocco, Longanesi, Milano 2007.

¹⁷⁵ Parmenide, VI, 1, *SN*, p. 48.

«χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμενα...¹⁷⁶»,

sia in quanto entra in gioco come terzo elemento il λέγειν, sia perché vi si ritrova la duplicità del di-spiego.

In realtà, quest'ultima è presente nell'insieme di ciò che ci rimane dell'opera parmenidea, infatti, come fa notare Heidegger¹⁷⁷, per indicare il di-spiego il pensatore greco, a volte (VIII) dice ἐόν, l'ente, altre (III) εἶναι, l'essere. Ma è soprattutto il frammento VI (1) a mettere in risalto la duplicità del darsi di essere ed ente. Quest'ultima, qualora traducessimo la frase in modo tradizionale, vale a dire:

«È necessario dire e pensare che l'essente è»¹⁷⁸,

resterebbe completamente oscura, in quanto i due vocaboli finali avrebbero in comune soltanto il fatto di essere due diverse voci dello stesso verbo. Invece, l'ἐόν greco è il luogo in cui si manifesta la duplicità del di-spiego in tutta la sua problematicità.

Questa parola è grammaticalmente un participio (presente), cioè un modo verbale che ha la caratteristica di partecipare sia della natura del nome, sia di quella del verbo. Il participio di tutti i participi, ἐόν, da un lato indica ciò che ogni volta è, che quindi ha come caratteristica il fatto di essere (e perciò molto spesso è preceduto dall'articolo), dall'altro indica l'essere dell'ente, ciò che fa essere l'ente quel che è. Tale ambiguità non è frutto della grammatica, la quale avrebbe poi un riverbero sul pensiero, infatti, la caratteristica della grammatica è quella di essere una sistematizzazione di ciò che è originario, la quale avviene in seconda battuta, analogamente alla logica¹⁷⁹.

Tuttavia, è proprio con la metafisica che la duplicità viene obliata a favore della distinzione tra l'essere come esistenza e l'essere come essenza. Il primo (ὅτι ἔστιν,

¹⁷⁶ Questo vocabolo corrisponde esattamente ad εἶναι.

¹⁷⁷ Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 90.

¹⁷⁸ Ivi, p. 139. Così traduce in via provvisoria Heidegger, per dare spicco alla differenza tra il modo classico di leggere Parmenide e il proprio.

¹⁷⁹ Cfr. ivi, pp. 92-93, in cui Heidegger sostiene che financo la distinzione tra verbo e sostantivo non deriva dalla grammatica, ma dalla filosofia (greca). Inoltre il participio è fatto risalire al platonico μετέχειν, il partecipare dell'ente sensibile all'Idea che lo conforma. In questo partecipare è presupposta la duplicità del di-spiego, ma la tempo stesso è dimenticata.

quodditas) indica il fatto che qualcosa è, il secondo (τί ἐστίν, *quidditas*) indica invece quel che fa essere un ente¹⁸⁰. Suddetto obliò non è che un altro aspetto della dimenticanza della differenza ontologica, infatti, la metafisica è la scienza che ricerca quali siano gli enti che, costituendo e causando, cioè essenziando, gli altri enti, danno loro l'esistenza. D'altra parte, l'essere diviene il vuoto concetto generalissimo che racchiude tutti gli enti in quanto tali.

Fino ad ora abbiamo parlato del dispiegarsi del di-spiego senza dire, però, il modo in cui avviene tale dispiegamento; ebbene, esso accade in rapporto al λέγειν, così com'è indicato da Parmenide¹⁸¹, il quale, nel frammento VI (1), dice qualcosa di più che la semplice impossibilità di pensare, e quindi di dire, la nullità dell'essere. Tra l'altro, questa impossibilità sarebbe certamente incontestabile, ma priva di qualsiasi interesse, in quanto «l'essente è» è una mera tautologia che, non ulteriormente approfondita, resterebbe fine a se stessa, cioè una proposizione che si struttura come vuota ripetizione nel predicato di quel che è già implicito nel soggetto.

Heidegger, prima di ritradurre il primo verso del frammento VI, lo analizza, nel vero senso della parola, scomponendolo e disponendolo su quattro righe nel seguente modo¹⁸²:

χρή:
τὸ λέγειν τε νοεῖν τ':
ἐὸν:
ἔμμεναι

Così facendo ogni elemento della proposizione acquista rilevanza, quindi l'attenzione non è più rivolta unicamente al finale ἐὸν ἔμμεναι. Inoltre, l'ordine (τάξις) non è più sintattico, bensì paratattico, cioè le parole non sono messe insieme (σύν) secondo il modello proposizione principale-subordinate (laddove le subordinate possono avere diversi gradi in base al più o meno stretto legame di

¹⁸⁰ Heidegger rifiuta la definizione di «esistenzialista», in quanto l'esistenzialismo (o filosofia dell'esistenza) è l'altra faccia della medaglia dell'essenzialismo, avendo entrambi le proprie radici nella suddetta distinzione metafisica.

¹⁸¹ E da Eraclito: cfr. M. Heidegger, *Logos (Eraclito, Frammento 50)* [conferenza 1951], in Id., *Saggi e discorsi* (pp. 141-157), cit..

¹⁸² Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 57.

dipendenza dalla principale), ma stanno una accanto (παρά) all'altra. Solitamente la paratassi è considerata come elemento di primitività e d'infantilismo di una lingua, ma, nella prospettiva heideggeriana, essa è un elemento di genuinità a cui occorre prestare orecchio, se non si vuole dare per scontato il dominio della metafisica del giudizio, che struttura gli elementi di una proposizione secondo ordini causali ben definiti, quale quello evidenziato dal «che» presente nella traduzione classica del frammento in questione («...che l'essere sia»). Di più, Heidegger sostiene che «il detto *parla* là dove non ci sono parole, negli spazi intermedi tra una parola e l'altra, in quegli spazi segnalati dai due punti»¹⁸³. Quest'ultimi non indicano rapporti di causa-effetto, bensì rendono con semplicità fenomenologica il procedere uno dietro l'altro di ciò che di volta in volta le parole indicano. Ma, nonostante abbia segnalato l'importanza dei due punti, Heidegger è comunque costretto a incentrare la sua riflessione esclusivamente sulle parole del detto parmenideo; parole che, ricordiamo, sono inviate dalla dea Ἀλήθεια (II, 1)¹⁸⁴.

La prima fra queste parole è *χρή*, solitamente tradotta «è necessario». In tal modo, il pensare e il dire vengono letti come determinati dall'essere. Però, quel che il verso dice è qualcosa che ha sì un rapporto col significato di «necessità», ma non primariamente. *Χρή* appartiene al verbo *χράω* (che ha diversi significati: «assalto», «do oracoli» o «dico», «presto»), tuttavia Heidegger fa riferimento alla forma media *χράομαι*, che significa «uso», strettamente legata al termine che sta per «mano», *χείρ*. Ora, la manualità è generalmente intesa come ciò che distingue l'uomo dagli altri animali¹⁸⁵, in quanto quest'ultimo è l'unico ente che, tramite la costruzione di strumenti, riesce a controllare, o addirittura a sottomettere (*χειρόω* significa «sottometto») la natura. Questa, con il dominio della tecnica moderna, è letteralmente «in mano» al sapere scientifico, applicato dall'uomo per la

¹⁸³ Ivi, p. 61.

¹⁸⁴ Parmenide, II, 1, *SN*, pp. 44-45:

«Ora, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola -».

Il verso greco recita:

«εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας».

¹⁸⁵ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* [1940], tr. it. C. Mainoldi, intr. K. S. Rehberg, Feltrinelli, Milano 1983, cit. in U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* [1999], Feltrinelli, Milano 2003², p. 95, in cui l'autore lega lo sviluppo del potere manuale dell'uomo all'originaria carenza istintuale che lo caratterizza.

realizzazione di diversi fini (che questi siano buoni o cattivi, e che la natura molto spesso si ribelli scatenando le proprie forze contro l'aggressione dell'uomo, non muta l'essenza del discorso).

Ciò nondimeno, nel pensiero heideggeriano la mano indica l'opposto di uno strumento atto all'imposizione della volontà rispetto a qualcosa di esterno ad essa, infatti, all'azione (*Handlung*) concepita originariamente appartiene il senso della via (ὁδός)¹⁸⁶, intesa come la prospettiva in cui l'uomo si muove. Prospettiva che non è lui stesso ad aprire. Il verbo πράσσω (che significa «agisco») è affine a περάω (che significa «attraverso»), quindi l'agire, al di qua della relazione mezzo-fine indicata invece dall'attività (*Tätigkeit*), è «percorrere una via attraverso un che di non occultato e su questa via giungere a qualcosa in modo tale da addurre (*beistellen*) come presente ciò a cui l'attraversare ha condotto»¹⁸⁷. La via retta (ὀρθά), greicamente intesa, è così legata all'ὀρθότης, che, a differenza del *rectum* romano che s'impone dall'alto, indica che si è sul cammino con-veniente, in quanto si è via via diretti lungo lo svelato¹⁸⁸. Di più, la mano non è una semplice dotazione anatomica che ha avuto un certo sviluppo, poiché «unicamente dalla parola e con la parola è nata la mano»¹⁸⁹: l'ambito del dire e quello dell'agire non sono dunque completamente diversi. I fatti, cioè, non si oppongono alle parole, se entrambi sono concepiti come il modo umano di abitare quell'apertura di cui l'uomo non può disporre arbitrariamente. In effetti, χεῖρ significa anche «scrittura», dunque in essa viene alla luce il legame tra mano e parola. Tuttavia, questo legame va sempre più a scemare a causa dell'utilizzo della macchina per scrivere, prima, e del computer, oggi¹⁹⁰. In questo modo la grafia, indice del carattere, tende a svanire (nonostante

¹⁸⁶ Il metodo, diversamente dal sentiero indicato dalla dea a Parmenide, è il procedimento regolamentato tramite cui l'uomo giunge ad afferrare, con certezza, l'oggetto dinnanzi a lui. Tuttavia non è mera strumentalità al servizio del sapere scientifico, ma ne costituisce il tratto essenziale. Cfr. M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio* [conferenza 1957/58], in Id., *In cammino verso il linguaggio* (pp. 127-171), cit., p. 141.

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 155.

¹⁸⁸ Ivi, p. 157: «La *rectitudo* romana ha bloccato anche l'ὀρθότης greca, che appartiene all'ὁμοίωσις, la cui essenza confluisce originariamente nell'ἀλήθεια». Anche questo passo ribadisce l'ambiguità dello statuto dell'ὀρθότης, di cui si è detto in precedenza.

¹⁸⁹ Ivi, p. 156.

¹⁹⁰ Si noti come questo discorso si riferisca anche al nostro lavoro.

persista ancora la firma), rendendo ogni scritto identico all'altro: la parola diventa allora mero mezzo meccanico di trasporto o comunicazione¹⁹¹.

Questa digressione sul significato della mano ci permette di comprendere meglio perché Heidegger renda *χρή* con (*Es brauchet*) «usa», voce verbale impersonale (come nella frase «oggi piove»), in cui non è indicata l'utilizzo, il quale è degradazione dell'autentico uso. Non è la cosa usata che si adatta al fine per cui è presa in considerazione, bensì è l'uso che stabilisce le condizioni dell'agire, il quale richiede una corrispondenza da parte dell'uomo, che adatta la propria mano alla cosa da usare. Quest'ultima sprigiona la propria essenza solo nel momento in cui viene usata, quindi l'uso diventa un lasciar-essere (*Gelassenheit*) la cosa nella sua essenza, che non è un oggetto, ma una cosa inviata (anche nel caso di un artefatto). Precisamente, corrispondere all'essenza di una cosa significa rispondere «ogni volta alle esigenze che *da parte sua* ci manifesta ciò che viene usato»¹⁹².

Nel lessico heideggeriano, la parola «essenza» va intesa in senso verbale come *Wesen* (dispiegarsi dell'essenza di una cosa) e non come *Wesenheit* (essenzialità), cioè «il che cosa» (ὅ τι) distinto dall'esistenza¹⁹³. Ciò nondimeno, non si comprende bene quale sia, in tale circostanza, la non-essenza, se l'ignorare totalmente la cosa, oppure l'usarla impropriamente. Nel secondo caso verrebbero surrettiziamente inseriti i concetti di «buono» e «cattivo», per cui, per esempio, l'uso di un coltello ne lascia essere l'essenza se usato per tagliare il pane, mentre la contraddice se usato per commettere un omicidio. D'altra parte, Heidegger tenta di dire l'uso senza alcun riferimento all'agire umano (nonostante questo possa essere concepito diversamente dall'attività), sottolineando la vicinanza tra l'*Es brauchet* e l'*Es gibt* («Si dà»), che è uno dei tanti modi utilizzati dal filosofo per dire il dono «dell'» essere¹⁹⁴. Ambedue le espressioni sono impersonali ed è quindi errato chiedersi chi o cosa sia l'*Es*,

¹⁹¹ La critica heideggeriana rivolta nei confronti della macchina per scrivere non deve essere intesa come la lamentela di un reazionario e luddista, che odia a prescindere tutto ciò che è nuovo, infatti, «quando [...] la scrittura a macchina è solo una copia e serve alla conservazione della scrittura, oppure sostituisce la scrittura al posto della “stampa”, allora essa ha il suo significato peculiare e definitivo» (ivi, pp. 156-157). Ciò dimostra che pensare la tecnica come mero apparato strumentale non premette di comprenderne l'«invasività», poiché un mezzo non è mai «un semplice mezzo», ma trasforma il significato degli altri mezzi, nonché quello del fine. Dunque, sembra impossibile: sia voler sostenere la neutralità dei mezzi, sia il rinvenire la causa dell'imporsi di uno strumento rispetto ad un altro nella libera scelta dell'uomo. Ma questo è proprio ciò che lascia intendere Heidegger nel passo citato.

¹⁹² M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 142 (corsivo nostro).

¹⁹³ Cfr. M. Heidegger, *Aletheia*, cit., p. 185.

¹⁹⁴ Come si vedrà nel capitolo successivo, questo genitivo da soggetto diverrà oggettivo.

mentre è fondamentale meditare sul fatto che in entrambe viene indicata la repentinità, e quindi l'incontrollabilità, di un avvenimento. L'«usa» che inizia il frammento VI è un lasciar andare ciò che è usato verso la propria essenza (che quindi non è qualcosa di dato), facendolo poi abitare in essa.

Ad essere così salvaguardato nella propria essenza è il λέγειν. Questa parola fondamentale per l'Occidente è usualmente tradotta con «dire». Tuttavia, in λέγειν è nominato il dire soltanto perché esso significa, innanzitutto, «raccoliere» ed «esporre»: quindi i Greci esperirono il dire non semplicemente come attività umana, derivante dalla facoltà fonatoria (φωνή). Il termine greco va letto alla luce del *legere*¹⁹⁵ latino e del tedesco *legen* («mettere»), da cui derivano altri verbi aventi il senso del porre, quali: *vorlegen* («presentare» e «sottoporre»), *darlegen* («esporre» e «spiegare»), *überlegen* («riflettere» nel senso di «porre mente»). Insistendo su questi significati, Heidegger può rileggere il frammento VII (3-5)¹⁹⁶ non più come opposizione di intellettualità e sensibilità, alla maniera tradizionale e platoneggiante, bensì come opposizione di inautenticità e autenticità (*Eigentlichkeit*) nel porsi rispetto al λέγειν. I più, usi ad errare nel cammino dell'apparenza, sono frastornanti dal rumore della propria lingua (γλώσσα) adibita alla chiacchiera e allo spersonalizzato «si dice», in quanto è cosa assai ardua prestare ascolto al λόγος. «Prestare ascolto» indica che il porre di cui si è detto non è mai in potere dell'uomo, non è la «tesi» dell'idealismo moderno, in cui protagonista è il soggetto, né tanto meno è il semplice fatto che qualcosa possa essere conosciuta solo allorquando una comunità linguistica le dà significato, attraverso un significante condiviso. Il senso greco della θέσις è piuttosto l'esser posto davanti di un qualcosa che viene

¹⁹⁵ Il «leggere» riferito ad un testo scritto è una modalità del *legere*, caratterizzata dal porre assieme i caratteri grafici.

¹⁹⁶ Parmenide, VII, 3-5, *SN*, p. 48:

«μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμάτων ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίησαν ἀκοιήν
καὶ γλώσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ...».

In M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 72, l'autore così traduce i versi parmenidei:

«Non ti costringa l'abitudine più corrente su questo cammino [quello all'incontrario (VI, 9)], non lasciare (cioè) vagare il tuo occhio senza sguardo e rumorose orecchie e lingua, distingui piuttosto nel porre mente (*im Überlegen*)...».

Questi puntini sospensivi indicano che Heidegger non affronta volutamente il problema dell'ἔλεγχος, la prova per via confutativa (VII, 5-6), punto d'appoggio per l'interpretazione tradizionale che vede in Parmenide un razionalista.

all'apparire e, mostrandosi, si dona al nostro sguardo; questo è appunto un dono inaspettato, che, tuttavia, non viene riconosciuto come tale laddove s'innesta la filosofia come ricerca delle cause che hanno portato qualcosa ad essere. Ma, se l'«usa» che inizia il frammento VI è un lasciar-essere ciò che è usato nella sua essenza, a sua volta il λέγειν è un «lasciar-essere-posto-davanti», laddove il lasciar-essere non è abbandonare al proprio destino l'ente disinteressandosene, ma piuttosto corrispondere al destino, permettendo che il disvelato perduri nella sua presenza.

Alla luce di ciò si può comprendere l'essenza greca del linguaggio, che, pur essendo la località in cui si è svolto l'accadere storico dell'umanità iniziale, non è stata espressamente meditata. Nella stessa essenza del linguaggio, quindi, è cresciuta la possibilità del suo deperimento, per cui il dire è diventato espressione significativa, che, nell'era contemporanea, diventa oggetto di studio della filosofia del linguaggio. A sua volta, il λόγος tende sempre più a trasformarsi nel dire ragionato, opposto a forme dell'espressione quali il μῦθος e l'ἔπος¹⁹⁷, considerate, con non velato disprezzo, arcaiche ed improprie. Queste sono accettate nella misura in cui provocano diletto e in quanto rimandano, tramite il loro esprimersi per metafore, a qualcosa di effettivamente reale. Il λόγος, invece, senza fronzoli, tenterebbe di spiegare e descrivere direttamente il mondo circostante e per questo dovrebbe essere più credibile. Poi, il fatto che in Parmenide siano presenti tutte e tre i termini greci summenzionati, sarebbe solo una contingenza, o piuttosto la riprova che la sua filosofia non è ancora abbastanza matura, cioè abbastanza scientifica. Contrariamente a tale concezione riduzionista, Heidegger incentra buona parte della sua opera successiva alla *Kehre* sul problema del linguaggio e specialmente sul dire (*sagen*) dei poeti e dei filosofi.

In tale dire, non troviamo semplicemente idee o fantasie degli «autori», bensì il donarsi stesso dell'essere nelle parole, che nulla ha che fare col fatto che un testo sia comprensibile o meno attraverso i canoni della spiegazione razionale. L'apparire di cui abbiamo parlato fino ad ora non significa meramente la totalità degli oggetti (naturali e non) che ci circonda, ma la lingua che ci è storicamente, e non socialmente, donata. La sua essenza, nella prospettiva heideggeriana, è custodita, però, esclusivamente nel dire più elevato, quello appunto di pensatori e poeti (che

¹⁹⁷ Cfr. con quanto detto in precedenza circa la concezione greca delle divinità.

dicono nella saga). E laddove queste due figure sembrano mischiarsi, nei filosofi antichi fino allo stesso Platone, allora l'originarietà del dire non è ancora stata vittima di sezionamenti attuati dall'intelletto; infatti «poetico» è ogni dire iniziale, che fonda un'epoca. Se quindi l'essere si è donato innanzitutto nella lingua greca, e se a custodirne l'essenza sono (e non «furono», perché è su di essa che si fonda l'Occidente, pur come sua dimenticanza) i pensatori iniziali, allora nei loro frammenti non ritroviamo idee più o meno aderenti al vero, bensì l'inizio stesso. Di più, greicamente il dire non è soltanto l'attività con cui si trovano rapporti tra cose o con cui esse vengono qualificate (predicazione), poiché tutto ciò che è è in quanto apparente in un dire.

Seguendo l'interpretazione heideggeriana (ri)giungiamo all'altra parola fondamentale, *voε̐iv*. Se la traduzione «pensare» è frettolosa, il precedente «prestare-attenzione» si può rendere con «prendersi-cura». Il *voε̐iv* è un prendersi-cura (*Acht*) dello svelato, ma ciò non implica affatto che esso debba essere trasformato, in modo che possa raggiungere uno stato di buona salute, come implica il termine «cura» in senso medico. Piuttosto, e di nuovo, aver cura dello svelato vuol dire custodirlo nella sua essenza. Ma, qualcosa può presentarsi all'attenzione solo in quanto vi è (usa) un lasciar-essere-posto-davanti, perciò il «porre» del *λέγειν* è più originario del *voε̐iv*. Ma lo è anche in quanto «raccogliere», infatti, la stessa cura «ha bisogno di essere presa in custodia, una custodia che si adempie nel *λέγειν* come raccoglimento»¹⁹⁸.

Nonostante ciò, il rapporto tra *λέγειν* e *voε̐iv* è comunque una reciprocità, in cui nessuno dei due elementi può esibire un'originarietà rispetto all'altro. Le fasi di richiesta e risposta (per cui il *λέγειν* lascia essere il disvelato, il *voε̐iv* se ne prende cura per poi essere raccolto nuovamente dal *λέγειν*) non vanno infatti pensate secondo la successione temporale, né tanto meno secondo la connessione causale. Analogamente alla situazione delineata dall'interpretazione del frammento III, i due sono il Medesimo, pur non essendo identici. A riprova di ciò Parmenide dice «τε-τε» per indicare la riflessività del rapporto, secondo cui *λέγειν* e *voε̐iv* si comportano come due specchi posti uno di fronte all'altro: uno specchio, mentre appare sul vetro dell'altro, mostra contemporaneamente quest'ultimo sul proprio vetro. Vi è così un

¹⁹⁸ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 147. In questo senso il *λέγειν* è quindi cura dell'aver cura.

adattarsi (*sich fügen*) dell'uno all'altro, che fa sì che i due si possano collegare (*fügen*) in un ambito (*Gefüge*) comune, in cui entrambi gli elementi sono essenziali. Tale ambito altro non è che il *χρή*. Dunque, il pensiero non è il *νοῦς*, pur inteso in modo non metafisico, bensì suddetto ambito, il quale lega *νοεῖν* e *λέγειν*, che a loro volta acquistano senso soltanto in base all'essere. Visto alla luce della cura, l'attenzione (*Achtung*) del pensiero verso il disvelato non è più caratterizzata dalla volontà di afferrare (*greifen*) un oggetto tramite un concetto (*Begriff*)¹⁹⁹, bensì un prendere in considerazione (*in Betracht ziehen*) quel che è più degno di essere pensato, l'essere.

Questo, nel frammento VI (1), è posto alla fine della frase, essendo preceduto da *ἐὸν*; tuttavia Heidegger, in modo provocatorio, vuole sottolineare la duplicità del di-spiego raddoppiandone l'ambiguità, tramite la sostituzione di *ἔμμενα* con un ulteriore *ἐὸν*. Così trasformato il verso recita:

«*χρή*: τὸ λέγειν τε νοεῖν τ': ἐὸν: ἐὸν»,

che tradotto significa:

«usa: il lasciar-essere-posto-davanti come anche il prendersi-cura: (l') essente
[essendo]»²⁰⁰.

Le ultime due parole significano, una volta che l'essere si dà soltanto nell'ente, l'altra che l'ente è presente soltanto grazie al donarsi-nascondersi della presenza. Ma, se in tal maniera viene detto il di-spiego, cioè l'essere come duplice, allora il dispiegarsi di quest'ultimo, vale a dire l'essere in quanto semplice, è l'iniziale *χρή*. Sosteniamo ciò, nonostante Heidegger si limiti soltanto a dire che «l'essenza nascosta del *λέγειν* e del *νοεῖν* consiste in questo, che essi corrispondono a ciò che è disvelato e alla sua disvelatezza. È a partire di qui che presagiamo in quale misura il

¹⁹⁹ Ivi, p. 83: «Tutti i grandi pensatori del pensiero greco, compreso Aristotele, pensano facendo a meno del concetto».

²⁰⁰ Ivi p. 94. L'articolo è tra parentesi perché non presente nel testo greco. Inoltre, «essendo» sta per «essente», ma i traduttori della versione italiana hanno reso così il secondo *ἐὸν*, per rendere leggibile la frase.

χρή, cui si subordina l'ambito comune del λέγειν e del νοεῖν, sia espresso dalla ἁλήθεια»²⁰¹. Il disvelamento, in modo analogo all'essere come semplicità (dispiego), dona il duplice di-spiego di disvelato e disvelatezza²⁰².

Il prendersi-cura significa, in ultima analisi, avere cura dell'essere dell'ente (cioè dell'essenza dell'ente) lasciandola essere nella sua presenzialità. L'insieme di λέγειν e νοεῖν, pur non essendo queste facoltà gestite dall'arbitrio, è il modo in cui l'uomo corrisponde alla chiamata dell'essere. Il suo donarsi è assolutamente gratuito, è una grazia che richiede all'uomo di esser preso in considerazione (*Andacht*, che significa anche «raccolgimento»). Considerare (*bedenken*) è allora ringraziare (*danken*), ma la difficoltà d'intendere ciò sta nel fatto che non c'è nessun ente specifico da ringraziare. In effetti, secondo Heidegger, avere riconoscenza (*Verdankung*) non è nulla di più che il pensare stesso (*Denken*), inteso come *Gedenken*. Questo termine significa «ricordare», ma non appartiene assolutamente all'ambito della psicologia, né, soprattutto, indica un riportare alla mente un evento passato, che in questo caso sarebbe l'inizio greco. Dal punto di vista etimologico, il termine d'origine latina «ricordare» è composto da «re-» («di nuovo») e *cordare*, che proviene da *cordis* («cuore»). Il cuore era ritenuto la sede della memoria, che poi verrà sostituito dalla *mens* (termine presente in «rammentare»): ciò può essere interpretato come la prova che la memoria è la facoltà tramite la quale teniamo fermo il passato che inesorabilmente passa. Ma, in un altro senso, il cuore è il centro dello stare raccolto dell'uomo presso la sua essenza, presso, cioè, ciò che più lo riguarda. La memoria (*Gedächtnis*) originariamente intesa è allora un rimanere in prossimità della presenza, la quale riguarda tutte e tre le estasi temporali. Questa concezione della memoria dimostra che il volgersi di Heidegger al mondo greco non può essere interpretato come la volontà di un ritorno ad un'età dell'oro perduta, essendo il ricordare un corrispondere costante al più degno d'essere pensato. È questo stesso a pre-occupare, vale a dire ad aprire preliminarmente l'ambito in cui λέγειν e νοεῖν si dispiegano. Dunque, quando l'uomo non si rivolge più all'essere dell'ente, ma

²⁰¹ Ivi, p. 81.

²⁰² Nel caso dell'ἁλήθεια possiamo distinguere il disvelamento dalla disvelatezza. La prima indica ciò che appare contemporaneamente al disvelato, e quindi corrisponde all'essere in quanto appare sempre nell'ente, mentre il disvelamento è ciò che dona disvelatezza (se stessa) e disvelato.

soltanto all'ente astratto dal suo venire alla presenza, allora la s-pensieratezza non è più un fatto imputabile all'uomo.

Dopo quanto si è detto, possiamo ritornare sinteticamente ai quattro modi di dire la domanda, senza però avere la pretesa di avere trovato risposte conclusive:

1. la parola *Denken* significa «pensare» in rapporto al ringraziare e al raccoglimento;
2. dopo i pensatori iniziali, il pensiero perde sempre più il suo rapporto con il disvelamento, fino a giungere all'imporsi della logicismo;
3. i requisiti per pensare essenzialmente non sono ricercabili attraverso l'elaborazione di un metodo, potendo l'uomo soltanto disporsi ad introdursi nel domandare (e anche questo ingresso non deriva dalla libertà dell'uomo)²⁰³;
4. il pensare si dà solo in quanto è chiamato dall'essere.

²⁰³ Sulla terza domanda Heidegger si sofferma così poco da dare spazio a dubbi sulla necessità stessa di porla. In effetti, essa riguarda aspetti riducibili alle altre tre. Infatti, i requisiti per approcciarsi all'essenza del pensiero sono: la riflessione sul significato originario della parola che lo custodisce, la consapevolezza dell'oblio di tale essenza, che caratterizza l'era metafisica, e la considerazione, non nichilistica, del legame di pensiero ed essere. Probabilmente, il fatto di aver posto quattro problemi, anziché tre, è stato influenzato anche dall'innegabile attrazione (filosofica) che Heidegger sente verso il numero quattro.

Capitolo 3

L'ultimo Heidegger al di là dei Greci

§ 1. L'Ereignis

Ci siamo soffermati molto su quello che avevamo definito «secondo periodo» del rapporto tra Heidegger e i Greci, in quanto il filosofo si è molto spesso interrogato a partire da alcuni frammenti parmenidei. La particolare lettura di quest'ultimi ha permesso il «passo indietro» che, dalla metafisica, conduce al pensiero dell'inizio. Che Platone sia l'iniziatore della storia dell'oblio dell'essere è tra le tesi più note della speculazione heideggeriana. Tuttavia, in alcuni testi più tardi (dagli anni '60 in poi), quest'idea viene tralasciata, infatti, «non si può più affermare un mutamento dell'essenza della verità, cioè il mutamento dalla svelatezza alla correttezza. Al contrario bisogna dire: la Ἀλήθεια [...] è considerata sin da subito in considerazione dell'ὁμοίωσις e della *adaequatio*, cioè in base all'adequazione nel senso della concordanza tra il rappresentare e l'ente-presente»²⁰⁴. Il terzo periodo heideggeriano può essere riassunto da questa citazione, che indica una ri-trattazione delle problematiche affrontate dal filosofo, che sono sempre le stesse, ma viste in una nuova luce. Le conseguenze di questa «seconda svolta» sono molte, ma a noi interessano soprattutto quelle che riguardano il rapporto tra Heidegger e Parmenide.

In tal modo, analogamente al primo periodo, i Greci vengono visti in maniera unitaria, senza più il discrimine tra pensiero dell'inizio e metafisica, che era comunque pensato in maniera problematica e non come un dato di fatto storiograficamente accertabile. Ciò nonostante, il processo non è mai così lineare, quindi la suddivisione in tre periodi non va irrigidita, ma occorre considerarla come uno schema utile a livello esplicativo. Infatti, se da una parte l'inizio è caratterizzato sin da subito dalla dimenticanza, Parmenide resta l'interlocutore preferito da Heidegger. Diversamente, Anassimandro è sempre più ignorato, mentre Eraclito

²⁰⁴ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero* [conferenza 1964], in Id., *Tempo ed essere* (pp. 73-94), cit., p. 91. Cfr. P. Friedländer, *Platon* [1928], vol. I, Walter de Gruyter, Berlin 1954², p. 235, cit. in M. Heidegger, *Hegel e i Greci*, cit., p. 390, che fa notare come sin da Omero ἀλήθεια significhi «adequazione», essendo riferito ai *verba dicendi*: è improbabile che Heidegger non abbia tenuto conto di questo rilievo di natura filologica. Cfr. inoltre A. Carrera, *La consistenza del passato. Heidegger, Nietzsche, Severino*, Medusa, Milano 2007, p. 129, n. 10, in cui l'autore scrive: «La connessione tra *alétheia* e *orthótes*, *veritas* e *certitudo* è meno peregrina di quanto Heidegger sia disposto ad ammettere. Si provi a seguire questa ipotesi: *léthe* ha la stessa radice del latino *laedo* (*laedere*) e del sostantivo *laesio*, lesione, torto (anche nel sottoposto a torsione). Ciò che è *a-léthes*, non-nascosto (alfa privativo più *lantháno*, star nascosto) è anche *il-laesus*, illeso, non-torto, cioè *orthós*, dritto, eretto, e dunque *rectus*, vero e giusto».

rimane rilevante esclusivamente nella misura in cui viene compreso a partire da Parmenide²⁰⁵. Secondo quanto sostenuto dall'Heidegger del secondo periodo, i pensatori iniziali non hanno pensato esplicitamente l'ἀλήθεια, ma l'hanno comunque esperita, dunque il volgersi verso questi pensatori aveva il significato della ripetizione di un'esperienza, e non di dottrine, con lo scopo di aprire l'attenzione dell'uomo contemporaneo all'iniziale. L'ultimo Heidegger, invece, vede l'inizio come immediatamente nichilistico, quindi non può essere considerato la via di accesso per l'iniziale. Ciò nondimeno, quest'ultimo parla pur sempre greco, perciò, pur essendo più debole, il legame heideggeriano con alcune parole greche resta molto importante, ed in particolare quello che nuovamente s'instaura con alcune parole fondamentali del Poema parmenideo.

Il tema dell'essere, dopo essere stato visto alla luce del problema dell'ἀλήθεια, ora tende a perdere la sua centralità, in quanto l'essere stesso si rivela come qualcosa di donato. In realtà, tramite l'analisi del di-spiego Heidegger aveva già sostenuto ciò, dicendo che in un certo senso l'essere è donazione dell'ente e insieme di se stesso. Ma, nella misura in cui a dispiegare questo di-spiego è adesso qualcosa di diverso dall'essere stesso, allora, che l'essere non sia più così originario, risulta un decisivo cambiamento all'interno dell'opera heideggeriana.

Questa è la tesi principale della conferenza *Tempo ed essere*²⁰⁶, che, non a caso, reca lo stesso titolo della terza parte che avrebbe dovuto concludere la prima sezione di *Essere e tempo*. Così facendo, Heidegger vuole dare una visione unitaria della propria filosofia (pur sottolineando le differenze tra le opere), per tener lontano, ancora una volta, le interpretazioni di *Essere e tempo* come testo esistenzialista, le quali portano poi a parlare di «due Heidegger» nettamente contrapposti.

In *Tempo ed essere*, il rapporto tra essere e tempo appare nettamente come derivazione del primo dal secondo. Ovviamente, non si tratta del semplice capovolgimento della tesi metafisica classica, per cui «essere» indica l'immutabile ed eterno, mentre «tempo» il divenire e il mutevole, infatti, il concetto heideggeriano di essere è assolutamente storico. Piuttosto, si tratta del fatto che «essere», «dagli albori

²⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, *Zähringen 1973* [seminario 1973], in Id., *Seminari* (pp. 145-188), cit., pp. 179-180.

²⁰⁶ M. Heidegger, *Tempo ed essere* [conferenza 1962], in Id., *Tempo ed essere* (pp. 3-31), cit..

del pensiero occidentale-europeo fino a oggi»²⁰⁷, significa «essere presente». Ciò non vuol dire semplicemente che dai Greci in poi si è imposta la concezione dell'essere come presenza, bensì che l'essere stesso si è destinato in tal maniera, creando quella che è la storia occidentale, la quale diventa «mondiale» nella misura in cui l'ultimo modo di mostrarsi della presenza, la tecnica dispiegata, domina l'intero pianeta. Dunque, non c'è alcuna necessità strutturale o sovrastorica per cui l'essere si sia dato come presenza, ma, ciò nondimeno, siamo letteralmente vincolati a tale caratterizzazione e talmente immersi in essa che ogni volontà di esperire l'essere in maniera diversa è destinata a rivelarsi, comunque, come una modalità dell'essere in quanto presenza.

Di più, l'essere appare in tal guisa, vale a dire si presenta come presenza, anche e soprattutto nell'assenza, che è il modo proprio di apparire della presenza, la quale si cela nell'ente presente che essa dona. In base alla differenza ontologica, quindi, la presenza non è mai presente, ma in Parmenide (VI, 1) troviamo l'affermazione

«...ἔστι γὰρ εἶναι»²⁰⁸.

Qualora essa venisse tradotta tradizionalmente con

«...l'essere infatti è»,

oltre a ridurre l'essere ad un ente, ci troveremmo davanti ad una frase vuota che non dice nulla di rilevante. Heidegger, invece, ritraduce ἔστι con «esso è capace», «esso può» (*Es vermag*). In tal modo, il verso suona:

«...infatti è capace di essere»

²⁰⁷ Ivi, p. 4.

²⁰⁸ Parmenide, VI, 1, *SN*, p. 48. Questa è la seconda parte del verso, che segue quella in precedenza analizzata, così tradotta da Heidegger: «usa: il lasciar-essere-posto-davanti come anche il prendersi-cura: (l') essente essendo» (M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 94).

ed il soggetto perde qualsiasi consistenza, per cui la parola enigma diventa ἔστι, dietro la quale si cela l'impersonale *Es*²⁰⁹ (corrispondente all'italiano «Esso» o «Si») che apporta l'essere.

Quest'ultimo è appunto destinato, donato da parte di qualcos'altro e non gli compete più lo statuto della necessità, come dovrebbe far pensare la circostanza che non si dia ente che non sia: l'essere, così, è possibile in quanto affidato a qualcosa di altro. Quindi, a donare l'essere (e tutti i suoi mutamenti epocali)²¹⁰, che a sua volta dona l'ente, non è più l'essere stesso in quanto ἀλήθεια, bensì l'indefinibile *Es* che dà (*gibt*) essere. Secondo Heidegger nessun pensatore greco, nemmeno Parmenide, ha mai meditato l'*Es gibt* (che letteralmente significa: «Si dà», «C'è»), perciò lo stesso Eleate si trova in una situazione per la quale dice senza sapere ciò che dice. Questo stato d'inconsapevolezza, ribadiamo, non è imputabile al pensatore, poiché il dire non è mai un atto arbitrario dipendente dalla volontà dell'individuo.

Rivolgersi verso l'*Es gibt* significa guardare non più a ciò che concede l'ente storicamente, problema di buona parte della filosofia heideggeriana, ma vuol dire compiere un ulteriore passo indietro verso ciò che dona (disvelandola) la presenza, lasciandola essere (*Anwesenlassen*) nell'aperto. Ma, se l'essere proviene dal tempo, tutto ciò implica che anche il tempo sia donato dall'*Es*, con la differenza che (è questa adesso la differenza che interessa il filosofo, non più quella ontologica) il tempo si trova in una posizione intermedia, in quanto è ciò che dona l'essere e ciò che è donato da qualcos'altro. Tuttavia, anche l'essere, si è detto, è donato dall'*Es*. Ciò, però, non deve far pensare ad una gerarchia di cause, perché è vero che l'essere dona l'ente e il tempo dona l'essere, ma è pur vero, ed insieme paradossale, che l'*Es* dona insieme tempo ed essere: quest'ultimo, quindi, è donato (*Es gibt Sein*) in modo duplice: dall'*Es*, che dona essere e tempo, e dal tempo.

Il tempo è strettamente collegato all'essere, in quanto quest'ultimo è donato storicamente in modi differenti, ma soprattutto perché è presenza. Considerare la presenza, però, non significa anzitutto pensare il tempo a partire dal presente

²⁰⁹ È Heidegger a scrivere il termine con la lettera maiuscola per sottolinearne l'importanza.

²¹⁰ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 12: «Astenersi si dice in greco ἐποχή. Da qui deriva l'espressione "epoche del destino dell'essere" (*Epochen des Seingeschickes*). In tale espressione, "epoca" non indica un periodo di tempo nell'accadere inteso come un succedersi di accadimenti, bensì il tratto fondamentale che caratterizza il destinare come un astenersi che trattiene di volta in volta se stesso a favore della percepibilità del dono».

considerato come l'ora (*Jetzt*), per cui il tempo viene concepito come insieme di punti, i vari «ora», uno dietro l'altro. Questa è l'idea propria di Aristotele, che fa del tempo qualcosa di calcolabile e prevedibile. Il tempo di cui parla Heidegger, invece, è inafferrabile al calcolo²¹¹, non perché caotico, ma in quanto originarietà legata ad un diverso modo di concepire il presente (*Gegenwart*), in base alla presenza (*Anwesenheit*). Questa va pensata nel senso in cui diciamo la frase «alla presenza degli ospiti», quindi in riferimento non all'istante ora, bensì a ciò che nel suo apparire sta nel suo perdurare (*währen*) nell'aperto e così viene incontro all'uomo come ciò che lo riguarda.

La presenza è allora qualcosa di spaziale, nella misura in cui l'uomo riceve la sua essenza solo in quanto, ricevendo in dono l'essere, vi si situa al suo interno abitandolo. Ma, più che di «spaziale», occorrerebbe parlare di «locale», poiché lo spazio è strettamente connesso con la calcolabilità. Invece il luogo è la dimensione in cui l'uomo abita storicamente la propria epoca. Questa, però, non va concepita (di nuovo) solo alla luce del presente, come un «arco di tempo» che va da un punto ad un altro (cioè in senso meramente spaziale), infatti, anche l'assente riguarda, in un modo specifico, l'uomo. Qui si tratta non dell'assenza riferita all'essere che si cela in favore della presentazione dell'ente, ma del fatto che passato e futuro sono presenti come attualmente assenti. Non per questo hanno meno valore, perché «non ogni essere presente è necessariamente attuale presente»²¹². Il futuro e il passato si offrono allo sguardo umano, rispettivamente, come presenza non ancora attuale e presenza non più attuale. Pur essendo differenti, essi sono in rapporto, poiché l'avvenire offre all'uomo, arricchendolo, l'esser-stato, il quale a sua volta si offre al futuro per arricchirlo; dunque «il riferimento reciproco fra i due offre per arricchire – e nel contempo fornisce [*erbringt*] – il presente»²¹³.

Heidegger parla del tempo in connessione con l'essere in questi termini, descrivendo il rapporto fra quelle che tradizionalmente sono definite «estasi temporali», come reciproco offrire l'uno all'altro ciò che è proprio, vale a dire il

²¹¹ Sofocle, *Aiace* (646-647), cit. in M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 252.

²¹² M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 18.

²¹³ *Ibidem*.

proprio modo di esser presente. In questo senso il tempo è essenzialmente tridimensionale; tuttavia, da un altro punto di vista, esso è quadrimensionale²¹⁴.

Infatti, l'offerirsi reciproco, che è un arricchire gli altri due da parte di ognuno, è definito da Heidegger «spazio-di-tempo» (*Zeit-Raum*), il quale non è una cosa che include in sé altre cose minori. Quando si parla del tempo (e lo stesso discorso si deve fare per l'essere) non siamo di fronte ad una cosa nel senso di *Ding*, ma di *Sache*, cioè di una questione, quindi di una cosa che inerisce e preoccupa l'orizzonte del pensare. Non essendo nulla di oggettuale, il tempo non è una sostanza che possiede la qualità della quadrimensionalità e della tridimensionalità, ma è nient'altro che il gioco reciproco dei tre, raccolti da quel quarto, lo spazio-di-tempo, che li fa essere in quanto mutuo rivolgersi. Lo spazio-di-tempo assume così una preminenza rispetto alle altre tre dimensioni, pur essendo tutte necessarie. In esso avviene una vicinanza che allontana²¹⁵, un'unità che lascia essere ognuno quel che è, senza annullare le differenze. Ciò avviene perché l'unità ha il carattere del rifiuto, nella misura in cui, impedendo all'esser-stato di divenire presente, lo fa essere ciò che esso è in se stesso. Ma essa ha anche il carattere del riserbo, in quanto fa essere l'avvenire riserbando il presente nel venire. Così «riserbo» e «rifiuto» indicano che il non-ancora e il non-più non sono una negatività, poiché ciò che viene rifiutato e riserbato è custodito. Il tempo si mostra allora come un disvelare e un velare assieme, presentando in tal modo la stessa essenza dell'ἀλήθεια.

Si conclude necessariamente qui la breve analisi del tempo autentico quadrimensionale, che dona l'essere come presenza nelle tre modalità descritte, poiché domandare dove si dia il tempo è impossibile, in quanto è il tempo stesso ad essere il luogo, condizione di possibilità di ogni spazio, in cui l'uomo può essere e può dunque porre domande²¹⁶. Per questa ragione l'unico interrogativo possibile che può venir posto, esaurito il discorso sul *geben*, è quello che si volge verso ciò che dà il tempo e insieme l'essere, l'*Es*. Tuttavia, prima di analizzare quest'ultimo, vogliamo esporre alcune perplessità circa l'argomentazione heideggeriana sul tempo.

²¹⁴ Anche in questo caso Heidegger non rinuncia al numero quattro.

²¹⁵ In realtà Heidegger la chiama «la vicinanza avvicinante» (*die nähernde Nähe*) (ivi, p. 21), ma subito dopo la descrive come ciò che comunque allontana, quindi la dicitura ci appare abbastanza fuorviante.

²¹⁶ L'argomentazione è analoga a quella agostiniana circa l'impossibilità di porre la questione su cosa facesse Dio «prima» della creazione del mondo. Cfr. Sant'Agostino, *Le confessioni*, tr. it. C. Vitali, intr. C. Mohrmann, Fabbri Editori, Milano 2001⁵, pp. 330-331 (XI, 12-13).

1. Heidegger critica la concezione inautentica del tempo in quanto si basa su ciò che è derivato, cioè su una delle tre estasi temporali, il presente esperito in quanto «ora». Ciò che, invece, è essenziale del presente (*Gegenwart*) è il fatto che esso venga incontro all'uomo, facendolo abitare nella presenza (*Anwesenheit*). Tuttavia anche in Heidegger possiamo riscontrare il predominio del presente, pur essendo diversamente inteso. Infatti, il filosofo non si sofferma quasi per niente sul modo di dare presenza da parte del presente, essendo il suo *proprium* quello di dare la presenza: per tale motivo presenza e presente vengono identificati. Inoltre, il filosofo scrive che futuro e passato ci riguardano «pur sempre in *un certo* qual modo»²¹⁷, facendo intendere che essi non sono altro che specificazioni di un qualcosa di superiore. D'altro canto, il presente godrebbe di uno statuto particolare in quanto congiunzione di esser-stato e avvenire, analogamente a quanto pensano i «sostenitori» del tempo inautentico, i quali pensano il passato come «ora non più» e il futuro come «non ancora».
2. Se quindi l'unificazione si compie già attraverso il presente, lo spazio-di-tempo risulta essere un «inutile doppione» (pur non trattandosi propriamente di un ente), che ha il solo merito di non escludere l'aspetto locale dell'essere dal tempo. Lo spazio-di-tempo, da un lato, risulta essere la quarta dimensione che va considerata però come la prima, «in base alla cosa stessa in questione»²¹⁸ (*Sache*), in quanto offre alle tre dimensioni il proprio essere presente, dall'altro, invece, lo spazio-di-tempo deriva dal, o, come dice Heidegger, «riposa» sul reciproco gioco di quest'ultime.
3. Nonostante il predominio del presente di cui abbiamo appena detto e nonostante l'insistenza sul passo indietro, che inteso in maniera semplicistica farebbe apparire Heidegger come arcaico, a volte il filosofo sembra prediligere fortemente il futuro (*Zukunft*). Ciò si evince dal semplice fatto che questa dimensione è spesso definita come quella dell'avvenire (*Zu-kunft*), nel senso dell'ad-venire, cioè del venire incontro, che caratterizza la presenza che riguarda l'uomo. Ma è proprio a partire da siffatto ad-venire che si comprende la parola fondamentale *Ereignis* (di cui parleremo tra poco), nella

²¹⁷ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 18 (corsivo nostro).

²¹⁸ Ivi, p. 21.

misura in cui «l'essere è dovuto all'*Ereignen*, al “far avvenire”»²¹⁹. D'altronde anche in italiano, «avvenire» come sostantivo indica il futuro, mentre come verbo significa «accadere». Heidegger non precisa affatto suddetta situazione, insistendo, seguendo la lettera del testo, sulla reciproca originarietà di passato, presente e futuro.

Dopo questa breve digressione, possiamo avviare l'analisi dell'*Es*, il quale è ciò che dà essere e tempo. Ma non lo fa allo stesso modo per entrambi: nel primo caso abbiamo un destinare (*schicken*) l'essere come presenza nei suoi cambiamenti epocali, nel secondo un offrire (*reichen*) che disvela l'ambito quadrimensionale. Tuttavia, nella misura in cui l'essere riposa sul tempo, l'*Es* dà anche il rapporto che li lega, vale a dire la «e» congiunzione di «essere e tempo». Il dare si rivela così uno e triplice, in quanto, pur nella diversità di ciò che dà, l'*Es* rimane il Medesimo. E non potrebbe essere diversamente, perché l'*Es* non è né fondamento (sia perché non è una sostanza, sia perché tempo ed essere non sono accidenti), né genere sommo (perché, pur essendo legati tra loro, essere, tempo ed *Es* sono assolutamente differenti). Di più, se di tempo ed essere non si può dire che sono, ma si può dire che ci sono, si danno, dell'*Es* non si potrà predicare null'altro che il suo *gibt*. L'*Es*, venendo prima (non in senso cronologico) dell'essere presente che esso dona, non può essere sottoposto alla domanda su cosa esso sia; ciò nondimeno lo si può inferire a partire dal dare, di cui invece è possibile parlare, ma sempre e soltanto a partire da quel che è donato, il tempo e l'essere.

Il donare riguarda quest'ultimi, ma anche la loro coappartenenza, senza la quale non sarebbero ciò che sono, o meglio non darebbero ciò che danno. Nella reciprocità essere e tempo assumono ciò che gli è proprio (*eigen*), il quale non è immanente, ma appartiene a qualcosa a loro esterni. Questo elemento ulteriore, che è l'*Es*, viene chiamato da Heidegger *Ereignis* (che letteralmente significa «evento»).

Il termine è sempre più presente nell'opera heideggeriana a partire dalla seconda metà degli anni '30, però acquista un senso determinato solo a partire dal discorso sull'*Es gibt*, per cui non può essere interpretato meramente come evento, cioè come fatto che avviene nel tempo. L'*Ereignis* è ciò che dà tutto quel che è storico, ma è

²¹⁹ Ivi, p. 28.

sovra-storico, pur non essendo altro dal suo stesso donare. Se così non fosse, sarebbe semplicemente uno dei modi epocali in cui l'essere si è manifestato, come l'Idea platonica o la volontà di potenza nietzscheana, e non ciò a partire da cui si dà l'essere epocalmente. Dell'*Ereignis* non si può predicare nulla, tranne che *ereignet*, che «fa avvenire»: qualsiasi altra proposizione diversa da *das Ereignis ereignet* risulterebbe inadeguata²²⁰, in quanto esulerebbe dalla circolarità che caratterizza questa frase, e più in generale dall'intero modo di esprimersi heideggeriano.

Né, soprattutto, si può parlare di «evento dell'essere», in quanto è grazie all'evento che si dà essere. Quest'ultimo, in quanto appartiene (*eignen* significa sia «appartenere», sia «essere adatto») ad un altro, non ha la capacità (*Eignung*, *Geschicklichkeit*) di autodeterminarsi, cioè di dar-si. Perciò, lo «ἔστι γὰρ εἶναι» parmenideo vuol dire «infatti Esso è capace di essere», nel senso che la possibilità di dare (viene la tentazione di dire «essere») essere come presenza non appartiene all'essere stesso, bensì all'impersonale *Es*. In tal modo, Heidegger sembra rinunciare alla posizione di *Moirai* e di *Che cosa significa pensare?*, in cui si parla del di-spiego simultaneo di essere ed ente a partire da un dispiegare originario, non distinguibile dallo stesso essere in quanto disvelamento (che dona disvelatezza e disvelato). Questo spostamento teorico, la cui motivazione sta nell'impossibilità di dire che l'essere è, ha come base l'ignorare volutamente le acquisizioni circa la duplicità dell'ἔόν. Inoltre, non si tiene più conto del fatto che ἔστι ed εἶναι appartengono allo stesso verbo, dando spazio all'enorme difficoltà derivante teorica dal pensare l'εἶναι derivato dall'ἔστι (pur essendo la derivazione un donare e non una causazione).

Il compito del pensiero diventa così porre l'attenzione sull'*Ereignis* e, quindi, solo indirettamente sull'essere. Questo, adesso, si mostra come finito, ma non in senso negativo, come impossibilità di essere infinito, poiché ha trovato il suo proprio (la sua proprietà) nei con-fini che delineano il luogo cui appartiene: l'essere è così de-limitato e contemporaneamente determinato. Il nuovo compito del pensiero scaturisce dalla fine della filosofia o metafisica, in quanto il problema storico che s'impone adesso all'uomo non è più quello di meditare sulla differenza ontologica e sulla sua dimenticanza. Questa trova in Platone l'esplicitazione più netta, ma non il

²²⁰ Ivi, p. 31: «Un ostacolo [...] resta anche il dire l'evento nel modo imposto da una conferenza. Essa si è limitata a dire proposizioni».

proprio inizio, infatti, «metafisici» sono anche i filosofi preplatonici, che pensano l'ente come fondamento (ἀρχή) della presenza. Giunta all'età della tecnica, la filosofia finisce in quanto perviene al suo compimento (*Vollendung*), che ovviamente non significa «perfezione» (*Vollkommenheit*), ma nemmeno in senso negativo «deterioramento». Piuttosto, la fine (*Ende*) va pensata in connessione al luogo (*Ort*) in cui tutte le possibilità della filosofia si raccolgono²²¹. Allora la filosofia non si mette da parte, lasciando il posto ad altro, cioè alle scienze, infatti, queste non sono altro che la completa realizzazione dell'essenza di quella, nella misura in cui la filosofia è nata come volontà di assicurare l'ente fondandolo.

Tale discorso heideggeriano ha come conseguenza la considerazione di tutta la filosofia del nostro tempo come epifenomeno rispetto al movimento essenziale della storia, ed il proprio lavoro speculativo non può apparirgli più come fare filosofia, ma, molto più semplicemente, come la preparazione ad un altro pensiero ad-venire.

Suddetto pensiero, però, non è totalmente nuovo, poiché attraversa l'intera storia occidentale come una traccia nascosta sin dall'inizio greco. Giunto a questo punto teoretico e storico, Heidegger fa coincidere totalmente l'inizio (*Anfang*) e l'iniziale (*das Anfängliche*), tramite il mantenimento del nome del primo e il significato del secondo, in quanto indicano ciò che è rimasto velato fin dall'esordio (*Beginn*) greco, non per una mancanza da parte dei pensatori, ma perché custodito rispetto allo svolgersi della storia della metafisica. Ad essa appartengono, a pieno titolo, anche coloro i quali venivano definiti «pensatori dell'inizio», le cui parole, nonostante tutto, custodiscono ciò che è degno di esser pensato.

Questo è appunto l'*Ereignis*, che tuttavia, nella conferenza *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, non viene nominato, mentre si parla di *Lichtung* come «cosa originaria» (*Ur-sache*)²²². Nel nostro lavoro tale termine non è mai stato citato volutamente, poiché Heidegger lo utilizza sin da *Essere e tempo* (in riferimento al «-ci» dell'esserci), ma soltanto nelle opere più recenti acquista un senso preciso, analogamente ad *Ereignis*.

Lichtung significa «radura» e va pensata a partire dal diradare (*lichten*) che rende libero e aperto qualcosa. Essa si rivela come il luogo in cui risiede tutto ciò che è

²²¹ Cfr. M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit., p. 75.

²²² Cfr. *ivi*, p. 86.

presente, compreso ciò che è presente come assente (passato e futuro) e non si basa sulla luce (*Licht*), ma al contrario la luce può mostrarsi entrando nella radura. Né tanto meno bisogna collegarla alla ragione umana come *lumen naturale*, bensì al leggero (*leicht*), nel senso di «sfoltito». Tuttavia, non possiamo identificare completamente *Ereignis* e *Lichtung*, infatti, il primo si attesta come donare tempo ed essere, a loro volta donanti, invece *Lichtung*, pur essendo la parola definitiva oltre la quale è impossibile retrocedere, dice qualcosa di diverso. Precisamente il suo diradare indica la libera contrada che permette ad ogni ente di essere presente, nella misura in cui è la località che accoglie l'essere (l'apparire) degli enti che appaiono. In questo caso²²³, Heidegger chiama l'essere «chiarore»²²⁴, che non è originario poiché riposa nella radura; difatti Heidegger sostiene che «il chiarore gioca nello spazio aperto e se lo contende con l'oscurità»²²⁵. Dunque, il gioco tra velamento e disvelamento sembra abbassato di rango rispetto all'originarietà della *Lichtung*, ma non è così, poiché chiarore (*Helle*) e oscurità (*Dunkel*) si contendono certamente l'apparire dell'ente, ma una conflittualità analoga è presente nella stessa *Lichtung* (la quiete della radura non esclude il movimento), nella quale appunto riposa l'essere. Infatti, essa corrisponde alla parola greca Ἀλήθεια²²⁶, nominata ma non pensata da Parmenide, la quale è opposta alla Λήθη. Essendovi dunque due tipi di opposizione, per evitare di fraintenderle è opportuno parlare di ἀλήθεια e λήθη scritti con la minuscola quando ci si riferisce a «chiarore» e «oscurità», con la maiuscola quando (Ἀλήθεια e Λήθη), invece, parliamo della *Lichtung* (e del suo cuore).

²²³ Ivi, pp. 84-85.

²²⁴ Nonostante in ivi, p. 87 venga detto: «la radura che vige *nell'essere*, *nella presenza*» (corsivi nostri).

²²⁵ Ivi, p. 85.

²²⁶ L'identificazione di *Lichtung* ed *Ereignis*, che come abbiamo visto non è totale (pur indicando la medesima questione, ne permettono una trattazione differente), può essere provata, ammesso che ce ne sia bisogno, dal fatto che Heidegger identifichi entrambi con l' Ἀλήθεια.

§ 2. *Il cuore*

Il cuore dell' Ἀλήθεια diventa ciò che più interessa all'ultimo Heidegger interprete di Parmenide. Per accennare al rapporto tra Ἀλήθεια e Λήθη, il filosofo traduce il frammento I (28-30)²²⁷ (già citato in *Parmenide*) nel seguente modo:

«...ma tu tutto devi esperire:

tanto il cuore non tremante della ben rotonda svelatezza

quanto l'opinione dei mortali, la quale non può avere fiducia in ciò che è

[svelato]²²⁸.

La meditazione heideggeriana si è spinta così indietro nel pensare l'essere, che, dopo aver visto la sua coincidenza con l'ἀλήθεια, supera anche questa tappa per volgersi verso ciò che dona l'essere. A questo punto non si può più parlare di «verità in quanto ἀλήθεια», poiché, il problema della verità, così come quello dell'essere a partire dall'ente, è proprio della metafisica. D'altra parte, dire semplicemente ἀλήθεια al posto di «verità» resta solo un passo preliminare, infatti, anche laddove essa è espressamente nominata, si pensa soltanto al donato, l'essere, e non a ciò che dona in quanto tale.

La radura, la ben rotonda svelatezza, è il luogo in cui essere e pensiero s'incontrano e si guardano reciprocamente. Data la sua circolarità, fuori di essa non si dà nulla, né si danno gerarchie di sorta, poiché «in ogni punto l'inizio coincide con la fine. In questo attorniare non v'è alcuna possibilità di distorsione, di dissimulazione e di occultamento»²²⁹. Per tale ragione il cuore della svelatezza è saldo e non trema, infatti essa esclude qualsiasi opposto che la neghi, sia nel senso dell'errore (distorsione) e dell'inganno (dissimulazione), elementi tipici del *falsum*, sia in quello della λήθη (l'occultamento come oscuramento). Quest'ultima, infatti, è

²²⁷ Parmenide, I, 28-30, *SN*, p. 42:

«...χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης».

²²⁸ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit., p. 88.

²²⁹ *Ibidem*.

compresa dall' Ἀλήθεια, mentre distorsione e dissimulazione si danno soltanto come ignoranza di ciò che li concede, la radura appunto, che accoglie in sé anche la verità metafisica.

Tuttavia, rivolgere il pensiero alla radura, con la piena «fiducia in ciò che è svelato», non esclude che appaia comunque un'opposizione. Anzi, questa si mostra come essenziale, infatti il cuore non tremante della svelatezza è proprio la Λήθη. Heidegger arriva ad essa non tramite l'etimologia, attraverso la mera eliminazione dell'*alpha privativum*, bensì meditando su come l' Ἀλήθεια, pur essendo nominata, non è mai stata pensata dai Greci. Ciò implica che il non apparire dell' Ἀλήθεια non sia negativo, poiché quest'ultima non trema perché non trema il suo cuore, che la nasconde custodendola tenendola raccolta in se stessa. La radura, così, non è soltanto radura della presenza, ma radura della presenza che si vela per concedere ciò che a sua volta destina celandosi, cioè l'essere che fa apparire l'ente. Se dunque la Λήθη è il cuore dell' Ἀλήθεια, allora la conflittualità non è tra due «cose» che si contendono qualcos'altro, come nel caso di chiarore (ἀλήθεια) e oscurità (λήθη) che lottano per l'aperto, infatti, il conflitto è, per così dire, interiore, cioè interno alla stessa rotonda radura.

Per tanto, il pensiero ad-venire non giunge a vedere l' Ἀλήθεια in tutta la sua maestosità, afferrandola senza più alcun velo che ne ostacoli la comprensione assoluta, ma è un pensiero «sobrio», che prepara l'uomo a porre la propria attenzione sulla Λήθη, ovvero sul ritrarsi della *Lichtung*, la quale dona l'essere e il pensiero stesso. In questo caso, non ci può venire in soccorso nessuna dimostrazione, in quanto si sta tentando di dire ciò che è originario. Sarebbe dunque comportarsi in modo «mal-educato» esigere una dimostrazione dell'esistenza della radura, in quanto qualsiasi pensiero si dà soltanto al suo interno: l'uomo può dimostrare ciò che gli è concesso e null'altro. Heidegger dice questo con velata ironia, citando il passo aristotelico in cui si avverte che non tutto può e deve essere dimostrato²³⁰; tuttavia Aristotele si riferisce al bastione del razionalismo, il principio di non contraddizione,

²³⁰ Ivi, p. 93: «Tutti noi abbiamo bisogno di essere ancora educati a pensare e prima ancora di sapere cosa significa che un pensiero è educato o meno. Un suggerimento a tal proposito ci è offerto da Aristotele in un passo del libro IV della sua *Metafisica* (1006 a 6 sgg.). Esso recita: [...] “È infatti mancanza di educazione non avere occhio per ciò in riferimento a cui è necessario cercare una prova che lo dimostri e per ciò in riferimento a cui invece questa non è necessaria”».

il quale, essendo primo, può essere mostrato soltanto per via confutativa. Heidegger, invece, sta parlando di tutt'altro pensiero, sottolineando la circolarità dell' Ἀλήθεια, che è da-pensare (ma, al tempo stesso, è pensabile) soltanto se l' Ἀλήθεια è già stata preliminarmente «ammessa».

Quanto abbiamo detto corrisponde al rapporto tra *Ereignis* ed *Enteignis*. Se il primo ha il senso dell'appropriare donando, il secondo coincide con la Λήθη. Quel che caratterizza l'*Ereignis* è il fatto di essere un dare che si sottrae; questo sottrarsi, a sua volta, è condizione di possibilità dell'astenersi tipico di essere e tempo. Quello è destino nella misura in cui si assenta per lasciar-essere presenti gli enti, questo è invece un offrire che ha il carattere di riserbo (futuro) e rifiuto (passato) del presente. Ma che l'*Enteignis* in quanto sottrazione appartenga essenzialmente all'*Ereignis*, può essere soltanto inferito a partire dal sottrarsi di ciò che l'*Ereignis* concede, cioè l'essere e il tempo. Questi sono dati perché, nel far avvenire, avviene un espropriare (*enteignen*). Così facendo, però, «l'evento non rinuncia a se stesso, ma salvaguarda la sua proprietà (*Eigentum*)»²³¹. Se l'uomo «vorrà» dunque cor-rispondere a ciò che più gli è proprio, dovrà meditare innanzitutto sull'espropriazione, cioè sul cuore della Ἀλήθεια, la Λήθη.

Tuttavia nel seminario di Zähringen del 1973²³², Heidegger cambia nuovamente la sua posizione teorica, infatti, di ciò che aveva sostenuto in *La fine della filosofia e il compito del pensiero* dice con toni molto diretti: «quello che è detto qui²³³ non è vero: Parmenide non dice nulla di simile»²³⁴. Il passo in questione è ovviamente quello che parla del cuore dell' Ἀλήθεια, che non è più identificato con la Λήθη.

Il ripensamento heideggeriano comincia innanzitutto dal termine εὐκυκλῆος: non essendo la svelatezza una cosa, εὐκυκλῆος non va tradotto come un aggettivo, col significato di «ben rotondo», bensì: «che circonda convenientemente», per sottolineare l'onnipervasività dell'azione dell' Ἀλήθεια. Ma il cambiamento

²³¹ M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 29.

²³² Di M. Heidegger, *Zähringen 1973*, cit., ci riguarderanno, esclusivamente, il testo intitolato come il verso 29 del frammento I del Poema, Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ, riportato nell'appendice *La provenienza del pensiero* (pp. 181-188) e scritto tra il 1972 e il 1973, nonché la parte finale del seminario (pp. 173-180), in cui Heidegger legge e discute suddetto testo.

²³³ M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit., p. 92.

²³⁴ M. Heidegger, *Zähringen 1973*, cit., p. 174.

sostanziale risiede nel pensare τὸ εἶναι come il cuore che non trema, in concordanza con il frammento VIII (3-4)²³⁵, che appunto qualifica τὸ εἶναι come ἀτρεμές.

Per sostenere ciò, Heidegger parte dalle stesse parole che introducevano il discorso sull'*Ereignis*, quelle che Parmenide pronuncia nella seconda parte del primo verso del frammento VI:

«...ἔστι γὰρ εἶναι»²³⁶.

Queste parole non potevano significare: «l'essere infatti è», poiché ci saremmo trovati dinnanzi all'entificazione dell'essere, «operazione» tipica della metafisica. Per tal motivo l'ἔστι stava ad indicare qualcosa che trascende l'essere, in quanto ciò che lo dona, l'*Es gibt*. Ma, ora, Heidegger ripropone la tautologia parmenidea con una traduzione diversa, «fedele» alla concezione greca (che è anche quella contemporanea) dell'essere come presenza. Il verso, alla luce della duplicità del dispiego (rappresentato dal doppio valore del participio εἶναι), è allora ritradotto:

«...è presente infatti l'essere-presente»²³⁷,

Non essendoci, diversamente da quanto accadeva in *Tempo ed essere*, due differenti, quali l'*Es gibt* e l'essere, viene spontaneo pensare che Heidegger stia sostenendo che l'essere-presente non si mostri più come assenza, come destino che fa apparire gli enti ritraendosi, ma che esso stesso appaia, evidentemente in virtù della svelatezza, cioè dell' Ἀλήθεια corrispondente all'*Ereignis*, che farebbe così dell'essere un ente, anche se un ente del tutto particolare. Tuttavia, questa tesi sarebbe contraddittoria con l'intero pensiero heideggeriano ed in particolare con il

²³⁵ Parmenide, VIII, 3-4, *SN*, p. 50-51:

«...l'essere è ingenerato e imperituro,
infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine»

In greco i versi recitano:

«...ἀγένητον εἶναι καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον».

²³⁶ Parmenide, VI, 1, *SN*, p. 48.

²³⁷ M. Heidegger, *Zähringen 1973*, cit., p. 185.

discorso sull'*Ereignis*, dunque, nonostante l'estrema sinteticità del testo in questione non sia di aiuto, bisogna partire da un altro punto, vale a dire dalla seguente frase: «[questa tautologia] non nomina che il Medesimo e precisamente in quanto tale. Ci troviamo qui nella sfera dell'*inapparente*: è presente l'essere-presente [medesimo]»²³⁸. Qui si dice che, in realtà, l'essere-presente resta inapparente, cioè non diventa un ente, ma, nondimeno, si parla della sua presenza: ciò è spiegabile riferendosi al cuore dell' Ἀλήθεια, quel «τὸ ἔόν, che non è l'ente, né unicamente l'essere»²³⁹, bensì quel di-spiego in cui ogni ente appare sempre nell'essere e, allo stesso tempo, l'essere appare esclusivamente come essere di un ente.

Heidegger torna così alle tesi di *Che cosa significa pensare?*, anche se, adesso, il dispiegarsi del di-spiego non è insito nell'essere stesso in quanto ἀλήθεια, bensì è il cuore dell' Ἀλήθεια (e il cuore di un corpo non può essere identificato con la totalità del corpo).

Questa interpretazione però, se da una parte mette in salvo dall'entificazione dell'essere, dall'altra è costretta a dover rilevare che non «è presente» l'essere-presente, bensì che si «disvela» l'essere-presente, in quanto convenientemente circondato dall'ἀλήθεια²⁴⁰. Sembra così porsi una netta differenza tra il venire alla svelatezza e il venire alla presenza, secondo la quale l'essere è disvelato, mentre l'ente appartiene ad un'altra dimensione, quella cioè del venire alla presenza. Ma se questa non avviene come gioco tra velamento e disvelamento non ha più alcun significato. A ciò si aggiunga l'abbandono delle acquisizioni circa lo statuto della *Lichtung* ed in particolare la differenziazione tra un'opposizione ἀλήθεια-λήθη ed un'altra Ἀλήθεια-Λήθη, che permetteva di poter pensare coerentemente le diverse modalità di donazione, come rapporto di dare e nascondersi.

Coerenza, però, che andava ricercata «a causa» dell'abbandono della duplicità del di-spiego.

²³⁸ Ivi, p. 176 (corsivo nostro). Abbiamo scritto «il Medesimo» al posto di «lo Stesso», per la stessa ragione che ci ha spinti a farlo nell'analisi dei frammenti III e VIII (34-36).

²³⁹ Ivi, p. 177.

²⁴⁰ Cfr. ivi, p. 188.

Sezione II

Emanuele Severino

Capitolo 1

Severino e i Greci

§ 1. *La storia della filosofia*

La tesi centrale della filosofia severiniana è l'eternità di ogni ente in quanto tale. In un primo momento assumeremo suddetta tesi come un postulato, in quanto indispensabile per comprendere il ruolo che gioca la storia all'interno dell'opera di Severino. Solo in seguito, invece, analizzeremo le ragioni per cui il filosofo sostiene l'eternità degli enti, in opposizione all'intera storia della filosofia, o meglio all'intera storia.

Secondo Severino il mondo attuale è totalmente segnato dalla filosofia greca, a partire dalla quale l'intera filosofia occidentale si sviluppa. Infatti, ogni aspetto del mondo contemporaneo o è occidentale, o si è occidentalizzato in seguito, o è destinato ad occidentalizzarsi. Questo non significa meramente che i popoli occidentali dominano quelli delle restanti zone del pianeta, ma che: oggetti, uomini, divinità, azioni, etc., sono pensati ed esperiti alla luce di ciò che la filosofia greca enunciò una volta per tutte, il significato radicale delle parole «essere» e «niente». Ciò implica che il concetto severiniano di «Occidente» non abbia alcuna connotazione geografica o etnologica, ma indica il modo di pensare e di vivere che, nato con l'ontologia greca, si è diffuso in tutto il mondo, tramite la tecnica, in maniera quasi definitiva²⁴¹. Dunque, l'analisi dei concetti filosofici fondamentali non è ristretta al solo ambito della filosofia intesa come disciplina, ma consente di descrivere tutto quello che ci sta attorno (sia esso passato, presente o futuro), attraverso il rinvenimento e l'analisi delle cause storiche che lo hanno portato ad essere.

In modo apparentemente tradizionale, Severino sostiene che la filosofia nasce come contrapposizione al mito: tuttavia, non si tratta del passaggio dal regno della fantasia a quello della razionalità (λόγος), ma della radicalizzazione del significato di alcuni concetti, che segna l'atto di nascita dell'Occidente. Il mito è l'ambito in cui l'uomo si è mosso per millenni ed è in esso che sorgono i primi pensatori, i quali, nondimeno, se ne traggono fuori allorquando evocano una volta e per tutte il

²⁴¹ E. Severino, *La filosofia antica* [1984], Rizzoli, Milano 1997⁴: «La spedizione di Alessandro è la prefigurazione del dominio che la civiltà occidentale ha oggi esteso su tutto il pianeta». Fondamentali sono stati anche altri fenomeni globalizzanti, quali l'espansione dell'Impero romano e la diffusione del cristianesimo.

significato della verità incontrovertibile, la quale è ricercata in quanto è ciò che non può essere negato, poiché «capace di respingere *ogni* suo avversario»²⁴². Ma la verità può essere incontrovertibile solo perché guarda al Tutto, al cui esterno non vi è nulla. La sua esistenza non è semplicemente affermata, come avveniva nel caso del mito, infatti, si espone anche il motivo di tale affermazione; anzi è proprio il perché, come dice Aristotele²⁴³, che distingue la filosofia dalle altre forme di sapere. Il perché ricercato, o rimanda ad un altro che a sua volta lo spieghi, oppure è originario, e perciò deve essere talmente forte da riuscire a respingere tutto quello che lo vorrebbe negare. La verità è dunque totale e viceversa il Tutto è il più vero, o addirittura l'unico vero, in quanto raccoglie in sé ogni possibilità di negazione come già contraddetta. Di più, se il Tutto non ha nulla fuori di sé, non può avere altra origine e luogo che non sia se stesso, quindi la verità del Tutto è ciò che si automostra, come indica il termine φύσις, strettamente legato alla radice *bhu-* (che significa «essere»), la quale rimanda a *bha-* (che significa «luce»)²⁴⁴.

Tuttavia, all'interno della storia della filosofia antica vi è un pensatore che segna il discrimine fondamentale, rispetto a chi lo precede e chi lo segue, Parmenide. Questi è «il primo pensatore che, nella storia dell'uomo, presta ascolto al senso dell'essere conducendolo all'interno di una riflessione e di una testimonianza *esplicite*»²⁴⁵, in virtù della meditazione sull'opposizione suprema tra essere e niente. I filosofi che vengono prima di Parmenide si riferiscono sicuramente all'essere quando parlano di φύσις, ma non giungono mai alla radicalità propria dell'essere in quanto non-nulla. Lo stesso Eraclito appare come appartenente a questa categoria di pensatori, infatti, pur avendo considerato l'importanza dell'opposizione (πόλεμος), non ha riflettuto su quella totalizzante tra essere e niente.

Le tesi fondamentali del pensiero parmenideo sono assai note, in particolare la negazione del divenire (e del molteplice)²⁴⁶, il quale, pur affermato in base a ciò che

²⁴² Ivi, p. 18.

²⁴³ Aristotele, *Metafisica*, cit., pp. 2-7 (I, 1).

²⁴⁴ Cfr. E. Severino, *La filosofia antica*, cit., p. 23.

²⁴⁵ Ivi, p. 48.

²⁴⁶ Che Parmenide neghi la molteplicità dell'essere, per sostenerne l'unità assoluta e indistinta, non è fatto accertato, anche se, in base alle sue parole, ciò è facilmente deducibile. Una conferma, al di là dell'interpretazione platonica e aristotelica della filosofia di Parmenide, che invero è l'unica ad essersi imposta, si potrebbe trovare nel fatto che il suo principale allievo, Zenone di Elea, difenda la dottrina del maestro attraverso i noti paradossi, contro i sostenitori sia del divenire, sia del molteplice.

attesta l'esperienza, cioè il perenne cambiamento degli enti, contraddice la ragione che medita sull'unità indefettibile dell'essere. Per tal motivo, essere e divenire non possono convivere, secondo quanto, invece, vorrebbero i mortali bicefali²⁴⁷, ed è perciò necessario decidersi per uno dei due. L'eleatismo sceglie di dare credito soltanto a quel che indica la ragione, concependo così il divenire come illusorio e appartenente al sentiero della δόξα, pur di non rinunciare alla ben rotonda verità. Chi brancola nel sentiero all'incontrario (παλίντροπος) non si avvede della semplicità di quanto segue: se si afferma che un ente nascendo viene all'essere, allora, prima di questa nascita deve essere un non essere, e ugualmente, se si afferma che un ente morendo esce dall'essere, allora, con la morte si ottiene un non essere. Tutto questo è insostenibile, in quanto significherebbe che il non essere è e così verrebbero identificati essere e non essere, i quali, invece, non possono avere nulla in comune, perché il non essere è niente e solo l'essere è (VIII, 1-21)²⁴⁸.

Se, dunque, la «vera» filosofia nasce con Parmenide, tutti i filosofi che lo precedono stanno in una zona intermedia tra il mito e l'ontologia esplicita. A differenza del mito il loro pensiero è realmente nuovo, in quanto tentano di dire l'unità di tutte le cose ricercando sia l'elemento (στοιχείον) che rende comune cose che appaiono differenti, sia il principio (ἀρχή) da cui le cose divenienti derivano e in cui ritornano, il quale è divino e non soggetto a generazione e corruzione. Ma, nella misura in cui l'essere non si rivela ancora come ciò che è totalmente altro rispetto al niente, il pensiero che precede quello parmenideo appare incompleto e di conseguenza lo stesso divenire, di cui i suddetti filosofi indagano il senso, non ha quel carattere di radicalità presente, invece, a partire dalla filosofia che per prima lo nega in quanto illusorio. «Divenire radicale», qui, significa passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere. Il divenire così concepito non è mai stato pensato nella storia prima di Parmenide, infatti, per il mito e per la filosofia che lo precedono ciò che nasce deriva da una regione diversa dall'apparire mondano, ma non per questo proviene dal nulla (*ex nihilo nihil*), e lo stesso discorso vale per il luogo in cui giunge ciò che muore o si distrugge.

²⁴⁷ Cfr. Parmenide, VI, *SN*, pp. 48-49.

²⁴⁸ Parmenide, VIII, 1-21, *SN*, pp. 50-51.

Che Parmenide segni un punto di svolta per la storia del pensiero è sostenuto già da Platone, che lo chiama «venerando e insieme terribile»²⁴⁹, e da Aristotele, il quale ritiene che l'Eleate non possa essere definito come gli altri Presocratici un «fisico», poiché la sua indagine è rivolta al Tutto in quanto tale, e non in quanto legato ad un principio materiale che regola il divenire. D'altro canto, esclusivamente nella ricognizione storica severiniana l'ontologia appare come sorta in un preciso momento storico, cioè con la filosofia greca, e specificamente con quella parmenidea. L'Eleate, da parte sua, critica i mortali bicefali in quanto pensano l'essere e il niente come identici, ma anche come non identici, ritenendo appunto che essi si muovano naturalmente, e non in seguito ad una svolta storica avvenuta appunto con il suo stesso filosofare, entro le già determinate categorie di «essere» e «niente». È lo stesso Severino a riconoscere ciò, evidenziando, inoltre, che gli stessi Platone e Aristotele considerano tutti i filosofi più antichi come inseriti nella problematica ontologica²⁵⁰, la quale sarebbe così presente sin da Talete.

Tuttavia, almeno per il caso dell'interpretazione che Parmenide dà dei suoi «avversari», si può sostenere che il comune modo di pensare dei mortali sia inconsapevole di se stesso, proprio in quanto disconosce il significato determinato dell'essere e del niente (e quindi la loro differenza assoluta), essendo così portati a confonderli, ritenendoli una volta identici e l'altra no. Questa ignoranza non sarebbe allora semplicemente frutto di un errore, bensì del fatto che la dea Ἀλήθεια si sia rivelata per la prima volta proprio a Parmenide. Ciò implica che, non solo il cammino dell'essere sia distante dagli uomini (I, 27)²⁵¹, ma che lo sia l'intero viaggio tramite il quale viene alla luce (cioè si esplicita) la differenza estrema. Questa soltanto, adesso che si è mostrata a Parmenide, può funzionare da retrospettivo metro di giudizio del pensiero comune e della filosofia che precede lo stesso Eleate.

L'interpretazione severiniana della nascita della filosofia, e precisamente dell'ontologia, come *proprium* dell'Occidente, non riguarda soltanto la nascita di un nuovo modo di pensare, di una nuova visione del mondo, infatti, la filosofia investe ogni aspetto dell'esistente, dando un significato diverso a tutte le parole e

²⁴⁹ Platone, *Teeteto*, 183 e-184 a, cit. in Parmenide, *SN*, pp. 72-73.

²⁵⁰ Cfr. E. Severino, *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo* [1989], Adelphi, Milano 2005², pp. 85-89.

²⁵¹ Parmenide, I, 27, *SN*, pp. 42-43.

l'esperienze appartenenti all'uomo prima del costituirsi dell'ontologia. In modo particolare, a mutare è il rapporto dell'uomo di fronte alla forma più inquietante di passaggio dall'essere al nulla, la morte. Naturalmente, anche prima della nascita della filosofia, in quanto scienza dotata di un proprio statuto, gli uomini morivano, ma, in realtà, si può propriamente parlare di «mortali» solo in riferimento al niente come opposto dell'essere, infatti, esclusivamente di fronte al niente la morte diviene un evento irrevocabile dal quale non si può più tornare indietro.

Tuttavia, tale irrevocabilità della morte viene portata alla luce da Eschilo e non da Parmenide, poiché per quest'ultimo il divenire è un'illusione (VIII, 21)²⁵². Severino collega il tragediografo alla nascita dell'ontologia, rilevando nelle sue opere la prima testimonianza di un sapere che salva dal nulla assoluto, l'ἐπιστήμη. Questo termine è solitamente tradotto con «scienza», ma in realtà indica qualcosa di diverso dalla scienza moderna, e da cui deriva il termine «epistemologia». Ἐπιστήμη indica, infatti, il sapere saldo imponentesi, che cioè sta (-στήμη, da ἵστημι che intransitivamente significa «sto» e transitivamente «colloco», «fermo») sopra (ἐπί-) tutto ciò che lo vorrebbe negare. In tal senso, l'ἐπιστήμη ha le stesse caratteristiche della verità così come si presenta nelle parole parmenidee, ma la differenza fondamentale è che ciò che mette in crisi l'unità del Tutto, il divenire, è considerato non più illusorio, ma reale. Anzi, il divenire è la realtà più evidente che l'ἐπιστήμη non può affatto ignorare. Piuttosto, il suo compito è ricercare il senso immutabile del divenire, entro il quale ogni cambiamento, e dunque quella terribile forma di cambiamento che è l'annullamento dell'individuo, la morte, viene ricompreso: il sapere «serve» così ad eliminare l'angoscia provocata dal trovarsi di fronte al divenire come passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere. In questo senso la filosofia nasce dal θαυμάζειν, che non è la semplice meraviglia suscitata dalla grandezza di ciò che sta dinnanzi all'uomo, il quale viene spinto a far progredire la propria sapienza da quel che c'è di più semplice a quello che sembra inafferrabile, bensì è l'angoscia provocata dalla «visione» del nulla, portato a manifestazione dalla

²⁵² Parmenide, VIII, 21, *SN*, pp. 50-51:

«Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata».

In greco il verso recita:

«τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος».

filosofia stessa come «ontologia». Perciò, a differenza di quanto sostiene Aristotele, l'angoscia non può assolutamente essere la scaturigine dei miti, poiché al mito è ancora sconosciuta l'irrevocabilità del nulla. Pertanto, la poesia di Eschilo è sì un raccontare miti, ma in un senso eminentemente ontologico, per cui «Zeus» è il nome indicante l'essere, immutabile e stabile, che si pone come lo *ξυνόν*, ciò che è comune ad ogni ente (e non più semplicemente ad ogni «cosa») e ne costituisce l'essenza. La salvezza apportata dal sapere, il rimedio contro l'angoscia allontanata dalla verità, non riguarda dunque l'aspetto accidentale di ciò che diviene, entro cui si perde il mortale bicefalo, bensì l'essenziale. Conoscere quest'ultimo è tuttavia arduo e non è alla portata di tutti, non essendo un contenuto dell'esperienza. I singoli enti divengono (ora sono, dopo non saranno più e prima non erano ancora), ma rimane sempre saldo e sempre salvo il principio, che nel caso di Eschilo è chiamato «Zeus», il quale «produce, conserva e distrugge tutte le differenze del mondo»²⁵³, in quanto è ciò che nelle differenze permane identico.

Se l'essere non potrà mai svanire, e se ogni ente appartiene essenzialmente all'essere, allora l'uomo può eliminare l'angoscia attraverso il sapere saldo, l'*ἐπιστήμη*, che domina la storia dell'Occidente dai Greci fino agli inizi dell'era contemporanea, in tutte le diverse declinazioni in cui si presenta: la filosofia, il cristianesimo, la scienza moderna. Secondo Severino, quindi, l'*ἐπιστήμη* non è affatto un sapere puro, disinteressato e fine a se stesso, poiché attraverso la verità l'uomo può uscire dallo stato d'ignoranza del senso immutabile del divenire. La conoscenza del Tutto, intesa non come conoscenza di ogni singola cosa, ma come apprendere quel che governa il divenire, porta all'uomo la «vera» felicità. Questa caratteristica, che Severino chiama spesso «logica del rimedio», è l'essenza di ogni *ἐπιστήμη*, e quindi non soltanto delle filosofie dell'ellenismo, in cui la connessione tra sapere e felicità è esplicitamente dichiarata.

Di più, il rimedio non fa parte dell'altra componente che costituisce la «preistoria» dell'Occidente assieme al mito, ossia l'Oriente. Severino accosta appunto mito e Oriente nella misura in cui entrambi si muovono in una dimensione in cui la radicalità dell'opposizione di essere e niente non è ancora venuta alla luce. Analogamente al termine «Occidente», «Oriente» non è utilizzato per indicare una

²⁵³ E. Severino, *Il giogo*, cit., p. 97.

determinata area geografica, infatti significa «tutto quello che non è Occidente»²⁵⁴. Ogni cosa che l'Oriente dice sulla morte, sul Tutto, sul divenire, è solo all'apparenza identificabile col senso a cui rimandano queste parole nella storia dell'ontologia; tanto più per quel che concerne il pensiero di Parmenide, molto spesso assimilato ai *Veda*, riguardo il tema della semplicità dell'Uno e la conseguente illusorietà del divenire. Ma, scrive Severino, «questo non significa nemmeno che la filosofia greca non abbia, e sin dalle sue origini, rapporti con la saggezza orientale. Il rapporto critico della filosofia al mondo non si esaurisce nel rapporto al mito greco. Non solo: le grandi forme religiose dell'Oriente fanno sentire la loro presenza nei contenuti stessi della filosofia greca»²⁵⁵.

Lo scarto tra Oriente e Occidente è quindi «formale», nel senso che essere e niente «informano» i contenuti in maniera assolutamente originale. Come si evince da quanto detto, il rapporto tra i due mondi così delineato non è di semplice influenza reciproca, infatti, il significato dei saperi orientali muta radicalmente una volta venuto a contatto con l'ontologia greca, mentre l'Oriente non è in grado di mutare l'essenza dell'Occidente, che da Parmenide in poi è rimasta immutata. Per questo Severino può definire l'Oriente come «incubazione dell'Occidente»: ma, nella misura in cui l'incubazione è terminata, vale a dire le categorie dell'ontologia si sono sviluppate in tutto il pianeta, l'Oriente non esiste più, o al massimo esiste soltanto come residuo di un processo, l'occidentalizzazione, che, non ancora conclusi, è destinato però a compiersi.

Se la tecnica moderna è il fenomeno pervasivo che porta con sé l'ontologia greca in tutto il mondo, pur inconsapevolmente, ciò non avviene come diffusione dell'ἐπιστήμη, bensì come distruzione di quest'ultima, la quale, iniziata con la scienza moderna, e in parte prefigurata dalle varie forme di scetticismo, si compie con il pensiero di Leopardi²⁵⁶ e Nietzsche²⁵⁷.

Nella prospettiva severiniana la storia della filosofia (e quindi la storia occidentale) si presenta in maniera unitaria, come un organismo che rimane sempre

²⁵⁴ Quindi anche la cultura dei Maya, solo per fare un esempio, è qualificabile come «orientale».

²⁵⁵ E. Severino, *La filosofia antica*, cit., p. 186.

²⁵⁶ Sulla figura di Leopardi come filosofo tipico della contemporaneità cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* [1990], Rizzoli, Milano 2005 [nuova ed. riveduta] e Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi* [1997], Rizzoli, Milano 2006².

²⁵⁷ Per l'interpretazione severiniana del pensiero nietzscheano, ed in particolare sulla dottrina dell'eterno ritorno, cfr. E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

uguale nella sua essenza, pur nei continui mutamenti: questi, a loro volta, possono essere fondamentali (per cui si ha il passaggio da un'epoca all'altra) o meno²⁵⁸. L'essenza di cui si è detto è la concezione del divenire inteso come passaggio dall'essere al nulla e viceversa. In base ad esso non si è costituita soltanto la filosofia greca, ma anche: il cristianesimo²⁵⁹ e la filosofia medioevale, la scienza e la filosofia moderne, la filosofia contemporanea e la tecnica.

Sebbene non interessi esaminare analiticamente le differenze tra le suddette epoche, tuttavia è indispensabile accennare alla distruzione dell'ἐπιστήμη. Questa non avviene casualmente, bensì risponde ad una necessità interna alla stessa nascita della filosofia, la quale è spinta a ricercare l'immutabile per giustificare e dare senso a quell'«evidenza originaria» che mai nessuno ha osato negare. Nemmeno Parmenide nega realmente il divenire, perché, per sostenerne l'illusorietà, deve per forza esser convinto che in effetti è attestato dai sensi, i quali, però, sono ingannatori in quanto contraddicono la verità. Da Eschilo in poi le varie forme di ἐπιστήμη hanno tentato, ognuna con modalità differenti, di salvare l'ente dal suo essere circondato dal nulla. Ma, con l'età moderna, cresce lentamente la convinzione che il senso del divenire non può essere affidato a qualcosa di altro, come un ente eterno ed immutabile. Questo processo di sgretolamento della verità unica ed eterna, e del suo contenuto, vale a dire le entità metafisiche (siano esse trascendenti o immanenti), arriva al compimento soltanto con il pensiero di Leopardi e Nietzsche, che possono essere ritenuti i primi filosofi contemporanei. Essi sono fedeli al divenire e alla sua essenza, quindi si rendono conto dell'impossibilità di qualsiasi rimedio (dio o legge eterna) di fronte alla precarietà del mortale, che proviene dal nulla e al nulla ritorna. Secondo la loro prospettiva, questa fondamentale ed evidente verità non può essere respinta solo perché angosciante. Anzi, se il *proprium* dell'uomo è il divenire, volerlo negare come ha fatto la tradizione significa, per l'intera filosofia contemporanea, voler

²⁵⁸Cfr. E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna* [1984], Rizzoli, Milano 2004, pp. 9-10, in cui l'autore richiama il modo hegeliano di concepire la storia della filosofia.

²⁵⁹E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea* [1986], Rizzoli, Milano 2004, p. 13: «All'interno del senso greco del divenire cresce anche il cristianesimo. Ma il cristianesimo non intende essere filosofia e si presenta *come fede*. Una fede che pretende porsi al di sopra della filosofia, ma che, proprio per questo, non può per principio possedere l'incontrovertibilità secondo cui l'*epistémè* intende invece costituirsi. Il cristianesimo segna cioè un grande ritorno al mito».

sopprimere l'uomo, che, alla sicurezza di una salvezza affidata a qualcosa che lo scavalca, preferisce l'incontrollabilità del divenire.

Questo «nuovo» pensiero si rende conto dell'innegabilità del divenire, che l'ἐπιστήμη ha evocato, ma ha immediatamente cancellato, cercando di dargli un Senso eterno e totale, che raccoglie ogni cosa in se stesso salvandola. In totale opposizione all'eleatismo, adesso, il divenire non è più illusorio, ma viene affermato come l'unica verità; di contro, gli immutabili tradizionali risultano delle mere costruzioni umane edificate come illusioni che nascondono la nuda verità del divenire.

La stessa scienza contemporanea è così spinta dalla filosofia, anche se molto spesso è restia a riconoscerne il debito, ad abbandonare l'immutabilità e l'innegabilità delle proprie leggi, anche quando sono derivate dal sapere matematico²⁶⁰. Senza un sapere certo, le acquisizioni divengono smentibili e le leggi trovate soltanto provvisorie; nonostante ciò, vi è in tal modo, da parte della scienza contemporanea, una coerenza maggiore con il proprio fondamento, che ormai libero da qualsiasi restrizione imposta dagli immutabili (quale può essere una morale eternamente valida), può sprigionare il controllo della realtà diveniente, che adesso corrisponde interamente con la totalità. La tecnica moderna, al cui servizio è la scienza (e non il contrario), domina, non perché assolutamente vera, ma in quanto riesce a porsi come il mezzo più efficace per i vari scopi, sapendosi adattare alla mutevolezza della realtà. E nonostante appaia come fenomeno globalizzante, la sua volontà non è l'assurdo desiderio di modificare il Tutto in quanto tale, il che sarebbe impossibile, ma la capacità di realizzare scopi ogni volta specifici. Quel che ne deriva è un insieme non omogeneo di finalità, che danno un Tutto instabile e mutevole, diverso da quello proprio della metafisica greca, eterno ed indivisibile. Ovviamente, il processo che porta alla distruzione dell'ἐπιστήμη non è né breve, né lineare, presentando continui alti e bassi, ma, nonostante possibili deviazioni, la direzione essenziale, cioè il disgregarsi degli immutabili, non muta affatto.

²⁶⁰ Cfr. E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979, pp. 11-64.

§ 2. *Il nichilismo*

Nel riferire per linee generalissime l'interpretazione di Severino della storia della filosofia, abbiamo volutamente taciuto il «giudizio» che egli dà di suddetta storia. Questo, anche se è proprio a partire da suddetto giudizio che si può comprendere il perché dell'apparente riduzionismo del modo severiniano di esporre la storia, consistente nel confrontare i vari filosofi in base al modo di pensare il divenire all'interno dell'ἐπιστήμη (filosofia antica, medioevale e moderna) o della sua distruzione (filosofia contemporanea). Tuttavia, non si tratta di un riduzionismo apportato da una visione unilaterale, poco storica e «troppo» teoretica, infatti, ogni storia della filosofia implica una filosofia molto spesso inconsapevole; nel caso di Severino, invece, la propria visione filosofica si pone esplicitamente come fondamento dell'analisi storica²⁶¹. In fondo, ciò che stimola il pensiero è una storia della filosofia che non esclude la riflessione critica. Esclusione che avviene, invece, quando la storia della filosofia è concepita come asettica carrellata di teorie filosofiche in successione, messe in rapporto soltanto dall'influenza che un filosofo, o, peggio ancora, una situazione storica e sociopolitica, ha avuto sulla nascita di un pensiero.

In Severino, la riflessione critica è rappresentata dal fatto che l'intera storia dell'Occidente è storia del nichilismo²⁶², in quanto attraversata interamente dalla convinzione che il divenire sia un passaggio dall'essere al nulla e viceversa. Il nichilismo è l'essenza e il filo conduttore di tutta la filosofia e di tutto quello che è sorto a partire da essa: cristianesimo, scienza, tecnica. Ma non solo queste forze «culturali» sono nichiliste, infatti, ogni uomo, anche il meno dotto, è nichilista in ogni sua azione, linguaggio, sentimento, nel suo prender parte ad istituzioni: il cosiddetto «uomo comune», pur non applicandosi nella speculazione filosofica e scientifica, appartiene alla storia del nichilismo con la stessa inconsapevolezza degli uomini di pensiero, con la differenza, però, che in quest'ultimi il nichilismo prende forma e cresce.

²⁶¹ Cfr. E. Severino, «*Maschera d'oro*». *Discussioni con B. Forte e G. Reale*, in Id., *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza* (pp. 115-123), Rizzoli, Milano 2000.

²⁶² Parleremo di «nichilismo» e non di «metafisica», in quanto non in tutte le opere severiniane i due termini combaciano. Infatti, il secondo può riferirsi anche ad una particolare modalità di esprimersi del nichilismo, cioè quella che pone realtà diverse oltre a quella diveniente.

In effetti, l'essenza del nichilismo si nasconde in qualcosa di assolutamente scontato per ogni uomo, il divenire. Infatti, il nichilismo è pensare il divenire come passaggio dall'essere al nulla e dall'essere al nulla. Ogni ente è, come riconosce facilmente ogni uomo, tuttavia è a questa semplice verità che l'Occidente non riesce a tener fede, senza rendersene conto. Invero, che il divenire sia inteso come passaggio tra essere e nulla è sostenuto soltanto da Parmenide, che, però, scorgendone l'assurdo se ne trae fuori con la semplice negazione del divenire in quanto contraddittorio. Invece, le principali espressioni della metafisica greca, su tutte quella di Platone e di Aristotele, non negano il divenire, ma gli danno un senso all'interno del quale non appaia più come contraddittorio. Questo è però, secondo Severino, un tentativo fallito, che in realtà mostra come la filosofia greca, e con essa tutto l'Occidente, sostenga l'assurdo senza accorgersene.

È Platone ad ergersi come il padre del nichilismo, allorquando parla dell'ἐπιμφοτερίζειν²⁶³ (che significa: «essere incerti, indecisi», «oscillare tra due partiti», «essere nell'ambiguità») dell'ente. L'ente in quanto ente dovrebbe essere un non-niente²⁶⁴, secondo quanto ritenuto dallo stesso Platone, tuttavia, parlando dell'oscillazione, egli intende l'ente inserito nella lotta tra l'essere e il niente. Esattamente come i mortali di cui parla Parmenide, Platone è convinto sia che ente e niente si oppongano, sia che s'identifichino, laddove quest'ultima convinzione rimane nascosta. Questo perché l'ἐπιμφοτερίζειν è, secondo l'Ateniese, l'evidenza del divenire degli enti sensibili, i quali, soggetti a nascita e morte, non sono necessariamente legati all'essere: l'opinione (δόξα) guarda all'ente diveniente, inteso come ciò che sta in mezzo (τὸ μεταξύ) tra i due opposti, il niente²⁶⁵ e l'essere immutabile. L'ἐπιστήμη si occupa di quest'ultimo, vale a dire dell'Idea, che non è soggetta a mutamento e dunque non ha la possibilità di scadere nel nulla. Da questo punto di vista, dunque, Platone non sembra confondere essere e nulla, «tuttavia questa conclusione nasconde il significato più profondo del pensiero di Platone. Dove l'ente è posto come immutabile non in quanto esso è *ente*, bensì in quanto è *un*

²⁶³ Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 450-451 (479 c). Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 17-30.

²⁶⁴ I termini «nulla» e «niente» sono utilizzati come sinonimi.

²⁶⁵ È necessario ricordare che, in questo contesto, il niente cui fa riferimento il filosofo greco è il *nihil absolutum*, di cui non si può avere alcuna conoscenza positiva. Cfr. Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 442-443 (477 a).

certo ente, ossia è ἰδέα e non una cosa sensibile»²⁶⁶. Il nichilismo, quindi, si rivela proprio laddove sembra negata con risolutezza qualsiasi vicinanza di essere e niente.

Se Parmenide è visto come il padre dell'ontologia ed Eschilo come il fondatore del sapere salvifico, Platone è l'iniziatore dell'Occidente, e la sua *Repubblica* non è affatto un'u-topia, bensì il luogo in cui ogni forma del nichilismo nasce e cresce²⁶⁷. Di più, è soltanto da Platone in poi che esiste qualcosa come il «mondo», inteso come il μεταξύ, la regione mediana in cui essere e niente si contendono il destino dell'ente diveniente.

Da Platone in poi, si è detto, e non da Parmenide, perché questo è sì il primo testimone del significato radicale di «essere» e «niente» come totalmente opposti, ma, contemporaneamente, egli nasconde il senso dei singoli enti determinati relegandoli nell'ambito della δόξα: perciò «il “mondo” è evocato da quando Platone compie il “parricidio”, conducendo nell'essere le determinazioni (gli enti), che Parmenide lasciava nel nulla»²⁶⁸. Ma alcuni enti, le Idee, sono e non smetteranno mai di essere, altri, invece, perché vengano strappati al nulla necessitano di un fondamento, appunto le Idee stesse. Il mondo, dunque, non è autosufficiente, ma abbisogna di particolari enti che ne controllino il divenire. La zona privilegiata dell'essere, non soggetta a mutamento, è «Dio», nome che indica le diverse forme che l'immutabile ha preso nella storia dell'ἐπιστήμη: Dio che, con l'era contemporanea, è destinato a scomparire.

Di più, è sulla base dell'ἐπαμφοτερίζειν che la produzione e la distruzione vengono concepiti come il passaggio di un ente dal non essere (prima di essere prodotto) all'essere e dall'essere al non essere (dopo la distruzione). Paradigmatica è a tal proposito una frase del *Simposio*²⁶⁹, citata molto spesso da Severino: «Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere è produzione (ποίησις), cosicché sono produzioni anche le azioni che vengono compiute in ogni arte (τέχναις) e tutti gli artefici sono produttori»²⁷⁰. Su questa idea si fonda la

²⁶⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 22.

²⁶⁷ E. Severino, *Il sentiero del Giorno* [1967], in Id., *Essenza del nichilismo* (pp. 145-193), cit., p. 181: «L'Occidente è la Repubblica fondata da Platone».

²⁶⁸ Ivi, p. 148.

²⁶⁹ Platone, *Simposio*, tr. it. G. Reale, Rusconi, Milano 1998⁴, pp. 184-187 (205 b-c).

²⁷⁰ Abbiamo riportato la traduzione di Severino presente in E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit. p. 146.

tecnica, che quindi non è identificabile pienamente con l'odierno dominio della tecnologia, infatti, è solo con l'ontologia greca che l'uomo concepisce la propria azione come un far essere ciò che non è ancora. Nell'era dell'ἐπιστήμη l'uomo è un produttore limitato, mentre con la caduta degli immutabili resta l'unico in grado di controllare il divenire dell'ente. Grazie alla scienza moderna questo controllo risulta sempre più efficace, in quanto rispondente alla sola volontà umana, la quale oscilla assieme a tutti gli altri enti.

Questo è secondo Severino, anche se a parlare di creazione dal nulla è stato solo il cristianesimo, che ha reinterpretato il racconto della *Genesi* in base alle categorie della filosofia greca. Solitamente questa dottrina è segnalata come teoreticamente assurda, laddove si tiene fermo uno dei capisaldi del pensiero greco, cioè che dal nulla nulla si può creare, come dimostra il mito platonico del Demiurgo. Anche questo artigiano particolare, pur essendo divino, crea a partire da qualcosa che già è, allo stesso modo degli artefici umani, i quali danno una determinata unità ai materiali preesistenti creando l'oggetto progettato. Ma è esattamente questa unità che ancora è nulla e che l'uomo vuole far essere, in quanto ancora non è. Per esempio, di una casa preesistono i materiali e il costruttore (e innumerevoli altri elementi), ma l'unità dei materiali che impone quest'ultimo è niente prima del lavoro, così come niente sarà la casa una volta distrutta, pur permanendo i materiali iniziali; questi stessi, a loro volta, non sono originari, bensì provengono dall'unione di elementi più semplici. Inoltre, la distinzione aristotelica tra potenza e atto non cambia l'essenza del discorso, poiché una cosa in potenza è in attesa che delle cause (adeguate, non cause qualunque) la rendano attuale, cioè la facciano diventare quell'unità che ancora è niente²⁷¹.

Il problema severiniano è appunto riuscire a mostrare che ogni ente ha le caratteristiche che la tradizione metafisica ha assegnato ad alcuni enti particolari, gli enti divini, noetici o trascendenti. Quindi, da un lato, Severino si oppone all'ἐπιστήμη, perché essa non riconosce che «ogni» ente, anche il più misero, è eterno, dall'altro, si oppone alla filosofia contemporanea distruttrice dell'ἐπιστήμη, in quanto nega l'eternità di qualsiasi ente, affidandosi esclusivamente all'ἐπιμφοτερίζειν. Perciò, come la filosofia contemporanea, il pensiero severiniano

²⁷¹ La critica severiniana della teoria della potenza e dell'atto sarà ripresa più avanti, in riferimento al discorso circa la contingenza del divenire.

si oppone all'ἐπιστήμη, ma lo fa per lo stesso motivo per cui critica l'intera storia dell'Occidente.

La filosofia contemporanea distrugge ogni possibilità che si diano particolari enti a rappresentanza del Tutto, i quali dovrebbero raccogliere in sé la totalità degli enti, in modo da salvarli dal nulla. È questa distruzione il modo coerente in cui l'Occidente risponde alla propria radice nichilistica, cioè al fatto che il divenire dell'ente è un uscire dal nulla per poi ritornarvi, dopo la parentesi di essere che lo ha caratterizzato nel periodo che va dalla sua nascita alla sua morte: se così non fosse, se cioè esistesse qualcosa di eterno che preventivamente stabilisce il senso del divenire, avremmo un'entificazione del niente, la quale è inaccettabile per lo stesso nichilismo. Essendo fedele all'evidenza della radicale nullità che circonda l'ente, il pensiero contemporaneo rivela la contraddittorietà dell'ἐπιστήμη, la quale, anticipando il significato di quel che diviene, in realtà non lo fa più divenire, immobilizzando il libero oscillare tra l'essere e il niente, che è l'essenza del divenire. Tuttavia, tale pensiero non è ancora giunto a comprendere il suo stretto legame con l'ontologia greca, per il quale esso si pone come «inevitabile» distruzione dell'ἐπιστήμη e non come un semplice fatto: la coerenza del nichilismo, cioè, non risulta tale ai propri occhi, restando così «inconscia»²⁷².

È questo inconscio che l'Occidente può superare trasformandolo in coscienza, facendo sì che la civiltà del tecnica si renda conto della sua origine greca; gli resta precluso, invece, l'oltrepassamento dell'inconscio che lo fa essere storia del nichilismo, cioè la convinzione che l'essere sia niente²⁷³. Inoltre, anche rispetto alla nascita della filosofia, si può dire che l'Occidente è fuoriuscito da uno stato d'incoscienza, infatti, a partire da *Destino della necessità*, Severino vede nella preistoria un momento preparatorio dell'Occidente, e non semplicemente qualcosa di diverso, che sta al di qua del bivio ove si dipartono i due sentieri indicati dalla dea a Parmenide. Quindi, pur avendo il nichilismo una precisa data di nascita, se ne possono leggere le tracce già nelle lingue sorte prima di esso. In particolare, è fondamentale per Severino l'analisi della lingua in cui si è espressa per la prima volta la filosofia, il greco, e delle lingue del ceppo indoeuropeo, nella misura in cui

²⁷² Per l'uso determinato che Severino fa del termine «inconscio», cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., pp. 409-440.

²⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 53-63.

condividono la stessa radice con quella greca. Le restanti lingue non hanno allora grande importanza e il concetto di «Oriente» viene così a ramificarsi: da un lato indica semplicemente tutto quel che non è Occidente, dall'altro, in quanto inconscio e incubazione, indica più ristrettamente quel che prepara e custodisce il sorgere del nichilismo²⁷⁴.

²⁷⁴ Cfr. *ivi.*, pp. 251-357.

Capitolo 2

Ritorno a Parmenide

§ 1. L'eternità

Uno dei testi cardine di Severino è l'articolo *Ritornare a Parmenide*²⁷⁵, nel quale vengono espresse le ragioni per cui è necessario parlare dell'eternità di ogni ente e, insieme, quelle che portano a definire l'intero Occidente come storia dell'errore. Dunque, da un lato proseguiremo il discorso circa il nichilismo (*pars destruens*), dall'altro analizzeremo il cuore dell'argomentazione severiniana (*pars costruens*).

Il ritorno a Parmenide non significa meramente ripetere la dottrina di un antico filosofo, che rispetto agli altri è stato più attento nel suo lavoro speculativo, infatti, con l'Eleate nasce l'ontologia, vale a dire la testimonianza dell'irriducibile contrapposizione di essere e niente, radice dell'Occidente. Tuttavia, quest'ultimo è travisamento delle parole di Parmenide. Travisamento che non è fondamentale solo all'interno della storia del pensiero, ma è appunto la guida dell'attuale modo di stare sulla Terra dell'intera umanità. Dell'oblio, però, è in parte responsabile lo stesso Parmenide, nonostante nelle sue parole sia custodita la verità dell'essere. Da qui l'ambiguità della figura di questo antico pensatore, e conseguentemente dello statuto del ritorno alla sua filosofia; ambiguità che si riverbera sulla ricezione esterna di quella severiniana, ben presto ridotta ad un semplice «neo-eleatismo».

Le parole fondamentali parmenidee da rimeditare, tanto semplici quanto importanti, sono le seguenti:

«...ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν...»,

che significano:

«...infatti l'essere è,
mentre il non essere non è...»²⁷⁶.

²⁷⁵ E. Severino, *Ritornare a Parmenide* [1964], in Id., *Essenza del nichilismo* (pp. 19-61), cit..

²⁷⁶ Parmenide, VI, 1-2, *SN*, pp. 48-49.

In effetti, i principali filosofi non ignorarono suddette parole (anzi possiamo dire che la filosofia antica da Zenone fino ad Aristotele sia stata un ripensamento dei temi principali della filosofia parmenidea), tuttavia coloro i quali sembrano ridefinirle con più precisione, Platone e Aristotele, sono i più grandi testimoni della dimenticanza della verità dell'essere. Ciò non impedisce a Severino, anch'egli facente parte della storia di tale dimenticanza in quanto uomo occidentale, di riconoscere l'importanza della speculazione dei due metafisici. Infatti, «la storia della filosofia non è [...] un seguito di insuccessi: si deve piuttosto dire che gli sviluppi e le conquiste più preziose del filosofare si muovono all'interno di una comprensione inautentica dell'essere»²⁷⁷. Se Platone fonda il mondo, il suo discepolo solidifica la struttura dell'errore, proprio laddove sembra avvicinarsi di più a Parmenide, vale a dire nella formulazione del principio più saldo di tutti, il principio di non contraddizione. Nel pensiero aristotelico, l'essere appare come ciò che si oppone radicalmente al nulla, ma solo fintanto che è, vale a dire fino a che l'ἔπαμφοτερίζειν mantiene l'ente fermo nell'essere. «Quando», invece, l'ente finisce nelle grinfie del nulla, allora è doveroso affermare, per non negare l'evidenza dell'oscillazione, che in quanto divenuto niente non si oppone più ad alcuna cosa. L'opposizione che la dea Ἀλήθεια vietava di negare è così soltanto temporanea, vale, cioè, solo fino a che un essere è. Lo stesso dicasi per il niente: un qualcosa è niente, ed è necessario che sia niente, fintanto che non giunge all'essere.

Questa idea non è rintracciabile in Parmenide, per il semplice motivo che egli parla esclusivamente del puro essere e non delle singole determinazioni ricondotte al regno dell'illusione. Aristotele, invece, riconoscendo che ogni singolo ente è (è un essere) e insieme che il divenire attesta il passaggio dall'essere al nulla (e viceversa) è costretto a sostenere quanto segue: «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»²⁷⁸. La necessità che l'essere sia e che il non essere non sia non è allora assoluta, bensì relativa a quanto attesta il divenire innegabile: la differenza tra

²⁷⁷ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 19.

²⁷⁸ Aristotele, *De Interpretatione* (19 a, 23-27), cit. in E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21.

Parmenide e tutto l'Occidente risiede in quel semplice, ma importantissimo «quando», presente anche nelle formulazioni non esplicitamente temporali del principio di non contraddizione²⁷⁹. Questo non può porsi allora come il *principium firmissimum*, infatti, la stabilità di cui esso parla è quella propria dell'ἐπιστήμη, la quale pretende di mantenere fermo ciò che ha già irrimediabilmente concepito come instabile, cioè l'opposizione tra essere e nulla. Pretesa che porta così a ricercare un ente non soggetto al divenire, e quindi immune dalla possibilità del non essere, un super-ente in cui i singoli ed umili enti mondani siano ricompresi e in tal modo (e quindi «soltanto per questo») salvati. Allorquando, nell'era contemporanea, qualsiasi pretesa di stabilità viene abbandonata, ogni verità che cerchi di negare l'evidenza del divenire non può che risultare contraddittoria rispetto ad essa e quindi da tralasciare.

Aristotele, e con lui tutto l'Occidente (anche se in *Ritornare a Parmenide* Severino sembra interessato ad una critica rivolta soprattutto agli aristotelici, tra i quali vi è il suo maestro Gustavo Bontadini²⁸⁰), non tengono ferma l'opposizione tra essere e nulla, poiché dire: «quando l'essere non è» corrisponde a dire: «quando l'essere è nulla». Perciò, l'essere in quanto tale non pare in grado di spingere lontano da sé il proprio opposto, ma abbisogna di qualcos'altro, una qualità particolare. Quale questa sia (Idea, Atto puro) a Severino interessa poco, perché la dimenticanza della verità è già in moto nel non accorgersi dell'eterna impossibilità di sostenere che l'essere, qualsiasi essere, sia nulla. Secondo la suggestiva immagine severiniana, pensare l'opposizione tra essere e nulla inserita nel tempo equivale a considerare i due opposti come antichi capi di eserciti nemici, che di giorno si scontravano e di notte, invece, bevevano assieme nello stesso accampamento²⁸¹.

Ma, se Platone è il padre dell'Occidente e Aristotele colui il quale copre una volta e per sempre l'errore originario, tramite la posizione del principio che nega ciò che vorrebbe affermare, Parmenide non è affatto esente da «colpe». Difatti, egli ha considerato le molteplici determinazioni dell'essere come dei meri nomi (VIII, 38-

²⁷⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., pp. 142-145 (1005 b, 17-34).

²⁸⁰ Per la discussione tra Severino e Bontadini, cfr. E. Severino, *Poscritto* [1965], in Id., *Essenza del nichilismo* (pp. 63-133), cit., ed in particolare la *Nota* (pp. 116 sgg.). Ovviamente in questo testo Severino non può che apparire come vincitore della diatriba. Cfr. inoltre L. Messinese, *Sull'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008, pp. 225-273.

²⁸¹ Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21.

39)²⁸², stabiliti dall'ignoranza dei mortali, i quali non guardano alla totalità immutabile ed eterna, bensì fermano il loro sguardo al divenire: poiché le differenze attestate dall'esperienza (le cose individuali, le loro qualità, le azioni, etc.) non sono l'essere, in quanto l'essere o è il Tutto o non è, di esse bisogna sostenere che in realtà (cioè a prescindere da quello che indicano i sensi) sono nulla. Ciò dovrebbe implicare che è Parmenide a dover essere definito come il padre del nichilismo, e non Platone; tuttavia, pur «sbagliando» in quanto negatore delle singole determinazioni, l'Eleate è soltanto il «nonno» dell'Occidente (per restare nell'ambito della metafora da albero genealogico), poiché non sostiene l'assurdo, come invece fanno Platone e Aristotele. Quest'ultimi riconoscono che le determinazioni singole sono essere, però, pensandole come soggette all'oscillazione tra essere e nulla, sostengono la nullità dell'essere (anche se non di tutto l'essere). Dicendo: «quando questa casa non sarà» e come se dicessero: «quando questo essere (che è la casa e dunque non è nulla) sarà nulla». Parmenide, avendo preventivamente nullificato le determinazioni singole, «può» dire: «quando questa casa non sarà», perché la frase corrisponde a: «quando il nulla sarà nulla»²⁸³. Certamente non si contraddice, ma erra nella misura in cui nega le differenze che appaiono.

Tuttavia possiamo definire lo stesso Parmenide «nichilista», anche se in base a qualcosa che viene dopo di lui, e cioè la scoperta platonica che anche le differenze sono. Questo non toglie nulla allo statuto teoretico del ritorno severiniano a Parmenide, né l'aggettivo «nichilista» va considerato come derivante da un giudizio di valore, poiché la storia dell'essere non è creata dalla volontà dei pensatori. Piuttosto, vedere in Parmenide il padre del nichilismo fa comprendere ancora meglio l'ambiguità dell'apparire storico della verità, la quale, nello stesso filosofo in cui viene per la prima volta a testimonianza, si mostra, nello stesso tempo, e non successivamente (cioè con Platone), avvolta dall'errore. Il nichilismo conosce comunque delle fasi, quale appunto la nascita del «mondo» con la filosofia platonica.

²⁸² Parmenide, VIII, 38-39, *SN*, pp. 52-53:

«...Per esso [l'essere immutabile] saranno nomi tutte
quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere».

Il testo greco recita:

«...τῶι πάντ' ὄνομι(α) ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατένθο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ».

²⁸³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 23.

Del resto, tutto ciò è problematico, cioè soltanto possibile, nella misura in cui rimane una questione aperta se Parmenide abbia realmente voluto esprimere la nullità delle differenze o meno. Appunto, secondo il cosiddetto «parricidio»²⁸⁴, Platone riconosce esplicitamente che Parmenide nega l'essere alle diverse cose e quindi la necessità di una distinzione fondamentale, quelle tra non essere come «contrario» (ἐναντίον) e non essere come «diverso» (ἕτερον) dall'essere²⁸⁵. L'importanza di suddetta distinzione, secondo Severino, risiede nel fatto che si riconosce che ogni cosa è, è un essere, e non soltanto il puro essere indeterminato. Questo era l'indifferenziato Tutto parmenideo, che vietava qualsiasi negazione, sia da parte del puro nulla (punto sul quale ovviamente concordano Platone e Aristotele), sia da parte delle singole determinazioni, in quanto la determinazione individuale non è l'essere (per esempio la casa non è l'essere). Platone rileva che nel secondo caso il «non essere» è ammissibile, se inteso come diverso, e non come contrario, dall'essere. Tuttavia, l'Ateniese riammette surrettiziamente lo stesso concetto parmenideo di essere come pura totalità indeterminata, infatti, l'«è» viene predicato con necessità solo di alcuni particolari enti, le Idee, mentre gli enti sensibili possono essere soltanto «partecipando» ad esse. All'ente in quanto ente, perciò, non compete immediatamente l'«è», ed è questo l'assurdo con il quale nasce l'Occidente. Esattamente nel punto in cui la verità dell'essere avrebbe potuto riconoscere l'innegabile, cioè che ogni ente è, nasce invece il nichilismo in quanto identificazione del nulla, o meglio della possibilità che qualcosa non sia (come attestato dal divenire), e di ciò che è stato ineluttabilmente riconosciuto come essere, come «qualcosa che è».

Secondo Severino, «l'unico approfondimento del senso dell'essere compiuto dalla metafisica dopo Parmenide»²⁸⁶, cioè il riconoscimento delle differenze come essere, sarebbe potuto essere testimonianza della verità, se non fosse stato invocato contemporaneamente il mondo in quanto oscillazione delle singole determinazioni. Poiché insicure rispetto al proprio essere, queste, abbisognano di un ente a

²⁸⁴ Cfr. Platone, *Sofista*, tr. it. B. Centrone, Einaudi, Torino 2008, pp. 116-119 (241 d). Nell'*Introduzione* (pp. XXVI-XXVII) Centrone sottolinea che lo Straniero protagonista del dialogo, in realtà, non vorrebbe macchiarsi di parricidio.

²⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 198-199 (257 b, 3-4).

²⁸⁶ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 28.

fondamento (il «mondo» ha bisogno di «Dio»)²⁸⁷: per essere, cioè per non dover mai non essere, non basta che siano, ma occorrono enti intellegibili. Nella misura in cui provengono da questi e ivi ritornano, gli enti sensibili vengono salvati (e allo stesso tempo veramente compresi): d'altro canto, però, ad esser salvato non è l'ente in quanto tale, ma semplicemente la sua essenza, appunto perché non gli appartiene. Il Tutto a cui invece guarda Severino non lascia nulla dietro di sé, né l'accidentale, né l'essenziale, infatti, nessuna cosa può andare perduta, in quanto tutto ciò che è è necessario che sia, per il semplice motivo che l'essere (in generale), ma anche un essere (un determinato) non può non essere. Quindi l'ente chiamato «casa» significa «casa-che-è», ma a sua volta «che è» vuol dire: «che è sempre nelle modalità in cui è apparso e non in altra maniera».

Questo evidenzia come il ritornare a Parmenide non possa significare che nel suo pensiero soggiorni la verità tutta, anzi Severino si vuole porre come nuovo, e stavolta vero, parricida: si tratta di un ritorno che non glorifica, ma, al contrario, è teso ad un delitto. Tuttavia tale delitto è senza macchia, a differenza di quello platonico, poiché sostenere che ogni singola cosa (τί) è necessariamente ed immediatamente connessa al suo «è» non porta all'assurda identificazione di essere e nulla. Né lascia separato (astratto) l'«è» puramente indeterminato dalle determinazioni: cosa che in Parmenide avviene esplicitamente (motivo per cui è necessario il parricidio), mentre in Platone è coperta dalla mediazione (che può avvenire per: imitazione, presenza, comunione, partecipazione) tra le Idee e gli enti sensibili.

Quel che Parmenide dice del puro essere indeterminato, cioè che qualora nascesse o morisse verrebbe identificato al suo opposto, al nulla (VIII, 19-20)²⁸⁸, va detto anche delle singole determinazioni. Dunque nell'universo severiniano tutto gli esseri sono immutabili. Nondimeno, Severino non può più negare l'evidenza empirica del passare degli enti, e nemmeno la loro molteplicità rispetto all'unità del Tutto, di cui fanno parte necessariamente, secondo quanto la verità comanda. Il

²⁸⁷ Cfr. E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 148.

²⁸⁸ Parmenide, VIII, 19-20, SN, pp. 50-51:

«E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato?
Infatti, se nacque, non è; neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro».

Il testo greco recita:

«πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εἶν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔσται, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι».

pensiero si trova così di fronte all'aporia per cui l'evidenza logica sostiene perentoriamente l'impossibilità che l'essere divenga, ma, allo stesso tempo, l'esperienza (immediatezza fenomenologica) mostra che tutto scorre inesorabilmente. Severino, di fronte all'eventuale insolubilità di detta aporia, in un primo momento²⁸⁹ sembra optare per una non-scelta: infatti, il richiamo di entrambi i corni del dilemma è così pressante, da rendere qualsiasi decisione per l'uno o per l'altro un ingiustificato atto arbitrario. Tuttavia, nel *Poscritto* il filosofo mostrerà la soluzione dell'aporia, derivante dal fatto che una delle due evidenze non è in realtà tale.

Ovviamente, l'immutabile in questo contesto deve essere fermamente tenuto distinto dagli immutabili eretti dal nichilismo per combattere l'angoscia causata dalla nullità degli enti. Lo stesso Severino, in una nota del 1981²⁹⁰, precisa che l'uso del termine ἐπιστήμη in *Ritornare a Parmenide* e nel *Poscritto* è diverso da quello presente negli scritti successivi e cui abbiamo fatto riferimento precedentemente, poiché indica la filosofia come custode dello «“stare” del de-stino della verità»²⁹¹ e non la volontà d'imporre un senso eterno a quel che si concepisce come originariamente opposto all'eterno, il divenire. L'immutabilità è considerata dal nichilismo come un accidente rispetto alla costituzione essenziale dell'ente in quanto tale, invece, l'immutabilità di cui parla Severino riguarda ogni ente nella misura in cui rimane sempre uguale a se stesso, non potendo la sua identità finire nel nulla; laddove, è giusto ricordare, «la sua identità» riguarda ogni singola determinazione, e non una sostanza individuale, che, stabile, accetta predicazioni sempre diverse.

Tuttavia, l'essere come totalità e i singoli esseri determinati non sono immobili allo stesso modo, infatti, soltanto quest'ultimi sono inseriti nel flusso del divenire, mentre il Tutto non si mostra mai come tale nell'esperienza. L'essere nella sua

²⁸⁹ Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 27.

²⁹⁰ Ivi, p. 45, n 6.

²⁹¹ Ibidem. Severino collega il verbo ἵστημι, da cui ἐπιστήμη, al latino *destinare* in base alla radice comune *stan-*. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 131: «Il verbo latino *dēstino* è costruito sulla radice *sta*, che esprime appunto il senso fondamentale dello “stare”. E nel significato del *destinare* la particella *de* non introduce l'idea di separazione (come ad esempio in *decidere*), [...] ma ha il compito di rafforzare e di portare al massimo il senso indicato dal tema *sta* (come avviene in *deamare*, *detonare*, *devincere*, ecc.), indicando nel contempo che lo stare è in riferimento a un ambito sul quale lo stare sta».

immutabile pienezza, chiamato non senza ambiguità «Dio»²⁹², è trascendente rispetto ai singoli enti, quindi rispetto all'essere che si manifesta nel divenire. D'altra parte ogni determinazione singola, nella misura in cui è necessariamente legata al suo «è», è divina; ma, se il legame non può mai essere sciolto, cioè se la determinazione non è indifferentemente protesa all'essere «o» al nulla, allora: rosso, casa, etc., sono tutti divini. Ma, chiariamo, non è il rosso in sé (assoluto e considerato come universale) ad essere eterno e divino, bensì questo rosso che appare qui e ora mostrando una mela rossa anziché gialla, e che tra due secondi non apparirà più (una volta inghiottito il frutto). Se così non fosse, non ogni singolo ente sarebbe assicurato eternamente nei confronti del nulla, quindi la verità del divenire eliminerebbe l'interezza del Tutto, che a sua volta, mancando di qualcosa, non sarebbe più tale.

Si precisa così lo statuto dell'aporia succitata: l'essere in quanto Dio, trascendente (non nel senso che si trova in un luogo diverso, ad esempio nei cieli, ma nel senso che lo indica come non manifestantesi nel divenire) e trascendentale (l'essere in quanto tale, l'«è» che si lega ad ogni determinazione), è salvo dalla contraddizione, ossia non è soggetto al divenire. Perciò, quello che deve essere salvato non è il senso del Tutto (che in quanto comprende come propria parte ogni cosa non è più un Tutto limitato ad essenze, anime, etc.), bensì l'essere dei singoli enti, divenienti e insieme immutabili, soggetti al nulla e insieme sempre salvi (in quanto tali e non perché il Tutto compia qualche azione straordinaria). Gli esseri immutabili e nondimeno divenienti partecipano così alla differenza ontologica²⁹³, che non è differenza tra due positivi distinti, ma diversità dello statuto del medesimo, vale a dire della singola determinazione, la quale, in quanto non è tutto l'essere, è soggetta al divenire, e in quanto è essere che si oppone al nulla, lo tiene distante da sé.

²⁹² Anche per l'uso di questo termine vale il discorso fatto per ἐπιστήμη. Infatti, in tale contesto ha un'accezione esclusivamente positiva, mentre negli anni successivi sta ad indicare soltanto l'immutabile posto dalla tradizione nichilista.

²⁹³ Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 29.

§ 2. *L'ἔλεγχος*

Uno dei sintomi più riconoscibili dell'«alienazione della verità» (altro modo severiniano di dire il nichilismo) è l'impegno profuso dalla metafisica classica di stampo aristotelico (portata avanti nell'era contemporanea dalla neo-scolastica), nel dimostrare che vi è un essere del quale sia necessario predicare sempre l'essere, e non il nulla, come può accadere, invece, per gli esseri immersi nel divenire. Quest'ultimo risulta certamente contraddittorio, in quanto mostra il passaggio delle cose dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, tuttavia, poiché risulta comunque innegabilmente evidente, non viene abbandonato in quanto illusorio, bensì si ricerca un ente che funga da principio, il quale salva gli enti divenienti dal nulla e dalla contraddizione. Il divenire, così non è negato, ma ricompreso attraverso un ente particolarissimo che lo giustifica. Questi è Dio (che non è necessariamente da pensare come persona), il quale è esente dalla contraddizione del divenire, poiché sempre immutabile ed eterno.

In particolare, Bontadini trova nel principio creatore la soluzione dialettica dell'aporia tra la verità parmenidea e quella del divenire, che valgono soltanto come momenti astratti della verità. Secondo Severino, se da un lato questo discorso ha una sua importanza perché si occupa del problema fondamentale della filosofia, cioè quello dell'essere, dall'altro è la prova che il senso di quest'ultimo è stato completamente dimenticato. Infatti, per il pensiero è aberrante voler dimostrare l'indimostrabile, perché si sottintende che l'essere «possa» non essere, anche se limitatamente ad un dato momento e se si prescinde dal ruolo del principio.

Da questo punto di vista, Parmenide non può far parte della storia del nichilismo anche perché in lui non vi è la ricerca di alcun principio, posto a spiegazione e giustificazione della validità dell'originaria opposizione di essere e nulla. La sottile differenza, che è sottile ma decisiva, risiede quindi nel prospettare anticipatamente la semplice impossibilità che dell'essere si possa dire che non è, e non nella tesi finale. Per coloro i quali la filosofia è un discutere di problemi poco concreti si dovrebbe guardare immediatamente, e con il minor sforzo possibile (economicamente), ai risultati delle due tesi contrapposte, cioè quella eleatica e quella metafisica: in fondo, entrambe sostengono che vi sia un essere immutabile, al di fuori del quale vi è

soltanto il nulla. Ma, «la soddisfazione per l'accordo sui "risultati" è il peggior servizio che si possa fare alla filosofia, dove i risultati non solo contano solo per il modo in cui li si è guadagnati, ma sono essi stessi diversamente significanti a seconda del diverso accesso»²⁹⁴.

Ma anche prescindendo da questa precisazione, vi è un'importante differenza, infatti, la metafisica classica è distante da Parmenide, mentre è assai vicina, anche se in maniera inconsapevole, a quanto sosteneva Melisso. Il «rozzo»²⁹⁵ pensatore, secondo l'impetosa definizione aristotelica, sta alla base del fraintendimento della metafisica, la quale confonde il maestro con l'allievo. Questi, nel frammento I²⁹⁶, sostiene che l'essere non può essere generato «perché», se fosse nato sarebbe stato nulla prima di nascere, mentre, è evidente che dal nulla non possa nascere nulla. È questo il principio *ex nihilo nihil* alla base della metafisica, che viene pensato come originario pur non essendo tale. Infatti, a differenza della semplicità dell'argomentazione parmenidea, limitantesi a sostenere l'impossibilità che l'essere si generi, partendo dal fatto che prima della generazione sarebbe nulla (ed è questo appunto l'insostenibile, l'assurda identificazione di essere e nulla), Melisso cerca il perché a partire da una conseguenza, cioè dall'impossibilità che qualcosa derivi dal nulla. Ciò implica che l'opposizione di essere e nulla non sia più vista come innegabile in base a se stessa, ma a partire da un'inferenza. In Parmenide, invece, l'*ex nihilo nihil*²⁹⁷ è implicitamente derivato da questa semplice verità: *nihil est nihil*. Tuttavia non è Melisso ad avviare la storia del nichilismo, ma Platone, poiché è solo con quest'ultimo che l'identificazione di essere e nulla si riferisce non più all'essere indeterminato parmenideo, bensì alla sintesi di esistere e determinazione.

Severino critica ogni dimostrazione di un essere necessario in quanto sintomo, cioè in quanto come segno di qualcos'altro che non appare in modo evidente. Questo sarebbe appunto la convinzione che «in quanto tale» l'essere non sia in grado di porsi come eterno, mentre il sintomo sarebbe il bisogno di ricercare un medio, che

²⁹⁴ Ivi, p. 35.

²⁹⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., pp. 30-31 (986 b, 25-27).

²⁹⁶ Melisso, *Sulla natura*, I, cit. in E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 35: «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». Tr. di E. Severino in *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 35.

²⁹⁷ A ben vedere anche il creazionismo cristiano non nega questo principio, infatti prima del mondo non vi era il nulla, ma Dio.

connetta l'essere (soggetto) al suo non esser nulla (predicato). L'immediatezza dell'opposizione di essere e non essere è invece, per Severino, il contenuto della verità originaria. Da questa immediatezza logica l'eternità di ogni ente è così dedotta: «se» l'essere non può non essere, «allora» ogni essere è necessariamente e sempre un non-niente. Questo è il discorso parmenideo, che tuttavia va approfondito con Aristotele e completato con Platone, poiché con Parmenide si può affermare che all'essere compete necessariamente il non essere nulla, ma, per riferire ciò alle singole determinazioni, occorre il parricidio. Inoltre, per mostrare l'assoluta innegabilità di ciò, ci si affida all'aristotelico ἔλεγχος.

Questo potente «strumento» dialettico costituisce sia la forma del dire la verità, la quale ha come contenuto (che è quel che viene difeso), l'opposizione di essere e nulla, da cui deriva l'eternità di ogni ente. Ma la forma è la struttura della verità, e non qualcosa di meramente esteriore, poiché senza di essa la verità non potrebbe imporsi come tale, restando una mera petizione di principio, che, nel caso in cui non volesse risultare tale, dovrebbe essere sostenuta da qualcosa di più originario. L'ἔλεγχος è la confutazione di coloro i quali hanno intenzione di negare il principio più saldo di tutti, il principio di non contraddizione; tuttavia, così come viene illustrato da Severino, si ritorce contro lo stesso Aristotele. Da qui, la necessità di tenere ferma la formulazione parmenidea del principio contro quella classica aristotelica.

L'ἔλεγχος confuta i sostenitori della non validità (parziale o totale) dell'opposizione di essere e nulla mostrando (e non dimostrando) come nessuno possa negare, in generale, l'originaria opposizione universale tra positivo e negativo, laddove per «positivo» bisogna intendere «l'essere come trascendentale». L'opposizione universale riguarda:

1. l'opposizione tra (puro) essere e non essere come contrario dell'essere (puro nulla);
2. l'opposizione tra un ente (un essere determinato) e il non essere assoluto;
3. l'opposizione tra un ente e il non essere come diverso dall'essere (puro), la quale può declinarsi come rapporto tra contrari (per esempio: il moto non è la quiete) o come rapporto tra contraddittori (una qualsiasi altra determinazione

che non sia l'ente in questione, per esempio: il moto non è il marrone, né il pianoforte, né tutto ciò che non sia il moto).

Il difensore del principio di non contraddizione, che per Severino equivale al custode della verità dell'essere, deve sconfiggere il proprio avversario non dimostrando che quello che dice è contraddittorio, altrimenti il principio non si mostrerebbe da sé, ma verrebbe imposto (sarebbe un postulato e non un principio). Piuttosto, l'ἔλεγχος consiste in uno stare immobile nell'attesa che il proprio avversario accetti inesorabilmente quel che tenta di negare. La negazione può avvenire in modi diversi: «sia dicendo che il positivo è negativo, sia dicendo che il positivo è e non è il negativo, sia in qualsiasi altro modo in cui l'affermazione può entrare in sintesi con la negazione»²⁹⁸. Tuttavia, essa rimane sempre un mero tentativo, poiché, esigendo che quel che essa dice significhi qualcosa di determinato (cioè che il positivo è, o potrebbe essere, il negativo) e non altro (ad esempio che il positivo è irriducibile al negativo, o più semplicemente che la mozzarella è scaduta), si oppone a tutto ciò che essa non è. Così facendo, dunque, si presuppone l'opposizione di positivo e negativo, infatti, la negazione dichiara il suo opporsi all'opposizione, proprio perché riconosce di non essere altro da questa negazione stessa: in tal modo la negazione dell'opposizione si presenta come un'individuazione di quel che vorrebbe negare.

Ciò nonostante, non si può sostenere che l'errore (la pretesa di affermare l'esistenza della contraddizione) sia niente in quanto tendente all'autoannullamento, poiché l'eternità non si predica soltanto di persone (ad esempio lo sprovveduto negatore del principio) ed oggetti (la lingua tramite la quale si dichiara l'impossibile), ma anche di ciò che chiamiamo «atti», quindi anche di quell'atto che consiste nell'errare. Così, il nichilismo e tutta la sua storia non sono semplicemente un nulla mai esistente, di cui ci si sbarazza mostrandone la non verità. L'errore esiste, è, e quindi è in eterno, ma ciò che esso sostiene è invece un nulla, nulla di significativa. Dunque, non si può identificare il non pensare nulla e il pensare il nulla, poiché contraddirsi è comunque pensare, anche se pensare qualcosa che non è, né

²⁹⁸ Ivi, p. 42, n 5.

potrà mai essere²⁹⁹. In fondo questa considerazione l'aveva già fatta Aristotele, dicendo che il principio di non contraddizione ha come rivale qualcuno che dice qualcosa, e quindi sta pensando, e non un vegetale che non dice nulla³⁰⁰.

Di più, l'ἔλεγχος non è soltanto l'«energia» che fa vedere come la negazione affermi ciò che vorrebbe negare, «bensì consiste nel rilevamento che l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il *fondamento* di ogni dire»³⁰¹, quindi anche della negazione dell'opposizione. Ma il pensare, implicito in ogni dire sensato, non è una semplice attività umana fra le altre, infatti è il luogo in cui si manifestano verità e non verità. Tuttavia, sia nell'una che nell'altra, l'essere appare necessariamente in quanto negazione del niente, appare, cioè, assieme all'opposizione originaria, ma con una sostanziale differenza: nella verità l'opposizione è vista come tale, nella non verità è ignorata, pur essendo la condizione di possibilità di qualsiasi pensiero, se «pensare» vuol dire porre un determinato significato (questo significato qui e non un altro). Dunque, quel che dice la negazione dell'opposizione è in realtà: «io non esisto, sono insignificante».

Tuttavia, resta da vedere se l'ἔλεγχος mantenga il suo valore anche di fronte ad un avversario meno ostinato, vale a dire a chi sostiene il valore locale del principio di non contraddizione. Trattandosi di una negazione parziale, la confutazione non consisterà più nel mostrare la necessità di affermare ciò che si vuole negare, ma sarà sufficiente mostrarne la contraddittorietà, in quanto è stata ammessa come valida l'opposizione, anche se limitatamente ad una specifica regione dell'essere. Questo tipo di negazione è a sua volta declinabile in due modi diversi, i quali, di fronte alla verità, non possono che apparire ugualmente impossibili (una graduazione dell'impossibile è semplicemente assurda). L'argomentazione potrebbe servire anche come risposta alla critica che vede nel pensiero severiniano un sistema panlogistico, di chiara ascendenza hegeliana, che non tiene conto degli aspetti dell'esistere diversi da quelli del pensiero³⁰².

²⁹⁹ Cfr. E. Severino, *Poscritto*, cit., pp. 128-129, in cui l'autore, anche su questo specifico punto, ribadisce il contrasto della propria tesi con quella di Bontadini.

³⁰⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., pp. 146-147 (1006 a, 11-15).

³⁰¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 43.

³⁰² In realtà il filosofo si dedicherà con vigore alla «riduzione» della volontà all'intelletto. Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit..

Il primo modo di negare l'universalità dell'opposizione di negativo e positivo consiste nel distinguere il campo in cui l'opposizione è valida (C1) da quello in cui non lo è (C2). Con questa suddivisione C1 e C2 sono considerati opposti (e in questo momento la confutazione ancora non è «in funzione», poiché il rapporto tra i due, C3, potrebbe essere considerato come interno a C2, per evitare l'argomento del «terzo uomo», anche se sembra difficile sostenerlo) allorquando deve essere tenuto fermo C1; allo stesso tempo, però, per sostenere C2 si devono considerare C1 e C2 come non opposti. Questo porta ad una palese contraddizione, che nega appunto la possibilità di una circoscrizione del principio. In questo caso l'ἔλεγχος può mostrare all'avversario che si sta contraddicendo, perché il principio di non contraddizione è accettato, pur soltanto localmente.

Anche il secondo modo di porre la limitazione del principio porta ad una contraddizione. Il secondo modo consiste nel sostenere che è certamente necessario mantenere l'opposizione tra C1 e C2, affinché non venga meno la loro determinazione, ma non è così per quanto riguarda il contenuto di C2. All'interno di C2 il principio viene negato, anche se poi l'intero campo in quanto tale sottostà comunque all'opposizione. In effetti, il contenuto (x , y e altre infinite variabili) non è in diretto rapporto con C1, dunque dovrebbe venir meno il motivo per cui la negazione parziale del principio è destinata a decadere. Ma così non è, poiché dire che x è y , per esempio «l'uomo è trireme», ha senso per lo stesso negatore soltanto se «uomo» e «trireme» non sono identici; infatti, considerare identici «casa» e «abitazione» non è negare la validità dell'opposizione e quindi non è lo scopo del negatore, mentre lo è l'identificazione di due opposti, come accade, appunto, nell'identificazione di «uomo» e «trireme». Esattamente in questo consiste l'impossibilità della negazione dell'opposizione, poiché essa dovrebbe avvenire sempre come atto posteriore rispetto alla posizione della determinazione di quello che si vorrebbe negare, il quale, invece, si mostra come il proprio fondamento. Tutto questo implica, così, l'autoannullamento del secondo modo di delimitare la validità del principio di non contraddizione, che è anche il modo più importante, perché fa vedere come detto principio sia in realtà un principio di determinazione, che, riguardando il modo d'essere di ogni ente, ha portata ontologica, oltre che logica (o

semantica) e, perciò, riguarda tutti quegli aspetti che si presume non abbiano alcun rapporto con suddetto principio.

L'ἔλεγχος, in quanto distruzione dell'avversario, sembra però porsi come un qualcosa di più originario rispetto all'opposizione di positivo e negativo, essendo l'elemento tramite cui una verità, anzi la verità fondamentale, non può essere negata. Tuttavia, l'ἔλεγχος non è affatto estrinseco rispetto al principio (diversamente il principio sarebbe secondo), ma è un'individuazione dell'opposizione originaria: o meglio, i due modi di porsi delle negazione del principio si mostrano come individuazioni dell'universale opposizione, grazie all'ἔλεγχος. Questo è così incluso in quella totalità concreta che è l'opposizione, la quale si individua appunto nelle varie formulazioni della confutazione, che mostra l'autoannullamento dell'avversario, riconducendolo alla stessa opposizione che vorrebbe negare. Inoltre, l'opposizione è ciò che rivela l'essenza degli opposti, come insegna Eraclito. L'essere non è il preventivamente determinato, che in quanto tale risulta «poi» come negazione assoluta del negativo, ma, al contrario, l'essere è ciò che è solo in base al suo opporsi. Questo significa che l'opposizione è originaria, infatti, se non ci fosse il nulla, l'essere non sarebbe sé, ossia il continuo tener lontano come negato il suo opposto.

Ciò nondimeno, non si può contraddire quanto si è detto fino a questo momento, cioè che solo l'essere è e che il nulla è impossibile che sia. Per tale motivo ci si ritrova di fronte ad un'aporia (alla basa di quella per cui l'errore è), consistente nel rilevare la positività del nulla: questo, pur non indicando qualcosa che è, è esso stesso un significare determinato, e non uno sfondo oscuro e insensato, a partire dal quale prende spicco l'essere. In quanto pensato, il nulla è qualcosa, anzi è qualcosa di originario se è grazie ad esso che sorge l'opposizione fondamentale. Perciò il nulla non va considerato astraendolo dal suo prender parte a detta opposizione, altrimenti diventerebbe esso stesso un qualcosa che è, un ente: anche il significato «nulla» pretende di non essere altro da sé. Quest'aporia³⁰³ rischia d'inficiare l'intera argomentazione severiniana e più in particolare la possibilità stessa di porre il principio di non contraddizione (anche se a rilevare la contraddittorietà del nulla non

³⁰³ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria* [1958, nuova ed. ampliata 1981], Adelphi, Milano 2007³, pp. 209-233.

può essere affatto il negatore assoluto del principio, poiché il motivo della negazione si situerebbe appunto nel principio stesso).

L'aporia sussiste tra l'essere come totalità ed il non essere come *nihil absolutum*, cioè come l'orizzonte che sta oltre il Tutto e perciò non può avere alcuna positività (mentre la soluzione dall'aporeticità del rapporto tra essere e *nihil relativum* è già stata trovata da Platone). Perché venga risolta, occorre innanzitutto distinguere, e successivamente mantenere i risultati della distinzione in un determinato rapporto. Vanno distinte la nullità del contenuto del significato «non essere» e la positività che riguarda ogni cosa che si pone come significativa. Siamo così ancora dentro l'aporia per cui qualcosa che non è invece è; tuttavia i due momenti sono distinti, quindi la contraddizione, che è un'autocontraddizione perché unisce l'«è» alla determinazione «niente», nasce per l'opposizione di questi, e non più in quanto colta come unità indistinta³⁰⁴. Ovviamente, i due componenti non sono in sé contraddittori, infatti l'essere del significare, in quanto tale, è identico a se stesso, analogamente al nulla come contenuto. Se così non fosse, avremmo come conseguenza un *regressus in indefinitum*, che distingue all'interno del negativo un aspetto positivo in quanto significatività ed un ulteriore negativo in base al contenuto. Il principio di non contraddizione può porre l'opposizione tra negativo e positivo, vale a dire può opporre due significati (e non un significato e nulla), proprio perché la negatività appare come un composto di nulla incontraddittorio e significatività determinata: il positivo, cioè, si oppone radicalmente ad un significato, e quindi non al vuoto, anche se (o meglio, poiché) non è lo stesso che il mero nulla. Il principio, quindi, oppone il positivo al negativo in quanto autocontraddittorio, rendendo nullo il suo aspetto negativo, cioè il suo significato, e mantenendo invece l'aspetto positivo, cioè il suo determinato significare. In questo senso, si può dire che la contraddizione esiste, non è nulla, ma esiste soltanto come tolta.

Se i due momenti del negativo (la negatività incontraddittoria e il positivo significare) vengono considerati irrelati, cioè astrattamente, l'aporia resta. Si tratta allora di distinguerli e non di separarli, altrimenti si darebbe origine ad una frattura della sintesi concreta (si noti il lessico hegeliano) e autocontraddittoria cui si rivolge il principio di non contraddizione. Se il nulla come momento incontraddittorio

³⁰⁴ Il termine «momento» non deve assolutamente far pensare ad una scansione temporale, infatti, quando si dà un momento contemporaneamente, si dà anche l'altro, perciò la sintesi è immediata.

dell'unità autocontraddittoria venisse isolato, è cioè considerato non in relazione all'altro momento, si potrebbe obiettare che in quanto assoluta negatività non può stare in relazione con il positivo significare. Ma l'obiezione cade, poiché del nulla si può dire ciò, solo perché lo si riconosceificante, vale a dire perché è in relazione con l'altro aspetto che lo fa essere un momento: il momento della pura negatività incontraddittoria non può essere se non in relazione al positivo significare. Dunque si tratta sempre della stessa «cosa», vale a dire il non essere che si oppone all'essere nel principio di non contraddizione, ma vista sotto due differenti rispetti, anche se non siamo di fronte alla distinzione fregeana tra senso e significato. Severino sottolinea come il dichiarare che il nulla abbia un senso (modo) ma non un significato (contenuto), sposti l'aporia sul solo campo del significato³⁰⁵, senza però risolverla. Invece, la distinzione severiniana dell'autocontraddittorietà in due momenti blocca l'aporia, per poterla poi risolverla, perché il momento negativo è il nulla incontraddittorio e assoluto, che non può subire ulteriori scissioni, causa di eventuali ulteriori opposizioni aporetiche (i due momenti sono cioè atomi).

Con la difesa del principio di non contraddizione, che è insieme difesa del principio parmenideo, il Tutto rimane non intaccato, poiché in esso è raccolto il positivo significare del nulla, pur mantenendo il nulla come assolutamente opposto all'essere. In tal modo non si scade nel riduzionismo proprio del primo Carnap, che rifiuta il nulla perché privo di significato³⁰⁶.

§ 3. *L'apparire*

Nel *Poscritto*, Severino risponde alle critiche che gli sono state rivolte subito dopo la pubblicazione di *Ritornare a Parmenide*. Pur non volendo entrare nello specifico delle varie obiezioni, portate avanti soprattutto da Bontadini, si potrebbe ridurre la totalità di quest'ultime ad una soltanto, quella per cui il ritorno a Parmenide

³⁰⁵ Ivi, p. 210: «Si è pensato di risolvere l'aporia mediante la distinzione che Frege ha proposto tra *significato* (il contenuto logico e manifesto) e *senso* (modo di posizione del significato) dei concetti: il nulla, pur non avendo alcun significato, ha però senso, in quanto ha un senso l'operazione logica del negare. A parte il fatto che la distinzione di Frege è la ripetizione di uno dei motivi più celebri della tradizione scolastica, tale distinzione, come tale [...] non risolve l'aporia, la quale si ripresenta a proposito dell'*assenza di significato* del termine "nulla"».

³⁰⁶ Cfr. R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, cit..

proposto ha come conseguenza la netta negazione del divenire. Se il divenire è l'evidenza innegabile, allora anche la filosofia di Severino subisce l'accusata di essere una follia³⁰⁷, così come sosteneva Aristotele riguardo le conseguenze apportate dalla radicalità dell'eleatismo³⁰⁸. In realtà, alla fine del succitato articolo, è Severino stesso a prospettare l'aporeticità del rapporto tra l'immutabilità dell'essere e il divenire.

La soluzione dell'aporia non può ovviamente avvenire con la rinuncia ad un aspetto della verità in favore dell'altro, altrimenti ciò che si lascerebbe mettere da parte, in quanto incapace di difendersi, non potrebbe appartenere alla verità, ammesso che verità sia tutto quello che rende impossibile la propria negazione. Dunque, occorre trovare l'elemento estraneo alla verità che si intromette tra l'immutabilità dell'essere e il suo divenire, facendoli apparire contraddittori. Questo elemento, con sconcertante semplicità, è rinvenuto da Severino nel fatto che si ritiene evidente ciò che invece è solamente interpretato: il divenire come passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, che in realtà non si mostra mai come tale. L'annullamento (il diventare nulla da parte di qualcosa che era) e la creazione (il diventare essere di qualcosa che prima non era) sono strutturalmente impossibili da esperire, poiché se qualcosa è nulla, ammettendo momentaneamente la sostenibilità di questa frase, non può certo essere vista, sentita, etc. in quanto tale. Un esempio, molte volte ripetuto dal filosofo, è quello della cenere: quando la legna brucia a «causa» del fuoco diventa nulla, ovviamente non nulla assoluto, perché è nulla quella composizione particolare di elementi, che rendevano quel tronco lì nel camino un pezzo di legno e non una gomma d'auto³⁰⁹. Dopo la totale consumazione della legna, cioè dopo che è diventata completamente nulla, resta davanti ai nostri occhi soltanto la cenere: la presenza di quest'ultima sarebbe il segno inconfutabile dell'annullamento della legna. Tuttavia, in questa breve descrizione, il nulla non si è rivelato come un oggetto tra gli altri, ma ciò nonostante è risultata la ferma convinzione che il legno non sarà più. Questo viene sostenuto in base alla

³⁰⁷ «Follia», nel lessico severiniano, è un ulteriore modo di dire il nichilismo.

³⁰⁸ Cfr. Aristotele, *La generazione e la corruzione*, I 8, 325 a, 13-20, cit. in Parmenide, *SN*, pp. 92-93.

³⁰⁹ Dire che la cenere non è in realtà diventata nulla, ma vi è stata solo una trasformazione della materia, la cui quantità totale nell'universo non può né diminuire né aumentare nonostante le infinite trasformazioni, non muta il senso del discorso. Infatti, quella specifica unione di atomi che dà come risultato la legna è diventata nulla.

conoscenza empirica, per cui si afferma con certezza che la legna è divenuta nulla, perché non ha la possibilità di ritornare ad essere com'era. Invece, quando il sole sparisce nessuno tenterebbe di sostenere che è diventato nulla, infatti, trascorsa la notte, l'esperienza insegna che il sole tornerà ad apparire (questo a prescindere dalla teoria copernicana secondo la quale non è il sole a tramontare, ma è la Terra a ruotare attorno ad esso). Tramite il ripetersi o meno di una determinata esperienza, l'uomo può dire cosa sia diventato nulla e cosa no, ma questa è un'interpretazione di ciò che appare, non è semplicemente quel che appare. Affermando la presenza del nulla, si aggiunge un senso ulteriore all'apparire, senso plausibile e condiviso, cioè comune, nella misura in cui si prevede con un'altissima probabilità che la legna diventata cenere non tornerà ad esser legna, mentre il sole tramontato tornerà a splendere al mattino seguente.

Ma, si domanda Severino, «*appare che l'oggetto è niente, o l'oggetto non appare più*»³¹⁰? «Evidentemente», quel che noi possiamo limitarci a dire, in base a quel che appare, è di aver assistito ad una serie di eventi in successione, in cui la legna in un primo momento appare e dopo non appare più, mentre al suo posto appare la cenere. Tra questi due momenti vi è una serie di momenti intermedi, in cui man mano la legna va a scomparire sempre più e di contro la cenere appare in quantità sempre maggiore, fino alla totale scomparsa della legna. Soltanto questo può dirci l'esperienza.

A proposito dell'interpretazione dell'apparire e dello sparire come rispettivamente essere e nulla, in un primo momento, Severino sostiene che questo è l'atteggiamento «di coloro che danno valore di verità all'astuzia che consente la vita nel mondo, e cioè di coloro che trasformano la τέχνη in ἐπιστήμη»³¹¹. Così dicendo, però, la critica si rivolge solo al senso comune, incapace di riflettere con serietà su ciò che gli sta di fronte; inoltre, a questa disattenzione, sembra aggiungersi una meschina e celata volontà («astuzia») da «praticoni» ignoranti, che basano le loro conoscenze solo sulla capacità di fare. Quello, cioè, che né l'uomo né la natura sono in grado di far riapparire è sicuramente diventato nulla: questo è il modo di pensare della saggia, ma non sapiente δόξα. Tuttavia, se è pur vero che pensare il divenire

³¹⁰ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 85.

³¹¹ *Ibidem*.

come combatte tra essere e nulla è la condizione di possibilità del dominio della tecnica, l'interpretazione «ontologizzata» dell'apparire non può essere ridotta alla povertà intellettuale del senso comune. Innanzitutto, perché il senso comune non è da intendere in modo naturalistico (cioè in modo comune), infatti, come lo stesso Severino riconosce, esso si forma a partire dalle categorie filosofiche occidentali ed è quindi nichilista nella misura in cui è filosofico. Poi, perché il divenire inteso erroneamente appartiene alle espressioni filosofiche più alte della tradizione, contro le quali appunto si rivolge la critica severiniana.

Se il divenire non è dunque passaggio delle cose dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, ma dal non apparire ancora all'apparire e dall'apparire al non apparire più, allora non è in contraddizione con l'essere, e l'elemento che si insinuava tra i due aspetti della verità si rivela così inconsistente. Se quest'ultimi possono certamente convivere, tuttavia il discorso non può fermarsi a quest'aspetto negativo, perché è l'immutabilità dell'essere che può dar conto del destino di ciò che non appare, cioè di quell'essere che non sta più nell'orizzonte dell'apparire. Infatti, solo con la verità parmenidea si può affermare, anzi si deve affermare, oramai liberi dall'aporia, che tutto l'essere è sempre salvo dal nulla. Ciò implica che il divenire deve essere considerato come processuale mostrarsi dell'immutabile e null'altro. Tra l'essere che appare e quello che non appare non vi è una differenza di grado, per cui l'apparire è un più d'essere o un meno d'essere (questo nel caso in cui il venire all'apparire venga considerato come caduta, come distacco da una primigenia, e successivamente perduta, unità con il Tutto). L'eternità di ogni ente non va sostenuta a scapito di ciò che appare, quindi non è più necessario «salvare i fenomeni», perché è necessità che ogni essere (quindi anche l'essere diveniente) stia raccolto in se stesso, senza il pericolo di scadere nel nulla. Ma questo implica, a sua volta, che ogni cosa stia raccolta nella totalità di ciò che è, fuori dalla quale vi è solamente il nulla.

A questa tesi, però, si potrebbe obiettare il non tener conto che, nell'ambito di tutto ciò che è, rientra a tutti gli effetti un altro essere, cioè l'apparire: dunque la nullificazione, almeno in questo particolare caso, sarebbe attestabile. Tuttavia l'obiezione, analogamente alla situazione precedente, decade per lo stesso motivo, poiché il non poter mostrare l'annullamento di quel che non appare più va riferito anche allo stesso apparire. Inoltre, l'apparire di un ente comporta necessariamente

l'apparire di questo stesso apparire: senza l'apparire della lampada (altro esempio caro al filosofo) la lampada non potrebbe apparire. Questo carattere di medesimezza dell'apparire non permette così di definire lo sparire di un ente come annullamento del suo apparire. Anche l'apparire dell'apparire è così soggetto al divenire (ovviamente inteso come passaggio dall'apparire al non apparire e viceversa, e non in senso nichilistico), per cui se la lampada è eterna, in quanto non può non essere, allora anche l'apparire della lampada è eterno. Ciò non per un rapporto di derivazione (quasi che l'apparire fosse un accidente dell'ente, per il quale, visto che l'ente è eterno, allora anche il suo apparire lo deve essere), ma semplicemente perché l'apparire è eterno in quanto è. Quindi l'apparire di qualcosa è anche apparire di sé. Ma quest'ultimo apparire (dell'apparire) appare a sua volta. Tuttavia questa «trinità» non va oltre, non c'è un *regressus in indefinitum*, poiché non è la stratificazione di dimensioni differenti, ma è lo stesso apparire che riflette su di sé e su questo suo riflettere³¹².

Ogni apparire può esser tale solo perché «sottostà» ad un ulteriore orizzonte dell'apparire, che non è diveniente, cioè è eterno in due sensi: quello per cui non può scadere nel nulla, come tutto ciò che è, e quello per cui appare costantemente e non potrà mai smettere di apparire. Questo è l'apparire in cui ogni apparire, e quindi ogni cosa, può mostrarsi, chiamato da Severino «apparire trascendentale», distinto dai vari «apparire empirici», che sono sempre apparire di qualcosa di determinato. L'apparire trascendentale è tale perché è lo sfondo di ogni apparire empirico, costituendo l'orizzonte grazie al quale possiamo dire che qualcosa non appare ancora o non appare più. Ma questo sfondo non è uno spazio vuoto, non è puro bianco, per due motivi. In primo luogo, perché gli competono alcuni significati costanti, senza i quali gli enti non potrebbero apparire, chiamati da Severino «costanti sintattiche illimitate» o «costanti persintattiche» (queste sono: «essere», «non essere», «totalità», «apparire», ma, come sottolinea il filosofo, l'elenco non è definitivo)³¹³. In secondo luogo, perché se non apparisse nulla, cioè se lo sfondo non fosse accoglienza di un apparire determinato (almeno di uno) sarebbe niente.

³¹² Cfr. E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo* [1968], in Id., *Essenza del nichilismo* (pp. 195-251), cit., pp. 237-239.

³¹³ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., pp. 444-446. Cfr. anche E. Severino, *Poscritto*, cit., pp. 98-100.

Il divenire ha sempre bisogno di una costante, la quale, non divenendo, permette il mostrarsi di un mutamento qualsiasi, continuando ad essere anche quando cambiano gli enti che appaiono. Questo lo aveva già visto Aristotele, anche se, concependo il divenire come passaggio dalla potenza all'atto, e quindi dal punto di vista severiniano come passaggio dal non essere all'essere, non poteva che trovare la costante in un essere individuale: la sostanza individuale per quanto riguarda il divenire accidentale e la materia prima per quel che concerne il divenire essenziale.

L'apparire trascendentale non può apparire come tale, poiché «sin dal momento in cui le varianti si sovrappongono allo sfondo, questo, come puro sfondo è già sparito: non nel senso che non appaia più ciò senza di cui l'apparire non esisterebbe, ma nel senso che, proprio perché col sopraggiungere delle varianti lo sfondo *continua* ad apparire, esso non appare più in quella solitudine che gli compete *prima* del sopraggiungere delle varianti»³¹⁴. Chiaramente questo «prima» è puramente ipotetico, poiché non si dà un momento in cui lo sfondo non sia contemporaneamente apparire di qualcos'altro. Ma, allora, il suo apparire è destinato a rimanere nascosto, in quanto la sua purezza è incoglibile, così come è impossibile voler vedere la superficie di uno specchio prescindendo dall'immagine che esso riflette. Eppure si può affermare il divenire dell'apparire trascendentale, e quindi il variare del suo apparire, nel senso che, pur rimanendo esso invariato, mutano ogni volta le determinazioni empiriche che man mano appaiono in esso.

Nei saggi che compongono *Essenza del nichilismo*, Severino sostiene la necessità che appaia sempre qualche cosa, tuttavia rimane un problema stabilire se i vari apparire empirici appaiono necessariamente, oppure se esiste la possibilità che al posto di quelli che sono di fatto apparsi, ne sarebbero potuti apparire altri. La necessità è così affermata con certezza a proposito dell'essere di ogni cosa, ma non così per l'apparire. L'apparire trascendentale mostra l'immutabile ed eterno, ma mai in quanto tale, cioè come totalità. È impossibile che questo non appaia, perché altrimenti, come detto, l'apparire sarebbe nulla, ma, d'altronde nel divenire dell'immutabile appare solo una parte, in quanto il divenire è processualità, cioè susseguirsi di eventi sempre diversi. Perciò l'apparire è un cenno eterno, ma solo un cenno, mai una completa rivelazione: un mostrare che allo stesso tempo cela.

³¹⁴ Ivi, cit., p. 109 (secondo corsivo nostro).

Perché qualcosa entri o esca dall'apparire serve ben poco, se l'ontologia severiniana non esclude nulla, non solo a livello di cose, ma anche di rapporti tra cose. Se, per esempio, un apparire empirico è dato dall'insieme di: lampada spenta, computer acceso, ventilatore rumoroso, sonnolenza, etc., qualora la lampada venisse accesa, cambierebbe non solo il suo stato, ma quello dell'intero insieme, per cui non sarebbe più lo stesso, ma un altro: i rapporti tra cose allora mutano il significato di quest'ultime.

Tuttavia, pur contrapponendo la verità dell'essere alla «penuria dell'esistenza»³¹⁵, Severino non rinuncia all'idea di «essenza», anche se la intende in un senso non tradizionale. A tutta prima, con la filosofia severiniana, sembra di trovarsi di fronte ad un mondo indifferenziato, talmente universale che la persistenza di una cosa individuale nel flusso del divenire non può che essere illusoria, poiché ogni apparire empirico mostra ogni volta un diverso aspetto dell'essere. Qualsiasi mutamento interno ad un apparire è così un mostrare cose sempre differenti e in tal modo, come sostiene Bontadini, si hanno l'assenza di unità nella successione del molteplice ed una «proliferazione degli enti»³¹⁶. Quest'ultima, se non è una contraddizione, quantomeno è un vero e proprio *inconveniens* (ancora più grave se la proliferazione porta ad infiniti enti), il quale ha come conseguenza un'anarchia del divenire, che cancella qualsiasi possibilità di valutare quel che appare, anche perché il concetto di «causa» perde ogni consistenza.

Il problema della persistenza dell'individuo, evidentemente, non è più un problema circa il suo rimanere eternamente presso la regione sicura dell'essere, ma riguarda soltanto la comprensione di cosa realmente appaia quando vediamo che lo stesso ente continua ad apparire nonostante i mutamenti che lo segnano, ad esempio che Socrate da giovane è divenuto vecchio. Il problema è cioè quello di stabilire se Socrate diveniente sia sempre lo stesso, oppure se la determinazione particolare (giovane o vecchio) sopraggiunta nell'apparire, cambi lo statuto dell'ente di cui essa si predica, così che l'unità dei vari «Socrate» risulti soltanto nominale. Nel primo

³¹⁵ Cfr. E. Severino, *Risposta alla Chiesa* [1971], in Id., *Essenza del nichilismo* (pp. 317-387), cit., pp. 359-364.

³¹⁶ G. Bontadini, *Postilla*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1965, V, p. 620, cit. in E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 360. L'importanza della critica si evince anche dal fatto che le stesse parole sono riportate in Id., *Risposta ai critici* [1968], in Id., *Essenza del nichilismo* (pp. 287-316), cit., p. 302, n. 22.

caso, con la negazione del divenire in senso ontologico, si avrebbe l'assurdo di dover pensare lo stesso individuo come soggetto di predicazioni contrarie (nell'essere, Socrate è sia giovane, sia vecchio), cosa che non avviene se invece sono pensate nel tempo. Nel secondo, invece, bisognerebbe dire ogni volta che questo individuo qui ed ora, Socrate-che-è-giovane, lascia il posto ad un altro, vale a dire a Socrate-che-è-vecchio, rendendo inspiegabile perché a Socrate-che-è-giovane non segua un tubo di stufa (secondo il paradossale esempio di Bontadini), ma appunto Socrate-che-è-vecchio. Severino risponde alla critica dicendo che, innanzitutto, non è contraddittorio pensare Socrate-che-è-giovane e Socrate-che-è-vecchio entrambi sempre eterni, per cui non lo è nemmeno pensare che l'ingresso del secondo non sia preceduto dall'annullamento del primo, in quanto le due determinazioni sono differenti: «i trattini indicano appunto che non ci si riferisce all'essere Socrate in quanto tale, ma all'esser Socrate in quanto determinato secondo una delle determinatezze presenti nell'apparire e non secondo altre»³¹⁷. In secondo luogo, Severino afferma che i differenti possono sottostare ad un'identità diversa da quella che li accomuna in quanto essenti, un'identità che attraversa anche il loro modo specifico d'apparire. Questa è un'identità relativa, quindi non è accomunabile alle costanti persintattiche succitate, nel senso che si ritrova in diversi insiemi che appaiono, ma non in tutti. Nell'esempio, questa identità, che può essere chiamata in modo tradizionale «essenza», è l'«esser-Socrate» in quanto costante che persiste nel variare dell'apparire, il quale mostra in successione le due diverse determinazioni di questa essenza, cioè Socrate-che-è-giovane e Socrate-che-è-vecchio: in tal modo non si possono più identificare la differenza che intercorre tra quest'ultimi e quella tra Socrate ed un tubo di stufa.

Di più, che l'apparire attesti che dopo il Socrate giovane avviene la sua sparizione per dar posto al Socrate vecchio, è soltanto un fatto, e non una necessità; perciò non è contraddittorio affermare che potrebbero apparire contemporaneamente le determinazioni opposte. Ma, la difficoltà di comprendere ciò, è causata anche dall'uso severiniano di termini propri della tradizione filosofica con un'accezione totalmente diversa. Come dimostra il caso in questione, il filosofo parla di «essenza», pur senza fare alcuna concessione all'impostazione aristotelica, che è in gran parte

³¹⁷ E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., p. 364.

quella del senso comune (e della grammatica) occidentale. Socrate non è l'individuo sostanziale di cui si predicano diverse determinazioni (gli accidenti), infatti, viene paragonato all'«uomo» come l'identità che attraversa gli individui Alcibiade e Socrate, anche se questa identità è minore. Dire che sia in Alcibiade che in Socrate si realizza l'esser-uomo non è assurdo, così come dire che l'esser-Socrate si realizza sia nel Socrate giovane, sia in quello vecchio: tale realizzazione è anch'essa eterna, e non può distruggersi una volta avvenuta. Questo paragone fatto da Severino mostra chiaramente che, nel primo caso, l'individuo è Socrate, e fin qui nulla di nuovo, nel secondo, invece, l'individuo è Socrate-che-è-giovane (o il suo opposto), specificazione dell'universale «Socrate». Quello che tradizionalmente dovrebbe essere un accidente dell'individuo Socrate è dunque un ulteriore individuo, che, in quanto si distingue dal suo opposto, potrebbe convivere nell'apparire (e non solo nell'essere) con esso, poiché ognuno dei due rimane determinato nel proprio essere, senza possibilità di reciproca contaminazione, come invece vorrebbe il divenire inteso nichilisticamente. Ciò, anche se Severino usa il termine «individuo» per definire l'unità della molteplicità delle determinazioni.

Senza il concetto di «individuo», non avrebbe senso per Severino parlare del divenire citando Eraclito³¹⁸, il quale, come è noto, lo concepisce in quanto continuo passaggio «polemico» da un opposto all'altro (laddove «opposto» non va inteso in senso generale, bensì come «contrario»). Tuttavia, l'individuo di cui si predicano i contrari, anche se non contemporaneamente, è protagonista del divenire aristotelico, e non di quello eracliteo. Anzi, Aristotele critica Eraclito esattamente su questo punto, poiché ha parlato del divenire senza aver pensato il soggetto (ὑποκείμενον) di esso: è l'individuo che da giovane diventa vecchio, o da sano diventa malato. Tutto ciò è tenuto fermo da Severino, anche se nella forma particolare che abbiamo visto. Ma, se si parla del mutamento di un apparire, ossia del passaggio da un insieme che appare ad un altro, non è affatto necessario pensare al passaggio da un contrario all'altro. Riprendendo l'esempio precedente della lampada, che si accende e muta il significato di tutto ciò che è nel suo campo empirico, è necessario dire che il passaggio da un apparire all'altro non avviene da un contrario all'altro, anche se la

³¹⁸ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 101: «È [...] Eraclito ad avvertire che, nel divenire, ogni cosa vive la morte e muore la vita dell'opposto: ζῶντες τὸν ἐκείνων, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες, fr. 62».

lampada, per la quale si afferma questo mutamento, è certamente passata da uno stato (l'esser-spenza) al suo contrario (l'esser-accesa).

L'impostazione della «lussureggiante» ontologia severiniana³¹⁹ si pone così al di qua del problema degli universali, infatti, che questi siano nelle cose o nel pensiero (e nel dire) non intacca la fondamentale verità che ogni cosa, sia essa individuo o genere, non può non essere. Ogni cosa che è esiste, laddove l'esistenza non è ridotta ad un solo modo di apparire, cioè quello che si può chiamare «naturale», poiché tutto ciò che è esiste necessariamente, ed esiste nel modo in cui è e non diversamente. La verità non può porre alcuna gerarchia tra i vari modi di esistere: una casa sognata, una casa progettata e una casa abitata sono tutti enti, e nessuno di essi può vantare un maggiore grado di essere rispetto agli altri, anche perché l'essere non è un ente al quale tendere. Solo per chi separa l'essere (ἔσταιν) dalla determinazione (ὄ), non tutto ciò che è deve necessariamente esistere (secondo la prova ontologica, per esempio, esclusivamente l'idea di Dio implica necessariamente la sua esistenza). Tramite questa separazione si può ritenere che qualcosa possa essere (*essentia*) senza esistere (*existentia*), in quanto s'ignora che essere significa opporsi al nulla³²⁰. Per esempio, affermare che la Fenice è un puro parto della fantasia (l'idea di «Fenice» non è in sé contraddittoria, tuttavia indica qualcosa di non reale), cioè che nessuno l'ha mai vista e sentita, è legittimo se la sua inesistenza equivale a dire che non è un ente sensibile o naturale. Non è legittimo, invece, se l'esistenza viene intesa in maniera assoluta, come non essere nulla: la Fenice appare in una modalità diversa da quella in cui appare la lampada, ma comunque appare. Tra l'altro, «la negazione di un contenuto è sempre affermazione, su di un piano diverso, di questo contenuto»³²¹, quindi per affermare l'inesistenza della Fenice, o più semplicemente per dire che la tavola non è rossa ma verde, bisogna sempre avere presente cosa siano la Fenice (un animale mitologico dotato di ali, etc.) e il rosso. Invece, nel caso di una proposizione palesemente contraddittoria, del tipo «il triangolo ha quattro angoli», bisogna dire ciò

³¹⁹ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 99: «L'eternità non altera ma custodisce ogni sfumatura di ciò che è».

³²⁰ E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 77, n 13: «La verità dell'essere esige che l'inclusione sia *implicazione immediata* dell'esistenza da parte della (di ogni) essenza, non *indistinzione* dell'esistenza e dell'essenza».

³²¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 47, n 7.

che si è affermato circa la dicibilità del nulla, cioè che il contenuto può apparire soltanto in quanto immediatamente negato.

Tornando al tema dell'apparire, occorre notare che, se l'immutabile che appare non si mostra come totalità, allora ciò che appare è astratto, è una parte. Ma non è soltanto il Tutto ad apparire astrattamente, infatti, anche la stessa parte non si rivela concretamente, poiché il suo vero significato è quello di appartenere all'intero immutabile, mentre si mostra astrattamente, cioè separato dalla sua relazione con il Tutto, senza la quale non sarebbe. In tal modo, l'apparire si rivela come un duplice nascondimento, poiché nasconde la totalità in quanto il divenire è processuale e, contemporaneamente, nasconde la parte, instaurando una comprensione astratta dell'astratto.

Il processo però non prosegue all'infinito, ossia non vi può essere una comprensione astratta della comprensione astratta dell'astratto, perché lo statuto della differenza ontologica, per la quale ciò che appare non appare come in realtà è, non presenta due cose diverse. Se cioè la lampada che appare (σ) non è la stessa di quella che è in quanto inserita nel Tutto immutabile (s), questo non implica che si tratti di due enti, ma di due modi diversi del darsi dello stesso. Ipostatizzare σ e considerarlo in quanto cosa, è la condizione per poter obiettare che allora anch'esso apparendo, appare astrattamente e perciò va differenziato dal se stesso concreto (σ^1). L'obiezione non tiene conto del fatto che σ in quanto concreto non è altro che s e quindi σ^1 è una mera ripetizione di σ , e così vale per tutta la serie che dovrebbe derivare all'infinito. Piuttosto, bisogna pensare l'apparire astratto come una deficienza (Severino parla di «mancamento»), una privazione del concreto, che mostra qualcosa non come veramente è. E lo stesso dicasi dell'apparire astratto del Tutto immutabile: tra l'immutabile in quanto tale e l'immutabile che appare processualmente s'instaura la differenza ontologica, in cui però non vi sono due totalità, ma la stessa, una volta considerata come diveniente, e un'altra no (totalità concreta). Qui l'apparire raggiunge la vicinanza massima all'apparenza, poiché sembra che si parli di dover essere e di essenza nascosta delle cose³²². A ben guardare però, non si tratta di un surrettizio ingresso di concetti nichilistici all'interno

³²² E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 162: «L'apparire non è l'apparenza; anche le apparenze, come le realtà, appaiono. All'opposto dell'apparenza, che nasconde, l'apparire scopre, mette in luce».

dell'argomentazione severiniana, infatti, la limitatezza o astrattezza di cui si è detto è tale solo in relazione all'apparire; inoltre, la salvezza degli enti non è differita rispetto al momento in cui appaiono, poiché gli appartiene costitutivamente ed eternamente. All'essere in quanto totalità non manca cioè nulla.

Nella filosofia di Severino, l'apparire nel suo triplice strutturarsi corrisponde all'«io». L'apparire è la vera essenza dell'uomo, il quale risulta perciò un ente privilegiato, in quanto luogo di manifestazione dell'essere: oltre a questo (e non è cosa da poco), l'uomo non può vantare ulteriori privilegi, poiché è eterno allo stesso modo di tutti gli altri enti. L'identificazione dell'apparire e dell'io è però assai problematica, poiché la filosofia severiniana non può essere ridotta ad una forma di soggettivismo. Allora, il presupposto del collegamento tra uomo e apparire è pensare «l'orizzonte della manifestazione dell'essere (l'orizzonte del φαίνεσθαι) [...] purificato da ogni presupposizione naturalistica. [...] Ciò che si manifesta è l'essere, e non la sua immagine soggettiva e “fenomenica”, che rinvii alle cose così come sono in se stesse»³²³. Il riferimento critico è palesemente Kant, ma il discorso vale per ogni forma di idealismo dal quale Severino, nonostante parli di «io», si vuole tenere lontano.

L'apparire non è innanzitutto un prodotto (trascendente o immanente), né dell'essere immutabile in quanto Tutto, né degli individui umani, poiché ogni produzione si pone come la forza che fa venire all'essere ciò che ancora non è (e analogamente la distruzione è un portare nel niente ciò che è). Come si è visto, nemmeno dell'apparire si può affermare che entri nell'essere ed esca dall'essere, poiché così si negherebbe la verità. Ma, secondo Severino, ciò è esattamente quello che fa ogni fenomenologia nella storia occidentale, pensando che l'esperienza attesti l'ἐπαμφοτερίζειν delle cose tra nulla ed essere. Pur avendo il merito di aver eliminato qualsiasi psicologismo dall'orizzonte dell'apparire, la fenomenologia ha dichiarato esplicitamente la sua fede nell'errore, in quanto non vuole aggiungere nulla (un immutabile) al di là dell'oscillazione. Questo proposito ha condotto a dichiarare la nullità dell'apparire, nel senso che esso si limita alla manifestazione degli enti che appaiono, senza altro aggiungervi. Dal punto di vista severiniano, questo può valere nella misura in cui la determinatezza dell'apparire (cioè il suo non

³²³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 26.

essere un niente) «*non è che l'apparire delle determinazioni*»³²⁴ di quel che appare, ossia se si considera che quella luce che è l'apparire non può intaccare l'integrità dell'illuminato. D'altra parte, se è impossibile che sia nulla (*nihil absolutum*), l'apparire non può per questo definire la totalità dell'essere, poiché vi è una trascendenza, secondo la quale l'essere che appare non è il Tutto. Qualora l'essere venisse equiparato all'apparire, allora si dovrebbe inesorabilmente sostenere che il divenire attesta la creazione e l'annullamento delle cose.

La trascendenza di cui si è detto non è ovviamente quella tipica della metafisica, non tanto per la difficoltà di sostenere l'esistenza di enti con proprietà particolari, ma perché tra le due distinte zone dell'essere, quello eterno e quello soggetto al divenire che appare, bisognerebbe trovare un medio, mentre per Severino «*l'affermare che questa lampada è accesa è lo stesso apparire del suo essere accesa. L'apparire dell'essere è il dire originario; e l'originariamente detto non forma una zona intermedia – per esempio la dimensione mentale [...] – tra il dire e l'essere che appare*»³²⁵. La trascendenza dell'essere immutabile rispetto all'essere che appare processualmente, cioè la differenza ontologica, può essere definita come il rapporto tra Dio e l'uomo in quanto eterno sguardo sull'essere, laddove l'eternità è quella propria dell'apparire trascendentale. Non si tratta però di relazione tra persone, perché, che ogni apparire empirico corrisponda ad un individuo umano è un presupposto di stampo naturalistico, invece per l'attuale apparire della verità dell'essere la pluralità degli io è un problema irrisolto. Quindi la pluralità dei vari apparire empirici non risiede nel fatto che ogni uomo pensa individualmente qualcosa e la giudica in un determinato modo, quasi che l'essere fosse lì fuori, cioè fuori dall'apparire, in attesa di essere colto da un altro essere esterno (l'uomo come insieme di corpo e mente). Le definizioni proprie del senso comune intorno all'io sono interne al «mondo» annunciato da Platone, poiché soltanto a partire dalla precarietà oscillante dell'apparire si può affermare l'indipendenza di qualcosa dall'essere, e, in tal caso, l'indipendenza dell'apparire (dell'uomo) dal Tutto.

Questo è quel che Severino chiama «isolamento della terra». La terra è l'inoltrarsi parziale dell'essere nell'apparire, cioè l'insieme di tutto ciò che appare e scompare nel non diveniente apparire trascendentale. L'uomo occidentale si è

³²⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 101.

³²⁵ E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 237.

fermato alla dimensione «terrena», isolandola dalla solidità della totalità e dalla verità dell'essere, senza le quali nulla potrebbe apparire, nemmeno l'errore che li dimentica. L'isolamento, però, non può essere imputato alla volontà dei mortali, in quanto ha origine proprio nel fatto che «la verità *vuole* la terra»³²⁶ e così quest'ultima assume lo spicco rispetto allo sfondo, sufficiente perché l'uomo guardi soltanto ad essa. Ma, se la verità appartiene essenzialmente all'apparire trascendentale, in cui viene a manifestazione tutto ciò che appare, la visione isolante, l'errore, non è soltanto possibile «a causa» della verità, ma è possibile esclusivamente «nella» verità.

La verità dell'essere non è allora intaccata da nulla, non esiste cioè una regione in cui essa possa essere negata. Per usare la metafora parmenidea, il sentiero della Notte è ciò che non può essere percorso, e tuttavia è quello in cui gli uomini credono di abitare³²⁷. Una verità che non appare, che non sta nella disvelatezza, non è verità, quindi l'affermare che l'isolamento avviene come dimenticanza di quello che sta dietro, lo sfondo, non vuol dire che ci possa essere un velamento totalmente occultante. Ciò che accade in questo caso può essere esemplificato con l'immagine del contadino distratto dal passaggio degli uccelli, il quale, intento a contemplarne il volo, non tiene conto del cielo che ha davanti agli occhi³²⁸. L'errore non accadrebbe, ed è questa l'altra condizione di possibilità dell'isolamento (ma in realtà è un altro aspetto dello spicco della terra), se il Tutto apparisse in quanto tale, vale a dire se non esistesse la differenza ontologica. Tuttavia, la totalità è una costante dell'apparire trascendentale, dunque, come la verità, non può non apparire. Questa contraddizione, dalla quale scaturisce ogni metafisica, è quella per cui il Tutto appare nell'apparire finito (in qualsiasi apparire finito), né concretamente, né compiutamente: in tal modo, del Tutto appare solo il suo significato formale.

Se quindi ogni apparire è in un certo senso totale e vero, allora l'uomo può essere definito *imago Dei*, ma a condizione che l'immagine non venga pensata come

³²⁶ Ivi, p. 205 (corsivo nostro).

³²⁷ In Severino, l'intrascendibilità idealistica del pensiero diventa l'impossibilità di stare al di fuori della verità. Questa tesi deriva dall'intrascendibilità dell'essere, per cui di nessuna cosa si può affermare che stia fuori dal Tutto. Tuttavia, tale rapporto di derivazione non scaturisce dalla completa identificazione di essere e apparire, cioè di essere e pensiero (vale a dire di ontologia e logica, o di essere e presenza), ma dal fatto che la verità è apparire della totale nullità del nulla, il dire la non contraddittorietà di ogni ente.

³²⁸ Cfr. ivi, p. 200.

imitazione dell'ente ultramondano da parte di quello mondano (o tramite qualsiasi altro rapporto di mediazione), bensì come finitezza dell'apparire dell'essere. Nonostante l'essere non sia nelle mani dell'uomo, egli si ritrova così dinnanzi ad un «compito», quello di tendere all'eliminazione, per quanto possibile, della contraddittorietà dell'apparire finito del Tutto (l'uomo che tende a Dio)³²⁹. Ma suddetto compito, che si rivela infinito, pur non essendo inteso come opera individuale, per esempio quella di un solo filosofo, è pensabile appunto come «compito» solo presupponendo l'esistenza della libertà. Essa non è ovviamente libertà di far essere o di nullificare le cose, ma è libertà rispetto all'apparire. Questa posizione, però, verrà completamente abbandonata in *Destino della necessità* (pur restando la tensione e l'attesa del togliimento della contraddizione), poiché ogni forma di libertà si dimostra strutturalmente impossibile.

Tuttavia, circa l'essenza dell'uomo, Severino non aggiunge molto altro, poiché, come è facile immaginare, un'antropologia dovrebbe sostenersi su concetti nichilistici, per lui inaccettabili. Infatti, che l'uomo sia identificabile con un corpo, con un'anima, o con la somma di entrambi, è un contenuto problematico, ed è destinato a non essere risolto, finché l'isolamento della terra continua a dominare il significato di tutto ciò che è. Quindi Severino, parlando dell'io, si riferisce al regno del pensiero, della coscienza, ma in un senso così lontano da quello tradizionale, che l'unico modo per non apportare confusione, e per non legarsi troppo alla terminologia idealistica, è proprio quello di parlare molto più semplicemente di «apparire» (tali difficoltà, invece, non si riscontrano riguardo il discorso sull'essere, che è inteso in modo classico, pur nella sua alterità da qualsiasi altra filosofia precedente, anche quella dello stesso Parmenide). Domandare dove sia precisamente dislocato l'apparire nell'uomo, se nel cervello, nei sensi o nel linguaggio, non può trovare risposta, anche perché è l'apparire stesso a porsi come il luogo in cui ogni essere si mostra, e quindi anche quell'essere determinato che chiamiamo «uomo». Allora la domanda va invertita, avendo come punto di partenza l'apparire e non una definizione di uomo isolata dal suo rapporto con l'essere.

³²⁹ Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 555.

§ 4. I sentieri

Severino insiste molto spesso sulla metafora parmenidea dei sentieri del Giorno e della Notte (I, 11)³³⁰. Quest'ultimo è stato percorso dall'intero Occidente, sin da quando Platone ha definitivamente dimenticato l'opposizione di essere e nulla, affermando l'oscillazione delle cose. Perciò, il sentiero notturno non può avere lo stesso significato in Parmenide e in Severino. Infatti, secondo quest'ultimo nessuno può essersi imbattuto in tale sentiero prima di Platone, in quanto è soltanto a partire dal pensare la cosa come oscillante tra essere e nulla che la verità può essere oscurata.

Ciononostante, non è soltanto il nichilismo ad essere negazione della verità, poiché, anche laddove l'essere viene taciuto e non esplicitamente negato, si tratta di uno stare al di fuori del vero: questa «zona» corrisponde al mondo preontologico, cioè all'Oriente³³¹. Tuttavia, è necessario precisare che, rispetto a *Il sentiero del Giorno e La terra e l'essenza dell'uomo* (saggi degli anni '60), in *Destino della necessità* la posizione severiniana su questo punto è molto diversa. Infatti, in un primo momento, il filosofo considera l'Oriente come l'occasione mancata per salvare la verità dall'alienazione, poiché, prima di occidentalizzarsi, stava ancora al di fuori del sentiero della Notte (ma non per questo percorreva quello del Giorno). In questo, senso la caratteristica dell'Oriente è quella di non situarsi in nessuno dei due sentieri, in quanto si colloca nella zona che li precede. Seguendo l'immagine del Poema, si può dire che l'Oriente sia rimasto sul bivio, sull'incrocio da cui si dipartono i due sentieri, in una situazione di stallo. Questa, però, viene interrotta allorquando le voci provenienti dal sentiero notturno chiamano a sé ciò che aveva ancora la «possibilità di affacciarsi e di inoltrarsi per il sentiero del Giorno»³³². Ovviamente, stando ai fondamenti della filosofia severiniana, nulla ha realmente bisogno di salvezza, in quanto nulla può uscire fuori dall'abbraccio del Tutto, quindi, la salvezza si riferisce necessariamente all'apparire della verità e non al suo essere. Ciò nondimeno, senza

³³⁰ Parmenide, I, 11, *SN*, p. 40-41.

³³¹ E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire* [1989], Rizzoli, Milano 2006 [nuova ed. riveduta], p. 363: «Il nichilismo, cioè la fede nell'esistenza del divenire – e dunque l'intera storia dell'Occidente – non è l'unica forma possibile di negazione del destino, e tuttavia ne è la negazione dominante».

³³² E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 148.

verità, non solo non ci sarebbe alcun essere, ma anche l'apparire sarebbe impossibile senza di essa (poiché qualcosa che appaia al di fuori della sua incontraddittorietà, e insieme determinatezza, non sarebbe un qualcosa, ma nulla), quindi anche l'apparire della verità non può perdersi. In tal modo, la salvezza della verità consiste nello scorgere ciò che eternamente è ed eternamente appare, ossia l'opposizione intrascendibile di positivo e negativo.

Ma l'elemento fondamentale dell'interpretazione severiniana dell'Oriente non consiste solo in quanto abbiamo detto, poiché il filosofo sposta il discorso su una specificazione di quell'enorme contenitore di eventi che è appunto l'Oriente. Quest'aspetto, che prende nettamente il sopravvento sugli altri, è il κήρυγμα cristiano. Come ogni linguaggio che non testimonia esplicitamente l'essere e il nulla, anche quello biblico è ambiguo, sta cioè sul bivio; anzi, più precisamente, questo linguaggio può risultare ambiguo rispetto alla verità dell'essere, solo nella misura in cui è tratto fuori dalla dimensione nichilistica in cui ben presto è andato a finire. Infatti, anche i libri più antichi della Bibbia, scritti prima che questi venissero reinterpretati alla luce delle categorie (e della lingua) greche, analogamente al Nuovo Testamento e alle parti più recenti dell'Antico, sono venuti a contatto con il significato determinato delle parole «essere» e «nulla», tramite il filtro del «mondo» platonico. In questo caso, non si è trattato semplicemente di un'influenza apportata da un ambiente culturale differente, bensì di un vero e proprio mutamento dell'intero significato del contenuto delle Sacre Scritture (dunque non possiamo parlare meramente di «ellenizzazione» del cristianesimo). Per l'Occidente, cioè, diventa «normale» che quest'ultime parlino la sua stessa lingua: il racconto della creazione diviene così la «genesì» (γένεσις), la *creatio ex nihilo*, che solo ad un livello superficiale può apparire opposta alla metafisica greca, in quanto è esattamente ad essa, e specificamente alla concezione della produzione come passaggio dal nulla all'essere, che si adegua. In tal modo, il mondo evocato da Platone viene a corrispondere al creato, al di là dell'analogia del Dio creatore e del Demiurgo. In questo senso, il cristianesimo fa parte a pieno titolo della storia dell'ἐπιστήμη, intesa come la forma storica in cui il nichilismo si svolge dalle sue origini fino agli inizi dell'era contemporanea, e Dio è l'immutabile signore del divenire delle cose da lui create.

Invece, per pensare il cristianesimo in modo diverso da come è avvenuto sino ad ora, bisogna che la parola del Sacro (termine preferito da Severino rispetto a «cristianesimo», in quanto indicante qualcosa di diverso da una religione³³³) venga liberata dall'oscurità che la ha avvolta trasportandola nel regno del tramonto, per ascoltare cosa veramente essa abbia da dire. Il ritorno al Sacro in Severino, allora, non va pensato come lo scadere nell'irrazionale (sarebbe improbabile anche soltanto dal punto di vista dello «stile» del suo modo di filosofare), piuttosto, si tratta di un ritorno ad una possibilità, quella che il Sacro parli la stessa lingua della (si omo-loghi alla) verità. Quest'ultima non ha in realtà bisogno di null'altro per essere ciò che è, tuttavia, ribadiamo, nella rivelazione l'uomo potrebbe venire a conoscenza (potrebbero apparire) elementi del sentiero del Giorno, che altrimenti resterebbero nascosti.

Perché il Sacro possa parlare questa lingua nuova, deve apparire la possibilità che quel che il Sacro dice non sia in contraddizione con la verità: per esempio, l'inizio della *Genesi* potrebbe parlare di Dio non come creatore di ciò che non era, ma come il Signore dell'apparire, colui il quale (dando per scontato, in via di ipotesi, che si tratti ancora di una persona) fa apparire ciò che in precedenza restava nascosto. Che le cose stiano così, però, non è né un fatto, né tanto meno una necessità, ma appunto un problema, il quale si ricollega strettamente a quello sopra richiamato della libertà, che, impossibile rispetto all'essere e al non essere, potrebbe invece appartenere all'apparire e al non apparire. Invece, è «un puro fatto del tutto privo di fondamento (se per fondamento si intende il nesso con la verità)»³³⁴ l'accettazione del Sacro da parte della verità; è un fatto, cioè, che appaia la speranza di poter salvare l'apparire della verità come verità. Il che non si può ridurre al semplice aver fede dell'individuo empirico Emanuele Severino, anche perché la salvezza della verità non è quella del singolo, bensì della totalità, in cui sono comprese anche quelle determinazioni denominate «persone»³³⁵. Il nesso, in realtà, ci sarebbe, anche se appunto non è

³³³ Ivi, p. 157: «La storia del cristianesimo è la storia della dominazione della metafisica sul Sacro. Il cristianesimo ha fatto pace prima con la filosofia, poi con la scienza e oggi con la tecnica, ossia con le varie forme in cui è andata storicamente realizzandosi la metafisica».

³³⁴ Ivi, p. 170.

³³⁵ A. Carrera, *La consistenza del passato*, cit., pp. 122-123: «Severino, che ha subito un processo canonico ed è stato escluso dall'insegnamento presso l'Università Cattolica di Milano nel 1970, è sempre rimasto cristiano, *meno* il tempo, *meno* la temporalità soteriologica del cristianesimo che contempla la caduta, l'esilio e il regno come eventi causati e progettuali. [...] Ma cristianesimo meno

necessario ma soltanto possibile, nesso che smorza la brutalità del fatto. Il legame tra verità e annuncio del Sacro è rinvenibile, infatti, nella presenza di Dio tra gli uomini; annuncio che, ritradotto nei termini del sentiero del Giorno, potrebbe significare che ogni apparire (Cristo in quanto uomo) è la totalità di ciò che appare (Cristo in quanto divino), anche se è una totalità astratta (la salvezza apportata dall'Incarnazione e dal sacrificio è differita rispetto alla vicenda terrena della venuta del Messia).

Il passo indietro che dal sentiero della Notte riporta al bivio per riascoltare il Sacro è, dunque, un ritorno non alla verità (come invece vuole essere il ritorno a Parmenide), bensì alla problematicità. Resta ferma, perciò, l'incondizionata originarietà del sapere assoluto, in un rapporto con la δόξα, la fede, per nulla equilibrato, poiché è il sapere a dettare le regole a cui la fede deve adeguarsi. Questa è una violenza che si fa al Sacro, in quanto lo si vuole costringere all'interno di un significato che gli è inizialmente estraneo. Sotto quest'aspetto, l'acquisizione del Sacro da parte del sentiero della Notte e del Giorno è la stessa, infatti, in entrambi i casi si tratta di risolvere l'ambiguità propria di chi sta sul bivio tramite l'ontologizzazione di un linguaggio che non esplicita il significato dell'essere³³⁶. Nel caso del sentiero della Notte questo processo è non problematico ed inconsapevole nella misura in cui il divenire è considerato come l'evidenza suprema. Invece, nel caso del sentiero opposto, il processo è consapevole (anche se non si comprende bene perché il Sacro parli soltanto nel messaggio cristiano e non in altri, se non per il mistero dell'Incarnazione) e problematico; talmente problematico che nell'incontro col Sacro risiedono le due estreme possibilità per la verità, quella della salvezza e quella della perdizione. Nell'una e nell'altra possibilità si è di fronte alla contraddizione tra fede (δόξα) e sapere (ἐπιστήμη, nell'accezione positiva), soltanto che, qualora si dovesse arrivare alla salvezza della verità, la contraddizione si

il tempo significa cristianesimo meno la storia, meno l'incarnazione, meno la speranza, meno il giudizio e meno la salvezza. Meno, anche, il desiderio e la virtù, la tentazione e la *fortitudo*. Meno, soprattutto, il singolo cristiano, il "singolo" di Kierkegaard [cfr. E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 155]». Sui rapporti tra Severino e l'istituzione ecclesiastica, al di là del mero aspetto biografico-accademico, cfr. E. Severino, *Risposta alla Chiesa*, cit., in cui l'autore riporta in appendice (pp. 384 sgg.) documenti ufficiali della commissione che esaminò la compatibilità dei suoi scritti con la dottrina cattolica.

³³⁶ Propriamente il messaggio cristiano non è mai appartenuto al bivio, in quanto sin da subito si è avviato sul sentiero della Notte, mentre ora è riconsiderato in quello del Giorno (e, nel caso in cui dovesse rivelarsi in contrasto con esso, ritornerebbe ad appartenere all'Occidente). Quindi, la sua ambiguità in quanto linguaggio non ontologico è tale soltanto rispetto alla verità che si pone in suo ascolto.

rivelerebbe come passaggio sì obbligato, ma momentaneo (un venerdì santo prima della resurrezione)³³⁷. Questa contraddizione, riferita ovviamente soltanto all'apparire e mai all'essere, sarebbe cioè l'unico modo di eliminare tutte le altre, per le quali l'uomo continua a restare presso il sentiero della Notte, mentre non potrà mai portare al togliimento della contraddizione tra apparire finito ed apparire infinito. Dunque, ciò a cui può tendere il pensiero che guarda al sentiero del Giorno è il «massimo di disvelatezza possibile» dell'essere, laddove il limite estremo risiede appunto nella finitezza dell'apparire soltanto formale del Tutto.

Il massimo di disvelatezza possibile è solo una possibilità e una speranza, infatti è possibile anche che il cammino nel sentiero del Giorno non si realizzi mai, pur essendo apparsa la testimonianza che ora si affaccia su di esso (la quale, in termini non severiniani, è la filosofia dello stesso Severino, anche se egli rifiuta categoricamente che il pensiero possa essere opera di un uomo). Questa testimonianza è esclusivamente il togliimento astratto della contraddittorietà del sentiero della Notte, il quale, pur essendo frutto di un «errore teoretico», non è semplicemente la via in cui si sono imbattuti tutti i filosofi dell'Occidente, ma è la totalità delle opere e degli eventi appartenenti alla terra isolata. Rilevare, come fa Severino, che pensare più o meno consapevolmente il divenire come passaggio dall'essere al nulla e dal nulla all'essere è una contraddizione, e dunque è pensare l'impossibile, non elimina affatto il nichilismo in quanto dimensione in cui tutti ci muoviamo.

Di più, le stesse parole che indicano il sentiero del Giorno appartengono ad un «linguaggio malato» dell'Occidente: dunque, la filosofia di Severino non è il pensiero che cammina beatamente nel regno della verità completamente e concretamente dispiegata, bensì la testimonianza che, nascendo e crescendo all'interno del sentiero della Notte, ne annuncia la possibilità dell'abbandono. Tale abbandono, però, può avvenire soltanto se un profeta comincia a levare la propria voce nel deserto³³⁸, voce che ancora rimane inaccolta dai popoli che continuano a vivere e ad agire nello stesso modo, da un punto di vista essenziale, in cui hanno vissuto gli uomini da Platone (un «semplice» filosofo) in poi. Ciò implica che il sentiero del Giorno resta ancora una possibilità, e che il pensiero che lo testimonia

³³⁷ Cfr. E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 170.

³³⁸ Questa immagine, di chiara matrice biblica, si trova in. ivi, p. 173.

sia soltanto una sua traccia, che potrebbe benissimo non svilupparsi, rimanendo anch'esso un'occasione perduta, così come lo sono stati il parricidio platonico e l'Oriente. Del resto, è molto probabile che non sia soltanto una casualità il fatto che l'unica testimonianza del senso determinato dell'essere sia avvenuta come immediata dimenticanza dello stesso.

In questo modo, a differenza dell'intera tradizione dell'ἐπιστήμη, la filosofia severiniana non si pone come rimedio (farmaco) contro l'angoscia causata dal divenire degli enti, per due diverse ragioni. La prima consiste nella inutilità del dover pensare ad un modo per salvare gli enti, poiché sono già da sempre e per sempre salvi in quanto enti. La seconda, invece, risiede nel fatto che il dolore, l'infelicità e l'angoscia consistono in una contraddizione. Ad essa il nichilismo ha fondamentalmente risposto in due modi: con l'imposizione degli immutabili, per la quale la contraddizione è ricondotta ad un Senso onnicomprensivo che la risolve in sé, oppure, da Leopardi in poi (pur resistendo ancora il primo modo), con l'eliminazione del rimedio, in quanto si rivela come un male peggiore di quel che avrebbe dovuto curare, il divenire, che non può essere contraddetto.

Attestandosi esclusivamente sul quest'ultimo, l'era contemporanea trova il suo farmaco in qualcosa di mutevole per essenza, e quindi congruo all'evidenza originaria, la tecnica³³⁹. In Severino, invece, convivono la felicità derivata dalla

³³⁹ Il rimedio non immutabile, la tecnica, è portato avanti dalla scienza moderna, che sempre più si è allontanata dal modello dell'ἐπιστήμη, per diventare un sapere ipotetico, sempre pronto a smentite e continue rettifiche. Questa caratteristica permette alla tecnica di essere l'unico rimedio che non soffoca il senso del divenire, e per tale ragione è destinata a dominare su tutte le altre forze della Terra (per esempio sul cristianesimo e sul capitalismo), nonché ad instaurare il paradiso terreno. Ovviamente questo processo, ipotizzato con molta convinzione da Severino, è solo all'esordio, in quanto è ancora ostacolato da forze contrarie. Ma, nonostante le varie oscillazioni, la tecnica non solo diverrà dominante, bensì porterà, una volta divenuta effettivamente globale e non privilegio di pochi Paesi, la *pax technica*, che darà soddisfazione a tutti i bisogni dell'uomo occidentale (ossia all'uomo), anche quelli che oggi sembrano invece contrapporsi ad essa, quelli cosiddetti spirituali. Questo paradiso, però, è a sua volta destinato a rivelarsi un inferno, perché è senza alcuna certezza, senza sicurezza che possa permanere per sempre (E. Severino, *La filosofia futura*, cit., p. 159: «Quanto più si è felici, tanto più la coscienza di poter perdere la felicità è timore e terrore di perderla e rende infelici»); il beato spettacolo che l'uomo avrà di fronte sarà circondato così dall'angoscia che tutti i beni posseduti (financo l'immortalità), da un momento all'altro, possano svanire, tramite un evento imprevedibile, perché proveniente dal nulla. A questo punto, la storia si troverà davanti ad un bivio (analogamente a Platone che imboccò, però, la via della perdizione) e quindi ad una «decisione» da prendere: tornare al sapere nichilistico certo ed immutabile o mettere in dubbio il proprio fondamento, cioè l'evidenza del divenire. Nel primo caso, la storia si rivelerebbe un eterno ritorno (un ritorno all'ἐπιστήμη successivo alla sua necessaria distruzione può basarsi soltanto sulla dimenticanza totale di questa distruzione), nel secondo, invece, si aprirebbero le porte alla «filosofia futura», a quel sapere cioè, che si pone al di fuori di tutte le esperienze nichiliste, guardando all'eternità di ogni ente e al

coscienza dell'impossibilità del nulla e l'infelicità per la contraddizione in cui si trova l'apparire della verità, contrastato dal dominio del sentiero notturno.

Questo discorso è poi da collegare ad una possibile obiezione, che si può muovere al sistema severiniano: se «il mortale» non appartiene alla struttura della verità, ma è frutto dell'errore, allora anche l'angoscia per la fine dell'individuo dovrebbe svanire assieme all'apparire della verità. Tuttavia, Severino non sostiene ciò che contesta tale ipotetica obiezione, anche perché, sarebbe molto ingenuo ritenere che un sapere, che rimane ancora astratto rispetto all'ingresso nel sentiero luminoso, possa eliminare ogni timore. In primo luogo, perché la filosofia non fa leva sui sentimenti, in secondo luogo perché la testimonianza (emergente ed incompleta) della verità, in cui consisterebbe appunto la speculazione severiniana, non mantiene invariate le categorie tipiche del nichilismo, quali il possedere un corpo e/o un'anima ed il provare sentimenti. Inoltre, non è certamente la stessa cosa vivere nella convinzione di essere destinati a diventare nulla e vivere nella consapevolezza che nulla si distrugge o si trasforma. Così come l'uomo preontologico moriva in un senso diverso da come muore il mortale (l'uomo occidentale), analogamente l'uomo che camminerà nel sentiero del Giorno non morirà come quello che vive (e muore) in quello della Notte. Ovviamente, da ingenui scienziati si potrebbe obiettare che cambia semplicemente l'interpretazione di un identico fatto rispondente ad eterne leggi biologiche, ma, in questo caso, sarebbe la stessa scienza contemporanea, consapevole dello statuto ipotetico di ogni sua conoscenza, e quindi di ogni scienza, a rispondere che i puri fatti non si danno nemmeno in natura e che la natura non ha nulla di «naturale». Eppure, l'imprevedibilità continua ad attanagliare l'uomo, anche dopo la ferma negazione del senso alienato del divenire, poiché, se non si teme più il diventar nulla, resta comunque l'insicurezza circa il non apparire più. Questo, naturalmente, finché (e se) non apparirà il sentiero del Giorno nella sua concretezza³⁴⁰: prima di allora, cioè, fintanto che il sentiero rimarrà soltanto scorto, ma non percorso, ogni previsione circa le modalità della vita umana lungo questo sentiero non può avere valore di verità, in quanto ha come punto di riferimento elementi che si pretendono

divenire in un senso in-audio. Per quest'ultimo aspetto cfr. E. Severino, *La filosofia contemporanea*, cit., pp. 481 sgg..

³⁴⁰ E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 192: «Il sentiero del Giorno non deve risolvere i problemi dell'Occidente: proprio perché, innanzitutto, si deve attendere che essi trovino la loro formulazione autentica nel linguaggio della verità dell'essere».

costanti in entrambe le vie. L'unica cosa che invece rimane realmente costante, in quanto necessaria, è l'eternità di tutto ciò che è, quindi anche dell'errore, che può essere superato nel senso che non apparirà più, ma non nel senso che si annullerà. Tutto il resto è destinato a cambiare radicalmente volto.

Nell'interpretazione severiniana, i sentieri del Giorno e della Notte corrispondono rispettivamente a quello della persuasione (Πειθώ), la quale, fedele alla verità, indica che l'essere è necessariamente, e a quello in cui, invece, si è convinti della consistenza del nulla (II, 1-5)³⁴¹. La verità e l'essere sono in stretto rapporto (per cui, da un lato tutto ciò che è deve apparire come vero, e dall'altro la verità è il dire l'opposizione tra positivo e negativo), ma non sono identificabili, perciò i due sentieri non possono essere interpretati come quello dell'essere e quello del nulla. La via notturna, quella in cui l'essere viene dimenticato, è comunque via dell'essere, anche se dell'essere negato: ma, come mostra l'ἔλεγχος, questa negazione non può in realtà sussistere in quanto si elimina da sé, cioè in quanto negazione del proprio essere. Dunque, l'essere pervade ogni dimensione: sia i due sentieri opposti, sia ciò che viene prima del loro ramificarsi. Allora, il sentiero del Giorno sarà quello della verità e il sentiero della Notte quello della non verità. Tuttavia, la verità è una costante di ogni apparire, perciò la non verità è da intendersi nel senso che non è testimoniata e non ci si avvede di quello che è sotto gli occhi di tutti. Il cammino su una delle due vie diventa così faccenda esclusiva dell'uomo in quanto apparire, non però nel senso che l'incamminarsi sul sentiero del Giorno sottostà alla volontà degli individui, ma in quello per cui il soggiornare nella via buia non può intaccare la solidità del Tutto. In questa faccenda, ciò che può mutare da un

³⁴¹ Parmenide, II, 1-5, *SN*, pp. 44-45:

«Ora, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –
quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:
l'una che “è”, e che non è possibile che non sia
è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità -
l'altra che “non è”, e che è necessario che non sia».

In greco i versi recitano:

«εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπιθεῖ),
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι».

sentiero all'altro è il diventare concreta della testimonianza della verità dell'essere, ossia l'apparire della verità dell'essere come testimoniata.

In un altro senso, però, il non apparire non appartiene al sentiero della Notte, se lo consideriamo in quanto condizione di possibilità del divenire inteso autenticamente. Nel sentiero del Giorno, cioè, l'essere continua ad apparire processualmente, però il non apparire più e il non apparire ancora di qualcosa non è più pensato, ed esperito, come non essere. Osservando da questa posizione, allora, si può affermare che solo il sentiero del Giorno è quello della verità, se si intende ἀλήθεια come processuale alternarsi di disvelatezza e nascondimento, in cui quel che appare e quel che sparisce appartengono ugualmente all'essere.

Severino parla sempre dei due sentieri, senza accennare all'esistenza della cosiddetta terza via parmenidea, quindi la sua interpretazione è in tal senso molto tradizionale. Tuttavia, la problematica che ci interessa non è storiografica, mentre è molto importante comprendere perché all'interno del sistema severiniano non possa avere posto una terza via. Questa potrebbe avere due funzioni: quella di indicare il luogo in cui realmente camminano i mortali bicefali, oppure quella di indicare un modo di accettare il divenire, che però non neghi la verità dell'essere.

Nel primo caso, la necessità della terza via deriverebbe dal fatto che il sentiero della Notte è assolutamente inscrutabile ed impercorribile, in quanto si vuole affermare l'impossibile, cioè che il nulla sia: qui non si ha allora un'opinione fallace (δόξα), ma totale assenza di conoscenza (ἄγνοια). La via dell'opinione sarebbe distinta, dunque, sia da quella della verità assoluta, sia da quella della totale ignoranza (è ad essa che Parmenide dedicherebbe la seconda parte di quel che ci resta del suo Poema). Il proprio dell'opinare non è la deliberata affermazione che l'essere non sia, bensì il ritenere vero quel che attestano i sensi, cioè il divenire come innegabile passaggio dal nulla all'essere e viceversa. In tal modo, essere e nulla sono considerati una volta identici (quando cioè si afferma il divenire) e un'altra diversi (quando si è sicuri di sapere che l'essere è l'essere e non il nulla) (VI, 6-9)³⁴².

³⁴² Parmenide, VI, 6-9, *SN*, pp. 48-49:

«...Costoro [i mortali bicefali] sono trascinati,
sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio,
dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa
e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino che è reversibile».

Ebbene, secondo Severino la negazione della verità è sì impossibile, ma avviene comunque in quanto dimenticanza del senso determinato del positivo in opposizione al negativo. Il sentiero è impercorribile nel senso che ciò che si pensa e si vuole, cioè l'oscillare della cosa tra essere e nulla, è in realtà pensare e volere nulla, ma non è un non-pensare e un non-volere, ossia un non-percorrere il sentiero della Notte. Inoltre, la negazione dell'opposizione originaria, che l'ἔλεγχος mostra infondata, può essere declinata in diversi modi, tra i quali, appunto, il contemporaneo affermare e negare l'opposizione. Anche questa specificazione della negazione dell'innegabile rientra a pieno titolo nell'unico sentiero opposto a quello del Giorno. Infatti, «quando si afferma che il positivo è e non è il negativo, è sì vero che l'opposizione è insieme affermata e negata, ma, proprio per questo, l'opposizione è negata nel suo porsi come ciò che rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la propria negazione»³⁴³. Questa modalità di negazione è invero, salvo eccezioni clamorose (vedi Gorgia), quella più diffusa, in quanto sostenuta esattamente da chi vorrebbe dare valore al principio di non contraddizione salvando i fenomeni. L'impossibilità di reggersi di questa negazione mostra l'autoriferirsi dell'opposizione originaria, in quanto quel positivo, cioè quel determinato significare qualcosa e non altro, che è l'opposizione, la quale non può convivere con ciò che lo nega. Inoltre, i «mortali» in Severino non hanno bisogno di essere ulteriormente qualificati, come invece fa Parmenide, che li apostrofa con il titolo di «bicefali» (δίκεφαλοι) (laddove il «bi-» non indica raddoppiamento, ma smembramento), poiché il ritenere che qualcosa, nello specifico l'uomo, sia passibile di annullamento significa «già» brancolare nel buio.

Ma, anche nel secondo caso prospettato, la terza via non può rientrare nell'economia del pensiero severiniano. Infatti, il sentiero del Giorno è quello che indica la verità dell'essere «e» dell'apparire. Non occorre, perciò, una dimensione ulteriore per pensare che il divenire possa convivere con la verità logica, intendendo cioè il divenire non più come passaggio ontologico, ma dall'apparire allo sparire e viceversa. Questo senso del divenire non può essere indipendente, poiché l'apparire

In greco i versi recitano:

«...οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος».

³⁴³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 42, n 5.

ha solo la funzione negativa di non mostrare come suo contenuto il nulla, mentre la parte positiva del discorso spetta unicamente al logo.

È giusto sottolineare, inoltre, che, secondo Severino, la necessità di porre la terza via, corrispondente alla volontà di salvare i fenomeni, si basa su di un contenuto problematico rispetto all'interpretazione di tutto il Poema, che invece viene data per scontata. Pur accettando l'interpretazione tradizionale di Platone e Aristotele, Severino pone l'interrogativo (senza però riuscire a trovare una risposta) se nei frammenti di Parmenide si trovi realmente la negazione del divenire o meno³⁴⁴. Il rilevare la negazione decisa del divenire nel Poema si basa sulla convinzione che l'Eleate neghi il molteplice, infatti, se l'essere è soltanto l'Uno, il divenire attesta la diversità degli enti e così si pone come negazione della verità. Tuttavia, questo non è un dato certo, e quindi non può esserlo nemmeno la sua conseguenza. Mettendo l'interpretazione tradizionale in discussione, si possono allora rileggere in maniera differente quei passi del Poema in cui sembra recisamente negato il divenire. Ad esempio, se non si dà per scontato che il divenire abbia il significato assegnatogli dal nichilismo, il frammento XIX³⁴⁵:

«Così, secondo l'opinione, queste cose [che appaiono] sono nate,
e esistono ora, e d'ora in poi cresceranno e perverranno alla loro fine.

Ad esse gli uomini hanno dato un nome, un contrassegno per ognuna»³⁴⁶,

che conclude il Poema, potrebbe dire che l'opinione, cioè l'errore dei mortali, consiste non nel ritenere che le cose mutino, bensì nel pensare queste stesse come passanti dal nulla all'essere e viceversa. In sé, allora, il divenire non sarebbe l'errore, ma lo sarebbe la sua interpretazione in chiave ontologica, anziché fenomenologica. Nondimeno Parmenide non afferma mai, come fa Severino, che il divenire è il

³⁴⁴ Cfr. E. Severino, *Poscritto*, cit., pp. 90-93.

³⁴⁵ Parmenide, XIX, *SN*, p. 62:

«οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημιον ἑκάστωι».

³⁴⁶ Abbiamo riportato la traduzione di Severino (E. Severino, *Poscritto*, cit., p. 90).

processo in cui il saldo essere appare e scompare, ma si limita, se si accetta questa nuova ipotesi ermeneutica, a negare la combutta tra essere e nulla.

Nonostante la possibilità di leggere un nuovo Parmenide, il ritorno severiniano al suo pensiero non perde comunque il fondamentale apporto originario, in quanto una semplice interpretazione rinnovata di un testo è sufficiente soltanto per la storia della filosofia, non per la teoresi (o addirittura per il destino storico dell'Occidente).

Capitolo 3

Il destino

§ 1. La contingenza

Destino della necessità, il testo più importante successivo ad *Essenza del nichilismo*, come si evince dal titolo reso ancor più ridondante dal sottotitolo *Κατὰ τὸ χρεῶν*, tratta del senso della necessità seconda la verità dell'essere. In tale contesto, l'intero discorso sul ritorno a Parmenide viene lasciato sullo sfondo, non perché lo si abbandoni, ma in quanto si danno per assodate le acquisizioni teoriche più importanti³⁴⁷, raggiunte attraverso la meditazione di alcuni frammenti del Poema. Suddetto sfondo è il punto di partenza per una coerentizzazione dell'intrascendibilità dell'essere e per la dimostrazione dell'impossibilità di qualsiasi forma di contingenza e di libertà. A tal proposito, allora, Parmenide continua ad essere un punto di riferimento per quanto riguarda la figura dell' Ἀνάγκη, la dea Necessità.

Alla base del nichilismo vi è l'ἐπαμφοτερίζειν dell'ente, in quanto quest'ultimo viene pensato come strutturalmente indifferente al suo appartenere ad uno dei due contendenti, l'essere e il niente. Tale pensare, che è un pensare il nulla, non consiste soltanto nella non considerazione dell'opposizione degli estremi che non potranno mai convivere, il positivo e il negativo, ma è anche, come conseguenza, l'ignorare la necessità che lega tutto ciò che è all'essere. La presunta evidenza del divenire si accompagna così a quella della libertà dell'ente in quanto tale, di cui il libero arbitrio, vale a dire la libertà della volontà, è la specificazione più rilevante. Il significato originario della libertà è quello per cui ogni ente è libero (a prescindere se questa libertà dipenda da lui o da qualcosa che lo domini) di appartenere ugualmente all'essere o al nulla, e quindi di staccarsi dall'essere (distruzione, annientamento) e dal nulla (creazione, nascita). La verità dell'essere, invece, mostra che ad ogni ente compete necessariamente l'essere, essendo il nulla ciò che gli è totalmente altro: nessuna forza (nessuna volontà) allora può spezzare il legame tra la singola determinazione, ad esempio l'esser-casa, dal suo «è», per cui bisognerà dire necessariamente «l'esser-casa-che-è». Perfino attraverso la lingua greca si può comprendere che la libertà dell'ente è il non esser necessariamente unita all'essere,

³⁴⁷ Quest'ultime, per Severino, non sono in realtà così definibili, poiché si tratta di uno sviluppo della testimonianza della verità e non del sistema di idee personali di un filosofo.

infatti, il termine ἐλευθερία (che appunto significa «libertà»), secondo Severino, è strettamente connesso con il verbo λύω (che significa «sciolgo» e «libero»).

Anche in questo caso, occorre distinguere il senso nichilistico della libertà da quello precedente il pensiero platonico, perché nel mondo non ancora occidentale, quando ci si libera da un ordinamento non lo si può mai fare in maniera definitiva, ovvero as-soluta, poiché, non essendo stato testimoniato il significato radicale di «essere» e «nulla», ciò di cui ci si è liberati ha sempre la possibilità di tornare, magari sotto forme diverse, perché il passato non è mai annientato totalmente. Nel mondo preoccidentale, per esempio, Adamo ed Eva non riescono realmente a separarsi dall'ordinamento divino; oppure il nemico sconfitto, pur essendo stato fatto a pezzi, si può ripresentare nella forma spaventosa del demone³⁴⁸. L'ordinamento che invece nasce con la metafisica greca è innanzitutto libertà, poiché la cosa non è di per sé legata all'ordinamento, ma questo riesce comunque ad imporsi su quella tramite un'azione. Alla luce dell'originaria libertà, gli enti non divini sono ciò che sono e riescono a non scadere nel nulla «soltanto» in virtù del loro sottostare alla legge divina, laddove «divino» significa «proprio dell'immutabile che guida il divenire». Tutti quegli enti la cui essenza non implica necessariamente l'esistenza³⁴⁹ sono allora soggetti a schiavitù, ma essa non è l'opposto della libertà, bensì una declinazione del libero oscillare dell'ente. O meglio, soltanto all'interno del nichilismo la schiavitù è il contrario della libertà. Essa è meramente l'assenza, più o meno temporanea, di una libertà a cui si tende: la libertà si esprime così nella volontà (desiderio) di non essere più costretto ad essere eternamente quel che si è. Lo schiavo non nega la libertà, esattamente perché la ricerca (o comunque, pur non ricercandola esplicitamente, vive il suo stato attuale come mancanza di libertà), né nega l'oscillazione, in quanto la riconosce nel momento in cui è convinto di subire il controllo di quest'ultima da parte di qualcun altro.

³⁴⁸ Cfr. E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 31.

³⁴⁹ Sono numerosi i luoghi in cui Severino sottolinea le differenze tra la «sua» filosofia dal necessitarismo di Spinoza, proprio a partire dal fatto che, per quest'ultimo, solo della Sostanza si deve dire che è e non può non essere. Cfr. B. Spinoza, *Etica: dimostrata con metodo geometrico*, tr. it. E. Giancotti, Riuniti, Roma 1993². E. Severino, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 183: «Anche il Dio di Spinoza, come quello della metafisica medioevale, è πούησις (con la differenza che il “Dio” medioevale può non produrre, mentre il “Dio” di Spinoza, come quello neoplatonico, produce necessariamente [...]). Anche l’“acosmismo” di Spinoza è dunque un pensare l’essere come essere nel “mondo”: perché il “mondo” è l’identificazione dell’essere e del niente, quell’identificazione che sta alla base anche della dimostrazione spinoziana di “Dio” – onde “Dio” stesso è pensato nel “mondo”».

Se la libertà intesa ontologicamente nasce con l'ἐπαμφοτερίζειν, d'altra parte essa rientra sin da subito nell'orizzonte dell'ἐπιστήμη che desidera controllarla. L'Occidente si è così mosso in questa contraddizione tra libertà dell'ente e necessità degli immutabili (nel caso di Platone le Idee), fino a quando, con la filosofia e la scienza contemporanee, la libertà non ha reclamato la propria originarietà, la quale non tollera alcun ordine prestabilito. Oggi, tutte le scienze, siano esse dell'uomo o della natura, si costruiscono come saperi aperti, in cui le leggi non sono, e non potranno mai essere, definitive, perché ciò significherebbe voler frenare il libero fluire del divenire, ingabbiandolo in un senso ultimo. Le leggi certamente ci sono (l'anarchia assoluta, in ogni campo, è solo un ideale), ma la loro cogenza è ridotta al minimo, cioè quel minimo che non intacchi la validità, pur provvisoria, del sapere. Lo stesso fenomeno si riverbera su tutti gli aspetti dell'esistente: politica, religione, senso comune, economia, etica, etc..

Questo processo di «rigorizzazione» del significato della libertà interno al nichilismo, per cui ogni necessità si rivela soltanto un convenzionale reperimento di leggi che ancora non hanno trovato smentita, non è altro che un diverso modo di descrivere la caduta degli immutabili. Ovviamente, anche in questo caso, ci troviamo davanti ad una riduzione dell'intera storia occidentale a pochi aspetti essenziali, i quali ricorrono identici nelle differenti declinazioni che essa ha conosciuto; la qual cosa, però, secondo noi, non può essere criticata in quanto tale, piuttosto occorre analizzare se il criterio interpretativo per l'analisi storica «funzioni» o meno. Secondo Severino, tutta la storia occidentale è attraversata dalla stessa idea di fondo, quella cioè che l'ente sia libero di essere e di non essere. A tale storia appartengono anche le filosofie che pongono delle realtà necessarie, immanenti o trascendenti, poiché il presupposto, cioè la libertà dell'ente, non è negato in quanto tale, bensì è ricondotto ad immutabili, eterni e necessari, che mostrano come in realtà il divenire sottostia ad alcune leggi, che fanno sì che esso vada in una determinata direzione, e non in un'altra. L'«altra» direzione, cioè, non è esclusa in quanto impossibile di per sé, ma in quanto sarebbe in contraddizione con il principio metafisico. In fondo, la storia della libertà si è rivelata secondo due modalità, che hanno in comune l'errore originario: quella secondo la quale la libertà dell'ente segue un andamento stabilito, e quella che, invece, la lascia libera, e perciò è più coerente con il proprio fondamento.

Quest'ultimo modo di affermarsi della libertà dell'ente è quello che domina l'era contemporanea, cioè l'epoca in cui ogni immutabile si rivela falso perché contraddice il divenire. Ma già in Aristotele l'espressione della contingenza dell'accadere del mondo, forma estrema dell'ἐπιμφοτερίζειν, ha tutte le caratteristiche che le permetteranno il dominio nella nostra epoca. Tuttavia, nel pensiero dello Stagirita, la contingenza è mediata, e quindi smorzata, dal suo trovarsi all'interno di un sapere che si pone esplicitamente come incontrovertibile, cioè come ἐπιστήμη, la quale dice che non tutto il reale obbedisce alle regole del necessario. Se dunque con Platone nasce l'Occidente, con Aristotele avrebbe potuto compiersi, a distanza di pochissimi anni, la storia del nichilismo, nel senso che la contingenza di cui egli parla contiene in sé il germe dell'era contemporanea, che però non si sviluppa, perché il sapere stesso che parla del divenire non si pone come ipotetico e controvertibile, ma (in contraddizione con il proprio contenuto originario) come sapere eterno del mutevole, che risponde a leggi sempre uguali nel tempo.

La contingenza dell'ente non mostra soltanto che ogni cosa è libera di essere o non essere in generale, cioè in senso assoluto, infatti, indica anche che le cose non sono necessariamente quel che sono, in quanto sarebbero potute essere in maniera diversa da come ci si presentano. In questo senso l'ente è sia libero di trasformarsi e, quindi, di far diventare niente una sua certa configurazione precedentemente presente, sia libero rispetto a ciò che è già avvenuto, poiché prima di divenire ciò che è ora, l'ente sarebbe potuto essere altro. Espresso in quest'ultimi termini, l'ἐπιμφοτερίζειν sembrerebbe non implicare più l'assurdo della «cruda» convivenza di essere e nulla, ma in realtà è proprio nella «normalità» dell'affermazione che possa succedere qualcosa ma «anche» altro, che si nasconde l'essenza del sentiero della Notte.

La duplicazione del significato della contingenza si trova proprio in Aristotele, e precisamente nella dottrina della potenza (δύναμις). Un ente si dice in potenza quando ancora non è diventato attuale, ma ha la possibilità di diventarlo. Si tratta, il più delle volte (cioè quando l'ente di cui si sta parlando non è sempre in atto), soltanto di una possibilità, che può essere più o meno remota (improbabile), ma, appunto, trattandosi di possibilità, non vi è alcuna necessità che qualcosa dalla potenza passi all'atto. L'ente è cioè libero da quella forma di essere che dovrebbe

appartenergli (l'attualità come modo d'essere è privilegiato rispetto alla potenza); per tale ragione non è assolutamente necessario che è l'attualità sia. Infatti, come attesta l'esperienza, molte volte capita (si dà il «caso» che) l'ente non riesca, per svariati motivi, ad attualizzarsi. Dunque, si dovrà dire che un ente ha la potenza sia di essere che di non essere, poiché non è necessariamente legato all'essere e al non essere dell'atto, essendo possibili entrambe le opzioni.

Propriamente, però, per parlare della mancata attualizzazione, ossia del non essere dell'atto, bisogna distinguere, come fa Aristotele³⁵⁰ (e come volutamente non fa Severino), le «potenze razionali» dalle «potenze irrazionali». Infatti, «mentre tutte le potenze razionali sono le stesse per ambedue i contrari, quelle irrazionali sono invece, ciascuna, potenza di un solo contrario: il caldo, per esempio, è potenza solo di riscaldare, mentre l'arte medica è potenza della malattia e della salute»³⁵¹. Nel caso delle potenze irrazionali, allora, il legarsi al nulla non è potenza di non essere, bensì impotenza (ἀδυναμία), ossia privazione di una potenza. In tal modo l'impotenza non ostacola semplicemente l'atto, relegandolo nel nulla, poiché non vi è la potenza sin da subito, essendoci semplicemente l'impotenza. Le potenze razionali, invece, si trovano allo stesso modo di fronte ad essere e nulla, anche se questi non stanno in un rapporto di uguaglianza assoluta, cioè non è indifferente che attraverso un'operazione chirurgica si ottenga la salute o la malattia, «infatti, la scienza è di ambedue i contrari, ma *prevalentemente* di quello positivo»³⁵². È appunto nell'ambito del decidere e dell'agire che appare il secondo aspetto della contingenza, quello del «libero arbitrio», per il quale non solo la potenza è «capacità di liberarsi dalla nientità e dalla non-nientità dell'atto»³⁵³ (il che, secondo la verità dell'essere, è già sufficiente perché appaia come una follia), ma è una capacità libera, non necessaria. Il divenire deve certamente prevedere delle condizioni perché il passaggio dalla potenza all'atto (e viceversa) avvenga, ossia non deve essere impossibile la sua realizzazione (come accade nel caso della quadratura del cerchio); tali condizioni, però, non sono sufficienti per affermare con la necessità propria soltanto della verità, che l'ente si libererà dall'essere o dal non essere.

³⁵⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, cit., pp. 396-399 (1046 a, 30-1046 b, 1-23).

³⁵¹ Ivi, p. 399 (1046 b, 5-7).

³⁵² Ibidem (corsivo nostro). È esattamente questo «prevalentemente», indicante il «per lo più», che a Severino non interessa affatto per l'andamento del suo discorso.

³⁵³ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 70.

Aristotele pone così un'implicazione tra non-impossibilità e non-necessità. Ma, nel *De Interpretatione*, questa implicazione è addirittura immediata³⁵⁴, infatti, per tutti quegli enti che non sono sempre in atto è sufficiente che non sia impossibile il loro divenire, perché appaiano come contingenti. Questo discorso è formalmente errato anche dal punto di vista dello stesso pensiero aristotelico, perché qualcosa può non essere sempre in atto, ma allo stesso tempo nel suo divenire può trovarsi necessitata a passare dalla potenza all'atto, senza avere così la possibilità di rimanere niente (e viceversa). Alla base dell'implicazione aristotelica vi è, come nota Severino, l'identificazione di due significati di «non-necessità», quella che indica la non eterna attualità di un ente e quella per cui un ente può essere, così come può non essere (contingenza). Ma ciò non è solo un caso, poiché l'argomentare di Aristotele rappresenta in modo esemplare la logica del nichilismo e la sua intrinseca coerenza con il fondamento, infatti, è perché il divenire è evidente ed innegabile che il non essere sempre in atto rimanda alla contingenza, alla libertà rispetto ad essere e nulla, la quale non può sopportare alcun immutabile. Nemmeno quell'immutabile che apparentemente sembra non negare il divenire in quanto tale, vale a dire il determinismo storico, il quale è sempre un immutabile e quindi viene abbandonato nell'era contemporanea. Pur non immobilizzando la realtà in modo esplicito, non ponendo enti trascendenti ed eterni, il determinismo frena il libero oscillare dell'ente, in quanto ne predetermina l'andamento, senza permettere all'ente di decidere liberamente se legarsi o meno all'essere.

Della contingenza, analogamente al divenire ontologicamente inteso, non si può affermare che sia evidente. Quando si sostiene che qualcosa è avvenuto ma sarebbe potuto non accadere, si qualifica questo qualcosa che non appare, appunto l'evento non verificatosi, come «possibile». Alla base della contingenza del mondo c'è così la predicazione della possibilità riferita ad un soggetto che non appare, perché, se apparisse, sarebbe reale invece che possibile. Lo stesso vale per quando si afferma che ciò che è sarebbe potuto non essere, poiché la possibilità di non esistere viene predicata soltanto quando l'ente in questione non è ancora apparso, la si predica, cioè, solo nella misura in cui l'attualità non è ancora apparente. Per quanto riguarda, poi, la possibilità proiettata nel futuro, per cui è ugualmente possibile che un evento

³⁵⁴ Cfr. Aristotele, *De Interpretatione* (22 a, 26-27), cit. in E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 73.

accada o meno, è palese che, pure in questo caso, si tratta di qualcosa che non appare.

La libertà dell'ente, però, non consiste meramente in un errore teoretico, ma è l'essenza del sentiero della Notte. Anzi, attraverso l'analisi della libertà Severino arriva a definire l'Occidente come l'esaltazione dell'originaria volontà di potenza³⁵⁵. Tale argomento, che all'interno dell'opera severiniana diventa definitivo, sviluppato tramite la critica dei testi aristotelici, è complementare all'analisi della definizione platonica di «causa», come ciò che fa passare una cosa dal nulla all'essere. Il «mondo» è la terra isolata dal Tutto in cui accade la libertà dell'ἐπαμφοτερίζειν, che, non essendo un contenuto che appare, né qualcosa di deducibile a partire da altro, risulta esclusivamente un oggetto di volontà, senza altra giustificazione. Quindi, nella filosofia severiniana, la volontà di potenza non è ristretta al solo pensiero di Nietzsche, ma s'identifica con l'essenza dell'intero Occidente.

Se la volontà di potenza indica il voler controllare l'oscillazione dell'ente, allora la sua origine risiede proprio nel pensare l'ente come non necessariamente legato all'essere. Come detto, la nascita dell'Occidente non può più apparire come un semplice errore filosofico, perché quest'ultimo è la condizione di possibilità di ogni volere. È per la volontà di volere (la volontà che vuole se stessa) che il nichilismo vuole (e crede di) vedere la libertà dell'ente. Ogni volere si pone come volontà di potenza, e non solo quella forma di cattura e controllo dell'esistente che è la tecnica contemporanea, perché ogni volere è un ritenere che sia vero l'ἐπαμφοτερίζειν. Per tal motivo il pensiero di Platone contiene in sé, ancora inespresso, il dominio della civiltà della tecnica.

Se le cose fossero legate necessariamente all'essere o al nulla, non avrebbe alcun senso voler controllare il divenire, come invece si propone di fare esplicitamente la scienza moderna sin dalla sua nascita. Nella storia dell'ἐπιστήμη l'originaria volontà di potenza, che vuole contemporaneamente l'esistenza di se stessa e dell'oggetto del suo volere, non si presenta come tale, ma sotto la maschera degli immutabili. Questi,

³⁵⁵ Come anticipato, in *Destino della necessità*, Severino rileva che «già» prima della nascita del nichilismo, il mortale premetafisico si trova diretto verso il sentiero della Notte, pur non percorrendolo ancora, in quanto gli manca il significato determinato di «essere» e «nulla», condizione di possibilità per la loro identificazione. L'Oriente non è, quindi, soltanto qualcosa che precede l'Occidente, ma una preparazione di questo, nella misura in cui crede anch'esso di poter volere. Per tal motivo parliamo di «esaltazione», perché ci riferiamo a qualcosa che già è presente, anche se in modo incompleto.

dirigendo il senso del divenire, bloccano in realtà la libertà dell'ente, perché, anziché oscillare tra l'essere e il nulla, le cose sono sempre salve da quest'ultimo e dunque l'oscillare è ingabbiato e ne viene negata l'essenza. Per essere coerente con se stessa, invece, la volontà di potenza deve pensare l'evento futuro come assoluta novità, infatti, tutto quello che ancora non è, se è già in quanto tale compreso all'interno del senso stabilito eternamente dall'immutabile, non proviene (dal nulla) realmente, ma è già pre-venuto prima che accada. Quando, con la distruzione dell'ἐπιστήμη, l'immutabile risulta insostenibile, allora ogni ente è veramente (ovviamente dal punto di vista del nichilismo) proveniente dal nulla e quindi è totale novità rispetto a ciò che già è. Nessun rapporto così lega presente e futuro, quindi ogni previsione sa di essere provvisoria ed aperta a smentite, in quanto la contingenza non può essere soggetta a leggi eterne e sempre valide, perché vengono viste come delle catene.

La critica che Severino muove al regno della volontà di potenza non ha però alcuna portata etica. Infatti, nella sua prospettiva, non è soltanto la produzione tecnica ad essere alienazione, in quanto volontà di dominare tutti gli enti, ma lo è qualsiasi forma di volizione, di azione e di produzione, e, dunque, anche l'etica come dottrina del retto agire. Nonostante l'inconsistenza di ogni volontà, dovuta al suo porsi al di fuori della verità, non viene meno la circostanza che l'esistenza dell'intero pianeta sia determinata dalla volontà³⁵⁶. Solo nel sentiero della Notte, però, il fare appare come un contenuto evidente, secondo il quale qualcuno può portare qualcosa dall'essere al non essere e viceversa. E il fatto che si parli di soggetto libero oppure determinato, e addirittura il fatto stesso che si parli o meno di soggetto, sono delle variabili che non mutano l'essenza dell'esistenza alienata del mortale, la libertà. Inoltre, il muovere questa critica da parte di Severino, non significa riconoscere l'esistenza del contenuto a cui è proteso il criticato (la volontà in quanto tale), ma vuol dire evidenziarne l'assoluta insostenibilità, derivata dall'esclusione da parte della verità dell'essere che qualcosa possa essere diversamente da come è. Questo

³⁵⁶ L'impossibilità dell'azione prospettata da Severino, acquisizione teorica fondamentale che allontana in modo ancora più estremo il suo pensiero dal senso comune, non verrà affrontata in questa sede. Per il nostro discorso, basti rilevare che per credere di agire è necessario pensare che uno stato di cose possa mutare in un altro in base a delle forze. Queste, a loro volta, si possono considerare totalmente o parzialmente condizionate da fattori esterni all'agente, ma, in ogni caso, l'essenza dell'agire è sempre l'originaria volontà di potenza, la volontà di libertà. Cfr. *ivi*, pp. 359-408.

pensiero è invece la base di ogni etica, per cui l'essere deve tendere a far divenire attuale uno stato di cosa che ancora non è, ma dovrebbe essere.

Alla domanda «che fare?», il «filosofo», custode della porta che conduce presso la dimora della dea Ἀλήθεια, di cui Parmenide parla nel frammento I, non può che rilevare l'impossibilità di una risposta causata dall'insostenibilità della domanda stessa, in quanto ha come presupposto che ci sia qualcuno che possa agire, tramite una coordinazione più o meno esatta di alcuni mezzi in vista di alcuni fini, per decidere la direzione di uno o più enti nel loro incessante oscillare tra essere e nulla. Ogni de-cisione è un recidere il legame tra la singola determinazione ed il suo «è», e quindi è la convinzione che tale scioglimento possa avvenire, proprio perché nessuna necessità appare come in grado di smentire l'evidenza della contingenza³⁵⁷. Ma la decisione è anche la volontà di separare la parte dal suo necessario legame col Tutto, infatti, l'azione è sempre rivolta alla realizzazione di uno scopo specifico, in quanto l'agente non è mai in grado di controllare la totalità. Ciò non significa che l'espressione più radicale dell'agire, la tecnica contemporanea, non si proponga di dominare tutto ciò che è, bensì che il tutto a cui la scienza guarda è la somma delle singole parti settorialmente controllate, senza un'organicità interna, in cui i nessi che la costituiscono sono provvisori e non obbediscono ad alcuna legge fondamentale.

Ogni azione in quanto separante è ὑβρις, è, cioè, fare violenza alle cose volendo che esse diventino ciò che non sono³⁵⁸. Quindi, sono un separare violento sia la distruzione, che la creazione. E, dal punto di vista severiniano, la «follia» della tecnica contemporanea non risiede nel fatto che essa si proponga di gestire artificialmente processi naturali (rimostranza proveniente da un'etica improntata a valori eterni) o che costruisca a scapito della salute del pianeta (rimostranza

³⁵⁷ Severino fa notare la presenza del verbo *caedere* (che significa: «separare», «tagliare», «fare a pezzi») in: «decidere», «recidere» ed «uccidere» (cfr. *ivi*, p. 362). D'altra parte la *necessitas* è un *nec-cedere* (cfr. E. Severino, *Sul significato della 'morte di Dio'* [1969], in *Id.*, *Essenza del nichilismo* (pp. 253-263), cit., p. 255), un inflessibile che a nulla può cedere. L'inflessibile è ciò che non cede a nulla e quindi è l'«in-cessante», e in questo senso la necessità è direttamente collegata all'eternità, che appunto si oppone al cedere in quanto non-esistere («de-esistere»). Se collegato a *caedere*, la necessità è appunto il non separare, il mantenere il *nexus* tra le parti. Di più, la necessità potrebbe anche essere la negazione del *cadere*, nel senso che niente può smuoverla dalla sua fermezza, in analogia con l'accezione positiva di ἐπιστήμη.

³⁵⁸ Il motivo per cui Severino non usa più il termine ἐπιστήμη in riferimento al sapere incontrovertibile della verità dell'essere è rintracciabile nella vicinanza della parola ὑβρις, utilizzata esclusivamente con accezione negativa. Infatti, anche in ὑβρις sono presenti il senso dello stare sopra e quello della fermezza, rispettivamente nella particella ὑ, che significa «su» (esattamente come ἐπί) e in βριαρός, che significa: «forte», «saldo», «pesante».

ecologista), ma risiede soltanto nella volontà di fare, a prescindere dal giudizio sulle conseguenze di quest'ultimo. E il non-agire o il non-volere non sono certo la risposta che contraddice il sentiero della Notte. Nella loro essenza, prassi e contemplazione non sono differenti, rappresentando entrambe la volontà di controllare il divenire: la prima tramite la decisione di creare, trasformare o distruggere qualcosa, la seconda attraverso la decisione di guardare la realtà «soltanto» per conoscerla così com'è, senza interventi propri. La contemplazione appartiene a pieno titolo al regno della ragione alienata, poiché la decisione sottostà in quanto tale alla volontà, a prescindere dal contenuto deciso. Dunque, la decisione di non attuare alcun cambiamento è sempre un decidere. Inoltre, la conoscenza stessa, anche quando è puramente teoretica e non direttamente rivolta ad uno scopo pratico, è comunque un atto, certamente solo mentale, ma si tratta ugualmente di un atto. E nemmeno ha valore la facile obiezione che, se si sostiene la non esistenza della contingenza e che quindi tutto è già deciso, allora si possono benissimo «incrociare le braccia» e non fare nulla. Tale obiezione è molto ingenua, perché viene posta in base a qualcosa che è già stato escluso, infatti, si pensa ancora una volta che sia indifferente che qualcuno agisca o meno, si pensa cioè che si sia liberi di poter non-fare: il non-fare qualcosa viene in questo modo considerato come ugualmente possibile rispetto al farlo, e le due opzioni si presentano ambedue come possibili.

La negazione severiniana della libertà porta con sé un'enorme contraddizione, di cui però il filosofo è ben cosciente. Questa contraddizione non risiede nel fatto che anche la persona Emanuele Severino agisce e crede di agire nella quotidianità, né nel fatto che la «sua» filosofia, in quanto operazione e costruzione di un sistema di pensiero, sia l'esempio più lampante che l'uomo, effettivamente, è agente. Non è appunto questa la contraddizione, perché Severino non parla di costruzione di un sapere, né di ricerca (la quale è comunque un'azione), bensì di apparire della verità. La verità è ciò che si fa innanzi senza che alcun soggetto intervenga, nemmeno in modo ricettivo; verità che viene testimoniata, che cioè si mostra all'interno di un linguaggio proprio del mortale. Questa è appunto la contraddizione, cioè l'apparire dell'errore e del suo superamento all'interno di un dire che parla la stessa lingua dell'errore. Ciò non porta soltanto a facili fraintendimenti linguistici, per cui l'utilizzo di alcuni termini della tradizione porta inevitabilmente ad identificare la

filosofia severiniana con quelle del passato (aspetto solo esteriore della questione), ma costituisce l'antinomia per la quale tutto quel che la verità mostra appartiene al sentiero del Giorno solo astrattamente.

È all'interno di questa contraddizione, la quale potrà essere risolta solo se il nichilismo verrà concretamente superato, che appare un'altra difficoltà, stavolta imputabile interamente al filosofo stesso in quanto pensatore e non in quanto testimone della verità. Severino afferma l'originarietà dell'ἐπαμφοτερίζειν (del divenire come passaggio ontologico) rispetto ad ogni volontà³⁵⁹: in tal senso l'originaria volontà di potenza dovrebbe essere derivata. Tuttavia, l'apparire non attesta mai il passaggio delle cose dall'essere al nulla, né quest'ultimo può essere verità di ragione, quindi l'evidenza del divenire non è in realtà tale, ma è qualcosa di «voluto». Tutto quel che si afferma ed è negazione della verità non può che essere volontà che il contenuto dell'errore sia veritiero. Ma, allora, in questo senso sarebbe il volere a porsi come originario e il divenire come derivato. È questa un'antinomia che certamente non intacca il discorso ontologico di Severino, ma soltanto l'interpretazione storica della dimenticanza del senso dell'essere; ciò nondimeno è assai rilevante nell'economia del sistema severiniano.

§ 2. *La necessità*

Nella filosofia di Severino la necessità è direttamente derivata dalla verità parmenidea, la quale proibisce che l'essere possa essere, in qualche modo e in qualche tempo, nulla. Affermare che un ente possa diventare nulla, nel momento in cui scompare, e che un nulla possa diventare essere, nel momento in cui l'ente appare, significa credere che l'ente sia circondato dal niente. Ma la stessa convinzione si ripete, come si è visto, nell'affermazione della contingenza della realtà, poiché la possibilità che rimane tale senza attualizzarsi, non può che rimanere nell'inospitale regno del nulla. Ovviamente, si potrebbe obiettare che, nel mancato passaggio dalla potenza all'atto (con l'apparire, cioè, della possibilità opposta

³⁵⁹ E. Severino, *La différance e l'«assolutamente Altro»*. *Discussioni con J. Derrida e E. Lévinas*, in Id., *La legna e la cenere* (pp. 49-57), cit., p. 52: «la fede nel tempo rende possibile la volontà in generale».

rispetto a quella che non viene alla luce), non sia l'ente reale a rimanere niente, ma soltanto l'ente possibile. Tuttavia, a prescindere dalla modalità specifica in cui l'esistenza di qualcosa si declina (idealità, concretezza), è comunque di qualcosa che è (ogni cosa è in un senso specifico) che si afferma la nientità. La verità della necessità, quindi, consiste nel rilevare che sostenere la contingenza dell'ente significa ritenere che sia possibile l'impossibile, significa cioè ammettere come possibilità la nientità di qualcosa.

Se la contingenza si riferisce a qualcosa che non appare, allora è il logo a doversi esprimere sul valore di essa. La verità dice che nessuna cosa può non essere, quindi anche ciò che non appare più è necessariamente e sempre salvo dal nulla. Tutte le azioni non compiute e tutte le decisioni non prese non sono «qualcosa» che, non riuscendo ad essere, rimangono nel nulla; al contrario affermare l'esistenza di qualcosa che non è significa pensare nulla. La verità dell'essere mostra la necessità che sia tutto quel che è, facendo vedere l'impossibilità del suo opposto (ossia la necessità che la contingenza non sia), la quale a sua volta rimanda all'originaria impossibilità che impedisce a qualsiasi ente di diventare nulla.

Tale impedimento nel Poema è indicato attraverso la figura della Δίκη (la Giustizia), la dea che, possedendo le chiavi della porta da cui si accede ai due sentieri, fa sì che sia «giusto» anche l'attuale camminamento dell'uomo nel sentiero notturno, perché è secondo giustizia che ogni cosa avviene. Immaginare un andamento differente degli accadimenti, immaginare cioè una storia senza l'emergere dell'Occidente, significherebbe pensare il nulla, perché, il fatto che l'Occidente sia e domini il senso di ogni evento, è assolutamente necessario, in quanto il nichilismo è un ente, eterno e necessario come tutti gli altri.

La giustizia non è giudizio finale che avviene in un tempo ben preciso, poiché la salvezza non è soggetta al tempo. Di più, la giustizia non è nemmeno giudizio in generale, non perché ci sia qualcuno al di sopra di essa a cui competa l'ultima (e la prima) parola, ma semplicemente perché essa non è nient'altro al di là della sua stessa legge, quella che rende impossibile l'annullamento. La filosofia di Parmenide non prevede alcun principio (ἀρχή), se con esso intendiamo un ente, trascendente o immanente, che dà la regola al divenire. Il principio dovrebbe essere ciò a cui tutte le cose devono rispondere, qualora commettessero l'ingiustizia di distaccarsi da esso;

ma, appunto, tale distacco può avvenire soltanto per coloro i quali intendono il divenire come passaggio dal principio (la pienezza dell'essere) ad altro (mancanza di essere). Per Parmenide, invece, il divenire non ha alcuna consistenza, perciò la stessa ingiustizia risulta in realtà inesistente, per cui non serve un risanamento. Non serve, cioè, un'opera di giustizia che rinsaldi quel che è stato diviso, proprio in quanto non è possibile la frattura del Tutto³⁶⁰. Il significato della giustizia così concepita è completamente schiacciato su quello della necessità, fino alla completa identificazione delle divinità indicate con due differenti nomi, Δίκη e Ἀνάγκη. Che l'essere sia indivisibile è necessario, non in base ad un principio esterno, bensì in base all'essere delle cose stesse, in quanto nulla è al di fuori del «solido cuore della Verità ben rotonda» (I, 29)³⁶¹. E come ribadisce il frammento V:

«Indifferente è per me

il punto da cui devo prendere le mosse; là, infatti, nuovamente dovrò fare

[ritorno]³⁶².

La necessità è cioè l'impossibilità che la negazione di ciò che è esista. Questa impossibilità è la giustizia che mostra come nascita e morte siano impossibili, e non che esse siano corrispondenti rispettivamente a colpa e castigo (VIII, 13-15)³⁶³. Per

³⁶⁰ Parmenide, IV, 2, *SN*, pp. 46-47:

«Infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere».

In greco il verso recita:

«οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν ἐόντος ἔχεσθαι».

³⁶¹ Parmenide, I, 29, *SN*, pp. 42-43.

³⁶² Parmenide, V, *SN*, pp. 46-47. In greco il frammento recita:

«ξυνὸν δέ μοι ἐστίν,
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις».

³⁶³ Parmenide, VIII, 13-15, *SN*, pp. 50-51:

«...Per questa ragione né il nascere
né il perire concesse a lui [all'essere] la Giustizia, sciogliendo dalle catene,
ma saldamente lo tiene...».

In greco i versi recitano:

«...τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλλάσασα πέδηισιν,
ἀλλ' ἔχει...».

usare una metafora giudiziaria, potremmo dire che tutti gli enti sono assolti dall'imputazione di aver sciolto il proprio legame con l'essere, in quanto non hanno commesso il fatto.

Naturalmente la necessità parmenidea è ben diversa da quella severiniana, se si considera il fatto che Parmenide non nega soltanto la contingenza degli accadimenti, ma molto più brutalmente il divenire stesso (sempre che si accetti l'interpretazione platonica della filosofia dell'Eleate). In questo senso, il distacco di Severino dal pensiero parmenideo diventa più netto, tramite la risoluzione di un problema che rimaneva ancora aperto nell'articolo *Il sentiero del Giorno*, quello per cui non si riusciva a stabilire con la fermezza propria della verità dell'essere, se il divenire, cioè l'apparire processuale, fosse libero oppure necessario. Con la risposta a questo problema, Severino, non solo conferma che il divenire non è affatto illusorio se inteso autenticamente, ma riesce a precisarne lo statuto partendo proprio dalla fondamentale verità enunciata nel Poema. L'impossibilità della contingenza, unico modo per affermare la necessità dell'essere in maniera incontrovertibile, adesso non riguarda soltanto l'aspetto ontologico della realtà, per cui tutto quel che è è necessariamente, ma pure quello fenomenologico. Anche in questo caso l'apparire tace circa la sua contingenza o necessità, quindi è nel logo che appare l'impossibilità di ogni forma di contingenza, inclusa quella riferita soltanto all'apparire. Tutto ciò di cui si predica l'esistenza non è solamente eterno, ma è anche necessario. L'esclusione che l'apparire dell'ente possa essere contingente, e la conseguente affermazione della necessità di tale apparire, deriva dalla necessità che l'apparire dell'ente non può non essere. Se si tiene aperta la possibilità che quel che appare sarebbe potuto non apparire, allora si ritiene possibile la nullificazione di quell'ente che è l'apparire di qualcosa. Analogamente, se si ritiene che l'ente non apparso sarebbe potuto apparire, si pensa che l'apparire dell'ente che di fatto è apparso sarebbe potuto essere nulla e che un nulla sarebbe potuto divenire un essere.

Ma, se ogni cosa che è non è semplicemente appartenente ad un universale generico, bensì è ciò che è in un modo determinato e non diversamente, allora, non soltanto l'apparire dell'ente è necessario, ma è necessario il modo in cui l'ente appare. Se ciò si riferisce a quel particolare ente che è il divenire (che in *Destino della necessità* viene molto spesso nominato come «accadere») e agli enti che

divengono, bisogna affermare che, «poiché l'accadere è il passaggio dal non apparire all'apparire, l'essere (e quindi l'eternità) del passaggio richiede necessariamente che l'ente, che sopraggiunge nell'apparire, *prima* non appaia e *poi* appaia»³⁶⁴. Non solo ciò che appare, dunque, è necessario, ma è necessaria anche la successione determinata in cui un insieme di enti appare. Perciò, che a Socrate giovane sia successo Socrate vecchio è una necessità assoluta, ma non in quanto l'essere segue una regola nel suo mostrarsi processuale.

Il destino di cui parla Severino non può avere nulla in comune con il determinismo storico, non solo perché quest'ultimo intende il divenire in maniera inautentica, ma anche perché la verità dell'essere non appare soggetta a leggi scientifiche determinabili. Tutto quel che accade è sì necessario; ma soltanto quando qualcosa è diventato un fatto, cioè è apparso, si può affermare che era necessario che apparisse. In questo punto l'estrema lontananza tra il destino e la scienza contemporanea è, in un certo senso, apparente accordo. Infatti, da una parte, la previsione propria delle varie scienze che non si pongono più come sapere assoluto è consapevolmente ipotetica e aperta a smentite, dall'altra, il destino, mettendo in dubbio l'intero sistema di categorie filosofico-scientifiche dell'Occidente, non può che rilevare l'inadeguatezza di ogni previsione su esso basate. Di più, il significato dell'esattezza di una previsione constatata a posteriori è anch'esso figlio del nichilismo e nello specifico della convinzione che esista l'intera struttura dell'azione: intenzione progettuale, calcolo dei mezzi, loro utilizzo, riuscita o fallimento rispetto al fine.

Aristotele critica il necessitarismo dei Megarici³⁶⁵ poiché, negando valore alla contingenza, essi affermano che c'è potenza solo quando si manifesta l'atto, rendendo così impossibile pensare il divenire, ossia il reale e contingente passaggio dalla potenza all'atto. Severino sembra riproporre una tesi simile, allorquando afferma che l'unica possibilità possibile è quella che si è effettivamente realizzata, unificando così in un solo concetto: possibilità, realtà e necessità. Tuttavia, la filosofia severiniana non nega il divenire in quanto tale, come è accaduto in tutte le forme storiche in cui si è declinato l'eleatismo, bensì la contingenza del divenire. Per Aristotele, invece, negare la contingenza significa immediatamente negare il

³⁶⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 99.

³⁶⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, pp. 400-405 (IX, 3).

divenire, motivo per il quale egli rileva l'insostenibilità delle argomentazioni dei Megarici. Questi potrebbero sicuramente trovarsi in errore, a causa dall'inadeguatezza del loro ridurre la potenza all'atto, ma, d'altro canto, questa situazione potrebbe essere interpretata come il sintomo di un'altra inadeguatezza, quella della stessa teoria aristotelica del divenire come passaggio dalla potenza all'atto.

Se allora la necessità del destino non riguarda solo l'essere, ma anche l'apparire, si risolve un ulteriore problema, quello riguardante, cioè, il valore del messaggio del Sacro. Il problema, esposto ne *Il sentiero del Giorno*, consisteva nel rischio estremo corso dalla verità nel mettersi in ascolto del Sacro, in quanto avrebbe potuto portare la sua salvezza, ma anche la perdizione più profonda. Tale problema si risolve perché il Sacro si rivela, pienamente e in ogni senso, una forma dell'alienazione della verità. Se la libertà ontologicamente intesa era già vista come un assurdo, per cui anche la creazione doveva essere reinterpretata affinché non fosse una dottrina contraddittoria, adesso, col venire alla luce dell'impossibilità di qualsiasi forma di volere e di agire, il Sacro viene lasciato a se stesso, in quanto nemmeno l'andamento dell'apparire può essere diretto in un senso anziché in un altro. Se la libertà del divenire è l'impossibile, allora il Sacro annuncia l'impossibile, dice cioè il nulla. In tal modo non sono accadute né l'una e né l'altra possibilità prospettate da Severino nel testo succitato, in quanto il Sacro è stato semplicemente abbandonato (e anche questo evento, ovviamente, non può che essere totalmente necessario).

All'inesistenza della libertà, Severino non contrappone una necessità aggogante, poiché essa non è un valore esterno alle cose stesse, che s'impone e domina: gli enti non sono necessitati, bensì necessari. Il loro essere è necessariamente ciò che è e non è possibile che essi vogliano essere diversamente da come sono, perché la volontà ha sempre come contenuto il niente. I vari necessitarismi che hanno attraversato la storia occidentale sono stati un voler costringere l'andamento libero del divenire. Perciò la forma coerente del nichilismo, che afferma la contingenza assoluta, non può che dominare sempre più, fino all'eliminazione di qualsiasi residuo di necessità, con l'eccezione di una verità sempre vera e non smentibile (ovviamente all'interno del sentiero della Notte), il divenire. Nel destino, invece, la necessità non deve imporsi su niente perché nessuna cosa necessita di qualcosa di diverso da sé. Tuttavia, si

potrebbe obiettare che questo senso, cioè il fatto che nulla abbia bisogno di altro rispetto a quel che già è, sia una forma di violenza nella misura in cui è enunciato da qualcuno che parla per conto di tutti. In realtà, il senso della necessità appartiene al cuore di ogni ente in quanto tale e ne costituisce la struttura eterna ed immanente, al di fuori della quale vi è soltanto il nulla, e non aspetti accidentali e transeunti che vanno perduti con il divenire. Ma, come ricorda la dea a Parmenide, il «cuore non tremante» (ἀτρεμὲς ἦτορ) della verità è ciò che va ricercato, ed appunto «il Tutto non è sopraffatto e catturato dalla necessità, ma è in accordo (*ad cor*) con essa, sta nel suo cuore, e la necessità sta nel cuore di ogni cosa»³⁶⁶. La verità dell'essere appartiene a tutti gli enti, ma l'essere delle cose non è autonomo, perché sta in una serie di rapporti con tutto il resto; i singoli enti non sono delle realtà individuali, che in un secondo tempo entrano in relazione con altre, potendone liberamente uscire, bensì sono le parti che necessariamente costituiscono il Tutto. Questo, senza ogni singola parte non sarebbe ciò che è, sarebbe quindi diverso da sé, il che è impossibile. Né, tanto meno, la parte ha senso se viene considerata isolatamente, come fa invece la volontà. Quest'ultima, isolando preliminarmente la terra dal Tutto, può convincersi che l'accadere non sia necessario e quindi di poter controllare l'oscillazione degli enti.

L'assenza di uno soltanto degli enti che appaiono, o il presentarsi in maniera diversa (ad esempio prima l'avvento del cristianesimo e poi la civiltà dei Sumeri) della loro successione apparente, renderebbe un niente il Tutto. Questo si costituisce con necessità, ma le parti che esso custodisce non sono strette in legami che non dovrebbero essere, ma al contrario sono in pieno accordo tra loro e con il Tutto stesso. Ad ogni parte (μοῖρα) spetta il giusto, spetta cioè il proprio essere quel che è, che la distingue dalle altre e allo stesso tempo ad esse le unisce. L'esser parte non è quindi isolamento, ma determinazione singolare, eterna e necessaria, che è sempre giusta in quanto inviata dal destino, inteso come ciò che spetta in sorte ad ognuno (la Μοῖρα è Δίκη), che non ha assolutamente nulla di fortuito, ossia di appartenente alla dea Τύχη (divinità rappresentante la cieca casualità)³⁶⁷. Nel destino della necessità,

³⁶⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 123.

³⁶⁷ Τύχη è la dea Fortuna, intesa come la sorte accidentale, la quale può rivelarsi sia buona che cattiva. Linguisticamente deriva dal verbo τυγχάνω, che significa sia «trovo», nel senso di «trovo per caso»,

dunque, convivono i due sensi del necessario, quello dell'ineluttabilità, indicato con Ἀνάγκη, e quello della destinazione, indicato appunto con Μοίρα. Se a ciascuno spetta il suo, allora anche il nichilismo non può che «meritare» il dominio, e la stessa speranza che esso un giorno possa uscire dall'apparire in quanto protagonista dell'esistenza³⁶⁸, vive la contraddizione di ogni volere, che non riesce ad attestarsi sulla sola necessità dell'accadere.

La differenza tra i vari enti, comunque accomunati dal fatto di essere, non implica affatto scissione e separazione, ma indica determinatezza. Tale acquisizione è ovviamente frutto del parricidio platonico, che, però, nel filosofo ateniese è immediatamente collegato all'origine di ogni isolamento specifico e settoriale, quello della terra dalla sua appartenenza all'essere.

La divinità parmenidea può essere reinterpretata alla luce del significato del Tutto, prescindendo dal fatto che l'Eleate abbia negato il molteplice (la qual cosa rimane un problema), mentre, al contrario, il dio del nichilismo è essenzialmente colui che separa. Già nella lingua greca, ancor prima che l'uomo s'incamminasse sul sentiero notturno, la parola θεός indica isolamento e separazione, ma, da Platone in poi, dio diviene il re del mondo, colui che cioè domina l'oscillare dei vari enti non uniti necessariamente tra loro e liberi di staccarsi dall'essere. La radice δα, da cui deriverebbe appunto θεός, indica lo stare aperto della manifestatività, da cui l'aggettivo δῆλος (che significa «splendente») per indicare il signore degli dèi, Zeus. Ma Severino lega la manifestazione all'apparire, e quindi alla distribuzione, delle differenze, «sì che il dio è il δαίμων, che divide e distribuisce (δαίωμα) le parti del tutto»³⁶⁹. Questa capacità non è una caratteristica tra le altre propria della divinità greca, ma indica l'essenza dell'Occidente. Infatti, per dispensare le differenze occorre la capacità tecnica, il cui senso è presente nei termini δαίος (che significa «distruttore»³⁷⁰) e δαίμων (che significa «esperto»). Tutti questi significati del far apparire le differenze possono essere racchiusi dalla parola Δημιουργός, indicante

sia «raggiungo» e «colgo» nel senso dell'ottenimento. In questa accezione, il verbo si collega strettamente all'agire in vista di scopi. Nella forma intransitiva il significato è «mi trovo», «càpito».

³⁶⁸ Naturalmente anche per quell'ente che è il nichilismo vale il principio che non potrà mai essere annientato.

³⁶⁹ E. Severino, *Sul significato della 'morte di Dio'*, cit., p. 255.

³⁷⁰ L'essenza della creazione e della distruzione è lo stesso, la libertà dell'ente.

colui il quale rende manifesto, e quindi aperto a tutto il popolo (δῆμος)³⁷¹, la propria opera (ἔργον). Dio è il modo in cui si esprime l'essenza tecnica dell'isolamento della terra, la quale, con il sopraggiungere della filosofia platonica, diviene il regno della contesa tra essere e nulla. La vicinanza tra il Dio creatore del cristianesimo e il pensiero greco, e nello specifico platonico, è dunque qualcosa di più che la semplice conseguenza di un influsso culturale.

Il rapporto tra essere (destino) e verità non è un reciproco imporsi l'uno sull'altro, infatti, «non solo non esiste alcuna cosa che possa sfuggire a ciò che la verità dice, ma in questo dire si dice anche il senso del non poter sfuggire al dire della verità»³⁷². Il dire di cui parla Severino non è un linguaggio, ma è da collegare all'apparire, così come indica la vicinanza di «dico» e δείκνυμι (che significa «appaio» e «mi mostro»): tutto quello che appare deve appartenere alla verità e alla totalità (costanti persintattiche), altrimenti non è. Questo, altro non è che la struttura dell'ἔλεγχος, secondo la quale la verità dice se stessa e insieme la propria incontrovertibilità. Appare così, tramite il mostrarsi della verità, che è necessario che ogni cosa sia in accordo con essa. In questo modo, il cuore della verità non tremante non è riferito a qualcosa che abita in un regno separato (il Paradiso, il giudizio), bensì a tutto quello che è. A tal proposito, nel frammento VIII (4), troviamo lo stesso aggettivo ἀτρεμῆς non più in riferimento alla verità, bensì all'essere (ἐόν) (VIII, 3)³⁷³. Ciò indica che la saldezza è sia della verità, la quale non conosce avversari reali, sia di ciò che è, in quanto è la verità stessa a dire che nulla può scuotere il Tutto³⁷⁴. In riferimento a ciò, Severino cita³⁷⁵ l'inizio del frammento VI³⁷⁶, che recita:

«χρῆ τὸ λέγειν...»,

³⁷¹ Δῆμος significa innanzitutto «terra», nel senso di «regione delimitata, separata dal resto».

³⁷² E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 123.

³⁷³ Parmenide, VIII, 3-4, *SN*, pp. 50-51.

³⁷⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 88: «La verità è il dire con necessità la necessità del Tutto – e questo “dire” è l'apparire della necessità che il Tutto sia necessariamente (e della necessità di questo stesso apparire)».

³⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 124-125.

³⁷⁶ Parmenide, VI, 1, *SN*, pp. 48-49.

in quanto già in Parmenide questa struttura della necessità del dire sarebbe presente. Tuttavia, il problema è comprendere se nell'Eleate la necessità riguardi solo il contenuto, cioè che l'essere è ed è impossibile che non sia, secondo quanto vuole il seguito della frase succitata,

«χρὴ τὸ λέγειν τ' ἐὸν ἔμμεναι...»,

oppure, come lascia intendere Severino, se tale necessità sia propria della costruzione stessa del dire in quanto ἔλεγχος.

In effetti, nonostante la comprensione delle parole della dea sia affidata alla ragione e non alla sensibilità, e nonostante il termine sia presente nel Poema³⁷⁷, l'ἔλεγχος è «creatura» prettamente aristotelica. Inoltre, nel passo menzionato, Severino si ferma alle prime tre parole («χρὴ τὸ λέγειν») che compongono il verso, omettendo la continuazione «τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι», che introduce la necessità del pensare. Così come per il dire, anche per il pensare si ripresenta lo stesso problema, e cioè se la necessità si riferisca al contenuto o al pensare in quanto tale; in questo caso, però, il problema è raddoppiato, perché nel frammento III³⁷⁸, che recita:

«τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι»,

viene enunciata l'identità di pensare ed essere. Questo brevissimo frammento, che tanto ha avuto importanza nella storia della filosofia, non viene citato da Severino, non soltanto perché di difficile interpretazione, data anche la brevità, ma soprattutto perché nella sua filosofia l'essere non può essere ridotto all'essere pensato, come avviene, invece, nelle varie forme di idealismo. L'orizzonte in cui l'essere si dona, l'apparire, è sicuramente strettamente legato al significato dell'essere, ma non è da esso che si può ricavare il senso primo di tutto ciò che è. Tra gli essenti sono compresi sia quelli presenti, sia quelli assenti, e di entrambi va predicata la fondamentale verità parmenidea, che appunto non è presentata nel frammento III, ma in altri, per esempio nel VI.

³⁷⁷ Parmenide, VII, 5, *SN*, pp. 48-49.

³⁷⁸ Parmenide, III, *SN*, pp. 44-45.

Ricapitolando e concludendo, nel pensiero severiniano la necessità si dice in molti modi, ma in riferimento ad uno principale:

1. necessità dell'opposizione di positivo e negativo (questo è il senso fondamentale);
2. necessità del legame di ogni singola determinazione all'«è»;
3. necessità del dire della verità;
4. necessità dell'accadimento;
5. necessità dei legami delle parti tra loro e con il Tutto.

Conclusioni

§1. Parmenide

Il nostro lavoro non si è incentrato sulla figura di Parmenide, bensì su quella di Martin Heidegger ed Emanuele Severino. Non a caso, dunque, abbiamo citato, il più delle volte, soltanto i frammenti del Poema³⁷⁹ che di volta in volta hanno interessato la teoresi dei due pensatori contemporanei. Lo scopo della ricerca non è stato, dunque, capire quale dei due filosofi si sia avvicinato di più alla verità del testo parmenideo, infatti, si è voluto vedere esclusivamente come Heidegger e Severino abbiano «lavorato», utilizzando lo stesso strumento, ossia il Poema come pre-testo per la propria speculazione. In realtà, solo all'apparenza lo strumento è il medesimo in entrambi i casi, poiché è già la selezione stessa di alcuni passi al posto di altri ad indicare con chiarezza la direzione che i due filosofi hanno intrapreso. Questo, poi, è da collegare ovviamente al contesto in cui i frammenti vengono richiamati e alla selezione di alcuni versi all'interno di uno stesso frammento.

Nonostante il pensiero di Parmenide non sia stato analizzato dal punto di vista storico e filologico, la sua presenza nella storia è vista da Heidegger e Severino come decisiva. Ma non soltanto nel senso che ha gettato le basi per la fondazione di qualcosa di rilevante, quale può essere l'ontologia, ma, piuttosto, nel senso che le poche parole del Poema mostrano la via per superare la situazione di crisi dell'Occidente. Anzi, più precisamente, l'Occidente si trova in tale situazione, ovvero è avvolto dal nichilismo, proprio nella misura in cui ha dimenticato la filosofia parmenidea, o, peggio ancora, l'ha fraintesa, utilizzandola molto spesso per affermare l'esatto contrario di ciò che in essa viene indicato. Tutto questo implica che Parmenide non sia unicamente un pensatore da prendere in considerazione in quanto interessante o genericamente sapiente, ma che egli sia la via per una possibile salvezza. In conseguenza di ciò, il rapporto con questo particolarissimo filosofo non può prescindere da un'analisi che mostri come egli stia all'inizio di quella storia che lo ha «tradito», ma anche (e soprattutto) come il futuro del pensiero non possa ignorarlo. Da questo punto di vista, semplificando molto, potremmo dire che l'Eleate

³⁷⁹ Tranne che in un caso, ossia il frammento XIX citato da Severino, tutti i passi presi in considerazione da quest'ultimo e da Heidegger appartengono alla prima parte del Poema, che si conclude con il verso 49 del frammento VIII.

si pone all'inizio e alla fine di tutte le cose; laddove per «Eleate» non bisogna intendere meramente un filosofo, ma il luogo in cui si rivela il significato dell'essere e della verità. Luogo che la storia non ha semplicemente abbandonato, ma addirittura non ha mai realmente abitato come tale.

Suddetto «mai» implica che lo stesso Parmenide si sia collocato al di fuori del senso autentico dell'essere e della verità, nonostante è proprio nel suo Poema che esso si presenta. Invero, Parmenide non ha mai parlato del «suo» scritto, della «suo» lavoro filosofico, infatti, un dire che egli stesso percepiva come «distante dal cammino degli uomini» (I, 27)³⁸⁰ non può essere affidato ad un «autore». Ciò che parla (per non dire «colei») è appunto la Verità stessa, che fa dono di sé all'umanità. Se così non fosse, il ripensamento del Poema sarebbe una mera operazione di cultura, o comunque ristretta all'ambito degli studi filosofici, intendendo per «filosofia» una disciplina accademica tra le altre (che, poi, è l'orizzonte in cui si muove necessariamente il nostro lavoro).

Malgrado l'insistenza sull'autopresentazione della Verità nelle vesti della divinità appartenga soltanto ad Heidegger, il suo significato essenziale del donarsi è presente anche in Severino, e non in misura minore. Quest'ultimo sembra interessarsi soltanto al cosiddetto contenuto dei frammenti, poiché interpreta in maniera molto tradizionale l'immagine della divinità che si dice in diversi modi (Giustizia, Necessità, Sorte), concependo tale pluralità esclusivamente come insieme di metafore, cioè come segni che rimandano ad altro (e lo stesso dicasi per le ulteriori immagini poetiche: i cavalli, la porta, i sentieri, etc.). Eppure, anche per quest'ultimo la verità è da intendere come dono, in quanto si autorivela senza che ci sia bisogno che qualcuno (nel nostro caso Parmenide) la ricerchi, o addirittura la costruisca. Ogni apparire necessita dell'apparire della verità, perché un apparire non veritativo sarebbe semplicemente impossibile, quindi la verità appartiene essenzialmente ad ogni accadimento, che è insieme totale necessità e gratuità. Ma tale gratuità non può essere concepita nel senso che l'accadere sia libero, perché tutto quel che appare non è altro che lo svolgersi del destino dell'essere, in cui l'uomo non ha alcun potere decisionale. Per questo motivo, vale a dire per quest'indipendenza della verità che

³⁸⁰ Parmenide, I, 27, *SN*, p. 42:

«...(ἡ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν)».

non è di stampo realistico, ma è indipendenza del mostrarsi della verità, essa può dirsi divina, sempre se per «divino» intendiamo «ciò che sovrasta le limitate capacità che il nichilismo è convinto di ravvisare nei mortali». Tuttavia, la testimonianza della verità è avvenuta soltanto in Parmenide, quindi nelle sue parole si è manifestata in senso eminente, vale a dire è apparsa in quanto tale. Anche se, è giusto ricordare, in quel modo ambiguo per il quale è necessario un nuovo parricidio, che superi il fallimento platonico.

Heidegger e Severino, dunque, vedono nel pensiero di Parmenide la tappa storica fondamentale, anche se non definitiva. Il valore di suddetta non definitività ovviamente dipende dal filosofo che l'enuncia. Infatti, nella prospettiva severiniana la verità dell'essere non è altro che un completamento ed un chiarimento di quella base inconcussa che è il dire parmenideo. Questo non può significare che la filosofia di Severino consista meramente nel riproporre antiche tesi ontologiche, sia perché egli analizza il valore storico del pensiero parmenideo, e precisamente quello della dimenticanza dello stesso, sia perché questo pensiero si limita ad essere un punto di partenza, che, in quanto tale, necessita di un passo in avanti. Tanto che la speculazione severiniana non è rimasta nell'adorazione e ripetizione delle frasi di Parmenide, ma le ha ricomprese alla luce della storia occidentale e, soprattutto le ha approfondite, portandole a conseguenze estreme. Quest'ultime, però, pur essendo tali, riescono ad imporsi al di fuori di ogni assurdità, muovendosi all'interno di un circolo di significati in cui nulla appare tremante, proprio a partire dalla solidità del cuore di tale circolo, che è appunto il valore dell'opposizione di positivo e negativo. A questo punto, cioè se si tiene fermo quanto detto, la filosofia di Severino può essere intesa come sviluppo della verità parmenidea, che si declina anche come superamento dei limiti della presentazione che ne ha fatto lo stesso Eleate.

In Heidegger, invece, la non definitività di Parmenide è diversamente declinata, poiché appartiene alla stessa struttura della destinazione dell'essere. Ovviamente, ci stiamo riferendo a quello che abbiamo definito il «secondo Heidegger» (e parzialmente al «terzo»), perché in esso la riflessione sull'inizialità di alcuni pensatori privilegiati, tra cui Parmenide, è uno dei temi fondamentali. La storia come destino delinea l'ambiguo statuto dell'inizio, il quale fa abitare i Greci all'interno della lingua contenente il significato dell'essere e della verità con una tale

spontaneità che i custodi di suddetta lingua, ed in particolare il pensatore-poeta Parmenide, riescono a dire il senso dell'ἀλήθεια, senza, però, approfondirne il significato in maniera esplicita. Questo stato d'inconsapevolezza, che altro non è che il nascondersi stesso del senso dell'essere, crea così i presupposti per quell'oblio che comincerebbe con la metafisica platonica. Il ruolo del pensatore contemporaneo, giunto oramai nell'era in cui la storia della metafisica è compiuta, non può consistere allora nel ribadire le stesse parole iniziali, magari facendosi aiutare da scrupolosi studi etimologici e filologici, perché in tal modo, pur volendo prescindere dall'artificialità dell'operazione, non si farebbe altro che riavviare la storia della dimenticanza, la quale ha appunto le sue vere radici non in Platone, bensì nel donarsi di ciò che l'inizio con i suoi pensatori ha custodito, il senso dell'ἀλήθεια. E tutto ciò vale anche quando, nell'ultimo periodo, Heidegger sembra abbandonare la convinzione che nella storia ci sia stata una così netta frattura, conducente dall'ἀλήθεια all'ὀρθότης; infatti, è comunque nei frammenti parmenidei, se non proprio «in Parmenide», che la donazione (sia essa quella dell'essere, quella del tempo o quella dell'*Ereignis*) si dona essa stessa al pensiero, nell'attesa che l'uomo possa accettare tale grazia. Il dire dell'Eleate risulta così non definitivo, perché il senso di quel che si dona non è mai pienamente dispiegato. Né potrà mai essere definitivo, perché il dono è costituzionalmente finito. Perciò, il compito del pensiero non può esaurirsi (quello della filosofia invece sì), non può trovare cioè pace, anche allorquando riesca a trovare (o a ritrovare) la propria dimora. Il domandare, che segna ogni autentico pensare, non si potrà mai interrompere, in quanto non è un ricercare, bensì un cor-rispondere a qualcosa che chiama a sé, senza mostrarsi, vale a dire «epochizzandosi».

In questo senso, il pensiero di Parmenide appare come totale apertura storica che guarda all'ad-venire e quindi non può essere messo da parte. Ma non perché si è certi che non si potrà mai raggiungere un'interpretazione ultima del Poema (causata dall'eccessiva distanza cronologica, dall'oscurità di certi passi «troppo» poetici e dalla limitatezza del numero dei frammenti pervenutici), bensì perché è il destinare stesso che non può smettere di guardare l'uomo e di parlargli, e, corrispondentemente, questi, nella misura in cui dice pensa e poeta, non può che essere immerso nel fascio di significati che storicamente si danno.

Le parole di Parmenide, reinterpretate in maniera assolutamente innovativa da Heidegger, al di là del valore che hanno all'interno della sua speculazione (la cui analisi ha appunto impegnato metà del nostro lavoro), propongono un'immagine totalmente nuova (qualcuno direbbe «stravolta») dell'Eleate. Questi non è più il filosofo dell'immobilismo, del sempre identico e del monismo che tutto con-fonde: piuttosto tali caratteristiche sono quelle scorte della storia della metafisica, la quale si è impossessata della genuinità dell'inizio, assumendolo come fase preparatoria, e perciò incompleta, del proprio fiorire. Il Poema è invece, secondo Heidegger, il luogo in cui la verità mostra se stessa come destinazione. Così non si ha più il Tutto in cui le cose perdono consistenza, divenendo meri nomi frutto dell'inganno umano, bensì la differenza per eccellenza, quella tra essere ed ente, raccolta in quel particolarissimo participio che è ἐόν, il quale indica, contemporaneamente, la vicinanza e la lontananza assoluta di essere ed ente. Non più, inoltre, la teoria del divenire che si contrappone all'eternità, ma il gioco di disvelamento e velamento, il quale mostra l'identità di essere e verità, e permette di pensare il tempo al di là dell'idea del deperimento della stabilità dell'esistere delle cose. Non più, infine, la necessità nel senso della coercizione in cui l'essere cancella l'apparire storico degli enti, ma l'accadere come dono toccato in sorte a ciascuno.

A differenza di Heidegger, Severino non propone una nuova lettura del Poema. O meglio, ipotizza una nuova interpretazione al di là di quella platonica e aristotelica, che vedono nell'Eleate il fermo negatore non solo del divenire, ma anche del molteplice, tuttavia, la nuova lettura proposta riveste un'importanza assolutamente minima all'interno della speculazione severiniana; inoltre è piena di riserve, a causa delle quali lo stesso Severino, in ultima istanza, è costretto ad accettare il Parmenide tradizionale, che è appunto quello che deve essere ucciso. Dunque, la parola del Poema è sicuramente nascosta, in quanto totalmente dimenticata, nonostante la si sia ripetuta molte volte, ma «per rintracciarla non si richiede quel sommovimento delle discipline filologiche, che la lettura heideggeriana pretende [...]. Non si tratta allora di dare significati nuovi alle parole [...] ma di pensare quelli vecchi, ridestarli, e in questo senso, certamente, rinnovarli sino alle ultime sorgenti»³⁸¹. Il compito teoretico che impegna Severino, allora, è capire semplicemente il detto, poiché non occorre

³⁸¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 20.

alcun passo indietro verso una dimensione più iniziale. Le parole dell'Eleate sono state semplicemente incomprese, il che non consiste, però, in un mero errore teorico, bensì nell'apertura del sentiero della Notte.

In effetti, la lettura severiniana abbastanza tradizionale dei frammenti è assai consona alla corrispondente speculazione teoretica. L'essere come intero, la negazione del divenire (se viene inteso come passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla), l'eternità e la necessità di quel che si oppone decisamente al nulla, sono tutti elementi fondamentali della filosofia di Severino. Tuttavia, come si è visto, quest'ultima non può essere intesa come mera riproposizione delle tesi parmenidee, non solo perché necessita di un discorso positivo circa lo statuto dell'apparire e quello del molteplice, ma anche perché vengono tralasciati quei passi sui cui Heidegger invece ha lavorato per tanti anni. Ci riferiamo, ovviamente, ai versi in cui l'Eleate sembra affermare l'identità di essere e pensare, heideggerianamente declinata come struttura del Medesimo.

Di più, un'altra differenza tra l'approccio severiniano e heideggeriano al Poema risiede nella modalità in cui vengono letti i frammenti e, più precisamente, nel distacco ermeneutico che i due filosofi pongono rispetto al testo tramandato. Severino sembra mantenere sempre una forte distanza, infatti, pur parlando del ritorno a Parmenide e pur sfruttando moltissimo la metafora dei due sentieri, è sempre distinguibile il dire dell'uno e quello dell'altro. Inoltre, lo stesso Severino nel suo argomentare sottolinea le differenze tra la propria speculazione ed il pensiero parmenideo. Heidegger, invece, nelle sue letture «appassionate», molto spesso s'identifica totalmente con Parmenide (e in generale con i filosofi dell'inizio). Quest'aspetto, assolutamente affascinante dal punto di vista dello «stile» del far filosofia, riguarda in particolare il «secondo» Heidegger, il quale, come egli stesso afferma retrospettivamente nel 1973, era «invischiato» nelle parole fondamentali della grecoità³⁸². Tuttavia, ciò è dato anche da una necessità interna al discorso heideggeriano stesso, poiché, per il filosofo tedesco, problematizzare un testo significa innanzitutto mettere in gioco la propria esistenza storica, laddove «propria» non va riferito ad un singolo individuo, bensì ad un'intera epoca.

³⁸² Cfr. M. Heidegger, *Zähringen 1973*, cit., p. 176. Tale invischiarsi è in realtà indicato positivamente dal concetto di «traduzione».

§ 2. *Severino contra Heidegger*

Severino è un profondo conoscitore del pensiero heideggeriano, da egli interpretato come una delle più rilevanti testimonianze della distruzione dell'ἐπιστήμη. La sua tesi di laurea (pubblicata nel 1950)³⁸³, riguarda proprio il pensatore tedesco; tuttavia, ciò che qui ci interessa sono le posizioni critiche assunte da Severino a partire da testi più recenti. Col passare degli anni, le critiche man mano assumono sempre più toni aspri, in parte dovuti all'«eccessivo» successo che ha conosciuto la figura heideggeriana, che va oltre la sua effettiva forza speculativa³⁸⁴. Ovviamente, non ci stiamo riferendo al fatto che anche Heidegger partecipa a pieno titolo alla storia del nichilismo, la qual cosa non sarebbe affatto una critica dal punto di vista severiniano, bensì una «constatazione». Piuttosto, è proficuo vedere, anche se brevemente, quale sia il motivo specifico che porta ad affermare l'appartenenza della filosofia heideggeriana al sentiero notturno, e quali siano le critiche precise circa l'impostazione teoretica di alcuni problemi, partendo proprio da quest'ultimo aspetto.

La critica principale che Severino rivolge ad Heidegger è quella di identificare essere e apparire³⁸⁵. Tale identificazione avviene innanzitutto nella modalità di un errato richiamo al significato greco dell'essere e del non essere. Questi, secondo il filosofo tedesco, significano rispettivamente «presenza» ed «assenza», nel senso che indicano lo stare o meno di un ente nell'apparire. Tale senso sarebbe esemplificato dall'importanza della parola ἀλήθεια, che appunto indica il reciproco gioco instaurantesi tra velamento e disvelamento, che permette ad ogni ente di venire all'apparire. A tal proposito, Heidegger traduce il già richiamato passo del *Simposio*³⁸⁶, per sottolineare quale sia il senso autentico, vale a dire greco, dell'essere, ed in particolare della ποιήσις come far venire all'essere quel che è

³⁸³ E. Severino, *Heidegger e la metafisica* [1950], Adelphi, Milano 1994 [nuova edizione ampliata].

³⁸⁴ E. Severino, *Pensiero greco e scienza moderna. Discussione con H. G. Gadamer*, in Id., *La legna e la cenere* (pp. 9-17), cit., p. 15: «Con Heidegger si sta esagerando comunque lo si tratti. Nel mondo anglosassone c'è chi non lo prende sul serio: sul Continente si va in deliquio a sproposito».

³⁸⁵ Cfr. E. Severino, *Su Heidegger e l'apparire* [1989], in *Heidegger e la metafisica* (pp. 3-8), cit., testo brevissimo ma assai denso, in cui l'autore mostra la ragione fondamentale per la quale sia impossibile qualsiasi identificazione della propria filosofia con quella heideggeriana. Le tematiche di questo saggio sono richiamate (in alcune pagine quasi identicamente) in E. Severino, *La filosofia futura*, cit., pp. 313-335.

³⁸⁶ Platone, *Simposio*, cit., p. 184 (205 b).

ancora nascosto. La traduzione heideggeriana, che suona: «Ogni far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla non-presenza passa e si avvanza nella presenza è ποίησις, pro-duzione (*Hervor-bringen*)»³⁸⁷, dimostra chiaramente, secondo Severino, che Heidegger intende l'essere come apparire (e di conseguenza il non essere come non apparire), e che egli sia convinto che tale significato sia stato portato alla luce dalla lingua greca, per poi essere dimenticato. Così facendo, Heidegger incentra il suo lavoro su quella che ritiene la differenza fondamentale, quella ontologica, secondo la quale l'essere degli enti (a questo punto l'apparire degli enti) non è un ente. Tuttavia, per Severino, questa differenza è sì importante, ma non è quella fondamentale, perché, in ultima istanza, anche l'essere e l'ente di cui parla Heidegger appartengono ad un altro significato di «essere», quello appunto che viene alla luce una volta e per tutte con Parmenide, che vede nell'essere la totalità completa di tutto quel che è. Il suo opposto non è il singolo ente (infatti ogni ente è qualcosa che è), bensì il nulla. Ma non il nulla di cui parla Heidegger, cioè il *nihil relativum*, ossia l'essere in quanto «non» dell'ente, bensì il *nihil absolutum*. Pertanto, per poter comprendere l'originario significato dell'essere, occorre partire dalla differenza più estrema, quella tra essere e nulla assoluto (di cui è autocontraddittorio affermarne l'identità), differenza che è condizione di possibilità di qualsiasi altra differenza.

Heidegger è costretto a riconoscere ciò, in quanto sia l'essere (come apparire), sia l'ente sono opposti al nulla come totalmente distanti dall'essere. È costretto, cioè, secondo la stessa logica del suo discorso ad ammettere l'imprescindibilità dell'opposizione infinita, poiché il divenire inteso come passaggio dal non apparire all'apparire (e viceversa) non è concepito come apparire e sparire di enti sempre e comunque eterni. Perciò, quando egli dice che qualcosa è venuto all'apparire (all'essere), questo qualcosa deve non essere prima che appaia (altrimenti non si tratterebbe di un apparire), e quel che esce dall'apparire (dall'essere) non può più continuare ad essere, poiché ciò che sparisce non è qualcosa di eterno. Allora pure Heidegger si muove, nonostante egli non lo riconosca, all'interno del vero senso greco di «essere» e «nulla», anche se con molta confusione. In effetti, per Heidegger il nichilismo consiste nell'aver reso nullo il valore dell'essere rispetto al suo non essere ente; in tale senso, il nulla non è il *nihil relativum*, affermato dallo stesso

³⁸⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 9.

filosofo come identico all'essere (motivo per il quale, dopo *Che cos'è metafisica?*, venne accusato ingenuamente, o forse volutamente, di proporre un pensiero nichilista), ma è il *nihil absolutum*³⁸⁸.

Tale critica teoretica è invero anche storica, perché Heidegger è convinto di poter rilevare nel più autentico dire greco che il significato fondamentale di «essere» sia quello di «presenza». Questa convinzione si appoggia sul fatto linguistico che nel significato originario di «essere» (si pensi a φύσις) è indicato lo schiudere e l'apparire. Ma, se il significato delle parole essenziali è già detto nella lingua greca a prescindere dall'apparire della filosofia, viene sminuito fortemente il contributo di originarietà di quest'ultima, mentre, per Severino, la filosofia nasce proprio allorquando la parola «essere» acquista il significato di radicale opposizione a tutto quel che non è. Solo in conseguenza di ciò il divenire diventa passaggio ontologico, il Tutto assolutamente completo e la verità stabile (in quanto ciò che mantiene la propria negazione esclusivamente come negata). Per Heidegger la grandezza della filosofia consisterebbe unicamente nel prendersi cura di un significato che esisteva già nel linguaggio mitico. Infatti, il pensatore tedesco cita spesso i poeti greci più antichi, poiché anche nel loro dire la verità si manifesta. L'assenza del tradizionale passaggio dal μῦθος al λόγος in Heidegger è così vista, da parte di Severino, come causa dell'incomprensione del senso autentico dell'essere.

A partire da ciò Heidegger è portato ad ignorare, inoltre, il valore fondamentale dell'ἐπιστήμη³⁸⁹ come sapere assolutamente incontrovertibile, concentrando la propria attenzione unicamente sull'ἀλήθεια, a causa del suo errore originario, ossia l'identificazione di essere ed apparire, per la quale l'essere non viene considerato come il totalmente altro rispetto al nulla: se l'essere è soltanto l'apparire degli enti, non c'è alcuna necessità di pensare ad un sapere che s'imponga. L'ἀλήθεια³⁹⁰,

³⁸⁸ Si legga alla luce di questo discorso la diatriba tra Heidegger (*Che cos'è metafisica?*, cit.) e Carnap (*Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, cit.) circa il valore del nulla.

³⁸⁹ Qui il termine è inteso nel senso del sapere che ha caratterizzato la storia dell'Occidente, dai suoi inizi fino all'era contemporanea, e non nell'accezione positiva in cui è presente in *Ritornare a Parmenide*.

³⁹⁰ E. Severino, *Risposta ai critici*, cit., p. 307: «Per Heidegger, Ἀλήθεια è, insieme, disvelamento e occultamento [...]. Ma l'“occultamento” rimane un termine ambiguo, che oscilla tra la figura tipica del realismo nichilistico – il permanere delle cose del “mondo”, indipendentemente dal loro essere conosciute – e il concetto di annullamento. In entrambi i casi, gli enti sono posti come divenienti, in senso nichilistico, e l'è è riservato, platonicamente, all'“essere”, ossia a quell'ente privilegiato che, per Heidegger, è la stessa presenza degli enti».

invece, è la parola che custodisce il senso dell'essere, poiché dice il gioco che porta gli enti ad essere presenti. Tuttavia, sostiene Severino, «non si deve dimenticare che per i Greci il disvelamento della verità svela ciò che sta, svela cioè la stabilità dell'*epistème*, l'ordinamento stabile al cui interno il divenire si iscrive»³⁹¹. Dunque, quel che è importante per Severino è ciò che è disvelato, che è appunto lo stabile, il quale destina ogni avversario alla sconfitta. Il problema, però, è che in Heidegger il disvelamento non è «della» verità nel senso che essa sia ciò che viene disvelato, ma è «la verità» stessa nel suo operare storicamente; per questo motivo la metafisica è l'epoca dell'oblio, appunto per la dimenticanza dello svelare in favore del solo svelato. Heideggerianamente, la volontà di stabilità, sia essa del sapere (parola che il filosofo tedesco cerca spesso di evitare) o di ciò che è presente, è la dimenticanza dell'essere (e della verità) greicamente esperito, che, con la modernità, il cui *proprium* è la verità intesa come *certitudo*, diviene totalizzante attraverso il sapere scientifico, che è quella forma di sapere che fa presa sull'ente per poterlo controllare, di cui la tecnica è insieme sviluppo e origine. La modernità ha certamente le sue radici nella stessa grecità, allorché il donarsi dell'essere viene messo da parte a favore dell'esclusiva attenzione rivolta all'ente, ma, l'immobilismo del sapere che avanza tramite rinvenimento e formulazioni di leggi sempre più esatte nasce come tale solo con la modernità. In essa è racchiuso il significato di quel che la parola ἐπιστήμη significa. Essa, per Severino comincia ad essere erosa con la modernità, fino a compiersi con il pensiero di Leopardi e Nietzsche, i quali spianano la via all'ipotesicismo assoluto delle scienze contemporanee; per Heidegger, all'opposto, con la soggettività moderna si afferma la volontà di controllare il libero gioco dell'ἀλήθεια, che si sprigiona con la volontà di potenza nietzscheana e la tecnica. L'ulteriore errore «storico» commesso da Heidegger, dunque, consiste nel non accorgersi che il dominio della tecnica, per quanto globalizzante ed invasivo, non è affatto una spinta verso l'immobilità (ἐπιστήμη), quella propria dell'ente considerato a prescindere dall'essere: la scienza contemporanea, infatti, non auspica a porsi come sapere eterno ed inconfutabile, motivo per il quale invece Heidegger la critica.

³⁹¹ E. Severino, *Pensiero greco e scienza moderna*, cit., p. 10. Si noti che nessuna delle critiche di Severino rivolte ad Heidegger è esplicitamente diretta al suo modo d'interpretare Parmenide.

L'ultimo motivo per cui Severino «critica» Heidegger è il problema della libertà. In realtà, non si tratta propriamente di una critica al modo d'impostare il discorso filosofico, come invece possono essere considerate quelle precedentemente illustrate, ma della presentazione del motivo essenziale per il quale anche il filosofo tedesco appartiene interamente al nichilismo (sopra abbiamo parlato di «constatazione»)³⁹². Il pensiero heideggeriano si pone come altro rispetto al volontarismo metafisico, che si compie nella tecnica, tuttavia Heidegger abita lo stesso regno di ciò da cui egli vorrebbe differenziarsi. Tale regno è quello della volontà di potenza originaria (che isolando la terra dal destino crede nell'esistenza della libertà), di cui fa parte anche il filosofo tedesco, non in quanto egli parli di libero arbitrio, ma perché la libertà costituisce l'essenza della sua ontologia. Infatti, l'essere e l'ente sono tenuti distanti dalla differenza ontologica, per la quale all'ente non appartiene necessariamente l'essere: in tal maniera è ribadita la Follia dell'Occidente, cioè che un ente ha la possibilità (la libertà) di non essere. L'ente è così soggetto all'ἐπαμφοτερίζειν, perciò la volontà originaria è affermata, allo stesso modo in cui è affermata dalla tecnica. Contro di essa, Heidegger «propone» la *Gelassenheit*, il lasciar-essere il libero gioco dell'essere, che dona e si ritrae, senza imporre un senso altro, metafisico, al gioco stesso. «Ma questo significa soltanto che il pensiero di Heidegger, a differenza della tecnica, non rimane fedele al fondamento che esso ha in comune con la tecnica»³⁹³ e dunque non può essere davvero l'alternativa al nichilismo, perché vorrebbe non controllare ciò che, invece, è preliminarmente pensato come disponibile al controllo. In tal senso, la libertà heideggeriana, pur non corrispondendo al libero arbitrio, ponendosi cioè da un punto di vista schiettamente ontologico, risulta essere un'etica, anche se senza valori. Questi, essendo qualcosa di esterno all'essere sono rifiutati nettamente, tuttavia, decidere per l'abbandonarsi alla libertà dell'essere significa proporre un principio etico, che certamente non si pone in

³⁹² Se il sistema severiniano si pone come estremo necessitarismo, allora le stesse critiche che il filosofo bresciano rivolge ad Heidegger (ma anche ad altri) contraddicono il fatto che anche gli errori di studiosi e filosofi, essendo necessari, devono essere tali. D'altro canto, lo stesso criticare di Severino non è l'atto di una volontà libera, dunque la contraddizione sarebbe reale soltanto qualora fosse vera la volontà che si oppone a quel che accade. In altre parole, il Severino che discute con altri pensatori è quello appartenente al sentiero della Notte, da distinguere rispetto al linguaggio che testimonia la verità dell'essere, per la quale non può esserci alcuna forma di negazione di ciò che è, quindi non può esserci alcuna critica.

³⁹³ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 42.

contrasto con ἡ ἀλήθεια, ma funziona ugualmente come etico, perché la sua negazione non è contraddetta in quanto impossibile.

§ 3. *Heidegger contra Severino*

Questo paragrafo non si basa su precisi giudizi espressi da Heidegger rispetto al pensiero di Severino, semplicemente perché non esistono riferimenti evidenti attraverso i quali si possa affermare che il primo si sia interessato al secondo, perciò tenteremo di muovere alcune critiche ponendoci dal punto di vista della filosofia heideggeriana (operazione forse troppo artificiale, ma, secondo noi, interessante)³⁹⁴.

Tuttavia, è assai improbabile che Heidegger abbia completamente ignorato la speculazione severiniana. A tal proposito, Galimberti afferma con sicurezza che gli scritti del suo maestro «non erano sfuggiti a Heidegger, che aveva definito Severino un “iperontico”»³⁹⁵. Inoltre, lo stesso Severino afferma: «che *Ritornare a Parmenide* aveva interessato Heidegger [...]. A quanto pare Heidegger era venuto varie volte a Roma, in forma privata, e incontrato Fabro. In una occasione Fabro gli parlò del mio articolo e il commento di Heidegger fu “Severino ha immobilizzato il mio *Dasein*”. Per una conversazione magari fatta in trattoria non era male come battuta»³⁹⁶.

Questa citazione permette di dare più valore alle nostre congetture, infatti, Severino sembra non considerare la lezione heideggeriana che l'essere è storia, e perciò Heidegger può parlare di suddetta immobilizzazione. È questo il punto fondamentale che tiene i due pensatori massimamente distanti l'uno dall'altro. Per Severino tutto ciò che è è eterno, per Heidegger financo l'essere stesso è storico. Ma «storico» può diventare sinonimo di «caduco» se ci si pone di fronte all'essere come fosse un ente, la qual cosa è appunto la caratteristica di ogni forma di metafisica. Severino, così, immobilizza la realtà perché la sua critica all'Occidente parte dal pensare in maniera classica, attraverso l'opposizione eternità-divenire. Tale problema, invece, è superato da Heidegger (ma non risolto in quanto tale), perché appartenente

³⁹⁴ Ciò non implica che il punto di vista heideggeriano sia anche il nostro.

³⁹⁵ U. Galimberti, *Emanuele Severino e la filosofia della prassi. Confronto con Heidegger e Jaspers*, in *Le parole dell'Essere* (pp. 259-270), a c. di A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi, Mondadori, Milano 2005, p. 259.

³⁹⁶ A. Gnoli ed E. Severino, *Vi racconto il mio scontro con la Chiesa cattolica*, intervista, in «la Repubblica», 31 ottobre 2001 [<http://www.swif.uniba.it/lei/rassegna/011031a.htm>].

ad un pensiero che non parte dall'originario, ossia dal darsi dell'essere che offre il farsi presente degli enti. Severino, cioè, non sbaglia, bensì parte da qualcosa di donato, senza considerare la donazione e ciò che dona.

Egli non propone una tesi per cui il venire alla presenza è uno sminuire ciò che è sempre salvo, poiché sostiene che l'essere che appare non perde nulla del suo statuto ontologico. Eppure, continua a resistere quell'idea metafisica secondo la quale il venire alla presenza, l'apparire, sia qualcosa di meno rispetto alla totalità concreta, che appunto secondo Severino si presenta solo astrattamente. Il donare è epocalmente strutturato, ma non nel senso severiniano che ogni volta si mostra una parte dell'intero che è in sé completo e perfetto, perché il donare non è altro al di fuori di questo stesso atto. Non esiste cioè un intero tutto saldo, perché il fatto che l'essere sia nulla non vuol dire che invece potrebbe, e dovrebbe, essere. La differenza ontologica non è una situazione di minorità di uno dei due elementi in gioco, poiché pensare che l'essere possa essere, cioè che il Tutto è in realtà diverso da come appare, significa attendersi che l'essere diventi (magari con l'avvento del sentiero del Giorno) un ente.

Alla base di questo pensiero «iperontico» vi è il fraintendimento del senso essenziale dell'ἀλήθεια, il quale non indica meramente che qualcosa, in questo caso il Tutto, lascia nascosto qualche sua parte mentre ne mostra un'altra, bensì che quel che dona rimane necessariamente nascosto a favore del donato. Domandarsi dove vada a finire quel che non è più presente è, di nuovo, un domandare metafisicamente sulla persistenza dell'ente, che, allorquando non trovi una risposta, fa partorire l'angoscia che secondo Severino porta all'edificazione degli immutabili.

Del resto, quella heideggeriana non è una semplice distruzione dell'ἐπιστήμη, tra l'altro non pienamente coerente col proprio fondamento (la volontà di potenza originaria), perché la storia che esso vuole aprire è quella in cui non vi è alcun sapere saldo e, perciò, nemmeno alcun sapere debole. Per poter pensare nell'uno o nell'altro senso ci si rifà sempre al fondamento: nel primo caso esso è trovato in un ente particolare (onto-teologia), nel secondo ci si avvede che esso non può esistere perché gli enti non poggiano su nulla di stabile. Ma questo pensiero, che dal punto di vista di Severino sarebbe quello tipico della contemporaneità, non è quello heideggeriano, perché esso si attesta preliminarmente sul senza-fondamento (*Grundlose*), che non è

il semplice divenire, ma l'essere come tempo autentico, cioè come quell'infondato che, non derivando da un'altra regione, è quel che è, e basta (laddove «basta» indica che non vi sono delle ragioni e dei perché). Severino vuole invece superare la cedevolezza, mostrandone la nullità, continuando così la tradizione di quel sapere che cerca di assicurare il destino degli enti dalla temporalità. E lo fa, non cercando un principio ontologico trascendente, bensì attraverso il principio di non contraddizione, che rappresenta il baluardo di quel che per eccellenza è derivato, la logica. In questo modo viene riproposta un'idea di verità propria della metafisica, ed in particolare della romanità, in cui l'opposto del vero è il *falsum*, e dunque l'Occidente non può che apparirgli come la storia di un immenso *error*. Il falso significa l'opposto della *veritas*, che si sviluppa nell'ambito del comando (*imperium*), perciò è un significato derivato rispetto all'originarietà dell'opposizione dinamica indicata dalla parola ἀλήθεια. Il vero è per Severino quel che non è smosso da nulla, l'incontrovertibile, dunque, il suo significato si oppone al *falsum* e non al velamento, motivo per cui egli, in *Ritornare a Parmenide*, utilizza il termine ἐπιστήμη con accezione positiva e, in *Destino della necessità*, insite sullo stare stabile indicato dall'etimologia del termine «destino». In tal senso, il filosofo ricerca la vera stabilità rilevando l'inconsistenza stessa dell'errore, cioè la nullità del suo contenuto; stabilità differente da quella che l'Occidente non ha necessariamente mai potuto trovare, in quanto fondantesi su di un terreno insicuro. Adesso l'*imperium* è «veramente» totale, perché il nemico che si oppone al comando della verità dell'essere si presenta come immediatamente nullo, così che ogni rapporto tra verità e non verità risulta, in realtà, esso stesso intangibile.

Severino crede di poter reperire nei Greci il significato autentico dell'incontrovertibilità, sminuendo totalmente la dialettica presente nella struttura dell'ἀλήθεια. Conseguentemente, la φύσις non è la presenza che lotta costantemente contro l'assenza, poiché i Greci «non si rivolgono all'essere, in quanto esso si nasconde e si sottrae alla conoscenza, ma all'essere che s'illumina, che appare, si mostra e che in questa sua luminosità è assolutamente innegabile»³⁹⁷. L'oscurità, il nascondimento, la λήθη vengono così totalmente rimossi. Ciò porta a considerare il dire di Parmenide come chiaro ed evidente nel suo significato essenziale, il quale

³⁹⁷ E. Severino, *La filosofia antica*, cit., p. 23.

necessita soltanto di rettifiche: lo stesso rapporto con l'Eleate risulta allora non problematico. Invece, Heidegger sostiene che «non si tratta di ritornare a Parmenide. È soltanto necessario *volgersi verso* Parmenide. Il ritorno ha luogo nell'*eco* di Parmenide»³⁹⁸. Severino ignora la storicità della donazione e quindi guarda al detto di Parmenide come se fosse qualcosa di immobile. Non considera, cioè, che la dea rivela se stessa storicamente e che dire la verità non significa enunciare necessità logiche, ma, come accade nel Poema, far apparire che l'essere si dà sempre diversamente in ogni epoca, nascondendo se stesso. La dea non dice come «stanno realmente le cose», bensì che le cose appartengono interamente ad un destinare che non segue alcuna legge specifica.

§ 4. *Salvezza*

Sembra molto difficile riuscire a relazionare queste due opzioni filosofiche così distanti tra loro, che rimangono tali nonostante spesso Severino mutui parte della terminologia heideggeriana, come accade per il termine «metafisica», indicante la dimenticanza dell'essere, nella quale ovviamente, dal punto di vista severiniano, è incluso lo stesso Heidegger.

Questi (riducendo la complessità della sua speculazione in una formula) è il pensatore che in via definitiva temporalizza l'essere, mentre Severino è il pensatore dell'eternità assoluta. La distanza si nota ancor di più se si tiene conto che in Heidegger, secondo la differenza ontologica, l'ente è l'assolutamente altro dall'essere e, all'opposto, per Severino ogni ente è un essere, e dunque sia l'essere (heideggeriano) che l'ente sono (eterni). Né, tanto meno, il fatto che, in ambedue i filosofi, il pensiero di Parmenide rivesta un ruolo fondamentale può servire da collante. Infatti, non solo è totalmente diverso il modo di «usare» Parmenide in Heidegger e Severino, ma è la stessa immagine dell'Eleate che essi propongono a donarci due Parmenide differenti. Ciò sottolinea, comunque, l'intrascendibilità del pensiero parmenideo per una filosofia che si ponga come una via nuova che, però,

³⁹⁸ M. Heidegger, *Zähringen 1973*, cit., p. 173. In base a quel che Heidegger dice prima della citazione, si comprende che, molto probabilmente, il riferimento critico è *Ritornare a Parmenide* di Severino. Infatti, Heidegger passa improvvisamente dal ritorno generale all'inizio greco alla negazione specifica che non si tratta di un «ritorno a Parmenide».

ricomincia laddove la dimenticanza ha avuto inizio. Inoltre, ciò implica che le poche, ma fondamentali, parole del Poema, non solo accompagnano la speculazione filosofica heideggeriana e severiniana, ma indicano il senso principale (e «principiante») della storia, in qualsiasi modo essa venga intesa. Conseguentemente lo stesso Parmenide non può essere accettato pienamente, ma, anzi, va superato nella misura in cui sembra porsi come il più deciso negatore della storicità. Tuttavia, il superamento non va concepito nella modalità platonica, per cui si riconosce la grandezza di Parmenide per poi lasciarlo a se stesso come passato, perché egli è l'ombra che segue inevitabilmente il pensiero di Heidegger e Severino, anche in quei luoghi in cui non viene esplicitamente richiamato.

Dunque non vi è un solo Parmenide, perciò, per poter concludere il confronto tra le due posizioni, fin qui apparse nella loro radicale differenza, è necessario vedere se questi due modi di leggerlo non possano invece comunicare tra loro. Per l'ennesima volta ci troviamo di fronte ad un problema di originarietà e derivazione. Infatti, per Heidegger viene prima l'apparire storico e poi l'unità di ciò che si manifesta (unità che però non è eternità), per Severino, invece, originaria è l'eternità del Tutto e di tutto ciò che è, alla quale segue il tempo (che inteso non nichilisticamente non contraddice l'eternità).

Ebbene, il pensiero heideggeriano e quello severiniano possono «convivere». Ma non se li si pone ecletticamente uno a fianco all'altro, bensì attraverso l'instaurazione di un rapporto per cui l'eternità è condizione di possibilità del discorso sulla donazione dell'essere. Ciò è concepibile se si riesce a cogliere in Heidegger l'apertura nei confronti dell'eternità, che l'interpretazione severiniana del filosofo tedesco esclude decisamente, rilevando che nel pensiero di quest'ultimo l'essere viene identificato con l'apparire (e l'apparire non mostra affatto l'eternità).

In effetti, il dire heideggeriano è ogni volta così polifonico che è difficile ridurlo ad una sola tesi, nel caso specifico che l'essere sia soltanto storia, nonostante questo venga indicato chiaramente dai suoi testi. In *Parmenide*, ma non solo, sono ricorrenti molti passi in cui sembra implicato, e non esplicitamente detto, un ulteriore senso dell'essere, secondo cui si può affermare che esso è sempre salvo dal nulla. Accade quello che Severino prospetta in *Su Heidegger e l'apparire*, che cioè Heidegger sia «costretto», in ultima istanza, a dover accettare che la totalità dell'essere non può

ridursi all'apparire. Tuttavia, non per il motivo addotto da Severino, che in questo testo si riferisce alla necessità di coerenza da parte del discorso heideggeriano, in quanto anche l'apparire è (pur non essendo un ente come gli altri), bensì per il semplice fatto che Heidegger parla spesso di salvezza e custodia.

In particolare, «salvezza» può avere due significati. Il primo, più scoperto dal punto di vista heideggeriano, è quello per cui salvare «significa: prendere e condurre nell'essenza, in modo da portare così finalmente l'essenza nella sua manifestazione (*Scheinen*) autentica»³⁹⁹. Quest'accezione è presente anche nel *χρή* parmenideo (VI, 1)⁴⁰⁰, tradotto con «usa» (*Es brauchet*) nel particolare senso in cui è presentato in *Che cosa significa pensare?*. Così intesa, la salvezza non è altro che l'uscita dall'oblio consistente nello smarrimento dell'essenza del *λέγειν* e del *voëiv*: salvare, allora, non è altro che rammemorare⁴⁰¹. Conseguentemente tale significato appartiene pienamente all'apparire⁴⁰² (e se l'apparire avviene nel dire, allora il pericolo è l'afasia)⁴⁰³, dunque, se l'essere heideggeriano è solo l'apparire il discorso dovrebbe fermarsi qui. Ma, come si diceva, vi è un secondo senso di «salvezza», sicuramente più tradizionale, però presente nel discorso heideggeriano, anche se molto probabilmente in maniera inconsapevole (o comunque implicita). Questo senso lo traiamo dal fatto che Heidegger parla in egual misura di custodia e salvezza in riferimento al disvelato⁴⁰⁴ e al velato. Se questa oscillazione linguistica viene presa sul serio, allora bisogna affermare che la salvezza è propria sia degli enti che stanno nella presenza sprigionando la propria essenza, sia di quelli che vi fuoriescono o che ancora non vi fanno parte. In tal modo si sottolinea un altro aspetto positivo della velatezza, tale che essa non sia da considerare soltanto funzionale al disvelamento,

³⁹⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 22.

⁴⁰⁰ Parmenide, VI, 1, *SN*, p. 48.

⁴⁰¹ Cfr. M. Heidegger, *Moira*, cit., p. 171, in cui Vattimo rende *braucht* con «salvaguarda». Il termine «guardia», che compone il verbo «salvaguardare» nell'unione con «salvare», deriva dal gotico *wardja*, che a sua volta proviene dal verbo germanico *waron*, che significa «prestare attenzione» corrispondente a *voëiv* tradotto da Heidegger.

⁴⁰² M. Heidegger, *Parmenide*, cit., p. 219: «Anche la parola *σώζειν*, così come *φρόνησις* e *φιλοσοφία*, è una parola essenziale. I pensatori greci parlano di *σώζειν τὰ φαινόμενα*, ovvero di “salvare ciò che appare”, il che significa: conservare e trattenere nella svelatezza ciò che si mostra *in quanto* si mostra e nella modalità del suo mostrarsi, ossia conservarlo e trattenerlo dallo sfuggire nel velamento e nell'occultamento».

⁴⁰³ Che è cosa ben diversa dal raccoglimento tipico del silenzio.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 257: «Il libero è la garanzia, il sito salvifico per l'essere dell'ente. In quanto è il libero, l'aperto è ciò che salva l'essere, è il salvamento dell'essere».

ma che lo stare in essa non comporti un annullamento di ciò che è velato (sempre se si tiene ferma l'identificazione heideggeriana di essere e ἀλήθεια).

A volte la velatezza sembra addirittura privilegiata da Heidegger, perché sinonimo di custodia e di protezione. Il filosofo scrive a proposito: «c'è anche una modalità del velamento grazie alla quale il velato non è affatto eliminato e annientato, bensì rimane celato e *salvato* in ciò che esso è. Questo velare non ci fa perdere la cosa, come accade nel caso dell'occultare e del contraffare, del sottrarre e dell'eliminare. Questo velamento conserva. Esso si addice per esempio a ciò che noi, in un senso specifico, chiamiamo il raro»⁴⁰⁵. Tale conservare implica che ciò che non è nella presenza è comunque salvo, ma stavolta la salvezza dei fenomeni non è la realizzazione dell'essenza di qualcosa nel momento in cui viene dispiegata, bensì la salvezza dal non essere assoluto di quel che appare (cioè dei fenomeni). Se non teniamo ferma la distinzione tra i due sensi del salvare, avremmo semplicemente un'incoerenza del discorso heideggeriano.

Di più, il senso del custodire e del salvare si ritrova proprio laddove Heidegger ritiene che la dimenticanza dell'ἀλήθεια abbia raggiunto il proprio vertice, vale a dire nella sua ritraduzione latina in *veritas* (a cui corrisponde *Wahrheit*). Infatti, il significato originario di *veritas*, che «o è andato perduto oppure non si è mai espressamente liberato nella sua purezza»⁴⁰⁶, non è direttamente collegato all'*imperium*, ma indica semplicemente «chiudere», «nascondere» e «coprire» (*wahren*): in questo senso il *verum* corrisponde a λαθές. Da una parte, il *verum* è così l'opposto del disvelamento, ma, dall'altra, se consideriamo la salvezza come copertura e custodia, riveste un significato positivo. E in questo senso non sarebbe neanche l'opposto dell'ἀλήθεια, se essa viene tradotta non più con *Unverborgenheit* (termine che indica solo il togliimento della λήθη), ma con *Ent-bergung*, poiché *bergen* significa «salvare». Ciò, anche se Heidegger sostiene che è la svelatezza ad avere un'essenza salvifica, allargando così il senso della salvezza all'intera parola *Entbergung* e non al solo *-bergung*, corrispondente a λήθη (laddove *Ent-* sta per il «dis-» di «disvelamento»)⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 127 (corsivo nostro).

⁴⁰⁶ Ivi, p. 105.

⁴⁰⁷ Cfr. ivi, pp. 240-241.

Se, dunque, si prende in considerazione quest'altro aspetto della salvezza nel pensiero heideggeriano, la seguente frase: «L' Ἀλήθεια è lo svelamento che salva in sé ogni sorgere e ogni apparire e scomparire»⁴⁰⁸, potrebbe essere intesa nel senso che la dea non custodisce solo l'apparire e lo scomparire, ma anche ciò che appare e ciò che scompare. Ogni ente, dunque, pur essendo differente dall'essere come presenza, è sempre salvo rispetto al pericolo del nulla, perché «sempre» inserito all'interno di quel che tutto mantiene in sé salvandolo, l' Ἀλήθεια appunto.

Quest'ultima, però, non può ovviamente rappresentare un ente che racchiude tutto quel che vi è di essenziale negli enti transeunti, perché la filosofia heideggeriana sarebbe così ridotta ad un'ulteriore forma di teologia metafisica. Piuttosto, occorre tener presente che l' Ἀλήθεια è l'essere stesso, il quale, non ridotto all'apparire, può, in quanto custode, tenere lontano la minaccia del nulla. D'altra parte, l'essere come presenza potrebbe corrispondere a ciò che il cosiddetto «terzo Heidegger» denomina ἀλήθεια, che differisce da Ἀλήθεια: quella è l'essere, mentre questa quel che dà essere (*Ereignis* o *Lichtung*), il cui cuore potrebbe essere la Λήθη, che non trema perché è il centro di ciò che custodisce. Con due nomi diversi potrebbero allora venire indicati gli elementi della differenza ontologica severiniana, vale a dire l'essere in quanto apparire processuale e l'essere come intero. Differenza che non esclude il rapporto, infatti, si tratta della stessa parola scritta, a seconda dei casi, con l'iniziale minuscola (ἀλήθεια) o maiuscola (Ἀλήθεια). In maniera analoga, la relazione degli elementi della differenza ontologica heideggeriana è indicata dall'ambiguo ἐόν.

Se l'eternità intesa come ciò che salva dal nulla è presente anche in Heidegger, tuttavia essa è predicata a partire dalla rivelazione della dea, la quale mantiene sempre uno statuto ambiguo ed enigmatico. In Severino (la cui filosofia procede classicamente attraverso risposte ai «perché», fino ad arrivare alla risposta prima attraverso l'ἔλεγχος) l'eternità è dedotta a partire dall'originaria opposizione di essere e nulla. Senza di essa, quel che Heidegger sostiene, o meglio, quel che abbiamo rilevato come contenuto possibile del pensiero heideggeriano al di là di quanto i suoi testi indicano esplicitamente, resta un discorso infondato. L'infondatezza, come gratuità dell'apparire che non si appoggia ad alcun ente, e

⁴⁰⁸ Ivi, p. 287.

quindi al concetto di causa, è sicuramente un'acquisizione importante per un pensiero post-metafisico, motivo per cui l'analisi heideggeriana dell'ἀλήθεια va presa seriamente in considerazione. Ciò nondimeno, se quel che appare è affidato al nulla, lo stesso apparire non riesce ad essere quel che è e, quindi, ogni discorso perde la propria significatività.

Ma, in ultima istanza, l'Αλήθεια heideggeriana non può combaciare esattamente con l'essere intero di Severino, perché potrebbe sì indicare l'essere che non lascia nulla fuori di sé, ma comunque si tratta di qualcosa di essenzialmente dinamico. In altre parole, il dispiego conserva e salva il di-spiego, ma, chiamando quello in tal modo, Heidegger fa riferimento ad una dinamicità intrinseca, al di là di quella propria del di-spiego. Dinamicità che in Severino è propria «soltanto» dell'apparire.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia principale

Martin Heidegger

- Heidegger M., *Aus der Erfahrung des Denkens. 1910-1976*, a c. di H. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 13, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, *Dall'esperienza del pensiero. 1910-1976*, a c. di N. Curcio, Il nuovo melangolo, Genova 2011.
- Id., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-38, 1989], a c. di F.-W. von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1994², *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a c. di F. Volpi, trad. it. A. Iadicicco e F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.
- Id., *Besinnung*, a c. di F.-W. von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 66, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- Id., *Bremer und Freiburger Vorträge* [1949 e 1957], a c. di P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, vol. 79, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. G. Gurisatti, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.
- Id., *Das Ereignis* [1941/42], a c. di F.-W. Von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 71, Klostermann, Frankfurt am Main 2009.
- Id., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [WS 1935/36] a c. di P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, vol. 41, Klostermann, Frankfurt am Main 1984, trad. condotta però sull'ed. Niemeyer

(Tübingen 1962), *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, trad. it. V. Vitiello, Mimesis, Milano-Udine 2011.

- Id., *Die Geschichte des Seyns* [1938/40 e 1939], a c. di P. Trawny, *Gesamtausgabe*, vol. 69, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, *La storia dell'Essere*, trad. it. A. Cimino, Marinotti, Milano 2012.
- Id., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* [SS 1926], a c. di F.-K. Blust, *Gesamtausgabe*, vol. 22, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, trad. it. G. Gurisatti, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2000.
- Id., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* [WS 1929/30, 1983], a c. di F.-W. von Herrmann, voll. 29/30, Klostermann, Frankfurt am Main 1992², *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza - solitudine*, a c. di C. Angelino, trad. it. P. Coriando, Il nuovo Melangolo, Genova 1992.
- Id., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [SS 1927, 1975], a c. di F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 24, Klostermann, Frankfurt am Main 1989², *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il nuovo Melangolo, Genova 1988.
- Id., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [1933] – *Das Rektorat 1933/34* [1945], in Id. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, a c. di H. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 16, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, trad. it. C. Angelino, Il nuovo melangolo, Genova 1988.
- Id., *Einführung in die Metaphysik* [SS 1935, 1953], a c. di P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, vol. 40, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, trad. condotta però sull'ed. Niemeyer (Tübingen 1966), *Introduzione alla metafisica*, a c. di G. Vattimo, trad. it. G. Masi, Mursia, Milano 1990².
- Id., *Einleitung in die Philosophie* [WS 1928/29], a c. di O. Saame e I. Saame-Speidel, *Gesamtausgabe*, vol. 27, Klostermann, Frankfurt am Main 1996, *Avviamento alla filosofia*, a c. di M. Borghi, Marinotti, Milano 2007.
- Id., *Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten* [WS 1944/45], in *Nietzsches Metaphysik, Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten*

- [1990], a c. di P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, vol. 50, Klostermann, Frankfurt am Main 2007², *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2009.
- Id., *Feldweg-Gespräche (1944-45)*, a c. di I. Schüßler, *Gesamtausgabe*, vol. 77, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, trad. it. *Colloqui su un sentiero di campagna (1944-45)*, a c. di A. Fabris, trad. A. Fabris e A. Pellegrino, Il nuovo melangolo, Genova 2007.
 - Id., *Gelassenheit* [1955], Neske, Pfullingen 1959, *L'abbandono*, trad. it. di A. Fabris, a c. di C. Angelino, Il nuovo melangolo, Genova 2006³.
 - Id., *Grundbegriffe* [SS 1941, 1981], a c. di P. Jaeger, *Gesamtausgabe*, vol. 51, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, *Concetti fondamentali*, trad. it. F. Camera, Il nuovo melangolo, Genova 2007³.
 - Id., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* [WS 1937/38, 1984], a c. di F.-W. von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 45, Klostermann, Frankfurt am Main 1992², *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, a c. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1988.
 - Id., *Hegel* [1938/39 e 1942, 1993], a c. di I. Schüßler, *Gesamtausgabe*, vol. 68, Klostermann, Frankfurt am Main 2009², *Hegel*, trad. it. C. Gianni, a c. di G. Moretti, Zandonai, Rovereto 2010.
 - Id., *Hegels Phänomenologie des Geistes* [WS 1930/31, 1980], a c. di I. Görland, *Gesamtausgabe*, vol. 32, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a c. di E. Mazzarella, trad. it. S. Caianiello, Guida, Napoli 2000.
 - Id., E. Fink, *Heraklit* [WS 1966/67], in M. Heidegger, *Seminare* [1951-1973, 1986], a c. di C. Ochwad, *Gesamtausgabe*, vol. 15, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, *Eraclito*, a c. di A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari 2010.
 - Id., *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens* [SS 1943]. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* [SS 1944] [1979], a c. M. S. Frings, *Gesamtausgabe*, vol. 55, Klostermann, Frankfurt am Main 1987², *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. La dottrina eraclitea del logos*, trad. it. F. Camera, Mursia, Milano 1993.

- Id., *Holzwege* [1935-1946, 1950], a c. di F.-W. Von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 5, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2002.
- Id., *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (WS 1934/35, 1980), a c. di S. Ziegler, *Gesamtausgabe*, vol. 39, Klostermann, Frankfurt am Main 1999³, *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*, a c. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2005.
- Id., *Identität und Differenz* [1955-1957], a c. di F.-W. Von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 11, Klostermann, Frankfurt am Main 2006, trad. parziale condotta però sull'ed. Klett-Cotta (Stuttgart 1957), *Identità e differenza*, a c. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.
- Id., *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], a c. di F.-W. von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 3, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, *Kant e il problema della metafisica*, a c. di V. Verra, trad. it. M. E. Reina riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 2006⁵.
- Id., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [SS 1934], a c. di G. Seubold, *Gesamtausgabe*, vol. 38, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, *Logica e linguaggio*, trad. it. U. M. Ugazio, Marinotti, Milano 2008.
- Id., *Metaphysik und Nihilismus* [1938/39 e 1946-48], a c. di H. J. Friedrich, *Gesamtausgabe*, vol. 67, Klostermann, Frankfurt am Main 1999, *Metafisica e nichilismo*, a c. di C. Angelino, trad. it. C. Badocco e F. Bolino, Il nuovo melangolo, Genova 2006.
- Id., *Nietzsche I* [1936-1939], a c. di F.-W. Von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 6.1, Klostermann, Frankfurt am Main 1996, trad. condotta però sull'ed. Neske (Pfullingen 1961), *Nietzsche*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2005⁴.
- *Nietzsche II* [1939-1946], a c. di F.-W. Von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 6.2, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, trad. condotta però sull'ed. Neske (Pfullingen 1961), *Nietzsche*, cit.
- Id., *Parmenides* [WS 1942/43, 1982], a c. di M. S. Frings, *Gesamtausgabe*, vol. 54, Klostermann, Frankfurt am Main 1992², *Parmenide*, a c. di F. Volpi, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2005².

- Id., *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [SS 1936, 1971], a c. di I. Schüßler, *Gesamtausgabe*, vol. 42, Klostermann, Frankfurt am Main 1984, trad. condotta però sull'ed. Niemeyer (Tübingen 1971), *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a c. di E. Mazzarella e C. Tatasciore, trad. it. C. Tatasciore, Guida, Napoli 1998.
- Id., *Sein und Zeit* [1927], a c. di F.-W. von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, trad. condotta però sull'ed. Niemeyer (Tübingen 2001¹⁸), *Essere e tempo*, a c. di A. Marini, Mondadori, Milano 2008².
- Id., *Sein und Wahrheit: 1. Die Grundfrage der Philosophie* [SS 1933] 2. *Vom Wesen der Wahrheit* [WS 1933/34], a c. di H. Tietjen, *Gesamtausgabe*, voll. 36/37, Klostermann, Frankfurt am Main 2001, trad. it. C. Götz, Marinotti, Milano 2011.
- Id., *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* [1966, 1976], in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, cit., *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, trad. it. A. Marini, Guanda, Parma 1987.
- Id., *Über den Anfang* [1941], a c. di P.-L. Coriando, *Gesamtausgabe*, vol. 70, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, *Sul principio*, trad. it. G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006.
- Id., *Unterwegs zur Sprache* [1950-1959], a c. di F.-W. Von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 12, Klostermann, Frankfurt am Main, trad. condotta però sull'ed. Neske (Pfullingen 1959), *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, a c. di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973.
- Id., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [WS 1931/32, 1988], a c. di H. Mörchen, *Gesamtausgabe*, vol. 34, Klostermann, Frankfurt am Main 1997², *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1997².
- Id., *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 - Zähringen 1973*, in *Seminare*, cit., *Seminari*, trad. it. M. Bonola, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003².
- Id., *Vorträge und Aufsätze* [1936-1953], a c. di F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 7, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, trad. condotta

però sull'ed. Neske (Pfullingen 1957), *Saggi e discorsi*, trad. it. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

- Id., *Was heisst Denken?* [WS 1951/52, SS 1952, 1954], a c. di P.-L. Coriando, *Gesamtausgabe*, vol. 8, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, *Che cosa significa pensare?*, trad. condotta però sull'ed. Niemeyer (Tübingen 1971), trad. it. U. M. Ugazio e G. Vattimo, a c. di G. Vattimo, SugarCo, Milano 1978-1979.
- Id., *Was ist das - die Philosophie?* [1955], in *Identität und Differenz*, cit., trad. condotta però sull'ed. Neske (Pfullingen 1956), *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. C. Angelino, Il nuovo melangolo, Genova 1997².
- Id., *Wegmarken* [1919-1961, 1967], a c. di F.-W. von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 9, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, *Segnavia*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2008⁵.
- Id., *Zur Bestimmung der Philosophie* [1919, 1987], a c. di B. Heimbüchel, *Gesamtausgabe*, voll. 56/57, nuova ed. accresciuta, Klostermann, Frankfurt am Main 1999, *Per la determinazione della filosofia*, a c. di G. Cantillo, trad. it. G. Auletta, Guida, Napoli 2002².
- Id., *Zur Sache des Denkens* [1969], a c. di F.-W. von Hermann, *Gesamtausgabe*, vol. 14, Klostermann, Frankfurt am Main 2007, trad. condotta però sull'ed. Niemeyer (Tübingen 2000¹⁴), in *Tempo e essere*, a c. di C. Badocco, Longanesi, Milano 2007.
- Id., *Zürcher Seminar* [1951], in *Seminare*, cit., *Seminario di Zurigo*, in *Seminari*, cit.

Emanuele Severino

- Severino E., *A proposito dell'élénchos. Risposta Francesca Rivetti Barbò*, in S. Belardinelli, G. Dalmasso (a c. di), *Discorso e verità. Scritti in onore di Francesca Rivetti Barbò*, Jaca Book, Milano 1995.
- Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi* [1997], Rizzoli, Milano 2006².
- Id., *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003.
- Id., *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεῶν* [1980], Adelphi, Milano 1999².
- Id., *Essenza del nichilismo* [1964-1980, 1972], nuova ed. ampliata [1982], Adelphi, Milano 2005³.
- Id., *Fondamento della contraddizione* [1955-2004], Adelphi, Milano 2005.
- Id., *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*[1978], nuova ed. ampliata [1981], Rizzoli, Milano 2009.
- Id., *Heidegger e la metafisica* [1950], nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1994.
- Id., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo* [1989], Adelphi, Milano 2005².
- Id., *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011.
- Id., *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.
- Id., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* [1990], nuova ed. ampliata Rizzoli, Milano 2005.
- Id., *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.
- Id., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.
- Id., *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.
- Id., *La filosofia antica* [1984], Rizzoli, Milano 1997⁴.
- Id., *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia moderna* [1984], Rizzoli, Milano 2004.

- Id., *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea* [1986], Rizzoli, Milano 2004.
- Id., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire* [1989], nuova ed. riveduta, Rizzoli, Milano 2006.
- Id., *La follia dell'angelo*, a c. di I. Testoni, Mimesis, Milano-Udine 2006.
- Id., *La Gloria. ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001.
- Id., *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano 2000.
- Id., *La struttura originaria* [1958], nuova ed. ampliata [1981], Adelphi, Milano 2007³.
- Id., *La tendenza fondamentale del nostro tempo* [1988], Adelphi, Milano 2008³.
- Id., Coda P., *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, a c. di P. Bernardi, San Paolo, Milano 2000.
- Severino E., *Legge e caso* [1966-1978], Adelphi, Milano 1979.
- Id., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- Id., *Oltre l'uomo e oltre Dio*, a c. di A. Di Chiara, intr. C. Angelino, Il nuovo melangolo, Genova 2002.
- Id., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- Id., *Studi di filosofia della prassi* [1962], nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1984.
- Id., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
- Id., *Téchne. Le radici della violenza* [1979], nuova ed. ampliata [1988], Rizzoli, Milano 2002².
- Id., *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'occidente*, a c. di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2010.

Bibliografia secondaria

- Agostino, *Le confessioni*, a c. di C. Mohrmann, tr. it. C. Vitali, Fabbri Editori, Milano 2001.
- Alcaro M., *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*, Manifestolibri, Roma 2006.
- Amoroso L., *Il problema dell'essere da "Sein und Zeit" a "Zeit und Sein"*, «Teoria» I, 1981, n. 1, pp. 119-139.
- Angelino C., *L'«errore filosofico» di Martin Heidegger*, Il nuovo melangolo, Genova 2001.
- Antonelli A., *Verità, nichilismo, prassi. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, pref. E. Severino, Armando, Roma 2003.
- Aristotele, *Metafisica*, trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- Id., *Organon*, trad. it. G. Colli, Adelphi, Milano 2003.
- Badiou A., Cassin B., *Heidegger. Il nazismo, le donne, la filosofia*, trad. it. S. Regazzoni, Il nuovo melangolo, Genova 2010.
- Barbarić D., *Das Ethos des anderen Anfangs*, in Id. (a c. di), *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage - Geviert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.
- Bataille G., *Contro Heidegger*, in Id. *Scritti sul fascismo 1933-34*, trad. it. G. Bianco e S. Geroulanos, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Beaufret J., *In cammino con Heidegger. Conversazioni con Frédéric de Towarnicki*, trad. it. S. Esengrini, Marinotti, Milano 2008.
- Berti E., *Critica all'interpretazione neoparmenidea dell'Occidente*, in Id., *Le vie della ragione*, Il mulino, Bologna 1987.
- Id., *Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino*, «Filosofia oggi» 3, 1980, pp. 501-509.
- Id., *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993.
- Berto F., *La dialettica della struttura originaria*, pref. E. Severino, Il poligrafo, Padova 2003.

- Bettini T., *Sacro, spazio e divino in Heidegger*, «Dialegesthai» 2009, <<http://mondodomani.org/dialegesthai/tb02.htm>>.
- Bianco F. (a c. di), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992.
- Bongiovanni S., *Le foi impossible et le nihilisme. Les réflexions sur l'être et sur la foi d'Emanuele Severino*, in Id., *La Philosophie italienne contemporaine à l'épreuve de Dieu. Pareyson, Vattimo, Cacciari, Vitiello, Severino*, L'Harmattan, Paris 2008.
- Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll, Vita e Pensiero, Milano 1995².
- Borghi M., *Dasein e traduzione. Note sull'esperienza traduttiva in lingua italiana*, in Heidegger, *Linguagem e Tradução. Colóquio internacional*, (a c. di) I. Borges Duarte, F. Henriques, I. Matos Dias, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2003, pp. 497-503, <<http://www.eudia.org/index.php/remository?func=startdown&id=19>>.
- Id., *Heidegger e il problema dell'arte. Note su due traduzioni italiane*, <<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/view/3362/2767>>.
- Bottani L., *Heidegger su stupore e orrore*, «Verifiche» 21, 1992, pp. 301-320.
- Caputo A., *Terra incontaminata. Percorsi di ricerca nella filosofia di M. Heidegger*, Levante, Bari 1999.
- Id., *Vent'anni di ricezione heideggeriana (1979-1999). Una bibliografia*, FrancoAngeli, Milano 2001.
- Carnap R., *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli (a c. di), *Il neoempirismo* (pp. 504-532), UTET, Torino 1969.
- Carrera A., *La consistenza del passato. Heidegger, Nietzsche, Severino*, Medusa, Milano 2007.
- Cesarone V., *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marinetti, Genova 2008.
- Cicero V., *Henologia e oblio dell'Essere. A proposito di una figura speculativa centrale in Heidegger*, «Dialegesthai» 2011, <<http://mondodomani.org/dialegesthai/vc01.htm>>.

- Cimino A., *Performatività e prassi fenomenologica. Ricerche sull'intuizione fenomenologica e sulla concettualità indicativo-formale in Heidegger*, Tesi di Dottorato in Discipline Filosofiche, Relatore A. Fabris, Università degli Studi di Pisa 2006.
- Colonnello P., *La questione della colpa. Tra filosofia dell'esistenza ed ermeneutica*, Loffredo, Napoli 1995.
- Id., *Martin Heidegger e Hanna Arendt. Lettera mai scritta*, Guida, Napoli 2009.
- Id., *Orizzonti del trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
- Id., *Tempo e necessità. Ricerche su Kant, Husserl e Heidegger*, Japadre, L'Aquila 1987.
- Coriando P-L., *Zur Er-mittlung des Uebergangs. Der Wesungort der "letzten Gottes" im seinsgeschichtlichen Denken*, in Id., *"Herkunft aber bleibt stets Zukunft": Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
- Courtine Jean-Françoise, *Les trace set le passage du Dieu dans le Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger*, «Archivio di filosofia» 62, 1994, pp. 519-538.
- Cover A., *Essere e negatività nei "Beiträge zur Philosophie" di M. Heidegger: linee per uno sviluppo del problema dalle prime lezioni friburghesi alla Abhandlung "Hegel. 1. Die Negativität" (1938/39, 1941)*, «Verifiche» 22, 1993, nn. 3-4, pp. 319-363.
- Curcio N. e Fontana A. (a c. di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, intr. F. Volpi, Donzelli, Roma 1998.
- Cusano N., *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- Id., *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011.
- D'Acunto G., *L'impianto fenomenologico della ricerca*, in M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, tr. it. G. D'Acunto, Armando, Roma 1999.
- D'Agostino S., *Oltrepassare Parmenide. L'etica di Emanuele Severino*, in P. Gilbert (a c. di), *La terra e l'istante. Filosofi italiani e neopaganesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

- Dal Sasso Andrea, *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, pref. G. Brianese, Aracne, Roma 2009.
- De Gennaro I., Zaccaria G., *Dasein: Da-sein. Tradurre la parola del pensiero*, Marinotti, Milano 2007.
- De Paoli M., *Furor logicus. L'eternità nel pensiero di Emanuele Severino*, Angeli, Milano 2009.
- Id., *La fiamma e la lampada. Riflessioni sul pensiero di E. Severino e sul nichilismo in Occidente*, «Paradigmi» 26, 1991, pp. 311-344.
- D'Angelo A., «Svolta» e «attimalità» in Heidegger. *Alcune considerazioni sui «Beiträge zur Philosophie» e su «Die Kehre»*, «La Cultura» 30, 1992, pp. 217-246.

- De Cecchi Duso G., *L'interpretazione heideggeriana dei presocratici*, CEDAM, Padova 1970.
- Derrida J., *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano 1989.
- Id., *La mano di Heidegger*, a c. di M. Ferraris, trad. it. G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Esposito C., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003².
- Id., *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto d'impossibile da Suárez a Heidegger*, «Archivio di filosofia» 78, 2010, n. 1, pp. 297-313.
- Fabro C., *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, Quadrivium, Genova 1981.
- Fédier F., *Tradurre i Beiträge zur Philosophie*, trad. it. M. Borghi, in <http://eudia.org/index.php/remository?func=select&id=7>
- Ferrario E., *Fenomenologie dell'altro. Husserl, Heidegger, Lévinas*, in Id. (a c. di), *L'altro e il tempo*, Guerini e Associati, Milano 2004.
- Forcellino E., *L'ethos dell'altro inizio: appunti sulla figura dell'ultimo Dio nei 'Contributi alla filosofia (dell'evento)' di Heidegger*, «Etica & Politica», XI, 2009, n. 1, pp. 69-91.

- Fratticci W., *Il bivio di Parmenide. Ovvero la gratuità della verità*, Cantagalli, Siena 2008.
- Gadamer H. G., *I sentieri di Heidegger*, trad. it. R. Crisitn, Marietti, Genova 1987.
- Id., *Il problema della coscienza storica*, trad. it. di G. Bartolomeo, a c. di V. Verra, Guida, Napoli 2006⁴.
- Id., *Linguaggio*, trad. it. D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2006².
- Id., *Verità e metodo*, trad. it. G. Vattimo, intr. G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- Galanti Grollo S., *Heidegger e il problema dell'altro*, pref. L. Samonà, Mimesis, Milano 2006.
- Id., *L'ontologia nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, «Giornale di filosofia», giugno 2009, <<http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=118>>.
- Galimberti U., *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, il Saggiatore, Milano 1996.
- Id., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2003².
- Garroni E., *Il problema della specificità della poesia e dell'arte in Der Ursprung des Kunstwerkes di Heidegger*, «Storia dell'arte» 38-40, 1980, pp. 441-455.
- Id., *Senso e paradosso. L'estetica filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Gianfreda F., *L'accadere della verità. Seyn e Da-Sein nei Beiträge zur Philosophie di Martin Heidegger*, pres. L. Illetterati, Studium, Roma 2007.
- Giordani A., *Il problema della verità. Heidegger vs Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Giorgio G., *Il Dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998.
- Givone S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2006³.
- Gnoli A., Volpi F., *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, Bompiani, Milano 2006.

- Grion L., *Libertà e destino. Riflessioni sulla filosofia di Emanuele Severino*, in C. Vigna, *Etiche e politiche della post-modernità*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a c. di N. Merker e C. Cesa, trad. it. B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989².
- Id., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2004³.
- Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Id., *Scienza della logica*, 2 voll., trad. it. A. Moni e A. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1996⁵.
- Husserl E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica: Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, nuova ed. a c. di V. Costa, intr. E. Franzini, Einaudi, Torino 2002.
- Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a c. di W. Biemel, trad. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.
- Id., *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. C. Sinigaglia, pref. G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Id., *Metodo fenomenologico statico e genetico*, trad. it. M. Vergani, pref. C. Sini, Il Saggiatore, Milano 2003.
- Id., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, trad. it. A. Marini, Franco Angeli, Milano 2001⁵.
- Id., *Storia critica delle idee*, trad. it. G. Piana, Guerini, Milano 1989.
- Iadiciccio A., *La scrittura dei Beiträge zur Philosophie di M. Heidegger*, «Paradigmi» 42, 1996, pp. 611-631.
- Illetterati L., Moretto A. (a c. di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.
- Jaspers K., *Introduzione alla filosofia*, a c. di P. Chiodi, post. U. Galimberti, Cortina, Milano 2010.
- Id., *La filosofia*, trad. it. U. Galimberti, UTET, Torino 1978.
- Jonas H., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a c. di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

- Kant I., *Critica della ragion pura*, a c. di C. Esposito, nuova ed. riveduta e corretta, Bompiani, Milano 20072
- Law D. R., *Negative Theology in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, «International Journal for Philosophy of Religion» 48, 2000, n. 3, pp. 139–156.
- Lévinas E., *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. A. Cavalletti e S. Chiodi, intr. G. Agamben, con un saggio di M. Abensour, Quodlibet, Macerata 1997.
- Id., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. A. Dell'Asta, intr. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1990².
- Löwith K., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, trad. it. O. Franceschelli, Donzelli, 2000 Roma.
- Màdera R., *Nella contraddizione, libertà. Intorno a Marx e a Severino*, in Id., *L'alchimia ribelle. Per non rassegnarsi al dominio delle cose* (pp. 165-265), Palomar, Bari 1997.
- Magris A., *I concetti fondamentali dei "Beiträge" di Heidegger*, «Annuario filosofico» 8, 1992, pp. 229-268.
- Mazzarella E., *Introduzione a M. Heidegger, Tempo ed essere* (pp. 7-93), trad. it. E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980.
- Id., *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002².
- Messinese L., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010.
- Id., *Sull'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Olivetti M. M. (a c. di), *La recezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova 1989.
- Nancy J.-L., *Di un Wink divino*, in Id., *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, tr. it. R. Deval, A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- Id., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, tr. it. A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005.
- Ott H., Penzo G. (a c. di), *Heidegger e la teologia. Atti del convegno tenuto a Trento l'8-9 febbraio 1990*, Morcelliana, Brescia 1996.
- Pareyson L., *Heidegger: la libertà e il nulla*, ISOB, Napoli 1990.

- Id., *La «domanda fondamentale»: «perché l'essere piuttosto che il nulla?»*, «Annuario filosofico» 8, 1992, pp. 9-36.
- Parmenide, *Poema sulla natura*, trad. it. G. Reale, apparati L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2007.
- Petterlini, G., Brianese, G. Goggi (a c. di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano, 2005.
- Platone, *La Repubblica*, trad. it. G. Lozza, Mondadori, Milano 1990.
- Id., *Simposio*, trad. it. G. Reale, Rusconi, Milano 1998⁴.
- Id., *Parmenide*, trad. it. F. Ferrari, Rizzoli, Milano 2004.
- Id., *Sofista*, trad. it. B. Centrone, Einaudi, Torino 2008.
- Pöggeler O., *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, a c. di G. Varnier, Guida, Napoli 1991.
- Powell J., *Heidegger's Contributions to Philosophy. Life and last God*, Continuum, London 2007, pp. 57-127.
- Prontera A., *La filosofia antica, moderna e contemporanea di Emanuele Severino*, «Idee» 1986, nn. 2-3, pp. 181-190.
- Regina U., *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Morcelliana, Brescia 1974.
- Id., *Il problema antropologico nei «Beiträge zur Philosophie» di M. Heidegger*, «Fenomenologia e Società» 14, 1991, pp. 29-73.
- Ricouer P., *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, trad. it. N. Salomon, intr. R. Bodei, il Mulino, Bologna 2004.
- Rovatti P. A., *Il declino della luce. Saggi su filosofia e metafora*, Marietti, Genova 1988, pp. 93-111.
- Ruggenini M. (a c. di), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991.
- Samonà L., *Heidegger. Dialettica e svolta*, L'Epos, Palermo 1990.
- Id., *Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, «Giornale di Metafisica» 30, 2008, n. 2, pp. 361- 375.
- Sansonetti G., *Lévinas e Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1998.
- Sartre J.-P., *L'esistenzialismo è un umanesimo*, trad. it. G. Mursia Re, Mursia, Milano 2007.

- Schürmann R., *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. G. Carchia, il Mulino, Bologna 1995.
- Semerari G., *Confronti con Heidegger*, Dedalo, Bari 1992.
- Solmann E., *Contro Severino: incanto e incubo nel credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- Strummiello G., *L'altro inizio del pensiero. I "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1995.
- Trawny P., *Der kommende und der letzte Gott bei Hölderlin und Heidegger*, in Id. (a c. di), "Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.". *Heidegger und Hölderlin*, Klostermann, Frankfurt am Main 2000.
- Tercic V., *La dimensione dell'es gibt nell'ontologia di Martin Heidegger*, PUG, Roma 2006.
- Tugendhat E., *L'essere e il niente*, in S. Poggi, P. Tomasello (a c. di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995, pp. 357-385.
- Ugazio U. M., *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996.
- Id., «Sterbliche Gedanken». *Hölderlin e il congedo dai Greci nel pensiero di Heidegger*, «Annuario filosofico» 8, 1992, pp. 269-299.
- Valent I. (a c. di), *Cura e salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000.
- Vattimo G., Rovatti P. A. (a c. di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1984.
- Vattimo G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989.
- Id., *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.
- Id., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1980².
- Id., *In cammino verso il nulla. Emanuele Severino*, in Id., *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990, pp. 25-39.
- Id., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994.

- Vedder B., *Heidegger's Notion of the Last God and Revelation*, «Annuario filosofico» 62, 1994, pp. 553-564.
- Vigna C. (a c. di), *Bontadini e la metafisica*, Vita & Pensiero, Milano 2008.
- Id., *Un cristianesimo incompreso*, in Id., *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- Viti Cavaliere R., *Heidegger e la storia della filosofia*, Giannini, Napoli 1979.
- Vitiello V. (a c. di), *Heidegger. «Beiträge zur Philosophie»*, num. monografico di «aut-aut» 248-249, 1992, pp. 75-92.
- Id., *La lampada di Severino*, in Id., *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Volpi F. (a c. di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2008².
- Id., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id., *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, a .c di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2012.
- Von Herrmann F.-W., *Die „Beiträge zur Philosophie“ als hermeneutischer Schlüssel zur Spätwerk Heideggers*, in Happel M. (a c. di), *Heidegger – neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- Id., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Zarader M., *Heidegger e le parole dell'origine*, trad. it. S. Delfino, intr. M. Marassi, pref. E. Lévinas, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- Id., *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, trad. it. M. Marassi, Vita e Pensiero, Milano 1995.