



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Vattimo e Severino

Sulle tracce del nichilismo nietzscheano

Giuseppina Catone

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



**UNIVERSITAT DE
BARCELONA**

**Facultad de Filosofía
Doctorado EEES
Filosofía contemporánea y estudios clásicos**

Tesis de doctorado titulada:

**Vattimo e Severino
Sulle tracce del nichilismo nietzscheano**

**Tutor y Director
Est. Prof.
Josep Maria Esquirol Calaf**

**Doctoranda
Giuseppina Catone**

Vattimo e Severino
Sulle tracce del nichilismo nietzscheano
di Giuseppina Catone

Indice

Introducción p. 4

Una presentazione (tra nichilismo e verità) p. 13

Capitolo I: Nichilismo e verità: le ragioni di Nietzsche ed Heidegger

Il punto di vista del valore p. 24

*Affermazione e superamento: le tappe
del nichilismo nietzscheano* p. 43

*Del senso della verità perduta:
quando dell'essere "non ne è più niente"* p. 62

Capitolo II: Essere e Nulla. Il discorso di Severino tra metafisica e nichilismo

In principio: l'Occidente e il nichilismo metafisico p. 77

*La struttura come fondamento:
immediatezza e complessità* p. 97

*Tecniche di salvezza.
Il mortale e la terra isolata* p. 115

Il linguaggio nascosto
Sulle tracce del sentiero del giorno p. 138

Capitolo III: Vattimo e il pensiero della contaminazione

Superamento e distorsione.
Storia di una visione debole p. 160

Il post del post-moderno:
evento ed interpretazione p. 176

Ontologia e religione.
Quel passaggio dalla veritas alla caritas p. 191

Per un'etica riformata.
Nichilismo, verità, ermeneutica p. 206

Capitolo IV: Due sentieri a confronto. ***Nella problematicità dell'essere contemporaneo***

Dalla coerenza al superamento. I due filosofi si confrontano
sul senso del nichilismo p. 224

Per un essere che si rinnova (la struttura che si oppone
all'evento) p. 235

Tra scienza, tecnica e fede. Un confronto contemporaneo p. 247

<i>Due verità a confronto: etica, ermeneutica e volontà del destino</i>	p. 259
<i>Conclusioni</i>	p. 272
<i>Bibliografia</i>	p. 276

Introducción

El trabajo que presento es la conclusión de una reflexión que he podido madurar durante mi experiencia universitaria. Se trata de un proyecto que ha tomado forma a partir de un interés marcado por la filosofía moderna y contemporánea, por los “límites e innovaciones” que en el período de la modernidad histórica se muestran en la historia del pensamiento. Límites e innovaciones que han roto un *continuum* y han catapultado al hombre dentro de un mundo que es necesario reestructurar nuevamente; un mundo que, con la llegada de la ciencia/técnica, ya no podrá ser el mismo.

La historia de esta “mutación genética” se describe, en el ámbito de las humanidades especialmente, con una cierta meticulosidad. Se trata de un cambio radical que tiene que investigarse de manera adecuada y estructural; es decir: hay que dar espacio a los discursos adecuados, sobre todo a los discursos filosóficos que buscan las causas del *cambio* (las premisas) y que pueden identificar también las consecuencias. En este sentido, la filosofía moderna y la literatura representan las primeras voces *significativas* en la investigación de un cambio histórico, ético y cultural que se manifiesta en todo Occidente.

La filosofía y la literatura intentan encuadrar con la mayor claridad las condiciones, las razones que han anticipado cambios tan drásticos. El discurso filosófico, en particular, no sólo es el portavoz de una plausible “definición y organización” del concepto de *era moderna*, sino insta a la modernidad, con sus afirmaciones, para que ésta se organice sobre la base de ciertas ideas y conceptos en detrimento de otros. La modernidad, en este sentido, se describe principalmente como la edad del *novum* y del *progressum*; de un progreso que se desarrolla principalmente como progreso científico, tecnológico y, en primer lugar, ontológico. De hecho, lo que cambia es –antes que nada– el fundamento mismo: la idea del ser que se refiere a la forma de entender la esencia de todas las cosas, su estructura más esencial. Esta esencia pasa de ser una “presencia universal y plena” a ser una particularidad, un

evento que cambia y que se puede cambiar. En este pasaje se expresa toda la esencia de una modernidad que asume los rasgos de una “época del sujeto”, donde el hombre se convierte poco a poco en el dueño de sí mismo y de todas las cosas animadas e inanimadas que lo rodean. La característica cambiante del ser moderno (el hecho de ser un ser que cambia y que puede ser cambiado) constituye la peculiaridad que da inicio a una serie de modificaciones importantes; se trata de una característica especial, una característica que introduce en el discurso filosófico (y no sólo) el concepto de nihilismo y –en primer lugar– el de la nada (*nihil*) asociada al ser. Nihilismo, *nihil*, nada; palabras que se asocian con la comprensión y con el conocimiento de la realidad. El saber se vale de una voz nueva, que ya no es la voz de la metafísica, sino la voz de la ausencia, del abandono nihilista de todos los valores ancestrales.

La historia del nihilismo –en relación con la modernidad y con la posmodernidad– comienza a investigarse y comprenderse sólo a partir de un cierto discurso filosófico. Si bien es cierto que la idea de nihilismo –este concepto nuevo, entendido como pensamiento de la nada o “pensamiento que cancela”– está en relación con la realidad del pensamiento y de la cultura moderna desde antes de la aparición de Nietzsche, hay que observar que esta idea se articula y se introduce en el lenguaje cotidiano (como característica particular de la cultura occidental) sólo a partir de su genealogía.

Precisamente la obra de Nietzsche marca el principio de mi trabajo, que tiene como objetivo investigar las consecuencias más actuales de un discurso que ha abrazado con Nietzsche el *nihil* del nihilismo y que, desde entonces, no lo ha abandonado. Las premisas filosóficas de mi trabajo son necesariamente las mismas que han permitido “descubrir” el nihilismo; las mismas que lo han sacado a la luz, garantizándole una especie de "prioridad histórica y ontológica". En pocas palabras, hemos intentado reconocer los puntos de vista nietzscheanos que, de acuerdo con las declaraciones de muchos estudiosos (sobre todo Martin Heidegger), han contribuido a hacer definitiva e irreversible la transformación ontológica que, con el tiempo, convertiría el nihilismo en el maestro indiscutible de la historia posmoderna. A través

de las reflexiones de Heidegger sobre el pensamiento nietzscheano, en especial mediante las reflexiones sobre la verdad en Nietzsche, hemos podido poner de relieve los puntos más significativos de un pensamiento filosófico imprescindible para la comprensión del mundo contemporáneo.

El nihilismo nietzscheano es sobre todo un nihilismo del *valor*, una transvaloración de todos los valores occidentales y, por lo tanto, metafísicos. En el momento en que la labor genealógica del filósofo desenmascaró los valores seculares que sostenían a la cultura occidental, estos valores perdieron inmediatamente su importancia estructural: se dismantelaron, reduciéndose a simples "puntos de vista". Los "puntos de vista" de un *sujeto* que se muestra, en este sentido, como una *voluntad de poder* que siempre ha controlado, en función de sus propias necesidades, el contenido de los valores. Aquí comenzó a tomar forma, con Nietzsche, el camino (del y sobre) el nihilismo; un camino que llevará al filósofo a encuadrar una historia larga y compleja: en primer lugar, hay, ha habido y habrá una fase de nihilismo pasivo o radical, luego una de nihilismo activo. La primera se caracteriza por una fase deconstructiva, en la que el hombre toma conciencia de la mentira de los valores metafísicos y de la falsedad del "sentido de verdad" que atribuía a las ideas una naturaleza trascendente y universal. La verdad metafísica llega a su fin porque ella es (¡sobre todo ella!) el resultado de una alienación humanamente programada; en cuanto humana, ella está sujeta a errores humanos y a la arrogancia humana, a las variaciones del momento.

La segunda fase, por otra parte, representa el momento de la plena conciencia; el momento en el que la radicalidad de la fase inicial se deja de lado a favor de una comprensión más completa y de una posible superación. Si el nihilismo radical ha podido producir una parálisis, llevando al hombre a creer que nada tenía sentido o que el sentido era inestable, la tarea del nihilismo activo es dar un límite a la *nada*, para poder volver a construir un sentido. Pero esta reconstrucción tiene que acompañarse de otra: de la reconstrucción relativa a la palabra *aletheia*. La verdad que Nietzsche ha querido adaptar drásticamente, junto con el sentido, al juicio

nihilista, transformándola de este modo en un conocimiento adecuado.

Es necesario analizar también esta realidad, tan maltratada últimamente; sobre todo a la luz de las recientes sentencias nihilistas. Especialmente Heidegger lleva a cabo esta reconstrucción, que requiere una mirada hacia el pasado. Más precisamente, el filósofo del *Dasein* trata de poner de relieve las condiciones de la verdad / falsedad nietzscheana. Ellas se encuentran en el discurso platónico, a partir del cual lo verdadero ha comenzado a percibirse como "exactitud de la mirada"; como el lugar en el que lo que se describe no es la esencia oculta de *seres*, sino el aspecto de la idea que quiere imponerse, del cual depende la visión exacta de la cosa. A partir de este momento, la verdad del *desvelamiento* se convierte en la "exactitud de la mirada" y el pensamiento occidental se muestra, progresivamente, como el lenguaje en el que lo verdadero se transforma en una característica concedida por el hombre a las cosas, y no al revés. Este cambio radical es el elemento auténtico por medio del cual la historia del pensamiento occidental ha podido llegar a la no-verdad nietzscheana. En el momento en que Platón pone la verdad bajo la mirada de las ideas, ésta tiene que transformarse necesariamente en un rasgo distintivo del "conocimiento humano" y en una visión correcta de las cosas, lo cual dará a Nietzsche la posibilidad de concebirla como una mentira, como una "imprecisión del pensamiento". La afirmación radical de Nietzsche no podía prescindir de la tradicional "visión de la verdad"; de hecho la aceptó. Para Heidegger, se ha tratado de un proceso *necesario*: la inversión nietzscheana del sentido de lo verdadero es una posibilidad que la filosofía platónica ya había planeado y propuesto. Por eso Nietzsche no va –según Heidegger– más allá del lenguaje metafísico. Lo que puede ir más allá de este lenguaje es la oportunidad de restaurar una memoria, la capacidad de reanudar y recordar la *αλήθεια*.

Aletheia o no-ocultamiento. Esta palabra debe sacar a la luz un significado original, no influenciado por las ideas platónicas, que indica la posibilidad, por parte de las cosas, de "manifestarse libremente", de manifestarse al ser-ahí sin su intervención.

La verdad es el primer y último elemento de un proceso, de una historia que

comenzó a manifestarse en el mismo momento en el que la *aletheia* se oscureció y se modificó; un cambio que Nietzsche ha radicalizado y que a partir de Nietzsche ya no se puede ocultar. Siguiendo las observaciones nietzscheanas y la noción de la verdad de Heidegger (entendida como “desvelamiento” y no como “aspecto exacto” o “pensamiento incorrecto”), nuestra intención ha sido pasar a un discurso todavía más actual, capaz de indicarnos las consecuencias posmodernas del nihilismo en Occidente. Por eso nos acercamos a los discursos de dos pensadores italianos; en orden de aparición: Emanuele Severino y Gianni Vattimo. Ambos están profundamente atraídos por el discurso nihilista y centran sus propias investigaciones en el intento de aclarar, históricamente, el camino que este discurso ha realizado. Severino, por ejemplo, afirma que toda la historia occidental se puede definir como historia del nihilismo; historia que, en cuanto tal, debe verse como la radicalización de un lenguaje que se manifiesta ya en el pensamiento griego, sobre todo a partir de la división entre el ser y la nada (entre el devenir y lo inmutable), que ha sido una prerrogativa de la filosofía platónica. Su filosofía quiere distanciarse completamente de este camino "lingüísticamente nihilista" comenzado con Platón y que aún no ha terminado. Para hacerlo, Severino, basándose en parte en Heidegger, debe empezar a hablar un nuevo idioma; un idioma capaz de dirigirlo por un nuevo camino.

A fin de que el pensamiento abandone el camino de la noche (el camino del nihilismo), es necesario dar un nuevo signo a todos los términos metafísicos/nihilistas que diversas filosofías occidentales han ayudado a construir y a estructurar. Se empieza precisamente por el concepto de estructura: el fundamento que abarca todos los aspectos críticos del ser que Severino quiere redefinir. Él quiere llevar el ser y el no ser a un nivel diferente, que no es el nivel del nihilismo; a un nivel en el que se comience a considerar el *ser* y la *nada* como dos momentos de un "todo único": un entero en el que se quite la diferencia y en el que "todo lo que queda" se considere como parte de una identidad compleja y con múltiples relaciones; en el que sujeto y predicado no sólo se consideren como dos valores noéticos, como dos contenidos semánticos distintos, sino como dos valores idénticos y conectados el uno con el otro.

Esta reordenación de los términos fundamentales del lenguaje filosófico se realiza a través de la actuación de un "momento destructivo" y de uno "constructivo". Dicha reordenación abarca todos los conceptos clave con los que el pensamiento occidental ha construido sus formas: en particular, el concepto de "tiempo", entendido como la temporalidad que, asociada al ser, describe el *devenir* (y define la posibilidad de su ausencia como de su presencia); el concepto de "voluntad" en combinación con el de "libertad", una voluntad entendida sobre todo como manifestación del ser libre de un ente que, en cuanto libre de ser y de no ser, puede dejarse guiar por una voluntad; el concepto de "acontecer", entendido como evento precario y contingente, concebido como "la posibilidad cuya aparición podía no aparecer".

Estos nombres, y no sólo estos, son –a la luz del discurso de Severino– un punto de encuentro entre el pasado y el presente que permitirá al filósofo no sólo mostrar las raíces y las premisas del nihilismo occidental, sino también realizar el intento de regeneración que constituye el objetivo principal de su pensamiento. Una vez que los términos más importantes del nihilismo se han reconocido y actualizado, se los podrá finalmente abandonar en favor de un nuevo camino, el "camino del día". Surge de este modo la verdad de un nuevo lenguaje, la estructura de una realidad diferente que no está dominada por la inseguridad del evento o por un deseo de poder sofocante, sino que está iluminada por la necesidad y por un deseo admirablemente reconstruido.

En esta reseña contemporánea, el punto de vista Vattimo se puede describir como la idea que, siguiendo las reflexiones de Nietzsche y de Heidegger, y también las de Severino, propone una posición alternativa y consecuente a estos tres autores. Con Severino comparte la premisa: Vattimo también comienza su investigación con una reflexión sobre el nihilismo y sobre el camino que ha guiado a la modernidad por dentro de este pensamiento. El filósofo nos habla acerca de una suspensión: la que Nietzsche y Heidegger habrían dado al discurso metafísico. "Sus voces" –según Vattimo– se han desviado de manera espectacular de la vía occidental, dirigiéndose a las puertas del nihilismo. Todas las palabras del ser metafísico se discuten y se

abandonan: estabilidad, resistencia, uniformidad. De estos valores se aleja el discurso, debilitando y modificando la estructura del ser. A partir de este momento, el sujeto del pensamiento ya no es el mismo. Es un pensamiento débil lo que caracteriza a partir de entonces la estructura del ser; consecuencia de un proceso histórico/evolutivo, pero sobre todo consecuencia de una *Verwindung*, de una innovación que se lleva a cabo, como ha señalado Heidegger, en términos de superación. Una *Verwindung*, una transgresión, que Vattimo traduce, sin embargo, con la expresión italiana “rimettersi”. Esta palabra, de hecho, no lee el nihilismo o la técnica como lo que simplemente supera o excede lo metafísico, sino como lo que, destinalmente y positivamente, se remite a ella. La metafísica, en definitiva, estaba destinada a convertirse en nihilismo, a convertirse en un pensamiento olvidante y técnicamente dominante; el nihilismo puede considerarse como algo que está directamente relacionado con la metafísica misma. Tiene sentido, entonces, en la posmodernidad y con la llegada de la sociedad de masas, hablar de una realidad del mundo que sólo se logra a través de una serie de imágenes cuidadas y deliberadamente buscadas; una comunicación de masas que se convierte en un verdadero "oráculo del sentido" y que da realidad concreta a la afirmación nietzscheana de que "no hay hechos, sólo interpretaciones". Pero tiene sentido también reconocer que el debilitamiento de la estructura del ser y la consiguiente transformación de la realidad del pensamiento también afecta a la esfera religiosa, donde, según el filósofo, se puede asistir a un mayor debilitamiento de las formas. Si la expresión que hay que tener en cuenta, respecto a la filosofía, es la de “pensamiento débil”, en relación con la religión hay que enfatizar la de “secularización”. Ella indica, en la posmodernidad, el evento de la encarnación divina (*kénosis*), que refleja –en términos religiosos– lo que sucedió con el ser en términos filosóficos: el Dios que se hace hombre y que se reajusta a sí mismo es un hecho que se puede considerar en relación directa con el "hacerse cuerpo del ser", con su debilitación. También en el caso de la secularización, como en el caso del pensamiento débil, podemos hablar de hecho positivo; de un discurso que puede

interpretarse de manera positiva. Vattimo reconoce a ambos discursos, de hecho, el mérito de haber realizado una verdad (filosófica y religiosa) que pertenecía al pensamiento occidental ya desde siempre. En el caso específico de la secularización, hablamos del evento de la *kénosis*, del cambio que deposita la salvación de la humanidad en las manos y en el cuerpo de Cristo; en el caso del nihilismo, hablamos del "hacerse caso" del ser, a partir del cual el pensamiento puede y sabe asociarse con una forma de lenguaje diferente: la hermenéutica interpretativa. Ella sirve como *trait d'union* para la aparición de una verdad científica y objetivamente posible. Vattimo la llama la *verdad de la vida*.

Una vez que los dos caminos hayan visto la luz, una vez que ambos hayan sido minuciosamente desarrollados, sólo hay que ponerlos uno frente al otro para poder cotejarlos. La confrontación mostrará inmediatamente el problema del ser contemporáneo, cuya principal peculiaridad consisten en estar sumergido en el nihilismo, en respirar la necesidad de la nada y en llamar al hombre a definir, a delinear (como han tratado de hacer Vattimo y Severino) los límites de este vacío de sentido; un vacío que hemos creado casi deliberadamente y sobre el cual, tal vez, hemos perdido el control.

*La serenidad ante las cosas y la apertura al misterio van juntas.
Elas nos conceden la posibilidad de permanecer en el mundo
de un modo por entero diferente. Ellas prometen un nuevo suelo
sobre el que, en medio del mundo técnico,
podamos estar y perdurar fuera de peligro.
[...]Si la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio
despiertan en nosotros, podríamos llegar hasta un camino
que conduzca a un nuevo suelo. En este suelo podría echar nuevas raíces
la creación de obras perdurables.
Así, de una manera transformada y en un época modificada,
habría de cumplirse nuevamente lo que dice Johann Peter Hebel:
“Somos plantas, queramos o no confesarlo de buena gana,
que debemos salir de la tierra para florecer en el éter y poder dar frutos”.*
(M. Heidegger -Serenidad)

Una presentazione (tra nichilismo e verità)

In una pagina de *La fine della modernità* Vattimo rivela: « il nichilismo è in atto, non se ne può fare un bilancio, ma si può e si deve cercare di capire a che punto è, in che cosa ci concerne, a quali scelte e atteggiamenti ci chiama»¹. Esso non può dirsi un fatto prettamente “storiografico”, cioè un avvenimento storico linearmente determinato, da un inizio e da una fine. E' piuttosto un avvenimento “destinale”, dove la storia di un determinato evento, si è intrecciata al destino della sua venuta. Esso, il destino dell'evento, non è uno ma tanti. Un insieme di fattori che hanno determinato, tutti, l'avvento del nichilismo e anche della sua storia. Volendo perciò considerare la storia del nichilismo non si potrà prescindere da questo destino; un destino plurale a cui non si è posta, ancora, la parola fine.

Come dover procedere, dunque, un'indagine sul nichilismo, dovendo affrontare una questione non ancora conclusa, di cui non abbiamo ancora chiare le menti? Bisognerebbe procedere come sul confine di un terreno non ancora recintato. Cioè avendo come obiettivo quello di aggiungere, da noi, con le nostre ricerche, i metri che ancora mancano per chiudere o comunque prolungare il discorso.

Nichilismo, come tutti i termini, non può essere preso da solo. Esso è parte di una serie di concetti ed è come “parte” di un tutto che bisognerebbe indagarlo. Di un tutto complementare ad ogni singola parte.

Le tante indagini sul nichilismo, che si sono svolte nel corso della storia filosofica del concetto, non si sono sempre sviluppate sulla base di questo presupposto. Bisognerà aspettare Nietzsche e poi Heidegger, infatti, affinché la dimensione plurale di questo termine emerga consapevolmente. Perciò si è detto che a loro, alle loro indagini, si debba una svolta “letteralmente” epocale.

Nichilismo, per Heidegger, non è solo nell'affermazione nietzscheana *Dio è morto*. Esso è, infatti, l'espressione più eclatante di un discorso iniziato già con Platone. Le

¹ G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p 27.

affermazioni di Nietzsche sul nichilismo sarebbero il capovolgimento di quelle platoniche; dunque, in un quadro di lettura più ampio, il nichilismo si mostrerebbe ad Heidegger come l'immagine capovolta della metafisica. Un discorso, quello sul nichilismo, che non vede, perciò, il suo inizio con la morte di Dio, ma che mostra in precedenza ben altre morti.

Anche Nietzsche era ben consapevole del suo “essere” conseguente. La “morte di Dio” è sì l'esperienza decisiva per prendere coscienza della decadenza del nostro tempo, ma è anche, solo, la parte di un processo storico più complicato.

Dice Nietzsche: « il più grande avvenimento recente- che “Dio è morto”, che la fede nel Dio cristiano è diventata inaccettabile- comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa»². Queste ombre, però, non sono conseguenza di quest'unica affermazione. La decadenza del mondo moderno, infatti, anche per il filosofo tedesco, è già iniziata con la distinzione, tutta platonica, tra “mondo ideale” e “mondo sensibile”. Ciò che egli ci rivela, dunque, attraverso la sua filosofia, sono solo i termini più di impatto, di una “storia della decadenza” iniziata e non ancora conclusasi.

Afferma ancora Nietzsche: «ogni posizione di valori puramente morale finisce nel nichilismo»³. Cosa spiega questa dicitura? Essa ci dice, proprio, la consequenzialità di uno *stato*. Il nichilismo è come una malattia che necessariamente deve venire.

Ciò che Nietzsche ha dispiegato attraverso le sue affermazioni, e ciò che Heidegger ha inevitabilmente confermato, è, dunque, una nuova consapevolezza del nichilismo e della sua storia. Come direbbe Vattimo, le posizioni dei due in molti casi, come in questo, si eguagliano. Il nichilismo si mostra per entrambi, infatti, come la via che inevitabilmente doveva incrociare la metafisica.

Il declino dell'essere, il suo *stato* oblioso, che è tanto evidente ora che siamo nell'era del nichilismo, è incominciato perciò molto prima. La decadenza di tutti i valori supremi, quali quelli di *scopo*, *unità*, *verità* è iniziata già con la loro rigida fondazione. Il capovolgimento del rapporto tra *essere* e *ente*, dove l'*ente* ha superato

2 F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 2008, p. 239.

3 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2001, p. 16.

l'essere, e così lo ha oscurato è, dirà Heidegger, la conseguenza inevitabile di questa caduta.

Far emergere la complessità del nichilismo non è cosa da poco. Essa mette in gioco una serie di fattori importanti. Il nichilismo non solo è ancora in atto, come ci ha detto Vattimo, ma è anche un concetto *ricco* di motivazioni. Il fatto che Nietzsche ed Heidegger siano riusciti ad inquadrarne alcune sfumature importanti non è superfluo. Cosa hanno messo in gioco i riconoscimenti dei due filosofi contemporanei? Di certo una serie di indagini conseguenti. Ma soprattutto la consapevolezza che il nichilismo non deve essere indagato come lo specchio di una singola era, piuttosto come il riflesso che costantemente ha accompagnato un certo modo di pensare, che è quello della cultura occidentale. E' questa tradizione di pensiero a contenere, infatti, le "verità" del nichilismo. Ed è a questa tradizione di pensiero che si affiderà un altro interprete della contemporaneità; il filosofo Emanuele Severino.

La sua interpretazione del nichilismo segue molto da vicino quelle di Nietzsche e di Heidegger; anche per il filosofo italiano, infatti, esso va interpretato non come uno *stato* contemporaneo ma come una *volontà* che abbraccia tutto il pensiero occidentale. Severino userà il nichilismo come un mezzo di indagine critica, come un punto centrale da cui muovere per indagare la società in cui vive. Molto di Heidegger è presente nelle sue esposizioni, in particolare «la tesi circa il compimento della metafisica nel nichilismo e nell'essenza della tecnica moderna»⁴.

Tutto il pensiero occidentale, perciò non solo quello contemporaneo, è accomunato, dice Severino, da una credenza che risale alla filosofia greca, cioè la credenza nel *divenire*. «La credenza che tutto scorre e nulla permane non è solo, infatti, di Eraclito ma di tutto l'Occidente»⁵. Tale fede, secondo Severino, è ciò che ha portato a credere alla "nientità" dell'ente, ciò che ha dissolto l'essere nel tempo e perciò lo ha associato al nulla. Il nichilismo, dunque, non è solo un fatto contemporaneo ma soprattutto esso non è separabile dalla metafisica:

4 F. Volpi, *Nichilismo*, Laterza, Milano 1996, p. 104.

5 Ivi, p. 105.

Per la metafisica le cose “sono”. Il loro “essere” è il loro non essere un niente. In quanto sono si dicono “enti” o “esseri”. Ma l'ente, come tale, è ciò che può non essere: sia nel senso che sarebbe potuto o potrebbe non essere, o nel senso che comincia e finisce (non era e non è più). La metafisica è il consentimento al non essere dell'ente. Affermando che l'ente non è-consentendo all'inesistenza dell'ente-afferma che il non niente è niente. Il pensiero fondamentale della metafisica è che l'ente, come tale, è niente.⁶

Severino, dunque, se è possibile, radicalizza ancor più il discorso di Heidegger, lo storicizza, descrivendo la storia della metafisica come la storia del nichilismo.

E' a partire dal pensiero dei greci, da Parmenide, che la filosofia occidentale ha aperto le porte al nichilismo; un nichilismo, perciò, che si mostra a Severino come descritto da tutte le voci della metafisica. Nichilismo è, dice il filosofo italiano, “il rendere niente le cose”, è quello *stato* che ha prodotto la caduta di tutti gli “dei” della storia.

Anche Severino, dunque, rompe con l'idea di un nichilismo statico, e cerca, seguendo Nietzsche ma soprattutto Heidegger, di divulgarne la storia; che è anche la storia dell'Occidente.

Chi come Severino avrà a che fare con una ricostruzione dinamica del nichilismo e delle sue parti, sarà anche Gianni Vattimo. Il filosofo del “pensiero debole” ha messo insieme spesso le riflessioni di Nietzsche e di Heidegger; lo ha fatto per mostrarne le affinità e, soprattutto, perché consapevole che una storia della modernità, o meglio della post-modernità, non avrebbe potuto fare a meno dei due pensatori tedeschi. Entrambi i filosofi sono, infatti, a detta di Vattimo, i portatori di una svolta radicale: la caduta della nozione di fondamento e, di conseguenza, la caduta, o meglio la fine, della metafisica.

La nozione di fondamento, e di pensiero come fondamento e accesso al fondamento, viene radicalmente messa in discussione da Nietzsche e da Heidegger. Essi si trovano così nella condizione, da un lato, di dover prendere le distanze dal pensiero occidentale in quanto pensiero del fondamento; dall'altro lato però non possono criticare questo pensiero in nome di un altro più vero.⁷

6 E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1992, p. 195.

7 G. Vattimo, *La fine della modernità*, p.10.

Ma come si è dispiegata la caduta del fondamento? Quale discorso ha contribuito all'avvento del nichilismo? Quale ha dispiegato la fine della metafisica? Anche secondo Vattimo questa dissoluzione è iniziata molto prima:

la fine della metafisica, di cui ha parlato Nietzsche con l'annuncio della morte di Dio, e che Heidegger esperisce nella manifesta problematicità dell'idea dell'essere come presenza e, di conseguenza, come fondamento, è il risultato del corso della metafisica stessa.⁸

Per Vattimo, il nichilismo è solo lo *stato* attuale di un discorso storico molto più complesso. Tale discorso è incominciato già con la metafisica, ma si è concretizzato con l'avvento della razionalità moderna. Essa, infatti, con l'adozione di una logica secolarizzante e razionalizzante ha fatto del fondamento una nozione obsoleta e inutile. Dice Vattimo:

la modernità è l'epoca della dissoluzione del fondamento: in questo ha ragione Nietzsche quando la chiama l'epoca della morte di Dio. Quest'epoca non si lascia più pensare secondo la logica fondativa: scienza, tecnologia, ma anche etica e vita collettiva non ci mettono mai o quasi mai davanti a problemi di fondazione.⁹

Sarebbe dunque il discorso secolarizzante e perciò demitizzante della modernità ad aver concretizzato quel pensiero nichilistico incominciato, anche secondo Vattimo, con la stessa metafisica.

Mentre Severino si è soffermato sulle parti iniziali della “storia” del nichilismo, facendo riferimento a tutti quegli elementi che l'hanno “iniziata”, dall'idealismo platonico al principio di non contraddizione aristotelico, Vattimo, dunque, incontra la storia del nichilismo nella sua immagine più contemporanea. Egli cerca di soffermarsi su quegli elementi della modernità che, a suo giudizio, hanno “attivato radicalmente il nichilismo”. Se la modernità è considerata da Vattimo l'età del *novum*, l'età in cui il progresso è il fine, Nietzsche con i suoi discorsi inaugura una nuova era. Dice Vattimo: «Si può legittimamente sostenere che la postmodernità filosofica nasce

⁸ G. Vattimo, *Filosofia* 87, Laterza, Bari 1988, p. 220.

⁹ Ivi, p. 221.

nell'opera di Nietzsche»¹⁰. In quale opera in particolare? Cosa legittima, secondo Vattimo, questo passaggio? C'è un'opera in cui Nietzsche *afferma* la modernità con termini nuovi. Quest'opera, dove la decadenza della modernità viene affrontata con metodi diversi, è *Umano troppo umano*.

In quest'opera il problema di uscire dalla malattia storica, o più precisamente il problema della modernità intesa come decadenza, si pone in modo nuovo[...] *Umano troppo umano* mette in opera una vera e propria dissoluzione della modernità mediante la radicalizzazione delle stesse tendenze che la costituiscono.¹¹

Secondo Vattimo, dunque, Nietzsche sarebbe il portatore di un *novum* interpretativo: consapevole che la modernità non può essere semplicemente superata e desideroso di uscire dal suo *stato*, egli decide di utilizzare una nuova tecnica; portare alle estreme conclusioni i concetti decadenti della modernità.

La razionalizzazione consiste in questo: *Umano troppo umano* parte dal proposito di operare una critica dei valori superiori della civiltà mediante una riduzione “chimica”(si veda l'aforisma n.1) di questi valori agli elementi che li compongono, al di qua di ogni sublimazione. Questo programma di analisi chimica, perseguito fino in fondo, conduce però, alla scoperta che la verità stessa è un valore che si dissolve.¹²

Essa, infatti, dirà Nietzsche, è un valore prospettico, un arma di cui l'uomo si è servito semplicemente per preservarsi. La verità, infatti, avrebbe potuto benissimo chiamarsi menzogna, in quanto il suo fine è sì quello di scindere il “vero” dal “falso”, non però per sincero spirito di conoscenza, piuttosto per puro istinto di sopravvivenza. Tutti i giudizi, anche la verità, si mostrano a Nietzsche, dunque, come strumenti a servizio dell'uomo più forte e non come mezzi per conoscere l'*in sé* delle cose; un *in sé* che oltretutto sarebbe impossibile da indagare.

E' con questa conclusione nichilistica, dice Vattimo, che si esce davvero dalla modernità.

10 G. Vattimo, *La fine della modernità*, p. 172.

11 Ivi, p. 173.

12 Ivi, p. 174-175.

Poiché la nozione di verità non sussiste più, e il fondamento non funziona più, dato che non vi è alcun fondamento per credere al fondamento, e cioè al fatto che il pensiero debba fondare.¹³

Con la fine della verità si assisterebbe, dunque, alla caduta della modernità filosofica e, di conseguenza, alla nascita di una nuova era. La postmodernità nascerebbe, secondo Vattimo, con il tramonto definitivo della verità metafisica. Si badi, qui Vattimo non ha intenzione di dare una definizione in toto della postmodernità, piuttosto solo della postmodernità filosofica. Che poi il discorso filosofico abbia potuto influire su altri ambiti, questa è un'altra questione.

Ma ritorniamo alla caduta del vero: essa ha aperto le porte a un nuovo tempo ma ha anche, possiamo dire, svelato, una diversa immagine o fase del nichilismo. Qui il nichilismo si accosta irrimediabilmente al vero, qui una *nuova verità* apre le porte ad una nuova fase. Nichilismo-verità-postmoderno, questi sono gli accostamenti con cui Vattimo riassume la sua indagine su *La fine della modernità*. Il *novum* della verità nietzscheana ha fatto sì che l'uomo uscisse dall'età moderna. In che modo? Attraverso una radicalizzazione dei suoi elementi.

Nietzsche, tramite la sua “indagine chimica”, ha smascherato gli errori della metafisica, li ha storicizzati, ha posto la dissoluzione della verità al centro di questo smascheramento (senza lo svuotamento del concetto di verità gli errori, infatti, non potrebbero essere riconosciuti come tali), ha, infine, dato l'avvio ad una nuova fase filosofica dove “il mondo vero è divenuto favola e con esso però si è dissolto anche il mondo apparente”.

E' questa dissoluzione a decretare nella postmodernità una radicalizzazione dello *stato* nichilistico; ad essa, dice Vattimo, parteciperà anche Heidegger.

E' la nozione di *Verwindung* ad accostarsi alla “filosofia del mattino” nietzscheana. Con questo termine Heidegger vuole indicare la necessità, per quanto riguarda la metafisica, di un superamento che però non è tale:

¹³ Ivi, p. 175.

la metafisica, non è qualcosa che si possa mettere da parte come un'opinione. Né si può lasciarla alle spalle come una dottrina in cui non si crede più; essa è qualcosa che rimane in noi come le tracce di una malattia o come un dolore al quale ci si rassegna.¹⁴

Bisogna, dunque, prendere atto consapevolmente di questa irriducibilità e, come ha fatto Nietzsche, intraprendere un nuovo cammino. Per preparare l'uscita dalla metafisica, bisogna, dice Heidegger, lasciar perdere l'essere come *Grund*. Esso, infatti, ha un carattere epocale e non può essere inteso come un fondamento. L'essere ha una storia, un tempo, uno spazio. Non può essere perciò ciò che è stato fino ad ora, cioè un *Grund* per le cose e per il pensiero.

Dove Nietzsche ha declinato la verità a semplice errore, lì Heidegger ha riscoperto “l'essere nel tempo”. Entrambi gli eventi, dice Vattimo, hanno ri-descritto la storia della metafisica. Non con una semplice critica ma attraverso una attenta lettura dei suoi elementi. Il nichilismo a cui essi sono giunti, infatti, non è solo una irriducibile conseguenza dei giochi della modernità, ma una inevitabile necessità, che porta in sé, ancora, le tracce di una metafisica secolare.

Dice Severino:

il nichilismo è per Nietzsche, la situazione in cui l'uomo europeo non è più in condizione di credere alla verità e ai valori della tradizione, e quindi la vita gli si presenta priva di senso e di valore, senza che egli abbia potuto imboccare la strada del superuomo.¹⁵

Anche qui, vediamo, risulta evidente l'accostamento tra nichilismo e verità; verità che Nietzsche, con la sua filosofia, ha dissolto radicalmente.

Anche Severino, come Vattimo, ritiene che lo *stato* della verità contemporanea sia fondamentale per descrivere il nichilismo ma anche la società attuale. Egli descriverà la cosa, però, sempre muovendo dal suo punto di vista. Per lui, infatti, la caduta della verità, o meglio, volendo rimanere nei termini greci, dell'*epistème*, è un fatto che riguarda tutta la storia dell'Occidente.

14 Ivi, p. 181.

15 E. Severino, *La filosofia contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986, p. 115.

La filosofia, dice Severino, fin dalla sua nascita si è mostrata come una specie ambigua: in essa convivono due direzioni opposte.

Come *epistème*, come verità incontrovertibile che intende svelare il Senso e l'Origine del divenire, è estrema capacità di previsione e di anticipazione del divenire: tutto ciò che nel divenire della vita e del mondo si produce deve adeguarsi alla legge immutabile del Tutto svelata immutabilmente dall'*epistème*. Ma, come evocazione del senso inaudito (ontologico) del divenire, la filosofia evoca l'imprevedibilità estrema, l'estrema impossibilità di anticipare in una Legge immutabile il divenire del mondo.¹⁶

Ora, dice Severino, la storia della filosofia non è altro che la storia del contrasto tra queste due istanze, un contrasto che si è poi dispiegato come un tentativo di liberazione dall'*epistème*. Per il filosofo italiano, infatti, il senso greco del divenire ha finito per distruggere l'idea degli immutabili. Nella filosofia contemporanea questa distruzione è giunta al culmine. L'*epistème*, perciò la metafisica, attraverso un processo che lo stesso Severino all'inizio sembra non riuscire a comprendere, si è auto-dissolto, lasciando il posto all'inquietudine di uno *stato* (il nichilismo) in cui non vige alcuna Legge stabile. Ma qual'è il motivo che ha distrutto la verità? Severino parla di un eccesso; dove “il rimedio è stato peggiore del male”.

La verità, la fissazione di idee immutabili, ha finito con il tempo per soffocare una istanza fondamentale dell'uomo, il suo “essere in divenire”; così l'uomo, per pura sopravvivenza, si è rivoltato contro l'*epistème*.

Incomincia così una lunga marcia dell'uomo verso la liberazione da quella “verità” che gli distrugge la vita.¹⁷

Incomincia, potremmo dire, la storia del nichilismo, una storia colma di verità. Dove la *verità* è stata rovesciata, senza mezzi termini, in un *nulla*, e dove, ci sembra, l'insegnamento di Nietzsche non è stato ancora ben compreso.

Dunque la verità, la storia dell'*epistème*, ha molto da dire sul nichilismo. Lo svuotamento della verità è, infatti, un fatto epocale che ha condizionato tutta la storia

¹⁶ Ivi, p. 10.

¹⁷ Ivi, p. 12.

dell'Occidente: dalla religione, all'economia, all'etica. Questo fatto, secondo Vattimo, ha dichiarato il passaggio dalla modernità alla post-modernità, stabilendo così una radicalizzazione del *nulla*.

Quel nichilismo che oggi avvolge tutti gli aspetti della nostra società sarebbe dunque derivato, principalmente, da un eccesso di *epistème*, dove l'essere ha preso il sopravvento sul divenire e lo ha schiacciato. La risposta a questo eccesso è stata una *filosofia del nulla*, l'intera civiltà occidentale è caduta così nella morsa del nichilismo. La tecnica, dirà poi Severino, ha rappresentato e sta ancora oggi rappresentando lo strumento, il mezzo di questa presa di potere.

Siamo certi però che questo *nulla*, oggi, non continui, come prima di lui la verità, a schiacciare il divenire? Forse è vero, come ha affermato Nietzsche, che “il rimedio è risultato peggiore del male”. E allora, come può oggi la filosofia, dare equilibrio ad una relazione, quella tra essere e nulla, che fino ad oggi ha saputo muoversi solo sugli estremi? Quale destino spetta al nichilismo? Quali conseguenze seguiranno a questo eccesso di *nulla* contemporaneo?

Capitolo I
Nichilismo e verità: le ragioni di Nietzsche e di
Heidegger

Il punto di vista del valore

Il nichilismo nietzscheano significa di più. Esso è *nichilismo europeo*, è la messa in luce di una complessità storica. Quando Nietzsche parla di nichilismo egli vuole mostrarci, infatti, un processo storico ancora in atto; un evento che ha coinvolto e ancora coinvolge tutte le tappe della cultura occidentale. Con lui il nichilismo si storicizza. Non una storia qualunque ma la storia dell'Occidente; quella che ha dispiegato le scene della cultura in cui noi oggi ancora ci districiamo.

Nietzsche conosceva bene le dinamiche di questa cultura, aveva avuto occhio per il suo passato, lo aveva anche approfonditamente analizzato. Viveva nella consapevolezza di un presente profondamente decadente e, proprio dalla “decadenza” del suo tempo, dalla messa in evidenza di questa decadenza Nietzsche giungerà a considerare tutte quelle “conseguenze”, pessimismo *in primis*, che si mostreranno anche alla base del nichilismo.

Si formerebbe, a detta del filosofo, una sorta di intreccio indistricabile, tra *decadencé*, *pessimismo* e, di conseguenza, *nichilismo*. In questo intreccio i tre elementi sembrerebbero discordi ma, in realtà, essi, si mostrano come i punti di una stessa cucitura.

« Il nichilismo non è la causa ma solo la logica della decadenza »¹⁸. Se questa, infatti, si presenta come un'espressione storica che periodicamente può riguardare determinate epoche, infettandole come se fosse una malattia che non si può evitare, il nichilismo, dal canto suo, può essere descritto, a detta di Nietzsche, come la logica conseguenza di una delle tante fasi decadenti. Esso, si impone, là dove una decadenza o degenerazione è già in atto. Ed il pessimismo? Esso è, dice Nietzsche, solo un sintomo. Di quale malattia? Ancora della *decadencé*. Essa, infatti, si è progressivamente evoluta fino a sviluppare il pessimismo in nichilismo.

Siamo di fronte, dunque, ad una complessità *originaria*, dove ogni singolo elemento è indissolubilmente e necessariamente collegato ad un altro. In realtà non vi è alcuna

18 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Bompiani, Milano 2001, p. 27.

origine né causa prima. Vi sono, invece, delle espressioni, spesso necessarie ed inevitabili, che richiamano ad altre, che richiamano ancora ad altre.

Il nichilismo, dunque, si direbbe una dinamica complessa, un evento in divenire che “dice” con un altro nome, gli avvenimenti di una decadenza già in atto e che ha dei “precedenti psicologici” nel pessimismo.

Con il termine nichilismo Nietzsche vuole dirci una storia. Essa è profondamente complessa, ha delle origini molto lontane. Ma soprattutto, come vedremo, il nichilismo è un evento dalla doppia faccia, parte di un *alter ego* incoffessato.

Sono tante le immagini che “complessivamente” riempiono questo evento. L'abilità di Nietzsche, in questo senso, sarà quella di impegnarsi per mostrarcele tutte, o quasi, e di dare ad esse, per la prima volta, un nome.

Il primo nome che Nietzsche lega all'evento del nichilismo è quello di *valore*:

Sviluppo del pessimismo in nichilismo. Snaturalizzazione dei valori.
Scolastica dei valori. I valori svincolati, idealizzati, in luogo di dominare
l'azione e di guidarla si volgono contro l'azione, condannandola¹⁹.

E ancora: «Che cosa significa nichilismo? Significa che i valori supremi si svalutano. Manca lo “scopo”»²⁰.

Il primo riconoscimento che Nietzsche fa del nichilismo è, dunque, un riconoscimento immediatamente condizionato dalla voce “valore”. Cosa ha determinato l'avvento del nichilismo? Quale evento spiega questo nome? Nietzsche lo dice chiaramente. Egli parla di una “snaturalizzazione dei valori”. Quando quelle norme secolari, che per intere generazioni hanno contribuito alla socializzazione e alla rassicurazione dell'uomo evoluto, si sono improvvisamente rovesciate, condannando risolutamente ciò che avevano costruito fino ad allora, quando tutto ciò accade, l'avvento del nichilismo può dirsi compiuto.

Esso, dunque, si realizzerebbe in una effettiva “svalutazione” dei valori secolari, o meglio di quei valori che hanno costruito i secoli passati.

¹⁹ Ivi, p. 25.

²⁰ Ivi, p. 24.

Il nichilismo emerge là dove i valori perdono la loro primitiva consistenza; là dove questi vengono improvvisamente criticati e giudicati. Esso, dunque, si mostra prima di tutto come un “nichilismo del valore”. E si dice, infatti, come quell'evento a partire dal quale l'ente e poi l'essere perdono il loro “scopo”. Questa perdita epocale si mostra in tutto e per tutto, come quell'*incipit* fondamentale da cui Nietzsche intraprenderà la sua discussione sul nichilismo. Il riconoscimento della priorità del *pensiero del valore* rispetto all'immagine del nichilismo ne rivela, infatti, anche il condizionamento. E' alla luce di questa constatazione, dunque, che qui ci proponiamo di mostrare, prima di tutto, il “valore” del nichilismo.

Un discussione sulla portata rivoluzionaria del nichilismo nietzscheano non potrebbe proseguire senza il riconoscimento delle conseguenze che questo accostamento comporta. Il nichilismo è “un processo”. Esso è, più precisamente, il processo della “svalutazione di tutti i valori”.

Quale carattere abbia questo processo di “caduta” dei “valori supremi”, in quale misura sia un processo storico e addirittura il processo fondamentale della nostra storia occidentale, in che modo esso costituisca la storicità della storia della nostra epoca, tutto ciò può essere capito soltanto se prima sappiamo che cosa “è” mai “valore”, in che misura si danno valori supremi (“sommi”) e quali sono questi “valori supremi”²¹.

L'immagine del nichilismo nietzscheano si mostrerà, dunque, profondamente condizionata da un pensiero del valore. Per dare ad essa una consistenza valida bisognerà porsi delle domande preliminari. A quali riflessioni avvia il parallelismo tra nichilismo e valore? Quali sono i pensieri che scaturiscono da questa vicinanza? Perché proprio un pensiero del valore? Qual'è la sua origine? Ma, prima di tutto, che cos'è *valore*?

Valore, possiamo dire, è l'insieme di qualità positive che riguardano una “cosa”. Tale concetto che deriva dal vocabolo greco *axìa* concerne, infatti, in senso più ampio, il “significato”. Valore, dunque, come “senso” pieno di un termine, come la sintesi positiva che dà forma ad una cosa. Valore come *senso* della parola. Valore, infine,

21 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003, p. 46.

come ciò che ha un *sensò* e che solo in quanto ha un *sensò* può essere detto un valore.

Ma che cosa attribuisce *un sensò*? Cosa si dice *valore*?

Noi conosciamo come “valore”, per esempio, la libertà di un popolo, daccapo, qui intendiamo infondo la libertà come bene che possediamo o non possediamo. Ma la libertà non potrebbe essere per noi un bene, se essa, in quanto tale, non fosse già prima un valore, qualcosa che noi stimiamo come ciò che vale quello che vale, come ciò che “importa”²²

Siamo giunti, a questo punto, al soggetto principale. Il valore implica, prima di tutto, una valutazione e perciò, anche, un soggetto valutante. Esso è infatti tale solo in quanto stimato, solo in quanto risulta necessario per qualcuno. Esso è tale, inoltre, in quanto preferito ad un altro, scelto in relazione ad un altro. Anche questo, infatti, significa valutare; cioè indirizzarsi su una cosa piuttosto che su un'altra. Soltanto in questi termini “valore” diviene qualcosa di determinato. Questi sono i termini concreti con cui Nietzsche si rapporta ad esso.

Valore è, dunque, primariamente giudicare: un indirizzarsi verso una cosa per interesse. Il valore, infatti, è un *valere*; per qualcuno, per uno scopo. Esso è a misura d'uomo, poiché è l'uomo, infatti, a valutare. Il soggetto stima e sceglie ciò che gli è più utile. Questa è per Nietzsche la spudorata realtà dei valori. Una realtà “storica” e concreta che non lascia spazio all'*in sé*. Quello del valore è, infatti, un *modo* che stima e la cui storia va criticamente indagata.

L'uomo come misura di tutte le cose, l'uomo che si sforza di comprendere il mondo come *cosa solo umana*, e che così umanizza il tutto, ebbene quest'uomo, dice Nietzsche, cade in un grosso errore. Crede che quelle “cose” del mondo, percepite con il suo sguardo, siano valide in sé, che esse siano «immediatamente davanti a se come oggetti puri»²³. Dimentica, dunque, che quei “valori” di cui si è circondato, proprio perché provenienti dalla “sua” prospettiva, non sono universalmente validi ma, dipendono dal “proprio vedere”. Di quei valori con cui ha costruito il suo reale ed il suo irrealè, il suo bene ed il suo male, egli dimentica di esserne il soggetto, il

22 Ivi, p. 47.

23 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Bur, Milano 2006, p.178.

“genio costruttore”.

Così facendo, dice Nietzsche, l'uomo ha oscurato per secoli tutto ciò che potesse confutare una concezione “metafisica” ed “assoluta” dei valori. Per Nietzsche però, e per il suo modo di procedere, questi problemi si mostrano come relevantissimi. Il suo intento, come già detto, è e resta quello di una critica dei valori. Una critica che faccia emergere il lato “sensibile” delle cose; una “storia dei valori” che possa mostrarci un'alternativa che nessuno, prima di Nietzsche, ha con coraggio intrapreso.

Il valore è un “fatto storico”, questa è la conclusione a cui giungerà Nietzsche. La sua indagine critica ci riporterà ad una storia che avrà i tratti marcati di una *genealogia*.

Ci troviamo, proprio, nella *Genealogia della morale*. Un testo fondamentalmente polemico in cui Nietzsche espone alcune delle sue più controverse teorie sociali.

La storia che qui Nietzsche ci propone è quella dei giudizi di “buono” e “cattivo”.

Fino ad ora dice:

[...] si è preso il “valore” di questi valori come dato, come risultante di fatto, come trascendente ogni messa in questione; fino ad oggi non si è neppure avuto il minimo dubbio o la minima esitazione nello stabilire “il buono” come superiore, in valore al “malvagio”, superiore nel senso di un avanzamento, di un'utilità, di una prospettiva in rapporto all'uomo in generale.²⁴

La storia ha inizio dal giudizio di “buono”, dal quale poi, per differenza, si è sviluppato anche quello di “cattivo”. Poiché, scrive Nietzsche, chi dava nome alle cose era spesso tra gli uomini anche il più forte, si potrebbe pensare lo stesso linguaggio e dunque la sua nascita come “una dimostrazione di forza”, da parte di chi dominava. Questi, da sempre, hanno stabilito la sostanza delle cose con la forza dei loro “nomi”, così da trasformare i propri giudizi prospettici ed utilitaristici in “valori” definitivi ed universali.

A questa origine è dovuto il fatto che la parola “buono” non si ricollega affatto necessariamente, aprioristicamente, ad azioni “non egoistiche”: come vuole la spiegazione di alcuni genealogisti della morale. Accade invece che soltanto con il declinare degli apprezzamenti aristocratici di valore si sia imposto sempre di più, nella conoscenza umana, questa totale opposizione di “egoismo”

24 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2006, p. 19.

e “non egoismo”, poi trasformata in opposizione tra buono e cattivo.²⁵

A determinare il giudizio di buono sono stati, dunque, i nobili, cioè i potenti, gli uomini di condizione superiore. Essi hanno sentito se stessi e di conseguenza le loro azioni, come *buone*. In opposizione hanno descritto quel che era comune e plebeo come cattivo, volgare:

A offrirmi l'indicazione della via giusta fu il problema di quel che devono propriamente significare sotto il riguardo etimologico, le definizioni di “buono” coniate dalle diverse lingue: trovai allora che esse si riconducono tutte a una identica metamorfosi concettuale-che ovunque nobile, aristocratico, nel senso del ceto sociale, custodiscono il concetto fondamentale da cui ha tratto necessariamente origine e sviluppo l'idea di buono nel senso di spiritualmente nobile[...] spiritualmente privilegiato: uno sviluppo che corre sempre parallelo a quell'altro, il quale finisce per far trapassare il concetto di “volgare”, “plebeo”, “ignobile”, in quello di “cattivo”. L'esempio più eloquente di quest'ultima trasformazione è dato dalla stessa parola tedesca “*schlecht*”(cattivo) che è identico a “*schlicht*”(semplice)[...] e designa originariamente l'uomo semplice, comune, ancora senza uno sguardo obliquo, gravato di sospetto, unicamente in antitesi all'uomo nobile.²⁶

Come giustificazione alla sua ipotesi Nietzsche, dunque, abbozza una vera e propria “genealogia” del termine “buono” e di conseguenza del termine “cattivo”, sulla cui attendibilità etimologica ci guardiamo dall'esprimere qui una valutazione di merito.

Ci limitiamo invece ad affermare che ciò che emerge da questa indagine etimologica giustifica pienamente la sua ipotesi.

Facendo riferimento non solo ad un'unica lingua ma a tante, Nietzsche si rende conto che in gran parte di esse, il termine “buono” ha degli indubbi legami concettuali con il termine “nobile” e che, di conseguenza, come ben mostra la lingua tedesca, il termine “cattivo” si riferisce inizialmente ai concetti di “semplice”, “volgare”; tutti termini riferibili cioè al popolo. Nel concetto di “buono”, ancora oggi, è possibile intravedere tutti i nomi e i significati che i nobili, sfruttando la loro superiorità di potenza, attribuivano a se stessi. Si definivano come i “potenti”, “gli eroi”, i “condottieri”. Ma una designazione in particolare interessa a Nietzsche più delle altre:

25 Ivi, p. 15-16.

26 Ivi, p. 17.

Chiamavano se stessi, per esempio “i veridici”; prima, nel tempo, l'aristocrazia greca, portavoce della quale fu il poeta megarese Teognide. La parola coniata in tal senso significa, secondo la radice, qualcuno che è, che è reale, che è vero; in seguito con una trasformazione soggettiva, il vero in quanto veridico: in questa fase della metamorfosi concettuale essa diventa l'espressione caratteristica e il termine di riferimento dell'aristocrazia e travalica in tutto e per tutto nel significato di “aristocratico” per distinguerlo dall'uomo “volgare”, mentitore come lo chiama e lo descrive Teognide.²⁷

Per quanto riguarda il concetto di “buono”, come quello di “cattivo”, possiamo parlare, dunque, a pieno diritto, di una *metamorfosi concettuale*, e non di termini statici, già da sempre universalmente validi. La loro validità, infatti, è stata coniata dal tempo e dagli uomini.

In una primitiva fase della storia umana, ci riferiamo a quella dei greci e poi dei romani, il termine buono viene coniato dalla *nobiltà*; cioè dalla classe dominante. I “valori” di questa *élite* sono l'azione, il coraggio, la coerenza, il vero. Ognuno di essi viene incorporato nel concetto di “buono” che rispecchia, quindi, in tutto e per tutto l'aristocrazia di quei tempi. Ecco perché possiamo parlare a buon diritto dei concetti come realtà condizionate dal tempo e dall'uomo, in questo caso dall'uomo “nobile”.

Allo stesso modo accade per il concetto di “cattivo”. Esso si riferisce, in questo particolare periodo (è sempre opportuno sottolineare la connotazione temporale di questi concetti), a tutto ciò che è lontano e sconosciuto alla nobiltà; si riferisce cioè al volgo e ne assorbe tutti i “contenuti”. Il popolo era “cattivo” solo perché opposto alla nobiltà. Esso si differenziava in quanto semplice, privo di forza, infelice. I nobili, invece, si sentivano i “felici”, i ben nati e, riconoscendo una profonda distanza dal popolo designarono questa stessa distanza come qualcosa di “cattivo”. Accadde però, ad un certo punto della storia umana, una variazione di *forza* o meglio, uno spostamento di potenza, anche se non entreremo nel merito di questo cambiamento storico-sociale, né tantomeno nelle polemiche di Nietzsche riguardanti le variazioni di valore che ci furono durante questo periodo.

L'aristocrazia ad un certo punto decade. Si assiste dopo la caduta dell'Impero romano

²⁷ Ivi, p. 18.

e grazie anche all'avvento di religioni quali il cristianesimo, ad una maggiore democratizzazione del tessuto sociale. Ecco che, a questo punto, il popolo prende il sopravvento sulla *nobiltà* che, man mano, scomparirà dal tessuto sociale e così i suoi “valori”. Nuove “verità” si sostituiscono alle vecchie. La nuova classe dominante è, a tutti gli effetti, il volgo. Gli “uomini inferiori” hanno capovolto la loro condizione di schiavitù ed ottengono la riscossa stabilendo nuove *tavole di valori*. Ecco che, dice Nietzsche, “buono” e “cattivo” diventano “buono” e “malvagio”. Tutto varia con questo piccolo cambiamento terminologico. Prima di tutto vi è per il popolo il riconoscimento di colui che, da questo momento in poi, sarà considerato come malvagio. Esso, possiamo facilmente comprenderlo è nient'altro che:

[...] il “buono” dell'altra morale, appunto il nobile, il potente, il dominatore, solo che è dipinto con altri colori, interpretato in guisa opposta.²⁸

Tale ribaltamento è dovuto soprattutto ad una variazione di dominio, esercitato non più dalla aristocrazia ma dalla plebe. Stessa cosa accade per quanto riguarda il termine “buono”. Esso non si riferisce più alla nobiltà e perciò si “svuota” di tutte quelle proprietà che vi si riferivano. “Buono” perciò non identifica più colui che è attivo, coraggioso, intraprendente, avido di forza ecc. Il popolo dice infatti:

dobiamo essere diversi dai malvagi, cioè buoni! E buono è chiunque non usa violenza, non reca danno a nessuno, non agisce, non fa rappresaglia, rimette a Dio la vendetta, si tiene, come noi, nascosto, fugge ogni malvagità e al pari di noi, gente paziente, umile e giusta, pretende poche cose dalla vita.²⁹

E' evidente che, pur trattandosi di un capovolgimento della stessa logica, un cambiamento c'è. Nonostante il termine rimanga lo stesso, il “buono” del volgo risulta ben lontano da quello che era il “buono” della *nobiltà*. Questo perché “la misura di tutte le cose” è essenzialmente cambiata. Il popolo ha stabilito ciò che è “buono” in vista del “proprio”. Ecco perché questo termine, ora, si riferisce a tutto ciò

28 Ivi, p. 29.

29 Ivi, p. 35.

che è conforme all'uomo *comune*. Buono è d'ora in poi, ciò che è umile, semplice, pacato e fiacco nell'agire, poco volitivo ecc.

Giunti a conclusione di questa “indagine storica”, proposta da Nietzsche per mostrarci il *vero* volto dei valori, ciò che emerge è, prima di tutto, la descrizione di una *lotta per il dominio*. Con questa *genealogia* Nietzsche, infatti, ci mostra, soprattutto, quale legame forte vi sia tra chi *domina* una certa epoca e i *valori* che si dispiegano nella stessa. E' la classe dominante che, volendo affermare la propria “volontà di potenza”, crea i valori a sua immagine e somiglianza. Questi, dunque, si mostrano a Nietzsche come dei particolari “punti di vista”, delle prospettive che non mostrano alcun punto fermo. Piuttosto essi mirano sempre ad un *per*, sono sempre il risultato di un calcolo.

Nietzsche, lo abbiamo visto, «pensa il nichilismo unicamente in base al pensiero del valore»³⁰. Quel valore che è per lui primariamente un “fatto storico” dispiegato dalla volontà di un soggetto. A quale pensiero, dunque, la realtà del valore può essere associata? La storia che qui Nietzsche ci ha raccontato è, in questo senso, molto rilevante!

Il valore, in quanto creazione umana, soggetta a tempi e spazi sempre mutevoli, è fondamentalmente il risultato di una volontà di dominio, di una lotta per la sopravvivenza dove a vincere è il più forte. Da dove proviene, dunque, il pensiero del valore? Nietzsche qui risponde esplicitamente: esso proviene, dice, dalla necessità tutta umana di porre dei valori. Solo così, infatti, cioè ponendo dei valori, esso può “autoassicurarsi”; può dare a se stesso un valore. Perciò l'uomo ha bisogno di sottomettersi ad una “verità”, un ideale che possa dare un senso alla sua vita.

I valori, dunque, sono in stretta connessione con una “volontà di potenza”. Essa, possiamo dire, rappresenta la loro *ruota motrice*. Ma «in che misura e perché la volontà di potenza è tutta ponente-valori?»³¹. Ancora una volta: che cosa intende Nietzsche per *valore*?

E' qui che riportiamo delle annotazioni ritrovate nella *Volontà di potenza*. Esse sono,

30 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 110.

31 Ivi, p. 116.

in questo senso, esaustive: « valore è la massima quantità di potenza che l'uomo possa incorporarsi»³². E ancora:

Il punto di vista del “valore” è il punto di vista delle condizioni di conservazione e di accrescimento per formazioni complesse, la cui vita ha una relativa durata nel divenire[...] “Strutture di dominio”: la sfera di chi domina cresce continuamente, oppure, a seconda del favore o dello sfavore delle circostanze (della nutrizione...) diminuisce e cresce periodicamente “Valore” è essenzialmente il punto di vista dell'aumento o della diminuzione di questi centri di potere.³³

In questo senso esso è, quindi, un *punto di vista*. «Valore è addirittura “essenzialmente” il punto di vista per...»³⁴. Non è quindi, nella sua essenza “valore in sé”. *L'in sé*, infatti, rispetto al valore, è qualcosa che non ha senso dire. Esso è piuttosto un “vedere prospettico” che dice ciò che la volontà dominante *vuole* dire.

Dalla connotazione del valore come un “punto di vista” risulta una cosa essenziale per il concetto nietzscheano di valore: in quanto punto di vista, il valore è posto ogni volta dal vedere; soltanto mediante la posizione esso diventa per il mirare a qualcosa un “punto” appartenente alla prospettiva di questo mirare a qualcosa. I valori non sono dunque qualcosa di sussistente prima e in sé, tali da diventare occasionalmente anche dei punti di vista. Il pensiero di Nietzsche è sufficientemente lucido e aperto da ribadire che il punto di vista è “puntato” come tale soltanto mediante il “puntamento” di questo vedere. Ciò che vale non vale perché è un valore in sé, ma il valore è valore perché vale. Vale perché è posto come valente. E' posto in tal modo da un mirare a qualcosa che soltanto mediante questo mirare Riceve il carattere di ciò di cui bisogna tenere conto e pertanto vale.³⁵

Il valore, dunque, è il “punto di vista” di una volontà “ponente un pensiero”; esso comincia a valere solo in quanto posto da un soggetto che per “necessità” lo vuole. Ma qual'è la necessità che “vuole” il valore? Quale calcolo lo fa valere?

Il valore, dice Nietzsche, rientra, in questo senso, in quella che possiamo definire una “procedura di potenziamento”. Le *parole* che una certa volontà di potenza realizza, nel suo tempo e nel suo spazio, sono infatti il risultato di un “calcolo”; che ha come

32 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 389.

33 *Ibid.*

34 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 116.

35 *Ivi*, p. 117.

scopo quello di portare avanti tutti quei “mezzi” che gli assicureranno meglio la conservazione ed il potenziamento. I valori, dunque, sono, in primo luogo, «le condizioni di potenziamento che la volontà di potenza prende di mira»³⁶. Essi si danno per preservare e ancor più scatenare la potenza di una vita che è essenzialmente “istinto dominante”. Il valore è, in questo senso, *valore pratico*; è, infatti, la condizione che mette in atto l'accrescimento o la diminuzione della potenza. Esso è, in effetti, ciò che stabilisce un utile. Questo, che per la volontà di potenza consiste nell'accrescere la propria forza, può essere realizzato dalla stessa “solo” attraverso l'affermazione di determinati “giudizi di valore”.

Quando Nietzsche, nella sezione conclusiva del brano n.12, dice che i valori sono “risultati di determinate prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane”, l'utile (*Nutzen*) e l'utilità (*Nutzlichkeit*) sono qui intesi in relazione esclusiva alla potenza.³⁷

E' in questo senso, dunque, che il valore può dirsi pratico. Esso è *utile* alla potenza per preservare e accudire la sua forza.

Ogni giudizio dimostrò all'uomo di avere il potere di creare e allo stesso tempo di conservare la vita. Colui che possedeva la *conoscenza* possedeva gli *argomenti* della vita stessa. Ogni giudizio di valore, quindi, rappresentò per l'uomo la possibilità di *creare* un proprio, con un intento di stabilità e di dominio. Attraverso i valori l'uomo ha esteso la propria forza sulla vita. Ha suggellato il dominio sulle altre specie ma soprattutto sui suoi simili più deboli, garantendo la supremazia ai più forti.

«Il valore è rispettivamente *quantum* di potenza, posto e misurato dalla volontà di potenza»³⁸. Esso è condizione di possibilità. E', quel punto di vista, che “utilmente” viene posto dall'incondizionata volontà di potenza.

Ecco dunque che:

[...] volontà di potenza e posizione-di-valori sono *la stessa cosa*, in quanto la volontà di potenza guarda mirando a punti di vista della conservazione

36 Ivi, p. 118.

37 Ivi, p. 123.

38 Ivi, p. 126.

e del potenziamento.³⁹

Essa è, infatti, prima di tutto, una volontà ponente valori; che ha bisogno di porre dei valori, poiché essi, solo, sono *condizione* della sua sussistenza.

Se è una volontà di potenza a porre, condizionatamente, i nostri “giudizi di valore”, essi, di conseguenza, risultano essenzialmente diversi; come abbiamo fino ad ora mostrato. Se è il nichilismo, inoltre, essenzialmente, una “liberazione dai valori sin ora validi”, questa liberazione non può non prescindere dal pensiero dominante della volontà di potenza; della sua comparsa nel pensiero nietzscheano e di conseguenza nel pensiero della metafisica.

Esso, infatti, ribaltando radicalmente il senso dei valori, de-costruisce drasticamente anche il *senso* della metafisica occidentale.

Senza la “metafisica della volontà di potenza”, come spesso la chiamerà Heidegger, non ci sarebbe stato nemmeno un pensiero del valore. Esso, infatti, trova la sua origine, proprio «dalla determinazione dell'ente, nel suo insieme mediante il carattere fondamentale della volontà di potenza»⁴⁰. Ci troviamo di fronte, dunque, alla necessità di formulare un'altra serie importante di domande. Occorre spostare la nostra indagine di un passo oltre.

Come si giunge ad una interpretazione dell'ente condizionata dal pensiero della “volontà di potenza”? Come, questo pensiero, giungerà all'*essere*? «Che cosa è essenzialmente e domina nella metafisica occidentale in modo tale che essa diventi da ultima una metafisica della volontà di potenza?»⁴¹

E' necessario, dirà Heidegger, un confronto diretto con il discorso “metafisico” di Nietzsche. Con quel pensiero che, secondo il pensatore del *dasein*, giunge a terminare la metafisica proprio perché “nella metafisica” ancora si muove.

Mentre la domanda dell'ente in quanto tale nel suo insieme è stata e rimane la domanda guida di tutta la metafisica, fin dai tempi antichi, il pensiero del valore è giunto a dominare nella metafisica solo di recente: in modo decisivo

39 *Ibid.*

40 *Ivi*, p. 111.

41 *Ibid.*

soltanto con Nietzsche, e in maniera tale che la metafisica ha preso per questo una svolta decisiva nel compimento della sua essenza.⁴²

Questo pensiero del valore però, come anche quello della volontà di potenza, non sono da indagarsi al di fuori della metafisica. Entrambi, infatti, ne fanno parte indubbiamente pur rappresentandone una parte “alternativa”.

Questi discorsi, che sono alla base del pensiero nietzscheano, fanno parte, come vedremo, di una storia molto più ampia. Proprio come il nichilismo essi si dispiegheranno, specialmente per Heidegger, come le parole conclusive di una metafisica che, sin dall'inizio, li aveva già “inclusi”.

La metafisica si dispiegherà con Nietzsche come una “metafisica della volontà di potenza”, solo in quanto all'inizio è stata già una metafisica dell'ἰδέα. Vediamo come seguendo alcune tappe dispiegateci dal filosofo.

La metafisica, fin dall'inizio, è stata, soprattutto, un domandarsi sull'ente e dunque sulla sua *pienezza*. Essa, per la storia dell'uomo, rappresenta il manifestarsi, tutto umano, di un necessario interrogarsi su ciò che è “al di fuori”. L'intento della metafisica è quello di conoscere l'ente.

Attraverso quali mezzi essa è giunta a conoscerlo? O meglio, attraverso quali *strumenti* essa si è proposta di conoscerlo?

Tramiti di questa conoscenza sono stati i valori, ma ancora meglio, possiamo dire, la morale. Questa parola, infatti, è fondamentale alla metafisica. Essa che si è radicalizzata proprio con la filosofia platonica, sta ad indicare, almeno fino ad un certo momento, quel “sistema di idee” che con certezza possono regolare il giusto e l'ingiusto.

Secondo la metafisica occidentale la morale, dunque, rappresenta quell'insieme di giudizi con cui l'uomo deve “valutare” l'ente. Questa morale, che si dispiegherà specialmente con Platone, concepisce i “valori” come “idee”; giudizi in sé immobili che, proprio per la loro immobilità, possono essere considerati fondativi. Con Nietzsche, di certo, la storia della metafisica non procede allo stesso modo:

42 Ivi, p. 112-113.

« intendo per morale un sistema di giudizi di valore che collima con le condizioni di vita di un essere.»⁴³

Morale, dunque, come ciò che garantisce l'immortalità ad una particolare “specie” di uomini. Morale ancora come ciò che domina e che implica il dominio. Morale cioè, “come dottrina dei rapporti di potere sotto i quali prende origine il fenomeno vita”.

Questa di Nietzsche è rispetto alla “storia precedente”, una storia della morale profondamente condizionata. Le condizioni della morale nietzscheana sono i “valori”, non più assoluti ed immobili, ma in divenire e storicamente determinati, ma soprattutto la volontà di potenza. E' questa, infatti, che decide la storia della morale.

Dice Nietzsche:

Nella storia della morale si esprime dunque una *volontà di potenza* con la quale ora gli schiavi e gli oppressi, ora i mal riusciti e quelli che soffrono di sé medesimi, ora i mediocri tentano di imporre i giudizi di valore a *loro* più favorevoli.⁴⁴

Che cosa mette in gioco una morale profondamente condizionata dalla volontà di potenza? Nietzsche dirà che mette in gioco il “soggetto”: scaccerà via l'opinione ingenua di una morale in sé, dove l'uomo ripropone solo l'immagine di cose che, attraverso di lui, si rivelano nella loro essenza e, mostrerà quanto quei valori attribuiti alle cose siano da esso stesso poste. Quanto quei valori che dovrebbero dire la “verità” delle cose siano invece delle “menzogne” artificialmente costruite.

La morale della volontà di potenza mette l'uomo, dunque, al centro di ogni “posizione di valori”. Mentre l'uomo ingenuo ritiene di non esserne l'artefice, l'uomo forte, invece, l'uomo della volontà di potenza, vede i valori e, di conseguenza, la morale sotto tutt'altra luce. Egli dice: sono io l'artefice del mio mondo, sono io che con la messa a fuoco di determinate idee, ho costruito, o meglio, ho dato *senso* alle cose. Io che ho lottato con tutte le forze per sopravvivere, ma soprattutto per “mostrare” la mia potenza, *io* ho una posizione privilegiata.

Con questa morale dell' “uomo forte”, o possiamo dire anche del “soggetto”, la strada

43 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 149.

44 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2008, p. 23.

della metafisica, quella che si propone di domandarsi sull'ente, subirà una brusca deviazione. Questa, che significherà soprattutto l'avvento del pensiero del “nulla”, del nichilismo, avrà la sua più grande motivazione proprio nel rafforzamento della “posizione dell'uomo”. Dice Heidegger:

La metafisica dell'età moderna si distingue per il particolare ruolo che svolgono in essa il “soggetto” umano e il richiamo alla soggettività dell'uomo. All'inizio della filosofia moderna stà la tesi di Descart: *ego cogito ego sum*, “penso dunque sono”. Ogni coscienza delle cose e dell'ente nel suo insieme è ricondotta all'autocoscienza del soggetto umano quale fondamento incrollabile di ogni certezza. La realtà del reale si determina in seguito come oggettività, come ciò che è concepito mediante il soggetto, e per esso, come ciò che è “obiettivo”, gettato dinanzi e tenuto dinanzi. La realtà del reale è l'essere rappresentato mediante il soggetto rappresentato e per esso.⁴⁵

Nietzsche, dirà Heidegger, con la sua dottrina della volontà di potenza, non farà altro che estremizzare questa posizione “moderna”. Con lui che tutto riduce ad “artificio umano”, la metafisica si trasformerà in tutto e per tutto in una metafisica antropomorfa; dove il “soggetto” prenderà le redini del cosiddetto mondo. Con lui che, darà nuovo vigore alla tesi cartesiana, il “soggetto che vuole” assumerà una posizione fondamentale rispetto alla domanda sull'ente e sull'essere.

La tesi di Cartesio “*ego cogito, ego sum*”, è a suo modo la prima affermazione che porta il soggetto drasticamente nella metafisica. Il suo pensiero, pur rimanendo, ancora, profondamente metafisico, anch'esso, infatti, risponde alla domanda: «che cosa è l'ente e in che cosa la verità sull'ente ha il suo fondamento incontrovertibile?»⁴⁶, contribuisce, allo stesso tempo, a creare un cambiamento importante.

Quando il soggetto si trasforma nella verità che fonda l'ente; quando questo diventa la *certezza* con cui l'ente si dice, quando tutto questo si manifesta alla metafisica, ecco che a mutare è la stessa natura del *fondamento*. Ciò che fa Cartesio con la sua tesi è di misurare con altra voce l'essenza dell'essere e dell'ente:

Poiché verità significa ora assicuratezza della fornitura, dunque certezza, e poiché

45 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 152.

46 Ivi, p. 189.

essere significa rappresentatezza nel senso di questa certezza, per questo l'uomo, in conformità con il suo ruolo nel rappresentare che pone così il fondamento, diventa il soggetto per eccellenza. Nel dominio di questo *subiectum l'ens* non è più *ens creatum*, è *ens certum: indubitatum: vere cogitatum cogitatio*⁴⁷

D'ora in poi sarà il “soggetto”, dunque, ad essere considerato come il “principio” rivelante: colui che può rappresentare, nella certezza di fondamento, l'ente e la sua essenza. Dice Heidegger:

Con la tesi *cogito sum* è anzitutto data una nuova determinazione dell'essere del “fondamento” e del “*principium*”. “Fondamento” e “*principium*” è ora il “*subiectum*” ne senso del rappresentare che si rappresenta.⁴⁸

Il soggetto, si dirà, a questo punto, come quella “certezza” che può guardare l'ente nella sua essenza. Ma, a cosa ci porta tutto questo discorso sulla tesi cartesiana?

Abbiamo visto che esso, secondo Heidegger, apre le porte ad una “nuova” metafisica, meglio ancora ad una *metafisica moderna*. Ma quanto o come incide questo discorso cartesiano sulla posizione di Nietzsche?

Nonostante il filosofo tedesco respinga con forza la metafisica di Cartesio, la quale porterà drasticamente la verità ad accostarsi all'essere, tra i due, dice Heidegger, vi è un legame. Questo punto d'incontro, sta appunto proprio nel “soggetto”; nell'idea di soggettività posta da Cartesio con il *cogito me cogitare*.

La posizione metafisica assunta da Cartesio, rappresenta un cambiamento per tutta la filosofia. Essa introduce la modernità. A questa modernità, dice Heidegger, non rinuncerà nessun filosofo a venire. La tesi di Cartesio sarà in questo senso condizionante.

Anche Nietzsche è nella modernità. La sua tesi di fondo, il mondo come volontà di potenza, ha mosso, dice Heidegger, proprio da quella filosofia moderna che Cartesio ha dispiegato. Se non ci fosse stato il “soggetto cartesiano” probabilmente anche la “volontà nietzscheana” non ci sarebbe mai stata. Non si tratta solo di una conseguenza ma della messa in luce di posizioni che, una volta rivelate, non potranno

47 Ivi, p. 200.

48 Ivi, p. 201.

che condizionare anche le posizioni successive.

L'*ego cogito* di Cartesio, rispetto alla dottrina di Nietzsche, rappresenta, dunque, un trampolino di lancio. Quel discorso di cui la filosofia moderna non può fare a meno.

Dice Heidegger:

Nietzsche riconduce l'*ego cogito* a un *ego volo* e interpreta il *velle* come volere nel senso della volontà di potenza, che egli pensa come il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme.⁴⁹

Egli lo pensa, però, sempre facendo riferimento all'*ego*; quel soggetto introdotto da Cartesio e che lui non abbandona.

Non stiamo dicendo qui che Nietzsche abbia solo continuato la “metafisica di Cartesio”; che abbia riproposto l'*ego cogito* cartesiano in tutto e per tutto. Stiamo dicendo invece, con Heidegger, che Nietzsche è figlio del suo tempo. Stiamo dicendo, che la posizione di Nietzsche si è evoluta sul terreno di quella di Cartesio. Stiamo dicendo, inoltre, che la metafisica di Cartesio ha aperto la strada a delle considerazioni rivoluzionarie che, nella loro forza, non potevano non condizionare anche il punto di vista di Nietzsche. Perciò diciamo, insieme ad Heidegger, che nella volontà di potenza il “soggetto cartesiano” c'entra. Non nel senso che i due soggetti siano paragonabili, ma solo in quanto il soggetto dell'*appetitus* può dirsi “in conseguenza” del soggetto pensante di Cartesio.

La metafisica di Nietzsche può mostrarsi, dunque, anch'essa, come un discorso conseguente. Quel discorso che dice il nichilismo, si mostra, in tutta la sua complessità, come il risultato mai “definitivo” di discussioni primitive. L'immagine del nichilismo, dunque, si complica sempre di più.

Esso è figlio non solo di un “pensiero del valore” ma pure di un “discorso del soggetto”. Un soggetto già emerso con Cartesio e che si “mostra” ancor più nella volontà nietzscheana. Un soggetto che *fonda* e che *si fonda*, e che diviene tale solo quando cessa di essere “ingenuo”, di credere di non essere “lui” il centro delle cose e dei valori. Questo “soggetto forte”, afferma Nietzsche, dice di essere il “genio

49 Ivi, p. 219.

costruttore”, si da fondarsi come una *volontà di potenza*. Il soggetto nietzscheano che è, dunque, infine, volontà di potenza, vede l'ente diversamente e perciò pure la metafisica. Se l'ente è il prodotto del soggetto, in quanto volontà di potenza, la stessa domanda sull'ente viene adesso proiettata sul soggetto. La metafisica, possiamo dire, non è più ciò che domanda la natura dell'ente, ma ciò che chiede del soggetto artefice. Essa si è completamente antropomorfizzata.

E' proprio da questa metafisica capovolta, da questa metafisica del “soggetto” che si giungerà, afferma Heidegger, alla trasformazione delle *idee* in *valori*.

Secondo Platone l'essere è idea, cioè “la presenza che rende idoneo l'ente ad essere un ente”. L'idea è perciò anche “*agaton*”, quell'essere *buono* che rende idoneo l'ente.

Ma che cosa succede quando giunge l'attimo in cui l'uomo si libera e attua se stesso come quell'ente che rappresenta, portando tutto dinanzi a sé come il tribunale della stabilizzazione.⁵⁰

Cosa accade, diciamo noi, quando il soggetto moderno prende il sopravvento sull'*essere*? Che cosa rimane dell'idea platonica?

L'idea diventa allora il *perceptum* della *perceptio*; diventa quello che il rappresentare dell'uomo porta dinanzi a sé, e precisamente come ciò che rende possibile, nella sua rappresentatezza, quel che è da rap-presentare.⁵¹

L'idea, dunque, con questo capovolgimento, si trasforma in una semplice *condizione* di *chi* la rappresenta. Il soggetto la dispone al fine pratico di “riconoscere” gli oggetti. Si perché quando compare il soggetto, anche gli oggetti si fanno avanti.

E' così che l'idea si trasforma in valore, un altro nome per dire il *perceptum* di un “soggetto costruttore”. E' così che la metafisica si capovolge pur rimanendo tale:

Vediamo che, nella storia della provenienza del pensiero del valore, il mutamento dell'idea nella *perceptio* risulta decisivo. Soltanto attraverso la metafisica della soggettività il tratto essenziale dell'idea dapprima ancora velato e tenuto riservato-il fatto di essere ciò che rende possibile e condiziona-è portato allo scoperto e quindi messo in gioco senza inibizioni. Il nucleo più

50 Ivi, p. 281.

51 *Ibid.*

intimo della storia della metafisica moderna consiste nel processo attraverso il quale l'essere acquisisce l'incontestato tratto essenziale di essere condizione della possibilità dell'ente, vale a dire, in termini moderni, del rap-presentato, ossia di ciò che stà di fronte, cioè degli oggetti.⁵²

E' questa la fine della metafisica? E' questo il "limite" che segna l'inizio del nichilismo? Che cosa indica la fine della metafisica se non un "mutamento"? Che cosa dice il nichilismo se non l'immagine di questo mutamento?

Abbiamo visto come le idee platoniche si sono proiettate nei valori nietzscheani e che questa proiezione era nella stessa natura delle idee. Abbiamo visto come dal soggetto cartesiano si sia poi giunti a quello nietzscheano. Questa storia ci ha mostrato, soprattutto, la complessità di un evento. Un evento, quello del nichilismo, che solo a partire da Nietzsche, e poi vedremo anche con Heidegger, sarà rivelato nella sua complessità di "fatto storico". Un evento che, alla luce di questi nomi nietzscheani (valore, soggetto, volontà), va complessivamente indagato.

Nietzsche, vedremo, lo afferma e lo supera allo stesso tempo. Ne delinea le tappe solo con il proposito di poterle oltrepassare. Ma quali sono queste tappe?

Fino ad ora abbiamo indagato i nomi che hanno fatto il nichilismo, adesso percorriamone la storia.

52 Ivi, p. 282.

Affermazione e superamento: le tappe del nichilismo nietzscheano.

Il nichilismo è qualcosa di più: questo abbiamo riscontrato attraverso i nomi di Nietzsche. Ma in cosa possiamo identificare questo “di più”?

Abbiamo spesso accostato il termine nichilismo al nome “evento”. Il nichilismo è un evento, abbiamo detto. Ma come si spiega questo evento? Qual'è la sua “essenza”, ritornando ad Heidegger?

Con il termine evento noi indichiamo un *fatto* che si è già verificato o che si potrebbe verificare. Esso è un *momento* che scorre nel tempo. Il nichilismo, dunque, è un fatto che fa parte del “movimento del tempo”.

L'evento del nichilismo può dirsi, infatti, un “movimento storico”; parte di un percorso molto più ampio. Esso è un accadere che inerisce a qualcosa di più complesso. Ma qual'è questo movimento così complesso a cui il nichilismo farebbe riferimento? Esso è la metafisica occidentale: quel sistema di pensiero, iniziato con l'idea platonica, e che ha *fatto* tutta la nostra cultura.

Quando Nietzsche parla di nichilismo europeo il suo obiettivo è proprio quello di dire questo; di dare storicità ad un evento. Qui “europeo” vuol dire lo stesso che “occidentale”. Nietzsche, infatti, adopera questo termine primariamente in senso storico. Non una storia qualunque, ma quella dell'Occidente, dunque una storia che muove già dalla stessa metafisica. Dice Heidegger:

Il nichilismo è il processo storico attraverso il quale il “soprasensibile” viene meno e viene annullato il suo dominio, e di conseguenza l'ente stesso perde il suo valore ed il suo senso. Il nichilismo è la storia dell'ente stesso attraverso la quale viene alla luce, lentamente ma, inarrestabilmente, la morte del Dio cristiano.⁵³

Il nichilismo è, dunque, per Nietzsche un evento che dura da tempo e nel tempo. Esso è parte della metafisica ed è perciò “una parte” della sua storia. Una parte che, come abbiamo visto, desciverà l'ente diversamente. Risulta *necessaria* la via che porta al nichilismo, così afferma Nietzsche. Ma perché proprio necessaria? Perché Nietzsche

⁵³ Ivi, p. 29-30.

vede il nichilismo come qualcosa di inevitabile?

Ritorniamo ancora una volta alla metafisica: la causa del nichilismo è proprio e solo nella metafisica stessa, o meglio, in quelle “categorie” metafisiche che hanno *fissato* il mondo nel tempo. Il nichilismo, dunque, sarebbe la naturale risposta a tale fissazione. Dove, perciò, il ribaltamento della metafisica si deve solo alla metafisica stessa. Esso indica l'essenza di tutto ciò che la metafisica aveva portato alla luce.

Analizziamo un momento, etimologicamente parlando, il termine nichilismo: la sua radice, lo sappiamo, deriva dalla parola latina *nihil*. *Nihil* equivale al termine *niente*. Il nichilismo è dunque in stretto legame col “niente” del termine latino. Ma che cosa è *un niente* per il nichilismo? Cosa va a nientificare questo evento storico?

Si tratta, in questo caso, di una valutazione, o meglio, di una rivalutazione di tutte quelle “categorie” fissate dalla metafisica. A trasformarsi in un niente sono appunto queste. Il nichilismo valuta nuovamente il “senso” dei nomi della metafisica. E dice: questi nomi non hanno alcun “valore”; nessuna verità intrinseca. A questo punto, dice Nietzsche, il nichilismo porta il niente nelle cose, e così le mette in discussione.

La delusione per questo “non senso” è il “fatto psicologico” più eclatante. Sarà tale fatto, infatti, a radicalizzare il nichilismo. Esso, in quanto fatto storico, sarà prima di ogni cosa, possiamo dire, un “dramma psicologico”: la causa della nientificazione dell'ente. Questo *dramma psicologico* di cui Nietzsche discuterà ampiamente, è un fatto direttamente in relazione, infatti, al rapporto dell'uomo con l'ente. Nella fase del nichilismo, ciò che viene a modificarsi è proprio tale rapporto. Il soggetto forte, come abbiamo già ampiamente mostrato, prende il sopravvento sul soggetto ingenuo della metafisica, quello che credeva nell' “autentica verità delle cose”. Esso si impone sull'ente e si dice suo artefice. Perciò l'ente così si nientifica: si perde nell'uomo.

Questo è, in effetti, il dramma psicologico di cui Nietzsche parla. Un dramma che riguarda, perciò, il mutare, nel divenire del nichilismo, del rapporto dell'uomo con il mondo. Solo nella consapevolezza che riconosce al nichilismo, essenzialmente, un cambiamento nel rapporto tra “soggetto” e “oggetto”, si può comprendere, giustamente, l'accostamento che Nietzsche fa tra “nichilismo” e “stato psicologico”.

Ora, consapevoli di ciò che questo “stato” mette in gioco, vediamo a tale proposito ciò che ci dice il filosofo della volontà di potenza.

Il nichilismo come condizione psicologica dovrà subentrare, in primo luogo, se avremo cercato un “senso” in tutto ciò che avviene, senso che non vi si trova: così che il cercatore finisce per perdersi d'animo. In questo caso nichilismo è diventare consapevoli della lunga dissipazione di forza, il tormento dell'invano, l'incertezza, la mancanza di occasioni per un ristoro qualsiasi, per acquietarsi ancora in qualche luogo-la vergogna di se stessi come se ci si fosse troppo a lungo ingannati[...]. Quel senso avrebbe potuto essere l'“osservanza” di un canone morale supremo in ogni occasione, l'ordinamento morale del mondo; o l'aumento dell'amore e dell'armonia nei rapporti fra le creature; o l'avvicinarsi a uno stato di felicità universale; o persino lo scagliarsi verso uno stato di annientamento universale-uno scopo è sempre un senso. L'elemento comune a tutte queste rappresentazioni è che un qualcosa debba essere *raggiunto* attraverso il processo in questione-e ora si comprende che col divenire *nulla* si ha di mira, *nulla* si raggiunge[...]. Onde la delusione circa un preteso scopo del *divenire* come causa del nichilismo: sia in rapporto a un fine ben determinato, sia che, generalizzando, si tratta di constatare l'insufficienza di tutte le ipotesi finalistica sin ora formulate riguardanti l'intera “evoluzione”(l'uomo non più collaboratore, e men che mai centro del divenire).

In *secondo luogo* il nichilismo come stato psicologico subentra quando si sia posta una *totalità*, una *sistematizzazione*, perfino un'*organizzazione* in ogni accadimento e nell'insieme di tutto ciò che avviene: così che l'anima assetata di ammirazione e di venerazione si libra nella rappresentazione complessiva di una suprema forma di dominio e di governo(se è l'anima di un logico, allora per far quadrare tutto bastano già l'assoluta consequenzialità e la dialettica reale...). Una specie di unità, una qualche forma di “monismo”; e in conseguenza di questa fede l'uomo, vivendo in un sentimento di profonda connessione e dipendenza da un Tutto a lui infinitamente superiore, è un modo della divinità[...]. “Il bene del Tutto esige il sacrificio del singolo”[...]. Ma guarda un po': questo Tutto non esiste! In fondo l'uomo ha perduto la fede nel proprio valore, se attraverso questo valore non agisce un Tutto infinitamente pieno di valore: ossia ha concepito un tale Tutto *per poter credere al proprio valore*.

Il nichilismo psicologico ha ancora una *terza e ultima* forma. Da queste *due idee*, che col divenire non si debba mirare a nulla, e che nella totalità del divenire non domini alcuna grande unità in cui il singolo possa interamente immergersi come in un elemento di supremo valore, resta come *scappatoia* il condannare tutto questo mondo del divenire come illusione e inventare un mondo che si trovi al di là da quello, come mondo *vero*. Ma non appena l'uomo si accorge che questo mondo è stato predisposto soltanto per bisogni psicologici, e senza alcun diritto, allora sorge l'ultima forma del nichilismo, che implica l'*incredulità in un mondo metafisico*- che si vieta la credenza in un mondo vero. Da questo punto di vista si ammette la realtà del divenire come *unica* realtà, ci si vieta ogni sorta di passaggio segreto verso retromondi e false divinità- ma *questo mondo, per sopportarlo, bisogna rinnegarlo*.

Alla fine, che cosa è avvenuto? Si è mirato al sentimento della mancanza di valore quando si è compreso che né con il concetto di “scopo”, né con quello di “unità”, né con quello di “verità” può essere legittimamente interpretato il carattere

complessivo dell'esistenza. Né si mira più a nulla, né si raggiunge più nulla; manca l'unità che raccoglie la molteplicità degli eventi: il carattere dell'esistenza è “vero”, è “falso”[...]. Non si ha assolutamente alcun motivo per persuadersi della favola del mondo vero[...].

In breve: le categorie di “scopo”, “unità”, “essere”, con cui abbiamo attribuito un valore al mondo, sono di nuovo ritirate da noi-e ora il mondo sembra privo di valore.⁵⁴

Le tappe psicologiche che seguono l'avvento del nichilismo sono, dunque, essenzialmente tre. Tutte richiamano al pensiero della metafisica. *Scopo*, *unità*, *essere*, sono, infatti, valori metafisici: categorie con cui l'uomo si è dato un valore ed un mondo. Ma questo darsi, dice Nietzsche, è risultato, ad un certo punto, *eccessivo*, *paralizzante*. Quelle categorie in essere, appositamente elaborate dalla metafisica, hanno incominciato così a mostrarsi all'uomo, sotto una luce diversa; sotto la luce del divenire. Così l'uomo le ha effettivamente storicizzate, riducendole a valori “puramente fittizi”, cioè appositamente creati per uno certo scopo. Dice, infatti, Nietzsche:

Tutti i valori con i quali abbiamo finora tentato, in primo luogo di rendere il mondo apprezzabile per noi e che hanno finito appunto per svalutarlo quando si sono dimostrati inapplicabili- tutti questi valori, riconsiderati psicologicamente, sono i risultati di determinate prospettive utilitaristiche, stabilite per conservare e accrescere l'immagine dell'uomo come dominatore, ed erroneamente proiettate nell'essenza delle cose.⁵⁵

In questa storia degli “stati psicologici” ciò che emerge, dunque, è prima di tutto il riconoscimento di una “causa”; che è in effetti, anche molto complicata. Nietzsche ci sta offrendo qui una considerazione davvero preziosa.

Il nichilismo, questo *stato* apparentemente moderno, che ha condizionato le sorti della modernità e che “credevamo” fosse stato condizionato solo dalla modernità; questo evento così peculiare era già “in essere” nella metafisica.

Questa, infatti, che ha fissato le “categorie” di tutta la cultura occidentale, aveva già in sé, in serbo, la possibilità di divenire nichilismo. E l'aveva in quanto portatrice di un “senso”, di un' “unità” nel reale, della ricerca di un mondo “vero”. Queste tre

54 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 12-13.

55 Ivi, p. 14.

istanze che hanno fatto tutta la metafisica occidentale, hanno rappresentato, dunque, nella loro “psicologia” di istanze profondamente rigide, una concreta possibilità di rovesciamento. Questo, infatti, che per certi versi si è dimostrato addirittura necessario, come anche Nietzsche ci dice, ha rappresentato per l'uomo l'opportunità di rompere con una “fissazione” eccessiva; così da riproporre il divenire dell'uomo e del reale. La natura umana, infatti, non è solo bisogno di sicurezza, di punti fermi, ma è anche “possibilità di affermare un movimento innato”. Se la metafisica, pertanto, ha risposto alla prima esigenza, il nichilismo, invece, ha risposto alla seconda. Un bisogno che la prima, aveva completamente occultato.

Metafisica, dunque, dice pure Nietzsche, e lo dice per una necessità tutta umana.

La via che ha portato al nichilismo risulta, a questo punto, a dir poco problematica. Il nichilismo non è affatto *solo*; esso è qualcosa che sta *dietro*, che appartiene alla ricchezza di una storia; una storia che è, essenzialmente, la *storia dell'essere*.

Dove Nietzsche si ferma, in questa descrizione del rapporto tra nichilismo e metafisica; lì Heidegger, qualche anno avanti, andrà oltre. Egli ci descriverà il nichilismo come la “sorte”, o meglio, il “destino” dell'*essere* metafisico. Per lui, infatti, ciò che ha capovolto il nichilismo, ciò che ha variato è proprio “l'essenza” del rapporto tra “soggetto e mondo”; quell'*essere* che la metafisica aveva concepito come *in sé*, come vero. Dice Heidegger:

Il nichilismo non è solo una spettrale ma contingente ombra che accompagna la storia europea tra Ottocento e Novecento, e che la grande letteratura-specie con Turgenev e Dostoevskij-ha tentato di catturare. Il nichilismo è ben di più: un movimento che inerisce all'essenza stessa della metafisica occidentale e che, in ultima istanza, è riconducibile alla storia dell'essere, ovvero alla dinamica di donazione e sottrazione, dedizione e rifiuto, manifestazione e occultamento, presenza e latenza, che caratterizza il suo “evento”, il suo Ereignis.⁵⁶

La fine della metafisica, dunque, non è altro che il “rovesciamento” di quest'ultima nelle braccia del nichilismo. Quando si dice fine, non si sta affermando una fine vera e propria ma, si dice, piuttosto, qualcosa che già faceva parte della metafisica e che si è manifestato proprio quando tutte le sue istanze si sono esaurite, sbiancate. Il

⁵⁶ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 20.

nichilismo, infatti, secondo Heidegger, parla ancora il linguaggio dell'*essere*. Anche i valori, come le idee, sono parte, infatti, allo stesso modo, di un discorso che domanda del mondo, degli enti e perciò ancora dell'essenza. Quell'essenza che la metafisica ha cercato di *definire* ed a cui, anche il nichilismo, va incontro. Ma chi o cosa è questo *essere* che, a detta di Heidegger, farebbe la storia “anche” del nichilismo?

Esso è riconducibile, proprio, a quel rapporto tra ente e uomo, e di conseguenza alla distinzione, tutta umana, tra ente ed essere.

Sembrerebbe, dice Heidegger, che il nichilismo abbia occultato, o messo da parte, questa distinzione. Tuttavia essa *rimane* come tratto essenzialmente umano. L'*essere*, infatti, viene solo definito diversamente. Nonostante tutto esso continua anche nel nichilismo. Ma quale tono distingue l'*essere* della metafisica da quello del nichilismo? Ogni metafisica, dice Heidegger, si fa nella distinzione tra ente ed essere; o meglio nella necessità di “portare alla luce”, con questa distinzione, l'*essere* dell'ente. Ora, come distingue la metafisica classica queste due istanze? Essa, possiamo dire, le distingue mettendole insieme.

Già all'inizio della metafisica, perciò già con Platone, l'essere era detto con il nome *οὐσία*. Tale termine, di origine greca, vuole dire alla lettera *entità* e «significa quindi l'universale rispetto all'ente»⁵⁷. L'*essere*, dunque, sarebbe ciò che è più universale, il genere supremo:

A differenza di questo che è il più universale di tutti, a differenza dell'essere, l'ente è allora di volta in volta il “particolare”, lo “specificato” in tale e tal modo il “singolo”.⁵⁸

Anche se questa distinzione non dice niente su ciò che l'*essere* contiene essa, però, dice come la metafisica classica si rapporterà ad esso. In questo senso esso è l'*a priori*, il *prius* assoluto ed immutabile. Il rapporto tra essere e ente è perciò un rapporto di sudditanza. Dove l'essere domina.

Inutile dire che, con il nichilismo, tutta questa posizione-di-valori si capovolge

⁵⁷ Ivi, p. 256.

⁵⁸ *Ibid.*

inevitabilmente. Nonostante ciò però, dice Heidegger, i soggetti della discussione restano invariati. L'essere, con il nichilismo, verrà definito come un'illusione di totalità, una menzogna arbitrariamente creata dall'uomo. Sì, perché se *un essere* sussiste, nel nichilismo, esso sarà “solo” l'uomo, l'autentico artefice dell'essere di ogni cosa. Il “soggetto” entra di diritto nella definizione dell'essere, trasformandosi con Nietzsche, nella “volontà che tutto vuole”, e che nel “volere” costruisce. Questo soggetto, dice Heidegger, nonostante tutto, però, non dimentica l'essere ma gli dà solo un'altro nome. Il valore, infatti, come abbiamo precedentemente mostrato, proviene direttamente dall'idea platonica.

Metafisica e nichilismo, dunque, sono stretti in un forte legame. Entrambi dicono e diranno dell'essenza.

E' così che Nietzsche e poi Heidegger vedranno il sorgere del nichilismo. Esso è solo, apparentemente, un fatto “moderno”; poiché la sua natura è complessivamente dispiegata nelle categorie della metafisica classica. Nietzsche, dirà pure:

Il nichilismo, cioè l'idea che “non” sussista alcun in sé delle cose, che non si possa porre un aldilà, questa idea è una conseguenza della “veridicità” matura, quindi anche una conseguenza della fede nella morale.⁵⁹

Quindi, ancora, diciamo noi, una conseguenza necessaria delle “idee” metafisiche.

Eppure, questa, dirà Nietzsche, pur essendo una conseguenza inevitabile, è stata, per certi versi, una conseguenza estrema. Più estrema della “rigidità” metafisica.

Il nichilismo ha portato il “non” nel positivo. Ha considerato l'altra faccia, una faccia che la metafisica aveva completamente oscurato. Il “nulla” viene a farci visita ed il suo volto viene a sovrapporsi all'in sé, al tutt'uno dell'idea. E' questa, dirà Nietzsche, una sovrapposizione catastrofica, ma soprattutto, senza mezzi termini. Il “nulla” del nichilismo, infatti, distruggerà come una “fiera selvaggia” tutti i sensi. Farà precipitare tutte le verità. Ma perché diciamo questo? Forse che Nietzsche è stato critico anche nei confronti del nichilismo? Non si è definito lui stesso un nichilista?

Questa è certamente una critica che va al di là. Non è una critica, infatti, ma piuttosto

59 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 9.

la messa in luce di un “limite”. Il nichilismo, nella sua forma estrema, nella sua fase distruttiva, non può essere uno “stato” duraturo. Esso è solo un momento di transizione. La sua idea, infatti, cioè quella di un nulla soverchiante che oscura ogni cosa, che distrugge la natura di tutte le cose, non è un pensiero che può sussistere a lungo. Esso è, per certi versi, un pensiero “patologico”, dirà Nietzsche, eccessivamente discutibile. Ma soprattutto esso potrebbe essere un discorso a dir poco paralizzante, sì da portare alla realtà e all'uomo le stesse, se non peggiori, conseguenze delle categorie metafisiche. Se tutto è “nulla”, se ciascuna cosa non ha alcun senso, se la “non verità” è l'unico dato che sussiste, se tutto ciò si realizza, come se fosse un'istanza patologica, essa, questa istanza, rischia di spezzare ogni prospettiva. Si da trasformare la cura in un ulteriore danno.

Pur essendo una via che la storia deve necessariamente percorrere, quella del nichilismo, dice Nietzsche, è una via che dovrà essere, dunque, anche, necessariamente superata. Il “superamento” del nichilismo estremo, infatti, è una tappa estremamente importante; tanto quanto quella della sua “affermazione”. Per dimostrare la sua importanza Nietzsche dedicherà a questa tappa la voce conclusiva del suo discorso, quella voce che verrà soprattutto dal nome di Zarathustra e dell'*eterno ritorno*.

Tutto ha inizio dalla *Filosofia del mattino*, cioè da quel pensiero con cui Nietzsche riconosce nel “vero” la “favola”. Quella che Nietzsche narra in questa “filosofia” è chiamata la “storia di un errore”. Una storia con cui l'uomo è ricaduto nel caos primordiale. E' una storia che ha proseguito attraverso varie tappe. Ciascuna affermata e poi superata. Ci troviamo all'inizio del *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche ci prepara alla storia con questo titolo: *Come il “mondo vero” finì per diventare favola. Storia di un errore*.

Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso-egli vive in esso, lui stesso è questo mondo. (La forma più antica, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi “Io, Platone, sono la verità”).
Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso(“al peccatore che fa penitenza”). (Progetto dell'idea: essa diventa

più sottile, più capziosa, più inafferrabile-diventa donna, si cristianizza).
 Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo. (In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, *königsbergica*)
 Il mondo vero-inattingibile? Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto?(Grigio mattino: Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).
 Il “mondo vero”-un'idea che non serve più a niente, nemmeno più vincolante-un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola! (Giorno chiaro; prima colazione ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).
 Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente?Ma no! Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente! (Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIIT ZARATUSTRA).⁶⁰

Si realizza, dopo il susseguirsi di numerose tappe, la messa in luce di un paesaggio che, a detta di Nietzsche, si è mostrato solo come un grosso errore. L'ombra finalmente si ritira e l'uomo, nella sua rinnovata sicurezza, può scoprire con la luce, il “senso” del mondo vero. Egli, dice Nietzsche, ritrova il *bon sens*; scopre la superfluità dell' “idea delle idee” e così si libera: eliminando l'errore.

Le ultime due tappe qui descritte rappresentano, infatti, quella che Nietzsche ha chiamato la fase della “filosofia del mattino”. Questa, la filosofia del mattino, è l'immagine con cui Nietzsche ci mostra un nuovo pensiero, che è inoltre il pensiero che apre al nichilismo.

Il pensiero del mattino è il pensiero del risveglio da un lungo sonno; quello che ha fatto credere in un “mondo vero”. Esso ci ha risvegliato dal torpore di un'idea rivelatasi alla fine inutile e superflua. Così l'umanità ha raggiunto il suo apogeo; eliminando quell'errore che, come un'ombra, gli impediva di vedere la luce. Nietzsche descrive questo momento come il *Mezzogiorno* dell'umanità, quando tutto giunge all' “apparenza” ed ogni cosa si toglie il suo velo. Questa è anche la fase estrema del nichilismo, quando *tutto* (il vero come l'apparenza) viene indistintamente associati al “nulla”, ed ogni cosa scompare dietro al “non senso”. E' la fine di un “lunghissimo errore”; il mondo vero viene strappato alla verità per essere portato nelle fila della

60 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 2010, p. 46-47.

menzogna. Tutto si fa prospettiva. Ciò che è *sensò* viene trasformato in ciò che dà *sensò*. Ma quando tutto sembra annullarsi, quando ci sembra che “l'apogeo dell'umanità” sia solo un'affermazione del “nulla” rispetto al “vero”, quando tutto ciò si radicalizza e sembra che non si possa andare oltre un “nichilismo passivo”, ecco che Nietzsche ci mostra un'altra tappa del nichilismo.

Il nichilismo dice l'assenza di scopo, lo dice perché tutto il *sensò* è crollato. Ma questa, afferma Nietzsche, è solo una posizione estrema e radicale. Una posizione, inoltre, estremamente paralizzante.

Una fase estrema si sostituirebbe ad un'altra fase estrema. Il risultato, a questo punto, sarebbe disastroso. Ci si limiterebbe ad un “nichilismo passivo”, che dice solo “il non senso” e che così finisce ancor più per debilitare la *forza* dello spirito. Noi chiamiamo questa fase con il nome di “nichilismo estremo”; una fase in cui il nichilismo non è ancora completamente consapevole della totalità del suo volto.

Questa forma degenerata, raggiunge il suo apice nell'accostamento all'idea dell'*eterno ritorno*, un accostamento che Nietzsche descrive “deliberatamente” come l' “apice della paralisi”. Il nichilismo si accosta all'idea dell'eterno ritorno proprio, infatti, nella sua immagine estrema, nella sua forma più terribile:

L'esistenza quale è, senza senso né scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un esito nel nulla: “l'eterno ritorno”.⁶¹

E' questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (il non senso) eterno! Questa forma, di un “nulla ritornante”, di una durata che ripete continuamente il non senso di tutte le cose, è certamente, il pensiero più paralizzante. Esso, infatti, non lascia alcuno scampo, poiché non lascia alcun senso. In tal caso l'idea dell'eterno ritorno si rivela solo come un ulteriore mezzo al servizio del nichilismo, cioè di quel processo che fino ad ora ha solo capovolto e smascherato il discorso della metafisica.

Ma come accade sempre in Nietzsche per ogni radicalizzazione (senza che ciò implichi una struttura dialettica, se è vero quanto ci è parso fin qui), attraverso il raggiungimento di questo punto estremo del nichilismo si trova anche la via

61 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 36.

per il passaggio a una condizione diversa. Questa via è l'idea dell'eterno ritorno che, come il nichilismo, ha anche un senso “attivo” che si tratta di scoprire in tutta la sua forza liberatoria.⁶²

Tramite il superamento della posizione paralizzante che all'inizio Nietzsche associa all'eterno ritorno, egli giunge a superare questa stessa posizione. L'eterno ritorno, di conseguenza, subirà una variazione che, successivamente, farà variare anche il volto del nichilismo. Si tratta, in questo senso, di ciò che Nietzsche ha chiamato “nichilismo attivo”, e che ha contrapposto a quel “nichilismo passivo” di cui abbiamo già ampiamente discusso. Ma cosa si può dire di questo nichilismo attivo? Perché Nietzsche lo contrappone a quello passivo? Nichilismo, afferma Nietzsche, è una cosa ambigua. Esso, però, è anche un processo, e, come ogni processo, ha delle tappe. Prima tappa, quella che noi abbiamo chiamato del *nichilismo estremo*, è la fase che segna solo uno smascheramento della metafisica ed una riduzione del *vero* nel *nulla*. A questa tappa, dunque, ne segue, ne deve seguire una ulteriore. Questo è il momento in cui il nichilismo deve attivarsi; si da non essere solo un “momento estremo”. Noi vogliamo chiamare questo secondo momento con il nome di *nichilismo liberatorio*; esso segue ad una revisione dell'idea dell'eterno ritorno. Anche in questo caso si tratta di una seconda fase.

Del “nichilismo liberatorio” Nietzsche ci dice: esso è ciò che accresce la potenza dello spirito; a dispetto del “nichilismo estremo” che la ridurrebbe. Ma come riesce il nichilismo ad attivarsi positivamente e, perciò, a superare il suo momento paralizzante? Per comprendere meglio questa ambiguità-ricchezza del nichilismo dobbiamo affidarci all'ambiguità-ricchezza dell'eterno ritorno.

Ci troviamo nelle pagine dello *Zarathustra*, probabilmente l'opera più problematica e profetica di Nietzsche. Il capitolo è intitolato *La visione e l'enigma*. E' proprio in questo capitolo che Nietzsche ci propone tutta l'immagine dell'eterno ritorno, i suoi enigmi e la sua ricchezza. Zarathustra è solo su una nave, circondato da marinai. I suoi orecchi sono come chiusi; egli tace e non ascolta. Poi, finalmente, comincia ad ascoltare e il suo mutismo cessa. Si rivolge ai marinai come ad uomini coraggiosi e

62 G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 2003, p. 194.

temerari e a loro, chiede di ascoltare il suo enigma:

Cupamente andavo, or non è molto, nel crepuscolo livido di morte- cupo, duro, le labbra serrate. Non soltanto un sole mi era tramontato. Un sentiero, in salita dispettosa tra sfasciume di pietre, maligno, solitario, cui non si addicevano più né erbe né cespugli: un sentiero di montagna digrignava sotto il dispetto del mio piede. Muto, incedendo sul ghignante crepitio della ghiaia, calpestando il pietrisco, che lo faceva sdrucchiolare: così il mio piede si faceva strada verso l'alto.

Verso l'alto-a dispetto dello spirito che lo traeva in basso, in basso verso abissi, lo spirito di gravità il mio demonio e nemico capitale.

Verso l'alto-sebbene fosse seduto su di me, metà nano; metà talpa; storpio; storpiante; gocciante piombo nel cavo del mio orecchio, pensieri-gocce di piombo nel mio cervello.

O Zaratustra, sussurrava beffardamente sillabando le parole, tu, pietra filosofale!

Hai scagliato te stesso in alto, ma qualsiasi pietra scagliata deve cadere!

O Zaratustra, pietra filosofale, pietra lanciata da fionda, tu che frantumi le stelle!

Hai scagliato te stesso così in alto- ma ogni pietra scagliata deve cadere!

Condannato a te stesso, alla lapidazione di te stesso: o Zaratustra è vero, tu scagliasti la pietra lontano-ma essa ricadrà su di te!

Qui il nano tacque; e ciò durò a lungo. Il suo tacere però mi opprimeva; e l'essere in due in questo modo è, in verità, più solitudine che l'esser solo! Salivo-salivo-sognavo pensavo: ma tutto mi opprimeva. Ero come un malato: stremato dal suo tormento atroce, sta per dormire ma un sogno, più atroce ancora lo ridesta-

Ma c'è qualcosa che io chiamo coraggio: questo fin ora ha ammazzato per me ogni scoramento. Questo coraggio mi impose al fine di fermarmi e dire: "Nano! O tu! O io!" Coraggio è infatti la mazza più micidiale- coraggio che *assalti*: in ogni assalto infatti e squillo di fanfara.

Ma l'uomo è l'animale più coraggioso: perciò egli ha superato tutti gli altri animali.

Allo squillar di fanfare egli ha superato anche tutte le sofferenze; la sofferenza dell'uomo è, però, la più profonda di tutte le sofferenze. Il coraggio ammazza anche la vertigine in prossimità degli abissi: e dove mai l'uomo non si trova in prossimità degli abissi!

Non è la vista già di per se un-vedere abissi!

Coraggio è la mazza più micidiale: il coraggio ammazza anche la compassione.

Ma la compassione è l'abisso più fondo: quanto l'uomo affonda la sua vista nella vita, altrettanto l'affonda nel dolore.

Coraggio è perciò la mazza più micidiale, coraggio che *assalti*: esso ammazza anche la morte, perché dice: "questa fu la vita? Orsù! Da capo!" Ma in queste parole sono molte squillar di fanfare. Chi ha orecchi intenda.

"Alt, nano! Dissi. O io! O tu! Ma di noi due il più forte sono io:-tu non conosci il mio pensiero abissale! Questo-Tu non potresti sopportarlo!"-

Qui avvenne qualcosa che m rese più leggero: il nano, infatti, mi saltò giù dalle spalle, incuriosito! Si accoccolò davanti a me, su di un sasso. Ma, proprio dove ci eravamo fermati, era una porta carraia.

"Guarda questa porta carraia! Nano! Continuai: essa ha due volti. Due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine. Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori dalla porta e in avanti -è un'altra eternità".

Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'uno contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto stà scritto il nome della porta: "attimo".

Ma chi ne percorresse uno dei due-sempre più avanti e sempre più lontano:
credi tu nano che questi sentieri si contraddicono in eterno?-

“Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva,
il tempo stesso è un circolo”.

“Tu, spirito di gravità! Dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera!
O ti lascio accovacciato dove ti trovi, sciancato-e sono stato io che ti ho portato in *alto!*
Guarda continuai, questo attimo! Da questa porta carraia che si chiama attimo,
comincia all'*indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità.

Ognuna delle cose che possono camminare, non dovrà forse aver già percorso questa
via? Non dovrà ogn'una delle cose che *possono* accadere già essere accaduta, fatta,
trascorsa una volta?

E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve anche questa
porta carraia-esserci già stata?

E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra in modo tale che
questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire?

Dunque-anche se stesso?

Infatti, ogn'una delle cose che *possono* camminare: anche in questa lunga via *al di fuori*
-*deve* camminare ancora una volta!

E' questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di
luna ed io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti-non dobbiamo
tutti esserci stati un'altra volta?- e ritornare a camminare in quell'altra via

al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via-non dobbiamo ritornare in eterno?

Così parlavo, sempre più flebile: perché avevo paura dei miei stessi pensieri
e dei miei pensieri reconditi. E improvvisamente, ecco, udii un cane ululare.

Non avevo già udito una volta un cane ululare così? Il mio pensiero corse
all'indietro. Sì! Quand'ero bambino, in infanzia remota:-allora udii un cane ululare
così. E lo vidi anche, il pelo irto, la testa all'insù, tremebondo, nel più fondo silenzio
di mezzanotte, quando anche i cani credono agli spettri:

-tanto che ne ebbi pietà. Proprio allora la luna piena, in un silenzio di morte,
saliva sulla casa, proprio allora si era fermata, una sfera incandescente-tacita
sul tetto piatto, come su roba altrui:-

ciò aveva inorridito il cane: perché i cani credono ai ladri e agli spettri.

E ora, sentendo di nuovo ululare a quel modo, fui ancora una volta preso di pietà.

Ma dov'era il nano? E la porta? E il ragno? E tutto quel bisbigliare? Stavo sognando?

Mi ero svegliato? D'un tratto mi trovai in mezzo a orridi macigni, solo, desolato, al
più desolato dei chiari di luna.

Ma qui giaceva un uomo! E-proprio qui!-il cane che saltava col pelo irto, guaiolante
-adesso mi vide accorrere-e allora ululò di nuovo, urlò:-avevo mai sentito prima
un cane ululare a quel modo?

E davvero, ciò che vidi, non l'avevo mai visto. Vidi un giovane pastore rotolarsi,
soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un grave serpente nero penzolava
dalla bocca.

Avevo mai visto tanto schifo e tanto livido raccapriccio dipinto su di un volto?

Forse mentre dormiva, l serpente gli era strisciato dentro le fauci e-li si era abbarbicato
mordendo.

La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava-invano! Non riusciva a strappare
il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: “Mordi! Mordi!

Staccagli il capo! Mordi!”), così gridò da dentro di me: il mio orrore, il mio odio,

il mio schifo, la mia pietà, tutto quanto in me-buono o cattivo-gridava da dentro di me,
fuso in un sol grido.-

Voi, uomini arditi che mi circondate! Voi dediti alla ricerca e al tentativo, e chiunque tra di voi si sia mai imbarcato con vele ingegnose per mari inesplorati! Voi che amate gli enigmi!
 Sciogliete dunque l'enigma che io allora contemplai, interpretatemi la visione del più solitario tra gli uomini!
 Giacché era una visione e una previsione: che cosa vidi allora per similitudine?
 E chi è colui che un giorno non potrà non venire? *Chi* è il pastore, cui il serpente strisciò in tal modo entro le fauci? *Chi* è l'uomo, cui le più gravi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?
 -Il pastore poi morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene!
 Lontano da sé sputò la testa del serpente-: e balzò in piedi- Non più pastore, non più uomo- un trasformato, un circondato di luce, che *rideva*! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come lui rise!
 Oh fratelli, udii un riso che non era di uomo,--e ora mi consuma una sete, un desiderio nostalgico, che mai si placa.
 La nostalgia di questo riso mi consuma: come sopporto di vivere ancora!

Come sopporterei di morire ora!-
 Così parlò Zaratustra.⁶³

Abbiamo riportato interamente questa pagina, poiché essa è cruciale. *La visione e l'enigma* ci rivela, infatti, molte cose importanti, ma soprattutto ci dice di un *passaggio* che darà un volto “conclusivo” al pensiero nietzscheano. Ci riportano queste affermazioni, prima di tutto, alla descrizione di una temporalità diversa; a quella temporalità introdotta dall'immagine dell'eterno ritorno.

“Tutte le cose lineari mentono” e perciò, la linearità del tempo, quella che era propria, soprattutto, di una concezione cristiano-salvifica, viene sostituita da Nietzsche con una visione circolare. Il tempo è un circolo, dove passato e futuro si intrecciano e si rincorrono, dove ogni cosa ritorna sempre. In realtà, in questo cambiamento di temporalità, noi dobbiamo vedere la sintesi dei cambiamenti e delle rotture che Nietzsche ha già avviato prima. Rompere con una concezione lineare del tempo, infatti, significa, ancora, rompere con il mondo della morale e della metafisica; rompere anzitutto con una visione “finalistica” della storia, insomma con quella esigenza “tutta metafisica” di dare un senso ad ogni evento vissuto. Nietzsche, con il tempo dell'eterno ritorno riesce proprio a rompere tutto questo e perciò a sintetizzare quel pensiero del nichilismo che è soprattutto un pensiero della rottura. L'eterno ritorno, possiamo dire, rappresenta dunque l'immagine conclusiva di questo “discorso

63 F. Nietzsche, *Così parlò Zaratustra*, Giunti Editore, Milano 1995, p. 152-156.

ribaltante”.

Il nichilismo nietzscheano ha rappresentato una svolta per tutta la storia dell'Occidente. Esso ha capovolto tutte le “forme” della metafisica. In questo discorso, l'eterno ritorno si mostra come una scena conclusiva, la scena dove tutti i nodi vengono al pettine. Esso è forse, l'immagine più radicale del nichilismo. L'eterno ritorno, infatti, introduce il non senso non solo nel passato e nel futuro ma anche nell'*attimo*, nel presente. Un nulla che ritorna sempre uguale; «l'esistenza quale è, senza senso né scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un esito nel nulla»⁶⁴

Questa è l'immagine più estrema del nichilismo. Dove un “senso” è caduto, poiché quel senso era ritenuto il “vero”, o almeno quello più valido, ogni altra cosa, afferma Nietzsche, come in una costruzione in cui viene a cadere il pezzo portante, è venuta meno. Il “non senso” di conseguenza, si è esteso a tutto.

Ad una posizione estrema, dunque, è subentrata una ancora più estrema. Ma è proprio questa l'immagine conclusiva del nichilismo? E' l'uomo, in questa posizione, costretto alla paralisi? Perché l'enigma si pone tante domande? Cosa ci dice Nietzsche con quella visione finale che non aveva mai visto prima?

C'è un elemento che, più di ogni altro, risalta nella seconda parte dell'enigma, questo elemento è la *domanda*. Zaratustra chiede al nano molte cose, ed in realtà, più che domandarle al nano egli, possiamo ipotizzarlo, le domanda a se stesso:

Non dovrà ognuna delle cose che possono accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia esserci già stata? [...] non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta?⁶⁵

Mentre tutte queste domande risaltano a conclusione dell'enigma raccontato, qualcosa accade che prende alla sprovvista il profeta: sente un cane ululare e, nonostante lo abbia già sentito una volta ululare nell'infanzia, questa volta vede qualcosa che “giammai ha visto prima”.

Un uomo è steso a terra e dalla sua bocca pende un serpente che lo sta soffocando.

64 F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 36.

65 F. Nietzsche, *Così parlò Zaratustra*, p. 154.

Zaratustra “decide” di agire e di strappare il serpente dalla gola del pastore, ma il serpente è forte e non lascia la presa. Zaratustra allora, grida al pastore di mordere e recidere la testa del serpente. Il pastore ascolta il suo consiglio e “decide” di mordere. Lo fa e si libera del nemico.

Ma *chi* era quel pastore? Zaratustra ci dice che esso è la similitudine di qualcun altro. Che sia proprio esso stesso?

Quelle domande, che rappresentano la “paralisi” a cui ci conduce il nichilismo radicale, stavano letteralmente soffocando Zaratustra. Che siano loro il “serpente” che asfissia la gola del povero pastore?

“Liberati da quel serpente”, ha gridato Zaratustra all'uomo: “mordilo”! Ma se Zaratustra “è” il pastore, non ha allora gridato a se stesso di “decidere”, di “agire”, così da liberarsi da tutto quel “non senso” che ha ridotto ogni cosa ad una domanda paralizzante? Se così fosse, qual'è in conclusione la risposta a *La visione e l'enigma*?

Noi ipotizziamo che Zaratustra possa vedere se stesso nel pastore; come se vedesse ad uno specchio che gli mostra dove il nichilismo radicale lo ha portato. Il pastore così potrebbe rappresentare l'uomo degli enigmi, quello del “non senso” di tutte le cose; il serpente invece il “non senso”: tutte quelle domande che pendono sulla testa di Zaratustra. Quale risposta a questa situazione? Il serpente è troppo forte e ahimè ben radicato nel corpo del pastore. Bisognerà mordere!

Il morso potrebbe rappresentare la più autentica risposta all'enigma; con il morso quel pastore, che rappresenterebbe Zaratustra (e cioè l'uomo nuovo da venire dopo la metafisica), deciderebbe di rompere quella circolarità di “non senso” che lo stava letteralmente tramortendo. La decisione, dunque, sarebbe la risposta con cui Nietzsche rompe con il “circolo del senso perduto”. Esso, infatti, non sarebbe perduto ma risulterebbe affidato all'uomo.

Chi è colui che decide? Chi è colui che un giorno non potrà non venire? E' l'uomo che con la sua decisione darà un senso alle cose e che con le sue scelte stabilirà delle *priorità di senso*. Una decisione però, che avrà come presupposto non l'ingenuità del vecchio “uomo metafisico” ma la consapevolezza del nuovo “uomo nichilista”, colui

che sa della precarietà del senso e che ne conosce la “storia”.

Il nichilismo nietzscheano farebbe, dunque, un passo avanti: da *nichilismo radicale* si giungerebbe, attraverso la “paralisi” dell'eterno ritorno, ad un *nichilismo liberatorio*; che non confuta ciò che c'è stato ma che semplicemente lo supera.

Il nichilismo liberatorio, cioè quello che emergerebbe con la *decisione* dello Zaratustra, si configurerebbe, quindi, come quel nichilismo che va oltre la rigidità del momento. Esso riscopre il “chi” del senso, senza però negare la precarietà di quel senso. Che, in effetti, possiamo dire, sarà un senso riscoperto; non si configurerà più, infatti, come *senso* della metafisica, quel contenuto a priori inaccessibile all'indagine, ma come *senso* del nichilismo, un senso *liberato e liberante*. Con Nietzsche, perciò, il senso non si perde, esso è semplicemente rigenerato da una nuova visione dell'uomo. Quest'uomo che semplicemente lo reinventa e che lo “immagina” quale strumento della sua “volontà di potenza”. L'uomo così consapevole, rappresenterà per Nietzsche, lo sfondo da cui “ogni” senso verrà generato; un senso che si saprà già non rigido, ma sempre in divenire, come lo scorrere del tempo.

Così Nietzsche ha superato il muro del “non senso”, così ha rigenerato il nichilismo. Un “uomo nuovo”, consapevole della storia delle idee, è la risposta che apre al superamento. Ma Nietzsche, in tutto questo parlare del soggetto e delle sue decisioni, sembra aver completamente dimenticato *l'essere*, o meglio, direbbe Heidegger, sembrerebbe averlo già oscurato da un pezzo. Si perché se Nietzsche, proponendoci una fase liberatoria del nichilismo, ha voluto portare alla luce e alla ribalta l'importanza (al fine di limitare soprattutto i danni di una probabile paralisi nichilistica) del *chi* che deciderebbe il senso delle cose, non ha però detto nulla di nuovo su questo *senso* che egli aveva già precedentemente bistrattato e che quindi rimane tale: un *vuoto* estremamente volubile e precario. Ciò che cambia soltanto è la consapevolezza con la quale il *soggetto* d'ora in poi comincerà a riempire tutti quei “vuoti di senso” che riguardano la struttura del reale come di ciascun ente. A mediare tra essere ed ente o a riorganizzare questo rapporto, ci sarà allora la mano ed il pensiero consapevole di un soggetto che *vuole e che sa di poter volere*.

Di quella paralisi che ha rappresentato il nichilismo radicale qualcosa di estremamente paralizzante, quindi, continua a permanere, ed è questa l'immagine di un essere che appare, che continua ad apparire nonostante la presenza di un *soggetto consapevole*, come una sorta di “gigantesco contenitore”, di involucro vuoto che per riempirsi ha bisogno di attendere la *decisione* dell'individuo. Se Nietzsche cerca di risolvere la paralisi del nichilismo, quella del *non senso*, affidandosi soprattutto alla *decisione* del soggetto, Heidegger riprenderà, invece, direttamente il discorso sull'essere e sulla sua essenza. Ci dirà che quella immagine fuorviante che «pensa l'essere come la più universale determinazione di tutte le cose, e pertanto può ammettere il molteplice solo come ciò che riempie questo involucro più vasto e più vuoto costituito dal concetto universale»⁶⁶ è in realtà un'*astrazione* che non tiene più conto del “duplice volto dell'essere”; della sua ricchezza intrinseca.

E' un dono, quello dell'essere, che ci dice di un modo di essere essenziale in base al quale *tutto* può essere espresso e trovare le sue espressioni. La ricchezza dell'essere consiste appunto nella consapevolezza di una essenzialità che non dipende dal soggetto e neppure dall'ente ma che dipende direttamente da questa universalità che pure nella distinzione (quella di ogni singolo ente che con esso si esperisce come particolarità) rimane qualcosa di indistinto e di imparagonabile; pur essendo il soggetto di ogni paragone. Dice Heidegger:

L'essere è la cosa più vuota ed è, al tempo stesso, la ricchezza in base alla quale tutto l'ente, noto ed esperito, ignoto e ancora da esperire, viene dotato del rispettivo modo essenziale del *suo* essere.⁶⁷

Questa duplicità dell'essere è pure la sua più autentica ricchezza; una opposizione che in realtà non può dirsi tale e che inquadra la complessità di un'essenza che se è stata oscurata non risulta però dimenticata. D'altronde questa opposizione risulta essere, pure, nella sua complessità, la cosa più affidabile e rassicurante che la realtà possa mostrarci, aldilà dell'essere dei singoli enti.

66 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 308.

67 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 309.

Rappresentano, infatti, tutte le opposizioni che possiamo attribuire all'essere (ricchezza e vuotezza, universalità e unicità, affidabilità e disfondatività ecc.), il modo più autentico ed universale con il quale l'uomo si è sempre rapportato al reale, al mondo intero come alle sue particolarità; per comprendere, per dimenticare, per rappresentare.

Si tratta, pertanto, di pensare queste opposizioni non come autentiche rappresentazioni oppositive ma come il *modus* «in cui noi ci rapportiamo all'essere»⁶⁸, il modo in cui il soggetto determina l'essere e pure l'ente, il modo più essenziale dell'essere stesso. Si tratta soprattutto di considerare la duplicità riscontrabile nell'essere come quella particolarità in grado di superare quell'immagine fuorviante del nichilismo radicale che tutto ridurrebbe all'astrazione. Non si tratta di continuare a pensare l'essere come «un gigantesco contenitore nel quale possono rientrare tutte le variazioni possibili»⁶⁹; un luogo in cui universale e particolare continuano ad essere separati e perciò ad opporsi, e cioè un'universalità che riconosce il molteplice solo come un qualcosa di esterno che lo riempie e che poi lo sovrasta; ma piuttosto come un'universalità che è allo stesso tempo particolarità, come una pienezza che è riempita dalle singole parti. Si tratta di pensarlo nel suo volto duplice e complesso ma profondamente chiaro. E' così che Heidegger cercherà di superare il *non senso* e di rigenerare il volto del nichilismo. Un passo avanti perciò rispetto al fondatore del nichilismo radicale; un passo avanti rispetto alla sola decostruzione. L'indagine di Heidegger si trova già più avanti e, proprio perché *più avanti*, riesce già a cogliere meglio i limiti e le problematiche del configurarsi di una “politica del non senso” (che Nietzsche, come ci dimostrano le sue riflessioni, poteva solo intravedere).

68 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 312.

69 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, p. 308.

Del senso della verità perduta: quando dell'essere “non ne è più niente”.

Il *senso*, lo abbiamo visto, rappresenta lo “sfondo” su cui il nichilismo nietzscheano più si sofferma. Quel senso che nella metafisica era il fulcro di ogni cosa e che con l'oltrepassamento di questa viene trasformato in “non senso”.

Lo potremmo pensare come un esperimento nietzscheano, dove, ad essere messa in discussione è la voce che ha fatto tutto il pensiero dell'Occidente. Nietzsche, lo sappiamo, ha voluto ribaltare tale pensiero. Lui che si definisce un nichilista convinto doveva colpire il discorso della metafisica proprio nel suo centro. Ma Nietzsche non parla sempre di “senso”, piuttosto dà a questa voce un significato più ampio: egli parla del “senso”, spesso, attraverso il termine *verità*.

La *verità* (il senso del senso di ogni cosa), ciò per cui l'uomo si espone all'ente. Essa è il fine di ogni conoscenza; la verità di una cosa come cioè la conoscenza giusta di quella cosa. Questa verità, che abbraccia completamente il *senso*, rincorre inesorabilmente, anche un'altra voce della metafisica. Essa è la voce più importante: la voce dell'*essere*. Cosa può descrivere la “verità” se non “la caratteristica” *essenziale* delle cose? Per la metafisica la verità, è, infatti, proprio questo: la caratteristica dell'*essere* che, in quanto tale, va ricercata in ciascuna cosa; in quanto essa sta ad indicare, nient'altro, che la visione giusta, quella che dice il *vero*. Ma che cosa ci ha detto Nietzsche a proposito del mondo vero? Non ci ha forse presentato la sua storia come quella di una favola? Il nichilismo, lo possiamo dire, verte, prima di tutto, proprio su questa riduzione ai “minimi termini” di ciò che Nietzsche chiama il mondo vero; cioè il mondo della metafisica. Questa che poggia, da sempre, sul concetto di verità e che Nietzsche capovolgerà proprio oltrepassando tale concetto.

Il nichilismo, dunque, risulta doppiamente legato al concetto di vero. Primo, perché esso porta in sé tutto il *senso* del discorso metafisico, secondo poiché esso rincorre l'*essere*. Dove il nichilismo introduce il “non senso”, il niente nella voce della metafisica; la sua discesa, quella del nichilismo, non può non essere condizionata dal

sensu della verità. Quel senso che nella metafisica dice la pienezza del vero e che con Nietzsche, invece, si svuoterà completamente di senso. La verità, ciò che dovrebbe dirci della *cosa stessa*: l'immagine vera che ci mostra l'ente come esso è, il concetto che *vede* l'essenza della cosa.

Questi giudizi rappresentano il volto della verità platonica; quella verità tanto vicina alla “teoria delle idee”. Ma questa è pure la verità di tutta la storia occidentale; quella che sempre più radicalmente giungerà fino a Nietzsche. Cosa poteva fare il filosofo tedesco nei confronti di questa voce tutta metafisica se non capovolgerla completamente? La verità, afferma Nietzsche, è senza alcun dubbio la storia di un *errore*; un errore giunto a manifestarsi nella sua pienezza solo con l'avvento del nichilismo. La verità, infatti, ci dice di una storia, quella occidentale, in cui l'autentico volto dei valori e delle cose è stato completamente mascherato. Esso, non dice la verità, piuttosto ci parla di menzogne.

Quella verità che Platone associava inevitabilmente all'*essere*, poiché essa era un altro nome per dire l'essenza di una cosa, si mostra a Nietzsche in tutta la sua precarietà. Si è parlato di essa in quanto per secoli ci si è illusi di un fatto impossibile: si è creduto che l'uomo, con i propri giudizi potesse giungere a conoscere qualcosa delle cose e della realtà che lo circonda. Questo “sapere”, che erroneamente l'uomo ha creduto di possedere, e con esso ha ancora creduto di poter “giudicare nel giusto”, è stato chiamato impropriamente verità; esso in realtà era solo il frutto di una dimenticanza ben celata.

Solo grazie alla dimenticanza l'uomo può arrivare a credere di possedere una verità nel grado appena menzionato. Se non vorrà accontentarsi della verità nella forma della tautologia, ossia dei gusci vuoti, baratterà sempre illusioni per verità. Che cos'è una parola? La risposta di uno stimolo nervoso in suoni. Ma il concludere dallo stimolo nervoso a una causa fuori di noi è già il risultato di un'applicazione falsa e ingiustificata del principio di ragione. Come potremmo noi, se soltanto la verità fosse stata decisiva nella genesi del linguaggio e il punto di vista della certezza nella definizione, come potremmo noi dire: la pietra è dura, quasi che “duro” ci fosse noto anche altrimenti e non soltanto come uno stimolo del tutto soggettivo? Noi suddividiamo le cose in genere, diciamo che l'albero è di genere maschile, la pianta di genere femminile. Che trasposizioni arbitrarie! Come voliamo lontano dal canone della certezza! Parliamo di un serpente:

la designazione non esprime altro che il suo serpeggiare, quindi potrebbe applicarsi anche al verme. Che delimitazioni arbitrarie, riferite ora all'una ora all'altra proprietà della cosa!⁷⁰

Nietzsche, dunque, riconosce alla verità uno “stato” del tutto soggettivo. Quell'essenza di giudizio che dovrebbe dirci qualcosa sugli oggetti e sulla realtà, si mostra invece come il risultato di un pregiudizio profondamente errato. La verità, infatti, è molto ma molto distante da quel canone di certezza che dovrebbe invece completamente abbracciare. Quella *veritas* che la metafisica iniziata con Platone riconosce come *adaequatio*, si presenta a Nietzsche come quel tipo di errore, quella preferenza arbitraria con cui l'uomo ha deliberatamente delimitato le cose. E questa delimitazione, afferma il filosofo tedesco, non è stata guidata da una sana sete di conoscenza o di giustizia, ma piuttosto da un naturalissimo istinto di sopravvivenza.

L'uomo, così diverso da qualsiasi altra specie vivente. Senza zanne, né artigli, né sensi particolarmente sviluppati per sopravvivere. Questo vivente così anomalo, proprio per la sua diversità congenita, sente la necessità, ad un certo punto, di esistere socialmente, in quanto parte di un gruppo in cui poter trovare sicurezza e stabilità. Ed è proprio da questo bisogno di stabilità, poiché esso è per l'uomo, forse, il più pressante tra i bisogni, che l'uomo conclude la pace con i propri istinti, e a seguito di essa fonda le sue verità. Quelle verità legiferanti e stabilizzanti che ne proteggeranno la vita e ne favoriranno anche lo sviluppo. Ciò che è in gioco, dunque, nella verità di un giudizio, non è la conoscenza adeguata della cosa a cui il giudizio si è riferito, piuttosto, afferma Nietzsche, in gioco è la forza che quella verità ha il potere di esercitare sulla vita. La verità, infatti, si mostra proprio come quella “conoscenza” utile all'uomo per argomentare sul mondo; per trasformare il mondo nell'ambiente adeguato alla conservazione ed affermazione dell'uomo più forte.

Ciò che è in gioco in un giudizio non è, dunque, secondo il filosofo, la sua “verità” o “falsità”, ma piuttosto la forza che esso ha di poter decidere sulla vita e in particolare sulla vita umana.

Ogni giudizio dimostrò all'uomo di avere il potere di creare e, allo stesso tempo, di

70 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, p. 173.

conservare la vita. Colui che possedeva la *conoscenza* possedeva gli *argomenti* della vita stessa. Non solo, dunque, istinto di conservazione, ma anche e soprattutto “volontà di dominio”, o meglio, utilizzando un termine molto caro a Nietzsche e che ci ha seguito fino ad ora, “volontà di potenza”. E' appunto questa l'ultima voce, concreta, che ha scatenato nell'uomo il “bisogno di verità”. Ancora una volta, dunque, ritorniamo al *soggetto*. Se vi è una causa, un'origine, della verità, questa è da attribuire proprio all'uomo. Attraverso la verità noi abbiamo, dunque, regolato il mondo, trasformandolo in quell'ambiente stabile e stabilizzante di cui avevamo enormemente bisogno. Ma questa *regolarità del vero*, con cui abbiamo circondato la vita, è, afferma Nietzsche, una regolarità tutt'altro che universale. Essa è piuttosto naturalmente prospettica. La verità che credevamo avesse un valore supremo e perciò intangibile, si mostra a Nietzsche come una semplice opinione fissata dal tempo e dalla necessità. Essa, infatti, soggiace al limite del nostro vedere, un vedere che è sempre prospettico e che perciò non potrà essere mai oggettivo. Che cos'è dunque la verità? E' il frutto, prima di tutto, di una relazione umana. Essa, afferma Nietzsche, è come un gioco di metafore, dove, dalla metafora risultante viene volutamente strappata e nascosta la parola d'origine. Alla fondazione della veridicità ha contribuito, dunque, un sano lavoro d'*usura*; un'operazione di sbiancamento in cui alla metafora sono state tolte tutte le immagini sensibili. Così facendo l'immagine è stata risolta in un concetto, così facendo i “concetti” hanno assunto un valore inestimabile, fuori dal tempo e dallo spazio.

L'esperimento di Nietzsche nei confronti del vero può dirsi a questo punto concluso. Dopo aver riscritto tutto ciò che di sensibile era stato occultato sulla faccia della verità, egli può giungere a formulare una “nuova” posizione: “noi, non possediamo la verità”! Essa ha piuttosto rappresentato fino ad oggi l'errore più grande dell'uomo.

La verità è quindi precipitata. Ciò che reggeva tutto l'*essere* della metafisica è venuto anch'esso a cadere. Il nichilismo nietzscheano non si è reso capace solo di introdurre il non-essere, il niente nel discorso filosofico ma pure l'errore. E questo errore è nient'altro che la “causa” del riconoscimento del non-essere. Nichilismo, dunque, non

è solo la caduta di tutti i valori, la svalutazione di quei concetti secolari che hanno fatto la storia dell'Occidente, ma è anche e soprattutto la confutazione e il rovesciamento del “valore dei valori”, cioè di quella verità che soggiaceva sotto tutti i valori canonici e li rendeva tali. Nichilismo, infatti, è soprattutto la critica di questa “essenza”, di quella che possiamo dire come l' “essere di ciascun valore”. Ma se, per quanto riguarda la “critica dei valori”, abbiamo già rilevato la profonda connessione e consequenzialità tra metafisica e nichilismo, possiamo riconoscere tale consequenzialità anche per quanto riguarda il confuto del concetto di verità? Qual'è la verità che Nietzsche ribalta? Da dove giungono i contenuti che la riempiono? Si può riscontrare, ancora una volta, un legame tra la verità metafisica e la non-verità nietzscheana? E quale voce, se esiste, può dirci qualcosa su questo legame? La voce della verità, come quella del nichilismo si fa dunque molto complessa. Di essa, perciò, sarà necessario esporre una breve storia, che possa descriverci la sua genesi.

Soprattutto Heidegger sarà attento a questa complessità del vero. Lui convinto che anche la non verità nietzscheana poggi le basi proprio in quella *veritas* come “*adaequatio intellectus et rei*”, già formulata dalla dottrina platonica. Il nichilismo nietzscheano, infatti, si insinuerebbe nella metafisica non solo quando l'idea platonica si trasforma in *perceptio*, ma pure «con la trasformazione della verità come conformità nella verità come certezza»⁷¹. Questo passaggio, questo divenire della verità, non è affatto posteriore a Platone. La verità come “certezza dello sguardo” è, infatti, afferma Heidegger, una definizione legata profondamente già alla dottrina delle idee. E' in questo senso che Platone «obbedisce a un mutamento dell'essenza della verità»⁷². Vediamo meglio come.

Prima del filosofo ateniese *verità* si diceva in greco con il termine *aleteia*. Questo termine che si traduce con la parola verità, significa in greco *disvelamento*. La parola *aleteia* è caratterizzata dalla α privativa (α -ληθεια). Questo carattere ci dice molto della sua essenza originaria. La verità, per i greci prima di Platone, rappresenta, infatti, un “toglimento”. Essa stava ad indicare, come è facile comprendere attraverso

71 M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia Editore, Milano 2014, p. 55.

72 M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità*, Società editrice internazionale, Torino 1975, p. 48.

il termine disvelamento, uno scoprire, un togliere il velo a qualcosa che prima era nascosto. Questa essenza della verità, intesa come «l'esser strappato ad un occultamento»⁷³, proviene tutta, dice Heidegger, da una differente concezione dell'«essenza dell'essere». I greci, all'inizio, ritenevano caratteristica propria dell'essere l'occultamento, il nascondersi. La loro idea di verità, come ciò che toglie il velo è, dunque, conseguente, o meglio, direttamente connessa all'idea di un *essere* nascosto. Questa verità dis-velata che si associa ad un essere nascosto, rappresenta, dunque, la verità nella sua forma originaria; una forma che però non durerà molto a lungo.

L'idea di verità che si affermerà in tutta la storia occidentale, che conformerà la storia dell'Occidente secondo la sua immagine, sarà, infatti, una voce ben lontana da quella originaria; una voce che varierà di molto il significato della parola *aleteia*.

Senza voler entrare nei particolari dell'indagine heideggeriana sulla verità platonica, essendo questo un momento non adatto, ci limitiamo invece a descrivere, ora, di questa analisi, solo i termini più centrali.

Secondo Heidegger Platone causerebbe alla verità, alla dottrina della verità, una variazione significativa e importantissima. Tutto muove dalla sua dottrina delle idee e, quindi, dalla formulazione di una teoria della conoscenza essenzialmente basata sull'immagine della *percepcio*. Secondo Platone conoscere significherebbe prioritariamente “percepire nel giusto modo”. Ciò che rende realizzata una conoscenza adeguata dell'ente è “l'idea”, che Platone riduce alla giusta *percepcio*. L'idea, infatti, rappresenta ciò che rende *atta una cosa*, ossia quella visione adeguata con la quale possiamo percepire l'ente per ciò che è. L'idea, dunque, viene effettivamente trasformata in *percepcio*, ma questa trasformazione, afferma Heidegger, ne determina automaticamente un'altra. Quando l'idea viene trasformata in *percepcio* anche la verità subisce una variazione: ciò che prima era *aleteia*, adesso con Platone si trasforma in *ορθότης*, in esattezza del percepire e dell'enunciare. Da questo momento in poi *aleteia* diviene ciò che è concesso unicamente dall'idea.

73 Ivi, p. 55.

Quando Platone dice dell'idea che essa è la sovrana che concede il disvelamento egli rimanda a qualcosa che non è detto, e cioè che d'ora in poi l'essenza della verità non si dispiegherà più come l'essenza del disvelamento da una propria pienezza essenziale, ma si dislocherà nell'essenza dell'idea.⁷⁴

Così facendo l'idea platonica prenderà completamente il sopravvento. La verità, con questo mutamento, sarà solo una concessione secondaria. D'ora in poi sarà l'idea, infatti, a reggere lo stesso disvelamento. Quell'essenza che fino a poco fa era prerogativa dell'essere nascosto, diventa ora una concessione dell'idea.

Con questa variazione si è progettato, dunque, un “cambiamento di luogo”, o meglio, afferma Heidegger, il cambiamento del luogo della verità. Dice il filosofo:

Come disvelamento essa è ancora un carattere fondamentale dell'essente stesso. Come “esattezza dello sguardo”, invece, diviene una caratteristica dell'uomo verso l'essente.⁷⁵

Poiché verità viene *spostata nell'idea*, in quanto è essa, l'unica, a mostrarci la “visione esatta” di una cosa; poiché è nell'idea, quindi, la nuova essenza del vero, si comprende, da ciò, che una variazione importante, in effetti, si è verificata. Da questo momento in poi, infatti, il problema del disvelamento si trasferirà completamente e drasticamente nell'idea. Questa, intesa come “esattezza dello sguardo”, come ciò che vede l'ente nel giusto modo, si mostra a Platone come l'unica verità che può concedere il disvelamento dell'*essere*. La verità, dunque, passa effettivamente dal disvelamento all'esattezza. E' questa, infatti, la sua nuova essenza. Sarà questa “nuova essenza”, a trasformare, dice Heidegger, tutto il pensiero occidentale in quel pensiero dove il vero si tramuterà, sempre più radicalmente, in una caratteristica concessa dall'uomo alle cose. L'idea platonica che per prima introdusse l'uomo nel vero, rappresenterà, in questo senso, afferma Heidegger, il primo tassello per giungere alla non-verità di Nietzsche. Essa, infatti, secondo il filosofo del *Dasein*, deriverebbe proprio da questa prima e importantissima variazione apportata dal pensiero platonico e che avrà un ulteriore passaggio importante in una delle dottrine più rilevanti con cui

74 Ivi, p. 63.

75 Ivi, p. 64.

comincerà l'epoca moderna. Stiamo parlando, a tal proposito, dell'epoca di Cartesio; il filosofo che concepirà il *cogito* come unica certezza dell'*essere*.

Siamo all'inizio dell'epoca moderna, l'epoca in cui il soggetto si farà strada nel mondo così da occupare, sempre di più, un posto centrale. L'essere, in questo senso, si fa a immagine e somiglianza dell'uomo. E' l'uomo che dice l'essere, che lo pensa, che lo giudica. Un radicalizzarsi, dunque, della posizione del soggetto, Una posizione estrema che avrà i suoi risvolti anche sull'immagine della verità. Dice Cartesio:

«*veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse*», verità o falsità in senso proprio non possono essere in nessun altro luogo che nel solo intelletto. E' questa, dice Heidegger, una fase intermedia importantissima. Il pensiero di Cartesio che, nella sua radicalità, ci mostra una verità già totalmente umana, rappresenterà, proprio con questa estremizzazione tutta moderna, ma effettivamente derivata, quel tassello necessario all'esplosione del discorso nietzscheano; quel punto focale del “soggetto” che farà dire a Nietzsche: “la verità è un errore totalmente umano”. Questa affermazione nietzscheana, infatti, rappresenterebbe, anch'essa, un'ulteriore radicalizzazione o meglio conseguenza, di quel cambiamento epocale avvenuto con l'idea platonica; quando la verità da disvelamento dell'essente è stata trasformata in esattezza dello sguardo.

In virtù di questa interpretazione dell'essente il venire alla presenza non è più, come all'inizio del pensiero occidentale, l'avvento di ciò che è nascosto nel disvelamento, avvento in cui questo stesso disvelamento inteso come uno scoprirsi, costituisce il carattere fondamentale del venire alla presenza. Platone concepisce il venire alla presenza come *idea*.⁷⁶

E questa idea, d'ora in poi, rappresenterà, come abbiamo già visto, il fondamento che renderà possibile ogni disvelamento. A partire da questo passaggio, idea-disvelamento, la verità cambia, dunque, totalmente il suo volto.

La verità non è più come disvelamento il carattere fondamentale dell'Essere stesso, ma, divenuta esattezza in seguito al fatto di essersi assoggettata all'idea, d'ora in poi è il carattere proprio della conoscenza dell'essente.

76 Ivi, p. 66.

A partire da quel momento c'è uno sforzo verso la “verità” intesa come esattezza dello sguardo e del suo orientarsi. A partire da quel momento, in tutte le posizioni fondamentali nei confronti dell'essente diventa decisiva la capacità di procurarsi una corretta visione dell'idea.⁷⁷

Sarà proprio la verità così intesa, afferma Heidegger, quel concepire il vero come qualcosa che fissa il pensiero sì da irrigidirne completamente la realtà, ad essere totalmente criticata da Nietzsche. Là dove, con Platone, la verità si è trasformata in quella “idea vera” con cui rappresentare la realtà come è *utile* all'uomo, Nietzsche confuterà di essa proprio questa immagine; quell'immagine tutta platonica che poi si è trasformata nell'immagine per antonomasia, tralasciando così altre possibili sfumature. Ma Nietzsche, in realtà, pur capovolgendo la verità platonica, proprio in questo capovolgimento, ci mostra, dice Heidegger, quanto anche la sua dottrina sia enormemente condizionata da quello stesso pensiero che ha confutato. Il concetto nietzscheano della non-verità, sarebbe, infatti, a detta di Heidegger, la conclusione estrema di quel cambiamento iniziato molti anni prima. Questo, che ha avuto altre tappe importanti, abbiamo citato Cartesio ma anche Tommaso d'Aquino, rappresenta l'ultimo stadio, anche se “ultimo” non si può dire, di una storia molto lunga, di un cammino dove la verità si è sempre più circoscritta nello sguardo dell'uomo.

Dove per Tommaso e per Cartesio la verità era nell'intelletto umano, per Nietzsche essa diviene quell'istinto con cui l'uomo decide per la vita. Essa dice chi sopravvive, e lo dice falsificando il reale. La verità, secondo il filosofo della potenza, è, infatti, ciò senza cui l'uomo non potrebbe vivere;

[...] la sua essenza poggia su una modalità del pensiero, che falsifica ogni volta e necessariamente, il reale, in quanto ogni rappresentazione ferma il “divenire” in sé inarrestabile e con questa rappresentazione immobile pone come pretesa realtà di contro al fluido “divenire” qualcosa che non gli corrisponde, cioè qualcosa di inesatto e quindi di erroneo.⁷⁸

Essa è a tutti gli effetti un tipo di errore.

Nella definizione nietzscheana di verità, dunque, emerge un capovolgimento di idea.

⁷⁷ Ivi, p. 67.

⁷⁸ Ivi, p. 66.

La verità, con Platone, era prima di tutto esattezza dello sguardo, adesso con Nietzsche essa si dice esattamente l'opposto: la verità è “inesattezza del pensiero”. Ed è qui, dice Heidegger, che possiamo riconoscere quanto il discorso di Platone e quello di Nietzsche siano in realtà molto vicini. L'affermazione estrema di Nietzsche, infatti, non può non prescindere dall'adesione del filosofo del volere alla visione tradizionale del vero. Se Nietzsche insomma non avesse aderito all'immagine tradizionale della verità, aderito nel senso di un “non poter prescindere”, se non avesse considerato anch'egli, inizialmente, la verità come lo sguardo esatto, non avrebbe potuto in alcun modo capovolgere questa idea. E' a tal proposito che Heidegger continua a metterlo nella “metafisica”. Egli, infatti, pur essendo il pensatore che l'ha “portata a termine” rimane comunque parte di essa. Nietzsche, a tal proposito, rappresenterebbe, a tutti gli effetti, l'immagine più eclatante della metafisica platonica; quel tipo di filosofia iniziata proprio con la “verità delle idee” e conclusasi con un “disfacimento dei valori”. La verità che ha dato il carattere all'*essere* della metafisica e che lo ha dato anche al non-essere del nichilismo. Questo è il nome più eclatante della storia dell'Occidente. Questo è lo sfondo su cui si è giocato il passaggio dalla metafisica al nichilismo nietzscheano. Nel fondo della metafisica come anche del nichilismo vi è, dunque, lo stesso nome. Esso, dice Heidegger, ha rappresentato tutta la storia dell'*essere*; ed anche quella del suo oblio. L'*essere*, questo *principium individuationis*, che a partire da Platone è stato progressivamente spogliato delle sue priorità ed è stato trasformato in un derivato. E' di questo *essere*, della “verità di questo essere” che la metafisica ha discusso; è a questo essere che la metafisica platonica ha tolto la libertà di “poter essere”, una parola che invece era pienamente presente nell'espressione *aleteia*.

A-leteia oppure non-nascondimento. La verità, dice Heidegger, «è il venire alla luce di ciò che è nascosto originariamente, è la verità delle cose che si manifesta all'esserci»⁷⁹. Questo significato originario, non ancora condizionato dalla filosofia platonica, rappresenta quello sfondo, ancora intatto, dove la verità dell'*essere* viene

⁷⁹ Ivi, p. 20.

alla luce da sola. Dove l'esser-*ci* rappresenta o vorrebbe rappresentare ancora l'immagine di un uomo la cui esistenza è legata all'essere quanto all'ente; alla verità di entrambi in quanto congiunti e non in quanto differenti o lontani. Una verità quindi che è ancora libera dalla *differenza*, da quel differenziare (figlio di un pensiero dell'opposizione) che, in quanto tale, non riuscirà più a *vedere* l'ente nel suo essere o viceversa. Essa, qui, invece, è ancora libera *dall'uomo*, dal suo antropocentrismo, dall'imporsi delle diciture dell'ente e quindi dal decadimento dell'essere. La verità come *aleteia* è la verità di un uomo che non è ancora divenuto soggetto, di un uomo che non si sente ancora il padrone dell'ente. E' la verità, inoltre, di un mondo, di una realtà non ancora divisa, o meglio in cui non si è ancora manifestata la scissione tra soggetto e oggetto. In questo tempo, dice Heidegger, *l'essere* non è ancora storia; non è ancora, dunque, identificabile con una temporalità lineare e perciò finalistica, ma piuttosto, si rispecchia ancora in una temporalità circolare ed eternamente mutevole, ma soprattutto, in una temporalità ancora libera dalla schiavitù della causalità, quella temporalità che Nietzsche ha cercato, in parte, di ripristinare attraverso la dottrina dell'*eterno ritorno*.

Esso, questo tempo non ancora fissato, rappresenta quella *libertà* con cui il mondo viene alla luce, l'aprirsi al mondo dell'ente e dell'uomo senza alcuna scissione o altro. La filosofia che ha inizio con Platone ha però rivoluzionato tutto questo. Essa ha dato inizio al tempo dell' "umanismo"; un tempo che declinerà l'essere, trasformandolo in una storia totalmente ed esclusivamente umana. Dice Heidegger:

Umanismo indica un processo, collegato all'inizio, allo svolgimento e alla fine della metafisica, nel corso del quale l'uomo, in modi di volta in volta differenti e tuttavia ogni volta consapevolmente, si colloca in una posizione centrale entro l'essente, senza essere per questo l'essente supremo. "L'uomo" qui significa talvolta un'umanità determinata o l'umanità in generale, talvolta l'individuo o una comunità, talvolta il popolo o un gruppo di popoli. In questo processo, ciò che è in questione è sempre nel quadro di una definita struttura metafisica dell'essente, il portare l'uomo, l'animal rationale, definito in riferimento ad essa, alla liberazione delle sue possibilità, alla certezza della sua vocazione e alla sicurezza della sua "vita".⁸⁰

80 Ivi, p. 70.

Il soggetto, dunque, andrebbe ad assumere una posizione centrale perché deve. Le sue possibilità di sopravvivenza sono, infatti, strettamente legate alla posizione che assumerà nel mondo. E' questa necessità ad aver indicato all'uomo stesso la strada da percorrere. Platone, dice Heidegger, è stato il primo ad imboccare questa via; a portare il soggetto al centro dell'*essere*, legando il discorso metafisico ad un riflettere dell'uomo e sull'uomo. Così la metafisica, così la verità, hanno finito per giocare nel soggetto. Un'intera storia del pensiero, che non si è ancora affatto conclusa, e che si è totalmente rispecchiata nell'uomo-soggetto.

Quell' "omocentrismo" che si è rivelato con la dottrina platonica, ha mutato tutta la storia del pensiero; esso è diventato, infatti, "storia della metafisica". Ma quale essenza ha toccato il soggetto? Esso ha mutato profondamente l'essenza della verità; da *aleteia* essa si è trasformata, infatti, in una realtà alle dipendenze del "soggetto che vede" e che "vede correttamente". L'uomo è l'unico ente a poter giungere all'*essere*; l'interpretazione esatta per accedere alla verità delle cose. E' questa la persuasione che condizionò tutto il pensiero della metafisica; questo è l'inizio, dice Heidegger, di un discorso che troverà "il suo totale e assoluto compimento nel pensiero di Nietzsche". Il mutamento dell'essenza della verità, dunque, è *l'evento* della metafisica ma è, allo stesso tempo, anche *l'evento* del nichilismo. Meglio dire, infatti, che il nichilismo rappresenta la conclusione estrema a questo mutamento. Tutta la storia dell'Occidente, perciò, *riflette sulla verità*. La sua essenza è lo specchio della nostra storia e della nostra memoria. Rimmemorando con Heidegger questa storia ciò che emerge è un'essenza iniziale completamente dimenticata; rimmemorando con Heidegger questa dimenticanza ciò che emerge è una verità che ha profondamente determinato, nella sua nuova essenza, l'avvento del nichilismo e, dunque, del pensiero del "nulla".

L'uomo che pensa la verità come l'esattezza della rappresentazione concepisce ogni essente in base a "idee" e apprezza ogni realtà in base a "valori". Quel che è decisivo non è solo e innanzitutto quali idee e quali valori siano assunti come base, ma il fatto che, in generale, il reale venga interpretato in base a "idee" e

il mondo venga valutato in base a valori.⁸¹

L'essenza della verità platonica si è rivelata fondamentale per reinterpretare il mondo e soprattutto la posizione dell'uomo in questo mondo. Esso, con “la verità che vede il vero”, si è trasformato nel “soggetto” di questa visione. Tutte le idee e i valori provengono proprio da questa visione iniziale, da questo sguardo che solo all'uomo dice il reale. Così il mondo, dice Heidegger, venne interpretato solo sulla base delle idee formulate dall'uomo; così facendo, quelle idee, eteree ed eterne, si trasformarono con il tempo in quei valori, mutabili e prospettici, che capovolgeranno la storia della metafisica.

Dunque sarebbe un percorso “lineare” quello che dall'*essere* platonico conduce al *non-essere* nietzscheano. La storia della metafisica, dice Heidegger, doveva condurre al nichilismo; come un presupposto celato che pian piano viene alla luce.

Chi ha manovrato inesorabilmente questo processo è stato il concetto di verità; questo che mutando la sua essenza ha trasformato anche quella dell'*essere*. Quell'*essere* che così ha cessato di “rappresentare” un problema e si è trasformato “solo” in una visione chiara. Quell'*essere* che perciò, dirà Heidegger, non sarà più apprezzato nella sua essenza privativa ma “solo” positiva.

Che cos'è, infatti, nichilismo se non un ulteriore modo, radicale ed estremo, di dare certezze all'uomo? Non che questo tentativo sia auspicato da Nietzsche, ma dal pensiero a lui seguente assolutamente sì. E che cos'è la tecnica se non il “modo” con cui l'uomo si appropria del *non essere*, dato che non può più appropriarsi dell'*essere*? Lo strumento con cui costruire nuove cose che lo “rassicurino”, là dove il non-senso ha preso il sopravvento? Lo strumento, dunque, con cui si è voluto e si continua a voler oscurare il “senso” del “non-senso” nietzscheano?

Si è cercato, dice Heidegger, di togliere dall'*essere* qualsivoglia parte oscura. Così facendo lo si è catapultato in due immagini completamente radicali: prima l'*essere* come “visione chiara”, poi l'*essere* come “nulla”. Queste, dice il filosofo del *Dasein*, rappresentano le due facce di una stessa medaglia o meglio di uno stesso processo;

81 Ivi, p. 71.

quel processo iniziato con una “variazione della verità” e che ha portato ad un progressivo ed inesorabile impoverimento dell'*essencia*, ma allo stesso tempo ad un progressivo ed inesorabile arricchimento e potenziamento dell'uomo-soggetto. Questa che è stata completamente catapultata nelle braccia dell'uomo, si è trasformata, infatti, in qualcosa di estremamente dipendente delle “nostre scelte”, fino a diventare “una menzogna prospetticamente ed utilitaristicamente voluta dall'uomo”. Così, dice Heidegger, il pensiero ha progressivamente smesso di domandarsi dell'*essere* e sull'*essere*. Lo ha invece ridotto a un mero oggetto a cui ha contrapposto un “soggetto tutto fare”. Il soggetto che fa e che costruisce di volta in volta il suo oggetto. Un oggetto dalla cui “essenza” viene tolto tutto ciò che non è *tecnicamente* utilizzabile. La tecnica, infatti, forse l'ultima immagine di questo mutamento di verità, di questo divenire del vero. Una prassi che non ha alcun pensiero se non quello di appropriarsi dell'ente, se non quello, ancor più, di renderci la vita facile. Dove dell'*essere* non ne è più nulla, anche la “differenza” viene oscurata. Non si contrappone più, infatti, l'essere all'ente, poiché l'essere è ora l'ente. Solo un ente trattabile, così tanto, infatti, viene impoverita l'*essencia*. Così, dunque, siamo giunti ad indagare un percorso che, nella sua complessità, si è rivelato piuttosto lineare: la storia del nichilismo, incominciata con Nietzsche, e che deve essere a tutti gli effetti associata ad una “storia” molto più grande e complessa; la storia del nichilismo, incominciata con una *variazione* dell'essenza della verità, che Nietzsche radicalizza e che tutta la filosofia contemporanea a venire, come vedremo, non ha potuto tralasciare.

Capitolo II

*Essere e nulla. Il discorso di Severino tra metafisica
e nichilismo*

In principio

L'Occidente e il nichilismo metafisico

1. Epistème o metafisica

In principio era la filosofia. Così potremmo intraprendere quella storia del percorso metafisico di cui Severino parla in tutti i suoi scritti. La filosofia ha dato inizio ad una nuova cultura, ha intrapreso il cammino di una nuova storia. Essa è giunta per lenire un dolore che il mito e la religione, da soli, non erano stati in grado di smorzare. Ma quale dolore? Quale sofferenza infliggeva gli uomini da richiedere l'avvento di una nuova parola? Essa è un'angoscia primordiale; uno *stato* che avvolge tutti gli uomini e tutte le cose che ad essi appartengono. Siamo di fronte ad una forza inaudita e primitiva, che ha spinto il vivente a cercare le soluzioni più disparate. Questa forza rappresentante, secondo Severino, l'anima dell'uomo e che da sempre lo condiziona è il *non senso* o meglio, l'insensatezza dell'esistenza. E' appunto per lenire tale *angoscia di senso* (questo vuoto esistenziale) che l'uomo, dice Severino, si sarebbe dato alla filosofia. Essa si mostrerebbe, in questi termini, come un "rimedio" allo *stato* più evidente di ogni mortale.

Il presupposto di fondo è che il dolore sia ciò che vi è di più evidente per i mortali. Il mito cerca di porre fine al dolore che l'esistenza porta con sé. Così, per dare senso all'esistenza e lenire il dolore, tenta di anticipare l'accadere e costituirsi come previsione.⁸²

L'uomo dunque già con il mito cerca di allontanarsi dalle tenebre e dall'angoscia da essa provocata. Lo fa però attraverso un rimedio poco efficace, che solo lo stordisce ma che non lo cura:

Inizialmente la morte si presenta così: come dolore e angoscia. Ma l'uomo rifiuta originariamente questa forma di dolore e vi cerca rimedio. Così agisce perché il dolore finisca, la luce del sole ritorni[...]. Il rifiuto originario della

82 N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Editrice Marcelliana, Brescia 2011, p. 31/32.

morte precede ciò che sta al fondamento della sua volontà di salvarsi dalla morte con la fede in una vita futura, diversa da questa. La volontà di vivere si accorge della propria impotenza e si trasforma nella fede che esista un'altra o altre vite dove corpi distrutti[...] risorgono.⁸³

Il dolore per il non senso della vita è dunque provocato, prima di tutto, dall'evidenza della morte. Essa preoccupa l'uomo più di ogni altra cosa. E' la morte che lo angoscia, ed è appunto per superarla che l'uomo passa dal mito alla religione. Essa, infatti, non è solo uno stordimento, poiché mostra all'uomo la possibilità di preservarsi, di mantenersi in vita. La religione è il passo intermedio per giungere ad una soluzione più soddisfacente.

«E così per avere potenza sulla morte l'uomo del mito si allea con quella che egli crede la potenza suprema, la potenza del divino»⁸⁴. Ma anche questa, dice Severino, non dà alcuna certezza definitiva. Il mito, come la religione, si mostra solo come una previsione dubitabile e confutabile.

Di fronte a questa dubitabilità si fa avanti l'esigenza, dunque, di un sapere nuovo e completamente diverso, assolutamente indubitabile perché *impossibile da negare*: “una potenza può vincere le altre solo se resiste al dubbio interno alla sua capacità di prevalere a ogni dubbio”. La ricerca di un sapere assolutamente innegabile fonda la nascita della filosofia, che dà a questo sapere il nome di epistème. Il termine epistème, che indica sia il contenuto innegabile, sia il sapere che lo contiene, significa, alla lettera sapere capace di *stare* (*steme*-dal verbo ἵστασθαι) sopra (epi) tutto: è lo *stare sopra tutto che* in quanto *imporsi* (pongo sopra), “ha in se stesso la forza di farsi valere, di spingere via da sé ciò che gli fa resistenza, di restare fermo quindi in sé medesimo. Solo il filosofare autentico è un imporsi di questo genere”. L'epistème è il sapere capace di stare sopra tutto ciò che intende negarlo.⁸⁵

Esso si mostra come quel sapere “fondante” di cui l'uomo è andato alla ricerca fin dalle origini; come quella conoscenza che progetta in grande di togliere “quella dubitabilità” che il mito non era stato in grado di oscurare.

Così, dice Severino, la filosofia, sin dal primo momento, nasce come un progetto grandioso. Essa si rivolge al “tutto delle cose”, a quel mondo che *solo* appartiene

83 Ivi, p. 32.

84 *Ibidem*.

85 *Ibidem*.

all'uomo. Si rivolge ad esso poiché solo così potrà affermarsi come il sapere più grande e più forte. La filosofia si mostrerà, infatti, fin dall'inizio come quella forma di addomesticamento ed unificazione del tutto; come quel pensiero che delinea, necessitando la certezza, i confini tra senso e non-senso, tra *essere* e *nulla*. Così nasce il suo potere, dice Severino, quel potere “strutturante” che non avrà eguali in nessun altro pensiero, poiché esso è il Pensiero. Ciò che dirà la filosofia, da questo momento in poi, rappresenterà sempre e solo il *Tutto*, entro i cui confini esisterà solo il *niente*. Ma questa forza evocata dalla filosofia non rappresenterà solo una cura. Essa, anzi, finirà col “partorire” un dolore e un'angoscia più grandi. La filosofia, proprio muovendo dal suo progetto edificante, incomincerà infatti a vedere le cose del mondo e l'uomo stesso attraverso delle categorie che prima mancavano: le categorie ontologiche di *essere* e *niente*. Tutto incomincia e tutto finisce, ogni cosa ha una storia che cade nel nulla.

E' evidente, dice Severino, che qui il dubbio si triplica. La filosofia che voleva unicamente togliere questo dubbio, finisce solo per moltiplicarlo. E' necessaria, quindi, un'ulteriore svolta: è necessaria l'affermazione di un Essere eterno e stabilizzante. Incomincia, proprio così, quella storia che Severino riconosce come la storia di tutto l'Occidente; una storia che muove i suoi primi passi nella *prima filosofia*, o meglio in quel pensiero che per primo ha concepito la realtà tramite le categorie ontologiche. Quelle categorie che, a detta del filosofo italiano, hanno cambiato completamente il mondo. Queste, e il modo in cui la filosofia le interpreterà (ossia come gli strumenti con cui categorizzare il mondo), saranno il fondamento di tutta la storia della metafisica tradizionale.

La filosofia, abbiamo detto, l' “anima greca” della filosofia porta fuori, nella realtà, le categorie di essere e nulla. E' con queste che, da questo momento in poi, verrà concepito il *senso della cosa*. La *cosa* che diventerà *ente*, ossia quel senso caratterizzato da una continua oscillazione. Che cos'è, dirà Severino, la filosofia greca se non la prima, o più evidente manifestazione, di questa oscillazione dell'ente, di questo suo “stare in bilico”?

Si, essa è proprio questo *tentennare*; un dubitare che deciderà le sorti di tutta la civiltà successiva. Sarà proprio muovendo da questo dubbio, tanto profondo, solcato dalla filosofia con le sue stesse mani, che il pensiero greco andrà alla ricerca di qualcosa di “immortale”; quel sapere che avrà il compito di *offuscare l'angoscia*. E' questo il senso ultimo e insieme primo dell'*epistème* greca; quel senso scoperto insieme al *niente* dell'ontologia. Quel significato che, come abbiamo visto, ha estremizzato nell'uomo l'angoscia. E'so ha a che fare con il dolore, con quel senso di smarrimento prima provocato dalla dubitabilità del mito e poi dalla certezza della morte, insomma con quella insensatezza del vivere che la comparsa delle categorie ontologiche non ha fatto altro che acuire. Cos'è dunque *epistème*? Severino ce lo spiega chiaramente: esso è la cura per il corpo angosciato dell'uomo e per la “salute della mente”;

E' la previsione stabile e ferma che anticipa il senso di ogni cosa e la trattiene anche quando le cose si annientano. Se il movimento dell'uscire e del ritornare nel niente è governato da una Legge immutabile, lo smarrimento per la morte e l'imprevedibilità del futuro diventa infatti più sopportabile. Se l'uomo, affondando nel niente, riesce a tenere in alto, sopra la sua testa, salvo dagli abissi, il Senso- il cuore, l'Origine, la Sostanza- di tutte le cose che sono ghermite e travolte dal niente, allora in questa salvezza, cioè nel divino che si salva dal niente, il mortale sente la propria salvezza. E anche se egli rimane pur sempre qualcosa che è stato un niente e che ritorna ad essere niente, egli può dire che tutte le cose del mondo- e quindi anche lui stesso- provengono e ritornano nel Fondo e nel Cuore sempre salvo che governa tutte le cose.⁸⁶

Epistème dunque non è altro che il modo con cui la filosofia greca ha pensato di risolvere la dubitabilità della “vita mortale”. E' quel dramma, direbbe Severino, che la filosofia ha *da sola* creato e *da sola* risolto. E'so è quel dire “cominciante” con cui la tragicità greca difende o meglio stabilizza un'unità di senso che non è capace di vedere, perché accecata profondamente da una realtà oscillante e nientificante che essa stessa ha creato. E' in questo *niente*, dunque, portato a galla già dalla filosofia antica, che bisogna riconoscere quell'errore fatale e incominciante con cui l'Occidente non smetterà mai di confrontarsi. Un errore che ha fondato tutta una civiltà e tutta una corrente di pensiero. Perciò Severino potrà dire che con la filosofia antica, cioè con

86 Ivi, p. 37.

quel pensiero che per primo accosterà irrimediabilmente l'essere al niente, nasce anche la civiltà dell'Occidente, quella metafisica di cui il nichilismo non sarà altro che una tappa estrema.

In conclusione, la metafisica classica rappresenta l'immagine di un discorso in *continuum*. Essa, infatti, può dirsi il pensiero costante di tutto il sapere filosofico. Ma questa consecutività rappresenta anche, come vedremo, la costante del discorso severiniano. Questo “progetto” che di certo nel tempo si è evoluto, si stabiliva anticamente su due presupposti in contraddizione: da una parte l'evidenza del divenire e dall'altra l'esistenza di un senso eterno e innegabile. Come ha saputo gestire e comunque risolvere, il discorso metafisico, tale contraddizione? Quali sono stati i presupposti di tale conoscenza? Vediamoli ora attraverso le tappe che Severino ci ha indicato.

2. Inconscio. Tra temporalità ed ex-sistenciac

Abbiamo osservato, con Severino, che la filosofia greca è quel pensiero che intraprende “il cammino fondamentale dell'Occidente”. Essa evoca per prima la nullità delle cose e dell'uomo, precipitando ogni realtà nell'angoscia del nulla. Questa parola, a cui la metafisica darà il nome di ontologia e che viene pensata e tematizzata per la prima volta dal filosofo Parmenide (un filosofo, secondo Severino, erroneamente interpretato da tutta la filosofia successiva), poggia su una affermazione capitale, che è l'affermazione con cui si dà senso all'essere.

Quelle di Parmenide sono parole insistenti, che affiorano con una certa forza; sono le parole con cui la filosofia intraprenderà il cammino dell'*epistème*. Esse realizzeranno concretamente uno dei due presupposti del progetto metafisico; ossia la necessità di fondare un discorso immutabile e stabile. *L'essere è, mentre il nulla non è*. Questa affermazione infatti ha il potere, da sola, non solo di indicare una proprietà dell'essere ma anche di indicarne il senso, un senso fondante: «l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, è appunto questo opporsi»⁸⁷. Parmenide è dunque il padre dell'ontologia poiché è il padre di quella opposizione (essere-non essere) che sarà, secondo Severino, la matrice di tutto il discorso metafisico. Parmenide, inoltre, è il padre della metafisica poiché darà ad essa la possibilità di svilupparsi attraverso l'affermazione dell'esistenza di un presupposto stabile, immutabile ed eterno. Questo presupposto è l'essere, che lui, secondo Severino, vede ancora come un tutto assolutamente non toccato dal nulla. Nel discorso di Parmenide, infatti, il rapporto tra essere e nulla gode ancora di una certa pregnanza; una concretezza che il pensiero metafisico, dopo di lui, non sarà più in grado di penetrare. Esso invece sarà piuttosto ambiguo. Con Parmenide la differenza tra essere e nulla è una differenza effettiva ed abissale. L'essere è per lui, infatti, quel tutto assolutamente *vuoto* del nulla e dove tutto ciò che è al di fuori di esso (le determinazioni del molteplice ad esempio) non può affatto rientrare. A non rientrare nell'essere di Parmenide è dunque, prima di

⁸⁷Emanuele Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 20.

tutto, il concetto di *divenire*:

L'immutabilità dell'essere è posta da Parmenide mediante questa sola considerazione[...]: se l'essere diviene (si genera, si corrompe) non è (οὐχ ἔστι).⁸⁸

Tutto l'essere è infatti immutabile.

Ecco che qui, per la prima volta, si mostra il limite del discorso epistemico; o meglio, direbbe Severino, esso si mostra nel modo in cui è stato erroneamente interpretato.

L'epistémè parmenideo, infatti, se è stato capace di dare voce ad uno dei presupposti della metafisica, si contraddice, sembrerebbe irrimediabilmente, col secondo presupposto di essa: l'evidenza del *divenire*. Se il tutto è immutabile, come spiegare infatti la sua “manifesta” natura diveniente? E' su questa voluta contraddizione, dirà Severino, che la filosofia successiva a Parmenide intraprenderà definitivamente il “sentiero della Notte”, riconoscendo l'essere non nel suo destino ma nel suo oblio.

Ecco, dunque, che l'essere verrà riconosciuto esplicitamente come niente; mentre la metafisica incomincerà col poter essere associata al nichilismo.

La necessità di mettere sullo stesso piano due presupposti apparentemente ed erroneamente concepiti come contraddittori ma, allo stesso tempo, come evidentissimi, metterà a dura prova tutta la filosofia successiva a Parmenide. E' in questa difficoltà che la metafisica, specialmente quella platonica ed aristotelica, incomincerà il discorso filosofico all'interno del nichilismo, cioè all'interno di quel pensiero, inconsciamente affermato, che muovendo proprio dalla fede nell'evidenza del divenire porta a ritenere che l'essente sia essenzialmente libero di passare dall'essere al niente, ovvero che il suo “ciò che” sia originariamente separato dal suo “è”. L'essenza del nichilismo occidentale consiste, appunto, proprio in questo riconoscimento originario, un riconoscimento inconsciamente dispiegato, primo fra tutti, da Platone. Colui che è stato riconosciuto come il padre della metafisica è appunto, in quanto padre della metafisica, in realtà, padre anche del nichilismo, meglio ancora, della storia dell'Occidente. E' con Platone infatti che per la prima

⁸⁸ Ivi, p. 28.

volta le cose diventano un *niente*, cioè si *entificano*. Questo ente, che non appartiene all'essere immutabile, poiché la sua natura maggiormente evidente è il divenire, è legato contemporaneamente all'essere e al niente. La sua natura sta proprio in questa sua continua oscillazione. Platone lo chiama perciò *ἐπαμφοτερίζειν*, «l'indeciso tra l'essere e il niente, che, proprio perché è indeciso è compagno (*μετέχου*) di entrambi»⁸⁹. Ciò che sta fuori dall'essere immutabile, dall'idea, e le cose lo sono, data la loro mutabilità, è, dunque, ciò che può essere ma anche non essere. Ciò che può essere un *niente*.

Se per Platone l'ente è immutabile-ossia definitivamente legato all'essere-non in quanto esso è ente, ma in quanto è *idea*, ciò vuol dire che l'ente in quanto ente (e non semplicemente l'ente diveniente che appare) è indeciso tra l'essere e il niente. E affermare che in questa indecisione si apre il senso dell'ente in quanto tale, non significa affermare che per Platone ogni ente rimanga nell'indecisione e che quindi non esista alcun ente immutabile ed eterno, ma significa che certi enti (gli immutabili) superano l'indecisione e si legano eternamente all'essere, non in virtù del loro essere ente-ossia del loro essere un non niente-ma in virtù di certi caratteri specifici che convengono loro e non ad ogni ente. In quanto enti anche gli immutabili sarebbero un *ἐπαμφοτερίζειν*.⁹⁰

Platone, insomma, per la prima volta, ma in maniera sembrerebbe definitiva, stabilisce la natura precaria dell'ente. Esso, in quanto tale, è ciò che può non essere.

Vi è la necessità, già nel pensiero greco, di riconoscere e concretamente prospettare l'*esistenza* di un qualcosa che confermi la possibilità del divenire. Il divenire esige, infatti, che la cosa sia *generata* e che perciò sia stata e torni, ad un certo punto, ad essere niente.

Anche Aristotele, come ci mostra Severino, rimarcherà tale riconoscimento. Prendiamo, ad esempio, un uomo in particolare, Socrate. Quest'uomo, dice lo Stagirita, prima della sua nascita e dopo la sua morte è “completamente non essente”.

Ossia, almeno quell'unità attuale di elementi in cui consiste Socrate (così come la cosa consiste nell'unità attuale dei materiali di cui è fatta), almeno questa unità è completamente niente.⁹¹

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

90 Ivi, p. 21/22.

91 Ivi, p. 24.

Anche per Aristotele quella dell'ente è propriamente una natura al di fuori dell'eternità, che sola spetta, infatti, all'essere immutabile. Esso, invece, è caratterizzato dal mostrarsi come un *dato* che esiste, la cui esistenza è determinata dalla temporalità e dalla mutabilità. Questo, dice Severino, è ciò che Aristotele dice specialmente col *principio di non contraddizione*. Qui dove si dice che l'essere “è quando è, e non è quando non è”.

A questo punto l'essere si temporalizza, viene prospettato un tempo (passato o futuro) in cui di una cosa, di un ente è predicabile la non esistenza. La filosofia greca, dice Severino, si preoccupa primariamente di difendere la coerenza di questa temporalità, e quindi, come fa Aristotele, di quel divenire che necessariamente deve distinguere l'essere dal non-essere e che necessariamente deve vedere la cosa come un ente.

Dicendo che non è necessario che tutto ciò che è-τό ου άπαν- sia, Aristotele dice appunto che qualche ente può non essere, ed è di questo ente che, quando non è, si deve dire quando un ente non è. Essere un ente significa infatti essere un non niente. Pertanto nell'affermazione aristotelica: “quando ciò che non è (τό μή ου) non è, è necessario che non sia”, il termine μή ου non indica il niente e quindi questa affermazione non significa “quando il niente non è è necessario che non sia”. In questa affermazione il termine τό μή ου indica il niente, ma all'opposto indica il non-niente e cioè l'ente, e quindi l'espressione “quando ciò che non è non è” significa “quando un non niente, cioè un ente (per esempio la casa) che viene a trovarsi a non essere non è”. Ossia: “quando l'ente che non è non è.”⁹²

Per l'Occidente dunque, in *primis* per Aristotele, ciò che passa da uno stato ad un altro, ciò che *diviene*, lascia nel nulla qualcosa di sé. Non rimane tutto di ciò che è passato. Se rimanesse tutto non sarebbe passato nulla. Perciò si crea una distinzione: tra ciò che rimane e che dunque è, e ciò che scompare e che non è più. Quest'ultimo, dice Severino, è *divenuto* un niente.

Il linguaggio, dicendo “quando la cosa non è”, con la parola cosa non pensa a ciò che della cosa rimane (i ruderi, le memorie), ma pensa appunto a quel qualcosa che appartiene alla cosa, che è parte della cosa, ma che è la cosa stessa come modo e atmosfera specifici e irripetibili dell'abitare. “Quando la cosa non è” significa dunque: “quando un ente è niente”[...]. Se agli abitanti dell'Occidente si domanda se l'ente (per esempio una casa, un uomo, una stella, un albero,

92 Ivi, p. 27.

l'amore, la pace, la guerra) sia niente, essi rispondono che certamente no, l'ente non è un niente. E tuttavia da più di duemila anni essi continuano a dire dell'ente: "quando l'ente non è" e cioè continuano a pensare che l'ente è niente. E continuano a vivere l'ente come un niente.⁹³

Questa nientificazione dell'ente, questo *farsi* di un tempo in cui può dirsi il niente dell'ente, rappresenta, dice Severino, l'alienazione essenziale di tutto l'Occidente, quell'alienazione che è lo stesso nichilismo. Esso è provocato da quella presunzione fondamentale che dice: vi è un *quando* in cui l'ente è un niente, vi è cioè un *quando* in cui l'ente è separato dall'essere e dove, perciò, l'essere coincide col niente.

Si ritiene che il *tempus* come il *templum* sono un τέμνειν cioè separano il sacro dal profano. Ma il tempo è una separazione abissalmente più radicale della separazione del sacro dal profano. Il *tempus* separa gli enti dal loro essere, separa il "ciò che" dall' "è".⁹⁴

Esso è ciò che distingue l'esistenza dall'essenza, ciò che dice dell'ente come di una realtà precariamente esistente a cui, cioè, non compete un'esistenza durevole.

L'ente, dunque, *ex-siste*. E' un dato al di fuori dell'essenza proprio in quanto è un dato temporalmente condizionato. Una presenza che può trasformarsi *poi* in assenza. Questa, dice Severino, è "l'autentica presunzione", quel puro inconscio con cui la storia dell'Occidente incomincerà a concretizzarsi nel nichilismo. La cui coerenza, dunque, è iniziata proprio nel *tempo* e col *tempo*.

93 Ivi, p. 35.

94 Ivi, p. 36.

3. La coerenza del nichilismo

E' nel tempo, nella temporalizzazione dell'ente che Severino riscontra la prima traccia evidente della volontà dell'Occidente. Essa, dice il filosofo, sente la *necessità inconscia* di liberare la cosa dall'eternità. L'*epistème* dunque deve fare spazio ad una concezione del reale che non ostacoli l'autentica ed unica legge che domina il tutto, cioè il divenire.

E' appunto per fare spazio alla coerenza del divenire, per non ostacolarla, che la filosofia greca si incamminerà sulla strada del non-essere.

In origine, si è visto, il nichilismo occidentale si configura come *epistème*: partendo dalla convinzione che le cose siano innegabilmente divenire, cioè oscillazione tra essere e niente, il pensiero filosofico nascente cerca di trovare in quel divenire un senso eterno che salvi dall'annullamento e dalla contraddizione a esso legata, dia senso all'esistenza e così lenisca il dolore e l'angoscia. Ma questo senso eterno è inconciliabile con il senso del divenire su cui si fonda. L'esigenza di un senso eterno-salvifico nasce dall'idea del divenire come dimensione originaria in cui l'essere viene dal niente e torna dal niente.⁹⁵

E' su questa evidenza originaria che la filosofia si renderà conto dell'incoerenza dell'*epistème*. Esso, infatti, a lungo andare, si mostra, nei confronti del divenire, come una gabbia che cristallizza il tutto, impedendogli di incamminarsi nel *farsi del reale*. Questo impedimento si mostrerà come inaccettabile. La filosofia che ha incominciato l'*epistème* dovrà dunque inevitabilmente liberarsene. Poiché esso mina la “verità innegabile”, una metafisica che quasi contraddice se stessa:

Infatti, se con i termini “metafisica” ed “*epistème*” si intende il pensiero filosofico aurorale che partorisce sia la verità originaria del divenire sia la verità innegabile dell'Essere eterno, allora, anche se il tramonto dell'*epistème* si presenta come antimetafisico, esso deve essere inteso come la forma “non metafisica” della metafisica.⁹⁶

Essa indica il modo in cui quel nichilismo, che abbiamo visto essere presente già agli

95 Nicoletta Cusano, *Emanuele Severino*, p. 53/54.

96 Ivi, p. 54.

albori del discorso filosofico, si fa sempre più coerente a se stesso, promuovendo quell'unico pensiero che lo concretizza. La coerenza, infatti, è con quella contraddizione di fondo consistente nell'affermazione del divenire come evidenza originaria. E' dunque in nome delle sue radici più profonde, in nome di quel *divenire* che con l'epistème non avrebbe potuto continuarsi, che la metafisica o meglio, come la chiama Severino, il nichilismo metafisico, si allontanerà definitivamente da una visione essenziale della realtà. Essa, invece, da questo momento in poi, supporterà una visione anti-epistémica, una visione del sapere sempre più ipotetica e probabilistica. Dunque, si direbbe, un nuovo modo per conoscere. Ma qui “nuovo”, dice Severino, non è il termine giusto. Esso è solo quella forma che si adegua per necessità a se stessa. E' questa appunto la sua coerenza.

La *distruzione dell'epistème* si mostra, perciò, come un fatto inevitabile, ma soprattutto, come un fatto del nichilismo. Esso è già presente nella metafisica come “legge del divenire”, ed il passaggio dall'epistème all'anti-epistème è solo una sua necessaria coerentizzazione. Questa “radicalizzazione” del nichilismo non è altro, dice Severino, che la radicalizzazione della persuasione che l'ente è niente e perciò della contrapposizione tra ente e niente. Essa è necessaria affinché il nichilismo raggiunga tutta la sua coerenza. Tale coerenza è perciò fondata su una doppia convinzione: da una parte che l'ente sia niente (in quanto viene dal niente), e dall'altra che l'ente non sia niente (perché, per venire dal niente, deve essere altro dal niente). Questa, dice il filosofo, è la *doppia testa* che gli abitanti dell'Occidente, nella loro coerenza, possiedono. Una doppia convinzione su cui però è necessario fare una precisazione:

Essa non possiede il medesimo grado di consapevolezza: la nientità dell'ente è inconscia e deve restare tale, pena la morte del nichilismo. Se, infatti, la nientità dell'ente (che guida l'Occidente) venisse a galla, il nichilismo vedrebbe la contraddizione di fondo che lo guida e con ciò comprenderebbe la propria absurdità e impossibilità: sarebbe cioè condotto al tramonto. Invece, che l'ente sia contrapposto è una posizione che può (e deve) essere cosciente.⁹⁷

Essa, infatti, è proprio quella posizione nichilistica che isolando il niente dal suo

97 Ivi, p. 56.

essere (contrapponendolo) trasforma l'ente in un niente (lo identifica). Così il nichilismo giunge inevitabilmente alla distruzione dell'epistème, poiché esso impedisce il divenire, cioè la nientificazione dell'ente. In questa necessaria trasformazione del reale, non è solo l'ente però a trasformarsi in un niente ma anche viceversa. Severino tiene molto, infatti, a mostrarci come la “coerenza del nichilismo” non affronti solo la necessaria “nientificazione” dell'ente ma pure l'altrettanto necessaria “entificazione” dell'ente. Il nichilismo infatti vuole entrambe le cose:

Se la coerenza del nichilismo consiste nell'avvertire che gli immutabili dell'epistème rendono impossibile l'esser niente, perché anticipando e predeterminando il niente, lo entificano, e quindi rendono impossibile il divenire giacché l'uscire dal niente (e il ritornarvi) è possibile solo se il niente è niente, tuttavia la coerenza del nichilismo non significa che con la distruzione dell'epistème sia *totalmente* evitata l'anticipazione e quindi l'entificazione del niente.⁹⁸

Possiamo dire, anzi, che questa entificazione del niente (come prima la nientificazione dell'ente) sia qualcosa di cui il divenire, la legge indiscutibile, non può affatto fare a meno. Essa è interna al suo senso:

Nell'apertura del senso del divenire, il niente (ciò che ancora è niente) appare infatti originariamente come ciò che, nel divenire, è destinato a diventare non-niente, cioè ente. Il niente appare cioè come originariamente *raggiunto* dalla legge ineludibile costituita dal senso stesso del divenire: del niente è originariamente saputa la legge essenziale, cioè il suo dover diventare, nel divenire, ente; la necessità che esso, nel divenire, divenga ente.⁹⁹

Non si tratta, dunque, solo della distruzione dell'ente tramite la sua nientificazione, ma, anche, dell'affermazione del niente tramite la sua entificazione. E' proprio così, dice Severino, tramite cioè questi due momenti ineludibili e dipendenti l'uno dall'altro che il nichilismo si fa sempre più coerente, appropriandosi delle sue radici. Quella fede nell'evidenza del divenire, che è propria del discorso filosofico già con Platone, non poteva che concludersi o meglio incominciarsi con queste due affermazioni. Che

98 Emanuele Severino, *Destino della necessità*, p. 57/58.

99 Ivi, p. 58.

cos'è nichilismo, infatti, se non la fede nella *libertà* dell'essere? E cosa si dice con libertà dell'essere se non la credenza nell'oscillare di *questo* tra essere e niente?

«E' dell'ente che il nichilismo, ponendo il divenire dell'ente, pensa che è niente. Così è del niente che il nichilismo, ponendo il divenire dell'ente, pensa che è ente»¹⁰⁰.

Questo pensiero è l'autentico pensiero. Esso è quel discorso necessario con cui il nichilismo raggiungerà la sua coerenza.

Prima la metafisica dunque e poi il nichilismo. Ma queste, ci dice il filosofo, sono le due facce di una stessa medaglia; una medaglia che è la storia dell'Occidente. Solo per necessità essa ha parlato prima la voce dell'epistème e poi quella dell'anti-epistème; solo per necessità essa ha disgregato l'ente per entificare il niente. Questa necessità, ci dice Severino, ha seguito un percorso affatto caotico ma, piuttosto ben calcolato e ponderato. Esso è il percorso della coerenza del pensiero occidentale, cioè del nichilismo. Tutta la storia dell'Occidente può dirsi infatti storia del nichilismo; storia cioè di quel percorso che ha trasformato l'ente in un *diventar niente*, che ha alienato perciò la verità dell'essere e che ha reso l'uomo un povero mortale. Tutta questa storia è incominciata già con la filosofia antica: il nichilismo era già nella metafisica. Perciò Severino ha parlato e parlerà spesso di *nichilismo metafisico*.

E' dunque una coerenza evidente quella che il nichilismo porta avanti nel corso delle sue tappe. Se l'epistème può dirsi il principio della sua storia (il momento in cui il nichilismo non era ancora consapevole dell'inutilità e problematicità di un'idea quale quella dell'esistenza di *verità assolute*), l'anti-epistème può dirsi invece come quella fase successiva in cui “il fondamento si fa coerente con la sua origine”.

100Ivi, p. 62.

4. *Anti-epistème o nichilismo radicale*

Il corso della storia occidentale è il percorso, in realtà, della storia del nichilismo. Questa è la verità fondamentale che emerge dai discorsi severiniani. Essa poggia su un inconscia credenza, che è la fede nel divenire. Quel divenire che è la legge suprema già della filosofia nascente, quella filosofia greca che “prima” ha fondato le categorie essenziali di essere e niente. Se il nichilismo si è rivelato “prima” come affermazione dell'*epistème* (cioè come pensiero dell'Immutabile), e solo poi come riconoscimento dell'*anti-epistème* (cioè della libertà del divenire), tale sviluppo, dunque, è da riconoscersi, dice Severino, come un inevitabile evolversi dei fatti. Questo passaggio, insomma, si mostrerebbe come un “divenire necessitato” dallo stesso andamento del nichilismo, dalla volontà di “questo” di farsi sempre più coerente a se stesso. Tutta la storia della filosofia, e non solo, perciò, gli ultimi due secoli, è dunque la storia del farsi niente dell'ente; del concretizzarsi della legge suprema del divenire. E' appunto il “farsi sé” del nichilismo ad aver trasformato progressivamente la metafisica in anti-metafisica; ad aver fatto crollare ad un certo punto la Verità (riconosciuta e definita come inutile e soprattutto inconciliabile col fluire del mondo). E' così che il pensiero è voluto andare oltre l'*epistème*.

Il sapere epistemico salvava le cose dall'annullamento affermando un Senso eterno e originario del Tutto. In ciò stava la grande potenza dell'*epistème*, ma anche il suo limite: infatti quel senso eterno e originario era innanzitutto un vincolo per quel pensiero, un limite per la capacità dell'uomo di controllare e dominare gli eventi. La potenza dell'*epistème* era cioè una potenza limitata e vincolata.¹⁰¹

E' così che l'uomo proprio per continuare a dar voce al proprio volere ma, soprattutto, alla legge suprema che parla di mutamento e di un essere in bilico tra senso e non senso, si libera dal *vincolo* della verità assoluta ed immutabile, incominciando quel percorso che condurrà inevitabilmente al nichilismo radicale. La volontà, dunque, quella di aumentare la propria potenza, conduce l'uomo verso una libertà senza limiti.

¹⁰¹Nicoletta Cusano, *Emanuele Severino*, p. 43.

Liberando il divenire dall'Eterno, le cose diventano assolutamente disponibili a qualsiasi plasmazione: l'iniziale potenza inizia a concepirsi come molto più potente, come infinita e senza limiti, assolutamente libera di produrre qualunque cosa, dal momento che ogni cosa prima di essere è niente. Questo è il punto fondamentale: in quanto ogni cosa, prima di essere, è niente, essa è assolutamente disponibile ad essere plasmata; se non si deve rispettare nessuna configurazione preesistente, la creatività diventa assolutamente libera.¹⁰²

E diventa *libera* anche la volontà di fare dell'ente ciò che si vuole, rafforzando quella potenza che con l'epistème era solo accennata.

Abbiamo visto come già con Platone la filosofia proclama la libertà dell'ente. Essa si dice *ἐπαμφοτερίζειν*, ed in quanto oscillazione tra essere e niente essa è la “pura essenza della libertà”. Ma quando la filosofia pone fine all'idea dell'epistème, questa libertà si estremizza. Essa si trasforma concretamente nella possibilità da parte dell'uomo di poter decidere l'essere o il non-essere di una cosa, di poter guidare la libertà dell'ente ed il suo *farsi*. Questa, dice Severino, è “l'apertura della pura essenza della libertà”; la concretizzazione di quel progetto incominciato già con la filosofia antica.

Solo perché l'ente è libertà ci si può proporre di stabilire quali cose assegnare all'essere e quali al niente. Questo progetto è la forma estrema della volontà di potenza, perché ora, nel mondo metafisico, la potenza voluta non è più ostacolata da alcun legame e da alcun ordine: ogni legame e ogni ordine non sono che il provvisorio soffermarsi della libertà nell'essere o nel niente, e possono quindi venir risospinti nel niente o nell'essere.¹⁰³

Tutto, dunque, sembra essere affidato alle mani e alla mente dell'uomo. E' lui quella *volontà* che dirige la sorte di tutto il mondo e di tutte le cose che lo comprendono. E' come se questi, dice Severino, si fosse liberato dall'ultimo vincolo che limitava il suo operare. Superatolo l'uomo può finalmente affidare il mondo solo a se stesso, o meglio, solo alla sua libertà.

La filosofia contemporanea abbandonando definitivamente il “rifugio della verità” ed estremizzando invece il pensiero della *libertà del divenire*, ha realizzato, perciò, per

102 *Ibidem*.

103 Emanuele Severino, *Destino della necessità*, p. 36.

la prima volta un *mondo*, una civiltà fundamentalmente condizionata dal proprio volere e dallo sviluppo della tecnica. Queste sono le nuove voci che si introducono nel *farsi* della realtà contemporanea (quella che inaugurerà definitivamente la fase dell'anti epistème).

L'uomo della libertà del divenire è, prima di tutto, dice il filosofo, l'uomo della *volontà di potenza*, colui insomma che pone la sua *libertà di fare* al di sopra di ogn'altra cosa, ma soprattutto al di sopra della *cosa*. Che non è una realtà a se stante ma che si rivela come ciò che solo l'uomo può gestire. Creare, distruggere, sono infatti prerogative dell'uomo nei confronti di ogni ente. E se questa *volontà di potenza* era già presente nel *senso* greco della cosa (come oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente), essa raggiunge nel discorso contemporaneo una forma assolutamente estrema. La volontà di potenza qui si trasforma in quella volontà di “guidare l'oscillazione dell'ente”. Essa si trasforma, perciò, in quella forma estrema della libertà del divenire che, volendo realizzarsi coerentemente, deve separare necessariamente e definitivamente l'ente dal suo “è”, così da renderlo disponibile alla “precarietà dell'oscillazione”. E' a questo punto, dice Severino, che l'uomo crea il suo *mondo*; esso non è altro che il “il luogo stesso della libertà dell'ente”, quella determinazione che la volontà di potenza “vuole” affinché si possa affermare la sua realtà. Parlare di un Mondo piuttosto che di un Tutto è infatti cosa assai diversa. Il Mondo chiude la cosa nelle mani del *mortale*, trasforma l'orizzonte del tutto in un insieme finito di enti voluti e posseduti dall'uomo. Il mondo, insomma, fa vedere in tutto e per tutto l'alienazione estrema a cui conduce il nichilismo, quel progetto che lo libera da “dio” e dalla “verità”, per lasciarlo completamente nelle mani della legge suprema del divenire; dove “dio è morto” ma viene sostituito dall'uomo mortale, dove perciò il senso di ogni cosa viene affidato unicamente alla sua volontà. In questo gioco di liberazione dall'epistème e di estremizzazione della volontà di potenza, Severino include tutta o quasi la filosofia moderna e contemporanea; una filosofia in cui la parola verità viene progressivamente inabissata. Dove le forme del vero e dell'immutabile vengono classificate come assolutamente impossibili.

Al centro di questo *giogo* vi è un pensatore da cui Severino, per certi versi, è stato enormemente ispirato. Esso si rivela a lui e a tutta la filosofia contemporanea come il filosofo della “manifestazione del nichilismo”. Per Severino Nietzsche però rappresenta, soprattutto, la chiave per interpretare tutto il discorso contemporaneo: egli si direbbe quel passo estremo che ha condotto la filosofia occidentale verso la *consapevolezza* di quel percorso altrettanto estremo che è l'anti-epistème. Nietzsche fonda la legge del divenire in quanto la realizza concretamente, e la realizza in quanto proclama la morte definitiva di ogni verità eterna e indiscutibile. E' così, dice Severino, che egli prospetta il superamento dell'uomo, cioè prima di tutto il superamento di un certo modo di vedere la realtà. Essa, infatti, da questo momento in poi dovrà essere percepita dall'uomo nuovo come un eterno “fluire di cose”, dove alcun senso potrà dirsi definitivo. E la cosa? Qual è il destino dell'ente nietzscheano? Esso, dice Severino, si accorda benissimo al destino dell'ente platonico; un destino cioè che parla di ambiguità, di dubitabilità e di volontà. L'ente per Nietzsche, infatti, può dirsi un tutt'uno con la volontà dell'uomo. Ancora, dirà Nietzsche, non vi è alcuna differenza tra l'essere e l'ente poiché entrambi sono il frutto della “volontà di potenza”. Questa è, a tutti gli effetti, l'unica superstite della menzogna del mondo. Essa ha forgiato e continua a forgiare la realtà sulla base di “semplici” posizioni di forza. E' una sorta di estremo “principio di conservazione”; quel bisogno che solo pochi uomini però hanno saputo sfruttare. Essa è pure, dirà Nietzsche, quell'orizzonte che condurrà l'uomo superiore a vedere il mondo come esso è realmente, cioè come un caos dove le regole esistono solo per rafforzare il più forte (ma anche queste sono regole temporanee). Nietzsche dunque riduce tutto ai minimi termini e introduce quell'immagine della *volontà di potenza* che Severino spesso utilizzerà nei suoi discorsi. Essa si mostra ai suoi occhi come l'immagine più estrema del nichilismo, quella che ha voluto lasciare tutto nelle mani dell'uomo mortale, oscurando con forza la verità del destino.

Non è da meno, a questa estremizzazione contemporanea del nichilismo un filosofo che, sin dall'inizio, ha avuto con Severino molto a che fare. Stiamo parlando di

Martin Heidegger e della sua *volontà* di ritornare a discutere dell'essere. Questa, dirà il filosofo italiano, non si mostrerà come una “volontà essenziale” ma come una volontà ancora profondamente legata alla voce del nichilismo.

In molti scritti Severino rileva che anche Heidegger si muove all'interno della prospettiva nichilistica occidentale, portandola ad una delle sue posizioni più coerenti grazie all'esplicitazione di alcuni tratti fondamentali del divenire. Per questo aspetto Heidegger è in perfetta sintonia con il pensiero contemporaneo, il quale proprio esplicitando i tratti fondamentali del divenire, perviene alla necessità di negare qualsiasi sapere assoluto e definitivo.¹⁰⁴

Heidegger, dunque, è certamente un continuatore del tracciato anti-epistémico; anzi Severino lo definirà come uno tra quelli più “forti e ben fatti”. Per Heidegger, prima di tutto, la metafisica è e rimane “il pensiero della verità”, ma questa verità si è progressivamente disvelata a causa di un mancato riconoscimento: questo è il riconoscimento della differenza che sussiste tra ente ed essere (quella differenza che con Nietzsche si era completamente oscurata).

A causa di tale mancanza, ci dice Heidegger, la filosofia ha mancato di riflettere sulla *verità dell'essere*, cosa che solo i primi pensatori sono riusciti a fare. Così l'essere è stato trattato come un niente ed ha dispiegato perciò la storia del nichilismo. Tuttavia, anche questa storia (la storia del nichilismo) rientra, nella storia dell'essere. Così che, dice Severino, per Heidegger la metafisica, anche quando è nichilismo, non deve essere criticata. Ma perché Heidegger tiene a riformulare la differenza ontologica? Secondo Severino è proprio con questa riformulazione che si può riscontrare, contrariamente a quanto si possa pensare, la permanenza di Heidegger nelle fila del nichilismo.

C'è una cosa che Heidegger fa nel momento in cui pone la differenza fra essere ed ente: egli proclama l'impossibilità e la contraddittorietà del *nihil absolutum*. Tale riconoscimento, dirà Severino, rappresenta per Heidegger, la possibilità di permanere nella verità originaria del divenire. Si perché mentre il riconoscimento del *nihil absolutum* potrebbe risolvere l'aporetica del nulla (ciò che si propone di fare

104 Nicoletta Cusano, *Emanuele Severino*, p. 509.

Severino), riconoscendo ad esso una posizione logica- «se il niente assoluto fosse pensabile incontraddittoriamente, il ragionamento di Heidegger, dovrebbe concludere che le cose, non potendo venire dal niente e tornarvi, sono eterne»¹⁰⁵ - il riferimento alla sua impossibilità garantisce ad Heidegger di non risolvere tale aporetica, così da assestare ancor più la coerenza del divenire.

Pertanto anche Heidegger permarrebbe nel destino del nichilismo, un destino che si è concretizzato perciò grazie pure al suo contributo. Un destino che Severino, invece, cercherà di non percorrere, soprattutto provando a risolvere questa *aporetica del niente*.

¹⁰⁵Ivi, p. 521.

La struttura come fondamento: immediatezza e complessità

1. Originarietà e struttura

Volendo addentrarci nella struttura del discorso severiniano è necessario, come primo passo, scoprire i termini più importanti della sua riflessione. Quelli con cui intraprenderà il proprio percorso filosofico. Sono questi i termini che compaiono nella sua prima opera, *La Struttura originaria*, il libro con cui Severino incomincerà a testimoniare la verità del suo pensiero. *La Struttura originaria* è un libro molto particolare. Esso, a detta dello stesso filosofo, racchiude in sé tutte le tematiche, rappresenta cioè quel terreno fertile da cui germoglieranno tutte le sue successive riflessioni. Una fonte di idee dunque inesauribile. Ma la struttura originario è soprattutto il testo che apre il discorso sull'*originario*, su quella verità originaria dell'essere su cui Severino fonderà tutta la sua intera riflessione. E' per questo motivo, dunque, che se desideriamo ragionare sul suo pensiero dobbiamo muovere, come ci insegna *La Struttura originaria*, proprio sul significato di questa voce.

La struttura originaria è l'essenza del fondamento. In questo senso è la struttura anapodittica del sapere e cioè lo strutturarsi della principalità, o dell'immediatezza. Ciò importa che l'essenza del fondamento non sia un che di semplice ma una complessità; o l'unità di un molteplice.¹⁰⁶

Se essa si chiama struttura, infatti, è perché, prima di tutto, non si mostra come un'unica cosa ma come un insieme di unità. Ma procediamo per singoli termini.

Prima di tutto: che cosa indica il termine originario? Cosa vuole sottolineare Severino associando la struttura proprio a questo termine?

Il testo della *struttura originaria* si pone come la testimonianza della verità

106E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi Milano, 1981, p. 107.

originaria dell'essere in quanto opposizione *originaria* alla propria negazione.¹⁰⁷

Il termine *originario*, come vediamo, si ripete molte volte. Qual è il senso di questo intercalare? Tutte queste domande ci portano direttamente al cuore della questione, che è anche il cuore della *Struttura originaria*. L'obiettivo primario di questo testo, ciò che Severino si propone di riflettere con esso, è quello di ragionare sul “senso” dell'opposizione tra essere e niente. Nel momento in cui Severino si prefigge tale obiettivo ecco che il termine *originario* entra di prepotenza nella riflessione. L'opposizione tra essere e niente viene infatti concepita, prima di tutto, come un'opposizione *originaria*; che fa parte cioè della verità dell'essere. Ma che cose intende Severino per opposizione *originaria*? Come si mostra il senso di questa originarietà?

Quasi tutta l'opera del filosofo si è concentrata nel chiarire tale senso. Esso comunque indica, prima di tutto, qualcosa che non è *mediato* da altro; qualcosa che è essente non mediante altro. La *Struttura* ad esempio è *originaria* proprio in quanto fondamento immediato, cioè immediatamente significante (a prescindere da altro). Parlare di *originario*, dunque, non significa discorrere su ciò che si è presentato per primo, ma piuttosto discutere su qualcosa la cui esistenza è *necessaria* ed innegabile e che dipende solo da sé. L'*originario*, dunque, è quell'essere che si mostra immediatamente.

Per capire che cos'è l'originarietà dell'essere partiamo dal significato essere: essere significa innegabilità, impossibilità di non essere. In quanto la negazione dell'essere è impossibile, ossia in quanto l'essere è ciò che non può non esistere, esso è necessariamente *originario*: l'essere è ciò che originariamente esiste. Esso è *originario*, cioè immediatamente essente ed apparente, dove immediatamente significa per sé e non per altro: se fosse noto o fosse essente attraverso altro, non sarebbe *originario*.¹⁰⁸

Tutte queste determinazioni dell'essere-originarietà, immediatezza, innegabilità- sono nella loro molteplicità, tutte insieme. Esse compongono un intreccio, una “struttura” di fattori che devono essere concepiti come immediatamente uniti (l'uno con l'altro) e

¹⁰⁷Ivi, p. 106.

¹⁰⁸N. Cusano, *Emanuele Severino*, p. 107.

come temporalmente connessi.

Come si nota tutte queste determinazioni logiche e semantiche dell'essere sono cooriginarie e per questo esso è struttura: il significato essenziale dell'essere è l'originarietà, e cioè l'essere intreccio (nel senso che si è indicato sopra) di predicazioni e significati. L'essere, in quanto originario, non è un significato semplice ma un intreccio di significati, cioè una struttura. Dunque l'essere è struttura perché è originario, in quanto cioè è l'insieme delle determinazioni che rendono essere l'essere e che, come tali, solo tutte insieme lo costituiscono veritativamente.¹⁰⁹

In questa impostazione della Struttura originaria, cioè della struttura dell'essere in quanto fondamento o *sub-stancia* del sapere, Severino, perciò, stabilisce subito il legame necessario e necessitante tra i due termini propri dell'essere e del suo significato. Tale “significato”, infatti, è *struttura*, in quanto si mostra immediatamente come una realtà complessa, determinata da un insieme di fattori (una totalità di elementi), ed è *insieme*, una struttura originaria, in quanto si mostra come necessariamente immediata. L'essere infatti non è un *mediato* ma è invece un *fondamento*. Esso, dice Severino, nega immediatamente la “divisione” e si mostra invece come l'unità di un molteplice; come una struttura che è tale in quanto originaria ed *originaria* in quanto *struttura*.

E' questa, dunque, l'essenza dell'essere che Severino, distaccandosi completamente dalla metafisica occidentale, vuole mostrarci: una *struttura originaria* la cui verità contiene allo stesso tempo entrambi i termini.

Nella sua verità l'essere è *struttura originaria*: *originaria* in quanto il suo negativo è impossibile; *struttura* in quanto, essendo originaria, è un'articolazione di senso, consistente innanzitutto nell'identità tra l'affermativo dell'affermativo e il negativo del negativo.¹¹⁰

Ed è proprio nella sua originarietà che Severino può parlare dell'essere come fondamento e quindi della sua essenza originaria. Un'essenza che si mostra subito come la negazione necessaria del proprio negativo e che perciò può chiamarsi

¹⁰⁹Ivi, p. 107/108.

¹¹⁰Ivi, p. 108.

fondamento. Altra caratteristica della *struttura originaria* è, infatti, la necessità. Essa si mostra subito come il luogo in cui si dice l'innegabilità dell'essere; come il luogo in cui la negazione dell'essere si mostra come assolutamente indicibile. La parola “necessità”, nel linguaggio di Severino, è infatti direttamente collegata alla parola (ne-cedo) che indica prima di tutto l'essenza dell'essere che, in quanto fondamento, si mostra immediatamente come uno *sfondo* assolutamente ed originariamente necessario. L'essere in quanto tale, dunque, «non è un prodotto teorico dell'uomo o di dio, ma il luogo già da sempre aperto della necessità»¹¹¹. Il luogo in cui dell'essere si dice la sua “essenza destinale”(come Severino saprà approfondire in *Destino della necessità*), un'essenza quindi condizionata sin dall'inizio (se un inizio può essere indicato), da un destino che la *necessita* ad essere fondamento. Tale espressione della *necessità*, legata all'espressione del *fondamento*, ci dicono di un essere che verrà compreso aldilà della metafisica occidentale. Nel discorso di Severino, infatti, questi termini assumeranno una “dicitura” completamente differente a quella incontrata nel percorso del nichilismo. In esso l'immagine dell'essere si mostrerà come un'immagine del tutto nuova e sorprendente. Espressioni quali *fondamento*, *essenza*, *originario* acquistano con Severino un significato mai incontrato lungo tutto il percorso dell'Occidente. Essi inaugurano a tutti gli effetti un nuovo linguaggio, una differenza di cui il filosofo si servirà per distaccarsi dall' “intero Occidente”.

Egli dunque incomincia il suo percorso verso un nuovo sentiero, attraverso una rivisitazione e riqualificazione dei vecchi termini della metafisica; quei termini (come *fundamentum* o *sub-stancia*) che nelle mani di Platone e poi di Aristotele erano stati trasformati in “attributi” dell'ente e avevano stabilito una distanza incolmabile tra l'essenza e l'esistenza dell'essente, tra ciò che è accidentale e inessenziale e ciò che è fondamentale. Severino rifiuta e classifica come nichilistica (lo abbiamo ben visto) tale dicitura. La sua messa in opera del discorso occidentale non poteva che incominciare con una “revisione” linguistica.

Modificando la *sostanza* dei termini metafisici egli si proporrà di modificare anche il

111E. Severino, *La struttura originaria*, p. 13.

“luogo” e il “sentiero” da loro intrapreso. Si tratterà, come vedremo, di catapultare il “sentiero della notte”, quello che ci ha condotti sulla via del nichilismo, nelle mani del “sentiero del giorno”, cioè di quel percorso che *si esprime* con le parole nuove della necessità e del destino.

2. *Sul senso dell'essere*

Valutiamo adesso la struttura del fondamento. Essa rappresenta il senso, il significato originario dell'essere, come nella metafisica non è mai stato detto. Innanzitutto, dice Severino, l'Essere è immediatezza e originarietà; due espressioni che abbiamo già visto essere l'una per l'altra. L'immediatezza, infatti, o “originarietà del significato”, sta ad indicare “ciò che è immediatamente, perciò non mediante altro, di per sé noto”. L'essere è appunto questo significare; il senso autentico e positivo dell'essere è, prima di tutto, questo non essere mediato da altro. L'immediatezza è, dunque, il suo primo dato.

Si rivela allora l'autonomia della struttura dell'essere che, per affermarsi, necessita solo di se stesso. Esso si mostra, dice Severino, come una *struttura anapodittica*. Ma che cosa indica questa affermazione?

Ciò significa che, per essere affermato, l'essere non richiede altro che se stesso: «per affermare che l'essere è non c'è bisogno di introdurre un termine diverso da ciò che è affermato». In questo senso l'affermazione «l'essere è» è affermazione anapodittica. L'essere è in base a se stesso e non mediante altro: im-mediato. Immediato significa che è *per sé noto*, ossia noto *non per altro*; pertanto affermare che l'essere è, significa che è immediatamente noto che l'essere è. Ciò per cui l'essere è noto-il fondamento della notizia dell'essere- è l'essere stesso che è noto. Solo in quanto si afferma che l'essere è per sé noto, l'affermazione «l'essere è» non esiste semplicemente come fondamento (vale a dire in sé) ma è posto e saputo come fondamento.¹¹²

Il fondamento del *senso dell'essere* è tutto, dunque, nell'affermazione della sua “immediatezza”. Essa pone l'essere, immediatamente, come ciò che è allo stesso tempo *noto* per sé e non per altro; dove il primo momento (noto per sé) è un altro modo per dire il secondo (non per altro) e viceversa. Possiamo formulare a questo punto, dice Severino, il giudizio originario alla struttura dell'essere. Esso è *giudizio originario* in quanto è “quel” giudizio con cui l'essere si realizza. Tale giudizio è nell'immediatezza del pensiero, o meglio, nel ritenere che “il pensiero è l'immediato”. Il pensiero è qui, perciò, il riconoscimento della “presenza immediata dell'essere”

¹¹²Ivi, p. 117.

nell'attualità. Tale immediatezza, chiarisce Severino, non è un che di secondario rispetto all'essere ma è proprio ciò per cui l'essere viene conosciuto. Esso è proprio il fondamento che, in quanto tale, possiamo dire, si auto-fonda (è immediatamente incluso nell'essere).

Il giudizio originario («il pensiero è l'immediato») afferma dunque che l'immediatezza dell'immediato resta inclusa nell'immediato nell'atto stesso in cui l'essere è posto come immediato. L'essere noto è cioè immediatamente incluso nell'essere che è per sé noto: l'immediato, in quanto struttura originaria, deve includere la sua stessa posizione come immediatezza. Per questo «il giudizio originario non va formulato dicendo che l'essere è l'immediato, ma che l'immediato è l'immediato.¹¹³

Si giunge, a tal punto, col definire l'essere come l'immediato; una meta a cui Severino darà molta rilevanza. L'essere però non è soltanto ciò che si mostra immediatamente ma è pure una complessità, una “struttura”, come Severino ha voluto definirla. Tale struttura, nella sua complessità, fa riferimento (è costituita) a due ambiti fondamentali: quello della logicità e quello della fenomenicità. Severino li chiama i due “modi di *essere* essere”. Il primo, la logicità, rappresenta lo *stato* di identità-innegabilità dell'essere; il secondo, la fenomenicità, rappresenta invece lo *stato* apparente-diversificato dell'essere. Mentre la prima viene definita dal filosofo come “l'immediatezza del nesso tra i significati” e viene associata, per questo, al *principio di non contraddizione*, la seconda viene chiamata “l'immediatezza della notizia, ossia dell'apparire delle varie forme di nessi che uniscono i significati”.

Da una parte insomma abbiamo l'*immediatezza logica* e dall'altra l'*immediatezza fenomenologica*. Da qui la terminologia L-immediato ed F-immediato.

Sarebbe un errore considerare queste due affermazioni come distinte l'una dall'altra, esse, invece, non sono e non possono essere separate. Sono, pertanto, l'una dipendente dall'altra: senza la prima non potrebbe mostrarsi la seconda e viceversa.

Come potrebbe, infatti, l'immediatezza fenomenologica mostrarsi senza l'*evidenza* immediata di tale apparire? E come potrebbe mostrarsi l'identità senza apparire, senza

¹¹³Ivi, p. 118.

mostrarsi quale identità indiscutibile? L'identità tra L-immediatezza ed F-immediatezza è dunque un'identità necessaria ed originaria: «la totalità F-immediata *include*, in modo tipico, la totalità dell'essere L-immediato: la include nella misura in cui anche l'essere L-immediatamente affermato è immediatamente presente»¹¹⁴. La struttura logica dell'essere, che si mostra immediatamente e innegabilmente è, dunque, la stessa struttura fenomenologica, che è anch'essa immediatamente logica. L-immediatezza ed F-immediatezza sono perciò, necessariamente, l'una per l'altra. Esse, dice Severino, possono dirsi come “i due momenti” della stessa immediatezza, dove l'uno non precede l'altro. Sono perciò momenti contemporanei e medesimi.

L'essere che viene posto in questi termini è, dunque, un essere “contemporaneamente” immediato. Ciò vuol dire, che la sua immediatezza non è qualcosa che lo precede o che lo anticipa: «l'immediatezza non è posizione dell'immediatezza della posizione dell'essere»¹¹⁵. L'essere e l'immediatezza devono essere concepiti, infatti, come congiunti e non come separati. Se così fosse, dice Severino, se l'essere venisse concepito come distante la sua immediatezza esso potrebbe dirsi come “mediato”. L'immediatezza si mostrerebbe come ciò che *esternamente* condiziona l'essere. Si cadrebbe così in una errata e contraddittoria aporia. E' perciò necessario predicare la cooriginarietà dei due termini. Essi sono tutt'altro che isolati e l'uno non precede l'altro e non potrebbe precederlo.

Così l'essere può dirsi l'immediato, ciò di cui si predica l'immediatezza senz'altro che lo medi. L'aporia, dice Severino, il ritenere che l'essere possa essere in contraddizione, mostrandosi contemporaneamente come mediato ed immediato, è solo il frutto di una considerazione errata. Nel momento in cui l'isolamento viene giustamente considerato come *astratto*, anche quell'astratta contraddizione viene definitivamente superata. Si potrebbe pensare che l'essere è un mediato solo, infatti, premettendo una separazione tra *questo* e la sua immediatezza. Ma questa distanza, abbiamo detto, è solo una distanza apparente. Pertanto e in definitiva,

114E. Severino, *La struttura originaria*, p. 246.

115Ivi, p. 159.

la posizione dell'essere non è, insieme, un mediato e un immediato, ma-
concretamente concepita-è *soltanto* un immediato[...], la posizione dell'essere
non precede la posizione della sua immediatezza, e vale perciò come l'immediato,
senz'altro: come ciò di cui appunto si predica l'immediatezza.¹¹⁶

Veniamo, dunque, a questo punto, ad inquadrare meglio la *struttura* dell'essere: esso è sicuramente un significato *complesso*. Ma che cosa vuole indicarci Severino associando all'essere il termine complesso?

Abbiamo visto, per quanto riguarda il rapporto tra essere e immediatezza, che questa relazione viene percepita correttamente, solo se i due termini sono riconosciuti come cooriginari (perciò non isolati l'uno dall'altro). La stessa cosa, possiamo dire, vale per l'essere in generale. Il suo "significato"(l'immagine di esso), dipende dal modo in cui sono percepiti i due elementi fondamentali che lo compongono (stiamo parlando dell'essere astratto e di quello formale). Abbiamo già riscontrato, dice Severino, la complessità del *ciò che è*, di quell'insieme di momenti reali che si susseguono continuamente. Il *ciò che è* rappresenta il divenire dell'essere sotto varie forme. Ora, chiede il filosofo, possiamo dire la stessa cosa dell'è? Quale significato bisogna attribuire all'altra faccia dell'essere? E' questa, nel vero senso della parola, un'altra faccia, o stiamo parlando della medesima?

In realtà noi stiamo parlando della stessa ed identica faccia; una faccia che viene riconosciuta come semplice solo se si prescinde da quella identità, che è invece necessaria, tra l'è ed il *ciò che è* (tra soggetto e predicato). Tolta la separazione, dunque, anche l'è deve essere concepito come un significato *complesso*. Esso, infatti, non riguarda solo se stesso, in quanto significato formale, ma include anche tutte le determinazioni concrete dei momenti dell'essere.

Ciò con cui l'essere formale stà concretamente in relazione è la stessa totalità *complessa* delle determinazioni particolari dell'essere.¹¹⁷

Esso è anche, dunque, l'insieme di queste determinazioni. L'essere, afferma Severino, nella sua complessità (nella sua totalità) è appunto questa relazione, da cui non può

116Ivi, p. 160.

117Ivi, p. 199.

affatto prescindere. In sintesi:

se si prescinde dall'identità tra soggetto e predicato e se ne isolano i termini, il soggetto è posto come diverso dal predicato. All'interno dell'identità il predicato (è) è un significato semplice in quanto distinto dal soggetto (ciò-che), pur essendo distinto ma non separato[...]; in quanto invece il predicato (è) è lo stesso ciò-che (che è), allora quell'è è da intendersi come significato complesso.¹¹⁸

Questa complessità, per il filosofo, deve essere sottolineata e richiamata all'attenzione di tutti. Essa rappresenta il riconoscimento, da parte della filosofia, della *verità dell'essere*. La complessità infatti allontana il “senso” dell'essere da quello del nichilismo. Lo allontana in quanto lo rivela come la *sintesi necessaria*, vedremo, tra essere e nulla.

118N. Cusano, *Emanuele Severino*, p. 132.

3. *La posizione del nulla*

Abbiamo constatato, dunque, che alla base dell'essere vi è un principio di identità: l'essere è l'immediato. I due termini sono cooriginari ed assolutamente coerenti l'uno all'altro. Così come l'immediatezza risulta essere *coerente* col senso dell'essere, vi è allora da constatare, dice Severino, un altro *principio* che risulta essere coerente con quello di identità e che emergerebbe perciò tramite questo. Stiamo parlando, a detta del filosofo, del *principio di non contraddizione*: quel principio formulato, in modi sottilmente differenti, da tutta la metafisica occidentale.

L'essere non è non essere. Qui viene tolta immediatamente la possibilità della negazione dell'essere. Ma perché tale riconoscimento? Quali sono le motivazioni che portano Severino a riconoscere e riproporre l'importanza di questo principio?

Nel discorso severiniano il principio di non contraddizione va, semplicemente, di pari passo al principio d'identità. Questo, che afferma l'immediatezza dell'essere, non potrebbe essere contraddetto dal riconoscimento della “negazione dell'essere”. Pertanto il principio di non contraddizione, che nega appunto la possibilità della negazione dell'essere, si mostra a Severino come il completamente “coerente” dell'immediatezza dell'essere. I due principi pertanto si appartengono: «la posizione dell'incontraddittorietà dell'essere appartiene essenzialmente alla posizione dell'essere»¹¹⁹. Il togliimento della negazione dell'essere, il riconoscere tale negazione come contraddittoria, è dovuto infatti all'affermazione *immediata* del principio di identità. Anche il principio di non contraddizione, dunque, è un principio immediatamente riconosciuto, esso è “immediatamente presente”. Tale presenza, dice Severino, che è perciò una presenza contemporanea e cooriginaria, contribuisce ad affermare l'incontraddittorietà dell'essere. Essa viene riconosciuta proprio in quanto i due principi sono posti l'uno con l'altro. Se sussistesse soltanto il principio di non contraddizione, come è accaduto in molte filosofie, la contraddittorietà dell'essere continuerebbe ad emergere, perché non supportata dall'essere immediato. E' questo

119E. Severino, *La struttura originaria*, p. 173.

principio, infatti, a togliere immediatamente la possibilità della negazione. La negazione dell'essere è tolta perché è *in contraddizione* con l'immediatezza dell'essere. Questo è, infatti, il solo riconoscimento immediato con cui l'essere fonda se stesso come incontraddittorio e cioè come impossibilitato al “non essere contemporaneamente all'essere”. Ma, come si evince chiaramente, il principio di non contraddizione porta con sé anche l'affermazione di una datità (astrattamente affermata) che causerà alla filosofia non poche perplessità. E' questa l'affermazione del non essere come *vicino* all'essere. Il riconoscimento, sulla base di questo principio, dell'indispensabilità del nulla rispetto all'affermazione dell'essere. Si tratta qui della formulazione di un'aporia antichissima, spesso elusa ed evitata. Essa si riferisce principalmente all'affermazione dell' “essere come non essere”, e al riconoscimento successivo di una necessità: per affermare l'essere, per escludere da questo la “nullità” è *necessario* che il nulla sia posto come “l'altro” lontano dall'essere.

L'aporetica che intendiamo considerare compete, dunque, al non essere, non in quanto questo è *un certo* non essere-ossia è *un certo* essere (essere determinato)- ma in quanto il non essere è “nihil absolutum”, *l'assolutamente altro* dall'essere, e quindi-si può dire-in quanto è ciò che sta *oltre* l'essere, inteso questo come *totalità dell'essere*. Aporia antichissima-della quale già Platone ebbe coscienza-ma comunque sempre in certo modo evitata, elusa, e infine lasciata irrisolta.

Or dunque: proprio perché si esclude che l'essere sia nulla, proprio affinché questa esclusione sussista, il nulla è *posto, presente* e pertanto è.¹²⁰

Si apre dunque, dice Severino, un discorso sul nulla, e lo si apre appunto, proprio volendo attestare la coerenza dell'essere; volendo escludere dalla totalità dell'essere la posizione del nulla. Esso, infatti, viene immediatamente catalogato come “altro” o come “oltre” rispetto all'essere, qualcosa di assolutamente distinto e distante. Molti, a questa aporetica, non hanno dato affatto voce, l'hanno invece oscurata e perciò mai chiarita. Ma, dice il filosofo, ignorare un problema non è certo un modo per risolverlo.

Nella *Struttura originaria*, nel testo in cui Severino, approfonditamente, si occupa di

¹²⁰Ivi, p. 209.

risolvere la questione di primaria importanza che è la questione del “nulla in opposizione all'essere”, il filosofo ci spiega, prima di tutto, i modi in cui l'aporetica del nulla si è progressivamente sviluppata; quali direzioni essa ha cioè intrapreso. Il testo delinea due sviluppi: il primo, che riconosce l'essere del nulla e che perciò lo attesta come è e non come “nulla assoluto” e il secondo, che invece tiene lontano il nulla dall'essere e perciò tiene a mostrare l'impossibilità che il non-essere si strutturi.

Il non essere “è” non essere; dunque esso “è”. Questo è il primo modo di formulare l'aporetica: il non essere, l'assolutamente altro dall'essere, “è” non essere; ma in quanto “è”, esso non è nulla assoluto. In quanto il nulla “è” nulla, il nulla non è nulla. Il principio di non contraddizione, quale affermazione dell'opposizione tra essere e non essere, esige la posizione del nulla; ma poiché la posizione del nulla attesta l' “essere” del nulla, il nulla non è veramente opposto all'essere e dunque il principio di non contraddizione è un'autocontraddizione, in quanto non riuscendo a porre l'assoluta nullità del nulla, afferma un'opposizione tra essere e nulla che è e non è un'opposizione.¹²¹

Occorre, dunque, a questo punto, per il bene del principio di non contraddizione (da cui si attesta l'essere), che questa *via* venga abbandonata e sostituita da un altro modo di intendere l'aporetica. E' necessario, affinché il principio di non contraddizione non si mostri come autocontraddittorio, che venga a cadere l' “è” del nulla e che si attesti, perciò, la nullità del non essere. Il nulla deve essere riconosciuto, a questo punto, come *nihil absolutum*, come qualcosa di inesistente che, in quanto tale, non può affatto opporsi all'essere.

Ora, però, dice Severino, ad emergere è una nuova aporetica: se il principio di non contraddizione ci dice dell'essere come ciò che *non è non essere*, come ciò che per essere detto necessita del non essere, come può ora costituirsi l'essere senza il non essere? Come possiamo parlare dell'essere se la posizione del non-essere risulta come assolutamente impossibile?

In altre parole, la posizione dell'essere esige la posizione del non essere; ma poiché il non essere-tenuto fermo come assolutamente inesistente-non può essere posto(pena altrimenti la ricaduta nella prima formulazione dell'aporetica), nemmeno l'essere può essere posto. In altre parole ancora,

121N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis Milano, 2011, p. 25.

l'essere è essenzialmente la negazione del non essere e dunque implica l'orizzonte del non essere; ma in quanto tale orizzonte non esiste, l'essere implica e non implica tale orizzonte. Tenendo ferma la nullità del nulla, l'aporia si ripresenta cioè in quest'altro modo.¹²²

E' evidente, a questo punto, che questa seconda formulazione dell'aporetica è, in un certo senso, il prolungamento della prima. La seconda affermazione, infatti, muove dalla consapevolezza dell'impossibilità della prima affermazione, cioè dell'impossibilità dell' "è" del nulla. Essa riparte proprio dall'impossibilità di dire che il nulla è. La volontà di capovolgere questa affermazione si dà nel tentativo, fallimentare, di risolvere questa aporetica tanto evidente. Anche questa seconda direzione, dunque, ci riporta inevitabilmente alla prima, e cioè al riconoscimento di una *sussistenza* tra essere e nulla che va definitivamente chiarita. Bisogna chiedersi a questo punto: è possibile formulare l'essere del nulla senza incappare nell'errato riconoscimento del nulla come essere? Queste due affermazioni sono, infatti, totalmente differenti. Dal riconoscimento di questa "differenza", che non è affatto la *differance* derridiana, Severino potrà finalmente condurci verso il "risolvimento" di una situazione aporetica tanto complessa e problematica.

Per il resolvimento della situazione aporetica delineata, si incomincia a osservare- ma si tratta poi dell'osservazione fondamentale- che allorché si afferma che la posizione del non essere attesta l'essere del non essere, non si può intendere di affermare che "nulla" significhi, in quanto tale, "essere"; ma che il nulla significante come nulla, è.¹²³

Come si evince da questa breve ma significativa spiegazione, il discorso che Severino intraprenderà per risolvere l'aporetica del nulla è un discorso con una "prospettiva" mai intrapresa. Qui il senso del termine "il nulla è" viene definitivamente conosciuto e svelato. Esso non rivela una contraddizione, cioè l'accostamento tra essere e nulla, ma mostra semplicemente l' "assolutamente negativo". Tale espressione rivela, insomma, l'è del nulla; il nulla come significato che non è assolutamente riferibile al significato essere. Severino afferma, a questo punto, che il nulla può essere

¹²²*Ibidem*

¹²³E. Severino, *La struttura originaria*, p. 213.

considerato come un significato auto-contraddittorio. Esso è infatti quel significato “assolutamente negativo” che è perciò “positivamente significante”. Il nulla è, in questo senso, la sintesi «della nullità del nulla e del suo positivo significare, ovvero è quella sintesi in cui “l'assolutamente negativo” è contraddetto dalla positività del suo significare»¹²⁴.

Dunque il nulla non è solo nulla, o meglio, esso non è solo l'assolutamente negativo e perciò inesistente. Esso è invece un significato auto-contraddittorio che, proprio in quanto tale, può essere contrapposto all'essere nel principio di non contraddizione.

Ma vediamo ora, come e perché, concretamente, si è formata l'aporetica del nulla. Severino ritorna, ancora una volta, sulla necessità di concepire la sintesi come assolutamente necessaria ed originaria. L'aporetica sorge infatti solo nel momento in cui il *nulla momento* ed il *positivo significare del nulla* vengono concepiti come “separati”, come “irrelati” l'uno all'altra. Tale separazione, dice il filosofo, ci mostra la posizione di un nulla auto-contraddittorio, di cui non è possibile concepire nessuna essenza. Ma l'autocontraddittorietà non esiste se i due momenti vengo detti come originariamente congiunti l'uno all'altro. Ed è così che Severino li concepisce: egli supera l'aporetica proprio togliendo la *differenza*. Il nulla-momento ed il positivo significare sono i due momenti di un unico intero; sono due “distinti” momenti che possono sussistere solo all'interno di una certa relazione e non “anche” al di fuori. Il momento del positivo significare del nulla, dunque, non deve essere perso di vista. Esso infatti va di pari passo al nulla-momento che non è perciò un *unicum* che può o deve sussistere da solo.

La risoluzione dell'aporetica del nulla non si risolve pertanto con l'oscuramento del principio di non contraddizione, attraverso il riconoscimento “contraddittorio” dell'identità di essere e nulla, ma con la messa in risalto di *questo* tramite il riconoscimento del nulla quale “momento complesso”, originariamente e contemporaneamente relato al suo positivo e negativo significare.

124N. Cusano, *Capire Severino*, p. 37.

4. Tutto ciò che resta

Abbiamo intrapreso questa parte del discorso nel tentativo di delineare e descrivere i termini più importanti e significativi del discorso severiniano, quelli che lo toccano e ci toccano da vicino. Una cosa in particolare è emersa da questa descrizione: il nome con cui Severino dice il *tutto*. Esso è il nome della *Struttura originaria*, quel nome che emerge con insistenza sin dalle prime pagine del suo discorso. Ma quello de *La Struttura originaria* è un nome completamente nuovo, come lo è il Tutto che emerge dal suo dire. In *primis* emerge, infatti, il senso di un Tutto strutturato, dove i significati sono tra loro in “relazione”. La *Struttura originaria* è, dice Severino, una struttura predicativa, cioè un “dire” in cui si predica di un soggetto. Si dice, insomma: tale soggetto è tale predicato. Affinché questa relazione sia valida emerge però, subito, una necessità: quella di *distinguere* il soggetto dal predicato. Se i due termini fossero identici e perciò indistinti non si potrebbero successivamente associare l'uno all'altro e dire “questo è quello”. Questa distinzione però è essa stessa portatrice di un problema. Esso consta nella contraddittorietà che concerne l'unione tramite un “medio” di due affermazioni distinte.

Si verrebbe a produrre, dice Severino, una contraddittorietà del dire; ma solo in quanto soggetto e predicato vengono considerati come assolutamente distinti e separati. Ma la *Struttura* di cui Severino ci ha parlato è una struttura in cui le relazioni tra gli elementi sono relazioni differenti ed identiche allo stesso tempo. Gli elementi che compongono la struttura originaria non sono, infatti, completamente estranei tra loro ma soltanto *distinti*; di una distinzione che è originariamente correlata. Vi è tra loro, insomma, un'unità originaria. Quell'unità che fa della *Struttura* qualcosa di assolutamente nuovo. Ed è così, come abbiamo visto, che Severino supererà tale contraddizione (in *primis* quella del nulla): predicando la presenza di una sintesi originaria, di una verità dell'essere che chiede di *essere* ripristinata. Tale verità consiste qui nel riconoscimento di un'identità: quella che riconosce ciascun ente come “se stesso” e perciò come originariamente legato alle

proprie predicazioni.

Qui però, dice Severino, non si sta dicendo che non esistono altrettante distinzioni.

Una distinzione importante è infatti questa:

- 1) dire che ogni proposizione è affermazione di una identità non significa negare la possibilità di distinguere relazioni diverse tra determinazioni (e dunque tra proposizioni): *essere identità non significa svuotarsi di determinatezza*;
- 2) la distinzione dei tre tipi di proposizioni non equivale-in quanto tale- alla negazione della struttura originaria come dire dell'identità, in quanto "dire dell'identità" non significa negare la distinzione tra le relazioni e dunque tra le proposizioni che esprimono quei diversi nessi. In altri termini[...] si deve sgomberare il campo da un possibile equivoco: affermare che la struttura originaria sia dire dell'identico non significa affermare che gli unici giudizi incontraddittori siano solo le preposizioni tautologiche del tipo "il sole è il sole" e non "il sole è luminoso".¹²⁵

Bisogna chiarire, a questo punto, il senso della "sintesi" severiniana. Qui identità e differenza non si escludono a vicenda. La struttura originaria si mostra, infatti, come quella risposta in cui si uniscono definitivamente gli opposti, dove si può verificare il senso dell'unione dei diversi. Questo accade perché l'identità di cui ci parla Severino è un'identità assolutamente nuova e allo stesso tempo originaria. Essa non è un'identità *unica*, possiamo dire, ma *univoca*, o meglio doppia.

C'è una formula alla quale Severino giunge e con la quale egli ci spiega il senso di questa identità nuova. La formula o meglio l'espressione che la esprime è questa:

$(e'=e'')=(e''=e')$. Essa è la formula con cui egli ci dice "l'identità dell'identità", ossia dell'identità che è l'unica concreta. Prendiamo l'espressione "l'essere è essere". Questa identità, dice Severino, per essere valida necessita di alcune cose fondamentali. Prima di tutto necessita che i due elementi di questa affermazione (il soggetto e il predicato), non vengano solo considerati come due valori noetici, dunque come due contenuti semantici distinti. Ma devono piuttosto essere considerati come due valori originariamente identici, l'uno con l'altro. Sia il soggetto che pure il predicato, dunque, sono entrambi parte di un'identità che, muovendo da tutti e due, predica "l'essere dell'essere". Entrambi, soggetto e predicato, sono visti appunto come "l'essere che è l'essere" e perciò, non come valori a se stanti, che predicano

¹²⁵N. Cusano, *Emanuele Severino*, p. 146/147.

un'identità solo con se stessi. Qual'è dunque il significato concreto dell'identità, il senso della *sintesi* severiniana? Qui, in conclusione, il filosofo della Struttura è molto chiaro:

l'identità concreta dell'essere con se stesso non è identità dell'essere inteso come momento noetico, con l'essere, daccapo inteso come momento noetico: l'identità concreta non è una siffatta identità sia che la noesi[...] venga astrattamente concepita, sia che si pretenda di concepirla concretamente: l'identità concreta è invece identità dell'essere, che è già esso identità di sé con sé, con l'essere che daccapo è esso stesso questa identità.¹²⁶

L'essere, dunque, in quanto “essere che è essere” è ciò che è originariamente legato alla propria predicazione, così come ogni altro ente è se stesso (quell'essere di cui si predica prima di tutto la propria essenza). La Struttura, in quanto dire, è perciò la manifestazione di un tutto in cui prevale l'identità, un'identità in cui si predica non solo la relazione del soggetto col predicato ma viceversa anche la relazione del predicato col soggetto. E' dunque una sintesi totale ed originaria quella che Severino predica nei confronti dell'*ente e del suo essere*. Una predicazione in cui si mette in luce l'essere determinato di ciascuna cosa.

Tutto ciò che resta è in effetti, in conclusione, legato a tale predicazione; una predicazione che con Severino si allontana completamente dal concepirsi come l'unione di due determinazioni separate e distinte. Soggetto e predicato, da questo momento in poi, si mostreranno, infatti, alla luce della loro determinazione reciproca e relata e della loro “identità concreta”.

126E. Severino, *La struttura originaria*, p. 181.

Tecniche di salvezza Il mortale e la terra isolata

1. Le radici della tecnica

Se volessimo intraprendere una storia della tecnica, a quale evento dovremmo riferirci volendo descrivere i suoi albori? Nel rispondere a questa domanda Severino ha le idee molto chiare, tanto chiare da dedicare a questo argomento (alle origini della tecnica) dei capitoli ben strutturati.

Ci troviamo nei *Gli abitatori del tempo*; è qui che il filosofo dà voce a quella che ritiene essere la “struttura” che domina l'Occidente. La tecnica, a quale evento fa riferimento questa organizzazione scientifica? Quale ideologia l'ha prodotta? E con quali risultati? Tutto è incominciato, dice Severino, col “senso delle cose”, o meglio, con la descrizione, tramite i modi del nichilismo, di una realtà profondamente incerta. Tale incertezza, lo abbiamo visto, serviva a difendere e a confermare la legge suprema del divenire. Ma questa incertezza ha dato anche l'avvio all'*era della tecnica*. E' accaduto, ad un certo punto della storia dell'uomo, che il nichilismo latente della civiltà occidentale, abbia portato la cultura europea a definire la “cosa” come una realtà assolutamente precaria e disponibile. Da questo momento in poi, che è poi già il momento della filosofia greca, la “cosa” viene descritta come quell' “ente” che oscilla tra l'essere e il niente. Essa inoltre si mostra anche come assolutamente disponibile:

Nel progetto scientifico tecnologico di una produzione-distruzione controllata e illimitata di tutte le cose, la *cosa* è intesa come assoluta disponibilità all'essere prodotta e distrutta. Una cosa è ciò che può essere prodotto o distrutto illimitatamente. E tutti noi sappiamo ciò che significa produrre e distruggere una cosa. Produrla significa farla essere, farla uscire dal niente; distruggerla significa toglierle l'essere, farla ritornare nel niente.¹²⁷

La cosa perciò diventa un dato disponibile all'uomo, la sua prerogativa è quella di

¹²⁷E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, p. 18.

poter “essere e non essere” illimitatamente. Perciò non si chiamerà più *cosa* ma piuttosto *ente*. E' l'ente quella cosa a cui la filosofia greca dà inizio. L'ente che si mostra come qualcosa di assolutamente producibile. Esso è una datità precaria avvolta dal tempo.

Da questo momento in poi, la totalità delle cose sta dinanzi come totalità degli enti e il senso greco dell'ente incomincia il tragitto che lo conduce ad avvolgere, dominare e unificare progressivamente tutte le grandi forme della civiltà europea. Un poco alla volta in ognuna di esse le cose con cui si ha a che fare si presentano come enti.¹²⁸

Sarà il tempo, in particolare, a dare instabilità a questa *cosa nuova*. Esso ha il merito di confermare la precarietà del senso dell'essere; che, in riferimento alla *cosa*, ora si mostra come un possibile “diventar niente”. Il tempo infatti precarizza l'essere, lo trasforma in qualcosa che è soggetto al suo fluire. Se la cosa diventa, agli occhi della civiltà occidentale, ciò che esce e ritorna dal niente (ciò che oscilla tra essere e niente), è proprio la temporalità a confermare questa oscillazione. Esso mette in evidenza «che vi sia un tempo, il passato, in cui le cose sono diventate niente, e un tempo, il futuro, in cui le cose saranno daccapo niente»¹²⁹. La temporalità, dunque, stabilisce definitivamente una nuova immagine della *cosa*. Essa è ciò che oscilla tra la nascita e la morte ma soprattutto tra la produzione e la distruzione. Essa, in questo tempo, dice Severino, si trasforma in una nientità, nella persuasione che l'ente sia un niente destinato a perire.

E' da questa persuasione che, abbiamo visto essere la persuasione fondamentale di tutta la storia dell'Occidente, che la tecnica muoverà i suoi primi passi. Essa si mostrerà, infatti, prima di tutto, come una visione nichilistica che ha il suo sostegno più grande proprio nell'alienazione dell'essere tramite l'avvento del tempo. Ma la tecnica, si chiede Severino, ha sempre avuto tale prerogativa? Ed il tempo, chi e quando ha stabilito il suo senso? Ma soprattutto, quale alienazione fondamentale esso ha comportato?

128Ivi, p.19/20.

129Ivi, p. 24.

E' stato il pensiero greco, anche in questo caso, a formulare il senso del tempo; esso «ha stabilito una volta per tutte il senso dell' "allorché", del "prima che" e del "dopo che", ponendoli in relazione all'essere e al non essere»¹³⁰. Tale senso del tempo, dove ogni fase della temporalità si associa alla *presenza* o *assenza* dell'essere, rappresenta, dice Severino, la "beatitudine" in cui la civiltà europea è cresciuta, una beatitudine in cui però è possibile scorgere il senso stesso dell'alienazione.

Quando Aristotele afferma "quando ciò che non è non è, è necessario che non sia", egli, dice il filosofo italiano, non sta parlando del niente ma sta parlando all'opposto del non-niente e cioè dell'ente. Questa espressione indica perciò un *tempo* in cui l'ente, e non il niente, vengono a non essere più; per esempio quando una cosa viene distrutta. In questo caso, dice Aristotele, possiamo dire: "quando un non niente, cioè un ente (per esempio una casa) che viene a trovarsi a non essere non è", ossia quando una cosa, che può essere qualsiasi cosa, viene distrutta, entra a far parte del passato e perciò non è più. Qui invece il "non più" entra a far parte della storia dell'Occidente. Esso rappresenta quell'affermazione con cui gli *abitatori del tempo* predicano la temporalità dell'ente e perciò il suo poter essere *poi* un niente.

Secondo i *mortali*, dice Severino, non tutto ciò che passa viene a mancare definitivamente. Di una cosa che non c'è più, ad esempio, rimangono i ricordi, gli odori ecc.

Ma non rimane *tutto* di ciò che è passato. Se rimanesse tutto non sarebbe passato nulla. Ciò che rimane si dice "è", ciò che non rimane "non è più"[...]. Per il pensiero greco e per l'intera civiltà occidentale dire che qualcosa "non è rimasto" e "non è più" significa dire che esso è divenuto un niente¹³¹.

E' vero dunque che vi è qualcosa che permane ma è altrettanto vero che mentre c'è *qualcosa* che permane, *qualcosa* invece diventa inevitabilmente un niente. E' in questo caso, dice Severino, fondamentalmente una questione di linguaggio: quando affermo "quando la cosa non è", io personalmente non penso a ciò che rimane della cosa, cioè non penso più alla *cosa* come qualcosa di presente ma la penso, invece,

130Ivi, p. 32.

131Ivi, p. 34.

come qualcosa che è diventato niente, penso perciò alla *cosa* come a questo *niente*.

“Quando la cosa non è” significa dunque: “quando un ente è niente”. L'espressione “quando il cielo è azzurro” contiene l'affermazione “il cielo è azzurro”. E così l'espressione “quando l'ente è niente” contiene l'affermazione “l'ente è niente”. Se agli abitanti dell'Occidente si domanda se l'ente (per esempio una casa, un uomo, una stella, un albero, l'amore, la pace, la guerra) sia niente, essi rispondono che certamente no, l'ente non è un niente. E tuttavia da più di duemila anni essi continuano a dire dell'ente: “quando l'ente non è” e cioè continuano a pensare che l'ente è niente.¹³²

Ma soprattutto questi continuano a vivere l'ente come se esso fosse un niente e come se il tempo fosse la rivelazione di questa nientità. E' questa, dice Severino, la persuasione all'interno della quale crescerà l'intera cultura occidentale. L'idea che esista un *tempo* e che questo tempo condizioni sostanzialmente l'esistenza dell'essere. Ma in che senso esso (il tempo) la condiziona? La condiziona nel senso in cui introduce in essa la possibilità del niente, di un “quando” in cui l'essere si associa al niente, in cui si accetta un momento che trasforma “ciò che è” in qualcosa che “non è” più.

Questa che può apparire come una “falsa sottigliezza intellettuale” è invece, dice Severino, la più autentica delle rivelazioni. Essa rappresenta quell' “alienazione essenziale” che ha condizionato tutta la storia dell'Occidente. Un'affermazione epocale!

Tutto questo agli abitanti dell'Occidente sembra una falsa sottigliezza dell'intelletto. Essi obiettano: quando l'ente, diventando un passato, è divenuto un niente, esso è un niente. Quando è niente, è niente. E dunque non è vero che, ponendo un tempo in cui l'ente non è, si pensa che l'ente è niente. Quando l'ente è niente, è niente, essi dicono. Ma l'alienazione essenziale consiste appunto nella persuasione che esista un “quando” *esso*-cioè l'ente!- è niente. Essi stabiliscono l'identità tra il niente e il “quando”(cioè il tempo in cui) l'ente è un niente, ma questa apparente identità tra il niente e il niente nasconde l'identità tra l'ente e il niente, l'identità che si costituisce, appunto, accettando il tempo, cioè il “quando l'ente è niente”.¹³³

Severino, dunque, supera l'obiezione degli “abitatori del tempo” rivelando a tutto

132Ivi, p. 35.

133Ivi, p. 36.

l'Occidente quell'alienazione inconscia che essi, per secoli, hanno volutamente nascosto. L'alienazione necessaria, così potremmo chiamarla. Essa incarna la volontà tutta umana di superare una precarietà che, se mal gestita, potrebbe portare l'uomo alla paralisi. Perciò questi, *nei secoli dei secoli*, si sono voluti munire di un *sensu*, un significato stabile e stabilizzante che prima si è incarnato nella fede in un *epistème* e poi nella fede contraria, quella che ha introdotto l'*antiepistème*. Essa si è rivelata poi, infatti, ancora più rassicurante della fede nell'esistenza di una "verità assoluta". Tutto per la stabilità dell'uomo. E' questa infatti un'alienazione ancora più inconscia, quella che racchiude il perché di una storia che si è rivelata, agli occhi di Severino, totalmente nichilistica.

Quale modo migliore per gestire la precarietà se non affidarla completamente alle mani dell'uomo? Esso tramite l'accettazione di un tempo in cui tutto diviene e si trasforma, in cui le cose possono e devono divenire un niente, diventa il fattore "di tutto e del Tutto". Da questo momento in poi tutte le cose che hanno un senso provengono dalle sue mani; mani che plasmano, accettano o rifiutano l'essere e il non-essere delle cose. Il tempo perciò ha per il mortale una valenza assai profonda:

Si ritiene che il *tempus* come il *templum* sono un $\tau\acute{\epsilon}\mu\nu\epsilon\iota\nu$, cioè separano il sacro dal profano. Ma il *tempus* è una separazione abissalmente più radicale della separazione del sacro dal profano. Il *tempus* separa gli enti dal loro essere, separa il "ciò che" dal suo "è".¹³⁴

Separa ancora l'essere dalla propria essenza. E' questa alienazione temporale quella che si insinuerà nel senso dell'ente e della sua vicinanza all'essere. E' questa affermazione, dice Severino, che condurrà il discorso filosofico verso l'affermazione della tecnica. Essa, infatti, non è altro che una rassicurazione ulteriore, un nuovo *sacrum* (da sostituire a quelli precedentemente falliti), che garantisce all'uomo un'ulteriore sicurezza di senso. Dice Severino:

E' perché l'ente-una pietra, un albero, una stella, la vita dell'uomo, la terra- viene originariamente separato dall'essere e viene vissuto in questa separazione

¹³⁴*Ibidem*.

è perché l'ente è nel tempo che esso si trova abbandonato al niente e va alla ricerca di una fonte, di un *axis mundi*, di un dio, di un sacro, di un kerygma che gli garantiscono la sua unione con l'essere.¹³⁵

Questo kerygma che consiste per gli *abitatori del tempo* nella tecnica, cioè nella possibilità tutta umana di decidere il senso e la verità delle cose, rappresenta, dice Severino, nei tempi del nichilismo contemporaneo, la radicalizzazione, perciò, di un'alienazione che non è stata ancora completamente compresa. Non è ancora, forse, giunto il *tempo* (più consapevole) per accettarla ed affrontarla.

¹³⁵Ivi, p. 37.

2. *Volontà di salvezza e libertà*

Quello della volontà è certamente il tema nichilistico per antonomasia e, Severino, dal canto suo lo riconferma come tale. Basti pensare a tutte le volte in cui il termine *volontà* emerge dai suoi scritti, sempre o quasi, con un'accezione negativa. Usare la parola *volontà*, o ancora l'espressione *volontà di potenza* significa per il filosofo, fare riferimento, infatti, alla questione cruciale della storia dell'ente. La volontà rappresenta, in questo senso, quella *permanenza* su cui si reggerà tutta la storia dell'Occidente. Essa rappresenta un *continuum*, un percorso che è iniziato con la metafisica greca e che si è concretizzato nella volontà nietzscheana.

Volontà significa, per Severino, la manifestazione di un agire nichilistico che, consisterebbe, nel bisogno tutto umano di appropriarsi della cosa. E' questo un agire vecchio quanto la storia dell'uomo, o meglio ancora, vecchio quanto la storia di quell'uomo occidentale che è andato sempre alla continua e necessaria ricerca di un' "appropriazione rassicurante e stabilizzante". Una volontà, perciò, prima di tutto salvifica; poiché solo essa salva l'uomo dal caos originario e dissestato.

La *volontà di potenza*, dunque, ha una storia originariamente lontana. Essa risale alla metafisica greca, dimostrando di avere le stesse radici del nichilismo occidentale, quasi che le due manifestazioni camminino di pari passo. Il nichilismo, come la volontà di potenza, infatti, risiedono entrambi «nel modo stesso in cui la metafisica greca apre il senso della cosa»¹³⁶. La libertà dell'ente, il suo essere ciò che oscilla continuamente tra essere e niente, rappresenta il presupposto a partire dal quale l'uomo può esercitare la propria potenza. Essa è, prima di tutto, la manifestazione dell'*essere libero* della cosa. Che cosa implica per l'Occidente la libertà della cosa se non la possibilità, da parte dell'uomo, di poterla gestire imponendo su di essa il proprio volere?

In quanto indecisione (ἐπαμφοτερίζειν) tra l'essere e il niente, l'ente in quanto ente è libertà. Nella libertà si è vista innanzitutto la condizione opposta alla schiavitù.

¹³⁶Ivi, p. 20.

Schiavitù è il trovarsi legato a uno stato di cose; libertà è lo scioglimento del legame [...]. Per il pensiero metafisico, ancor più originaria della libertà degli dei e dei mortali è la libertà dell'ente in quanto ente. Esso è in se stesso libertà, perché non è legato né all'essere né al niente. In quanto libero dall'essere e dal niente, l'ente è libero da ogni legame, libertà assoluta.¹³⁷

Ma questa assolutezza, quale altro legame indispensabile fa crescere? Non è in questo modo, e solo in questo modo (cioè confermando via via la libertà della cosa e la sua distanza dall'essere), che l'uomo potrà mettere in atto il suo bisogno di sicurezza? E come poter assicurare se non imprigionando la cosa nell'agire, o meglio, nella volontà che muove l'agire?

Se in questo modo (attraverso l'affermazione della libertà dell'ente) l'uomo occidentale pensa di liberare la cosa dalla schiavitù dell'essere e del non-essere, egli però lo vincola ad una schiavitù ancora più forte, da cui, per secoli, non potrà più scappare. La volontà, infatti, trasformerà la cosa in un *oggetto malleabile*, in un ente trasformista, soggetto, al cento per cento, alla sete di sicurezza e alla fama di salvezza dell'uomo annichilito. Quando la metafisica pensa la cosa come ente e cioè come un soggetto libero, questa, dice Severino, lo svincola da qualsiasi senso o legge determinata ma lo vincola, invece, definitivamente, alle decisioni dell'uomo. Il senso della cosa, a questo punto, si separa completamente dall'essere, per assumere, volta per volta, le sembianze della volontà (che vuole).

E' un movimento, questo, che il pensiero contemporaneo ben conosce. Se Platone ha contribuito per primo alla separazione tra ente ed essere, di certo la filosofia degli ultimi due secoli ha contribuito enormemente ad affermare e radicalizzare tale divisione. Non è forse con questa filosofia che il “soggetto” emerge quale supremo artefice della realtà? Non è questo ad assumere il massimo della forza e della competenza, in un tempo in cui l'uomo si sostituisce completamente a dio? Ed in cosa consiste la sudditanza di una volontà di salvezza se non nel dominio dell'uomo che diviene il *soggetto del mondo*? Nella filosofia contemporanea, direbbe Severino, la morale della “volontà di potenza” assume definitivamente il potere. Essa pone l'uomo

137E. Severino, *Destino della necessità*, p. 30.

al centro di ogni posizione di valore e di ogni affermazione di senso. Crea perciò un uomo nuovo, un uomo non più ingenuo, che si ritiene forte e che vede le cose sotto tutt'altra luce. Egli dice: sono *io* l'artefice del mio mondo, sono *io* che con la messa a fuoco di determinate idee ho costruito, o meglio, ho dato senso alle cose. *Io* che ho lottato con tutte le forze per sopravvivere ma soprattutto per dimostrare la mia potenza. Perché è di sopravvivenza e di potenza che soprattutto si tratta (questa è una cosa che Nietzsche ci ha descritto molto bene).

Tramite il riconoscimento dell'importanza dei valori, che per Nietzsche rappresentano le idee, i giudizi dell'uomo (quelli tramite cui egli *fa* la realtà che lo circonda), egli ci rivela, infatti, le motivazioni fondamentali della volontà di potenza. Questa agisce tramite i valori, i quali sono percepiti, perciò, come le condizioni attraverso cui essa si realizza. Il valore rappresenta concretamente quell'utile che serve a preservare ed accrescere la forza dell'uomo.

Ogni giudizio dimostrò all'uomo di avere il “potere” di creare e allo stesso tempo di conservare la vita. Colui che possedeva la *conoscenza* possedeva gli argomenti della vita stessa. Ogni giudizio di valore quindi rappresentò per l'uomo la possibilità di *stabilire* un proprio, con un intento di sopravvivenza e di dominio. Attraverso i valori e la volontà di potenza che li guida, l'uomo ha esteso la propria forza sulla vita. Ha suggellato il dominio sulle altre specie, mettendo in pratica i propri “strumenti di potere”. Servendosi dei valori in senso pratico (per un utile) egli si è assicurato la possibilità di permanere e di accrescere il proprio dominio. Questa volontà nichilistica, così la chiamerà Severino, risulta emergere perciò, in definitiva, da quella stessa insicurezza umana che ha trasformato la cosa in ente e che ha separato quest'ultimo dall'essere. Queste, probabilmente, hanno dovuto mostrarsi alla filosofia e alla cultura occidentale come gli strumenti migliori per continuare a preservarsi e affermarsi. La volontà di potenza si è rivelata così, anch'essa, come quel principio stabilizzante che, insieme agli altri (in special modo alla *libertà* dell'ente), ha contribuito e continua a contribuire alla salvezza dell'uomo mortale; alla rassicurazione di un *essere* precariamente concepito.

Affinché ciò si realizzasse compiutamente l'uomo (il mortale) ha dovuto pertanto e primariamente *liberare* il mondo dalla stabilità o comunque da qualsiasi “presenza” che potesse mostrarsi permanente. Così, ci dice il filosofo, si è dispiegato il passaggio dall'epistème all'anti-epistème; la libertà dell'ente, che è fondamentalmente libertà dall'essere dell'ente, si è rivelata maggiormente proficua rispetto alla concezione che affermava l'esistenza di verità inscindibili. Tutto l'Occidente è comunque intriso di libertà (e dunque anche quell'iniziale concezione epistemica). La storia dell'Occidente è, infatti, tutta (e diciamo tutta) piena di questa “pura essenza della libertà”. Essa è concentrata, dice Severino, nella *volontà* e anche nella *necessità* tutta umana, di prendersi il senso delle cose, di poter attingere a quel potere (che è poi il massimo potere) che crea ed annienta le cose, che le giudica senza prevedere alcuna legge.

Il demiurgo platonico, la volontà dei mortali, il dio creatore del cristianesimo, la macchina, la rivoluzione della borghesia e del proletariato, la civiltà della tecnica non aggiungono nulla alla pura essenza della libertà, ma costituiscono i vari modi in cui, nella storia dell'Occidente, la metafisica si è proposta di guidare la libertà dell'ente.¹³⁸

Ciò che incarna però maggiormente questa libertà della cosa, questo suo essere una “contrapposizione estrema” tra essere e niente, è rappresentato dalla volontà del mortale; la volontà di rendere libero l'ente dall'essere (da quell'essenzialità che potrebbe minare l'unica e maggiormente incisiva ricetta per garantire la sopravvivenza dell'uomo forte). La libertà, infatti, muove appunto da questa volontà tutta umana, una volontà che come abbiamo visto si è manifestata nel tempo sotto vari nomi. Ma l'evidenza della libertà stabilirà, nel corso del tempo, anche delle priorità imprescindibili; prima di tutto l'esigenza inevitabile di distruggere qualsiasi elemento di immutabilità (l'esistenza del dio deve essere sostituita dall'esistenza dell'uomo mortale). E' così che il vivente può finalmente e definitivamente porre la libertà del *Tutto* nella supremazia assoluta delle proprie decisioni. Scrive Severino:

138Ivi, p. 33.

Liberando il mondo da dio (cioè di dall'essere) e identificando il tutto alla libertà dell'ente, la volontà di potenza predispose le condizioni che consentono di affidare a se stessa in quanto *ἀνθρωπίνη τέχνη*, il compito di realizzare il dominio estremo del tutto. Porre il tutto come liberà significa poter incamminarsi lungo la via che libera dal niente l'onnipotenza dei mortali. La civiltà della tecnica sta all'inizio dell'ultimo tratto della via dell'onnipotenza della via dei mortali, sta cioè all'inizio dell'espansione estrema della forma estrema della volontà di potenza.¹³⁹

Volontà di potenza rappresenta, perciò, ciò che rivela l'inconscia ma potentissima esigenza, che tutti i mortali hanno, di impadronirsi del mondo, di trasformarsi *nel* luogo del *farsi* dell'ente. E' questa l'alienazione estrema che rappresenta però per il mortale l'unica realtà in grado di farlo sopravvivere. Tale è la realtà che prevede l'esistenza di un ente separato dall'essere; un ente che è niente e dal cui niente il mortale può ricreare il Tutto (o distruggerlo). E' proprio la *disponibilità* dell'ente ad essere o non essere ciò che, dunque, la volontà di potenza (la volontà del mortale) ha spudoratamente cercato fin dall'inizio. Una volontà di potenza che si lega alla libertà dell'ente come un contadino si è sempre legato alla sua terra.

In questa volontà nichilistica Severino fa rientrare, dunque, tutte le *volontà* che si sono dispiegate nella storia filosofica (quasi nessuna eccezione a questo dispiegarsi). Non fa alcuna eccezione neppure quel discorso che ha mostrato alla filosofia il “volto concreto della volontà”, che ne ha rivelato i tratti nichilistici mostrando quelle radici profonde che legano il volere alle esigenze primarie dei mortali, non fa alcuna eccezione, anzi lo estremizza, altrettanto quel discorso heideggeriano sulla “volontà del volere”, quello schema che comunque, indiscutibilmente, Severino dimostra in molti casi di seguire. Tanto è vero che la sua visione della volontà di potenza nietzscheana, una visione in cui egli colloca questa all'interno di quella *volontà del mortale* di cui ci ha assiduamente parlato, una visione in cui sembra proprio, che della volontà nietzscheana egli faccia l'immagine estrema di quella libertà iniziata già in età greca, non potrebbe essere vista se non in riferimento allo schema interpretativo inaugurato appunto dal filosofo del *dasein*. Dove Heidegger parla di una *volontà di potenza* quale immagine e manifestazione estrema di una volontà tutta

¹³⁹Ivi, p. 36.

metafisica, quella di obliare ed oscurare l'essere a favore dell'ente, qui Severino riprende, infatti, lo schema heideggeriano per presentarci una *volontà* che segue lo stesso percorso. Anche qui essa si dice come quel “filo estremo” che ha incominciato a dipanarsi fin dalle origini della filosofia greca e, perciò, della storia della metafisica.

Alla luce di questa consapevole vicinanza ci sentiamo comunque in desiderio di riconoscere, se possibile, riguardo alla posizione del filosofo italiano, la descrizione di un'associazione, forse troppo affrettata, tra la *volontà nichilistica*, quella che, ricordiamo, lo stesso Nietzsche ha indagato e portato alla luce, e la *volontà di potenza*, espressamente formulata dal pensatore tedesco.

Crediamo, infatti, che la *volontà di potenza* nietzscheana vada inserita su un piano differente rispetto a quella *del mortale*. Essa non incarna, solo, il volto estremo del nichilismo, ma rispecchia anche la conclusione ed il punto focale di un discorso, quello nietzscheano, che secondo il nostro parere, inizia già ad andare oltre, ad intraprendere una nuova strada.

La volontà di potenza rappresenta, forse, già la volontà di un *nuovo destino*, un destino in cui l'uomo ha presto sentito il bisogno di percorrere una strada che andasse oltre e che potesse così dare al volere un *senso* assolutamente altro.

3. *Il mortale, la terra e l'accadere*

Abbiamo visto come l'affermazione della libertà dell'ente abbia stravolto completamente la storia dell'Occidente; essa è un'affermazione non priva di conseguenze. Alla possibilità da parte dell'uomo di dominare le cose e così, di trasformarle in *enti oscillanti*, si accompagnano, di conseguenza, una serie numerosa di importanti e nichilistiche affermazioni. La prima, forse, per ordine di consecutività, riguarda l'apparire di un nuovo senso dell'accadere.

Riconoscendo all'ente un'evidente contingenza e precarietà di senso, la filosofia, non destina la cosa soltanto alla volontà dominante dell'uomo ma anche ad un accadere altrettanto precario e contingente. Se l'ente viene concepito come ciò che al contempo può essere e non essere, anche l'accadere verrà concepito in questi termini, e cioè come una possibilità non necessariamente affermata:

affermando che l'ente che entra nell'apparire sarebbe potuto non entrarvi (o che sarebbe potuto apparire l'ente che non è apparso)-affermando cioè la “contingenza” dell'apparire- si afferma che l'ente che accade sarebbe potuto non accadere, cioè si nega la necessità dell'accadere. In questo modo il non essere (cioè la nientità) dell'accadere dell'ente viene posto come una possibilità. L'impossibile viene posto come possibile.¹⁴⁰

Qui si afferma, perciò, la precarietà dell'ente, o meglio dell'accadere di questo ente, che, proprio in quanto accadere, non si “da” necessariamente. Quando si vede l'ente come qualcosa di “probabile” e non come una realtà “necessaria”, ecco, dice Severino, proprio questo “modo” di vedere fa sì che il non essere, la nientità, come lui la chiama, si insinui radicalmente nell'essere dell'ente. In questo senso, l'impossibile, cioè questo ente che *è* e *non è* allo stesso tempo, si trasforma in un qualcosa di possibile. Così anche l'accadere incomincia ad essere parte della vicenda nichilistica. Esso, dice Severino, non viene concepito nell'ambito del *destino della necessità*, ma nell'ambito del divenire e della creazione dell'ente. Se l'ente è ciò che si crea o che può essere distrutto, l'accadere non può non mostrarsi come quell'ambito,

140Ivi, p. 98.

quello sfondo (che dunque può anche non essere) in cui l'ente può essere creato e distrutto dall'uomo. Questa *forma* dell'accadere, dice Severino, è quella forma in cui si rispecchia dunque pienamente non solo la libertà dell'ente ma anche, rispetto a questo, la libertà delle decisioni dell'uomo. Esse, infatti, vengono classificate come imprescindibili; come quelle affermazioni che separano drasticamente l'accadere dal Tutto. E' questa una persuasione di cui il nichilismo non può fare a meno: ritenere che l'uomo sia libero di prendere delle decisioni rispetto alle cose che lo circondano, ritenere che le cose non possano assolutamente non dipendere dalle libere decisioni dei mortali. L'accadere, a questo punto, diviene un tutt'uno con queste decisioni isolanti; esso si limita a mostrarsi come quel piano su cui si dispiega il decidere sull'ente.

E mentre la decisione isola l'ente dal Tutto, così l'accadere isola la decisione dal destino. Il pensiero della volontà di potenza continua, perciò, a manifestarsi anche in questi successivi isolamenti; ciò che emerge da questi, dice Severino, è la volontà, tutta umana, di prevaricare sul Tutto e su tutti.

Il pensiero che l'accadimento della decisione sia libero da ogni legame necessario, e il decidere, pensando che l'accadimento del decidere sia libero, sono la volontà di sottrarsi alla necessità del destino, ossia a ciò cui è impossibile sottrarsi. Questa volontà di sottrarsi ad ogni legame necessario col Tutto, ponendosi come un assoluto, è prevaricazione. La prevaricazione è la volontà che vuole l'impossibile: essa *non riesce* a sottrarsi a ciò cui è impossibile sottrarsi, ma è la volontà di sottrarvisi. L'impossibile non è; ma la volontà che vuole l'impossibile è. La volontà che vuole l'impossibile vuole la libertà. In essa trova compimento l'originaria volontà di potenza che guida la storia dell'Occidente, dove il senso dell'ente è voluto come disponibilità dell'ente all'essere e al niente, ossia dove si vuole che l'essere sia un niente. La parola greca che indica la prevaricazione è *ubris*.¹⁴¹

Questa *ubris*, questa prepotenza dell'uomo rispetto a ciò che lo circonda, conduce, dice Severino, ad una separazione assolutamente preoccupante. Prendiamo il frammento 43 di Eraclito, esso ci rivela, secondo l'interpretazione severiniana l'immagine del *logos*; un fuoco sempiterno che rispecchia il volto del legame indissolubile della Parte col Tutto. Questo legame è invece ciò che viene *prevaricato*

141Ivi, p. 413.

attraverso una concezione nichilistica dell'accadere e dell'uomo. Tramite questa immagine *precaria*, l'ente viene separato non solo dal proprio destino ma dal destino di tutti gli altri enti e, maggiormente, dal destino dell'essere. Esso si trasforma in un gioco nelle mani dell'uomo. Così la realtà, dice Severino, diviene nel mondo del mortale uno spazio chiuso ed anch'esso isolato, dove il vivente raggiunge la massima prevaricazione. Essa si attua non più solo sulle cose ma su tutti quegli spazi che, insieme, formeranno la terra isolata.

In quanto è λόγος, il fuoco è il legame necessario che tiene unita ogni parte nel Tutto. In Sesto (*Adv. Math.*, VII, 129) questo legame col tutto è chiamato appunto ἡ πρὸς τὸ περιέχου συμφυία (l'unione col tutto comprendente). Quando la parte viene "separata" (κατὰ τοῦ χωρισμοῦ; *ibid.*, 130) dal λόγος, essa rimane all'interno di un pensiero che non pensa ciò che è, il λόγος, ma ciò che non è, ἀλόγος: "per la separazione la parte diventa come ἀλόγος" (ἡ...μοιρα κατὰ μὲν τοῦ χωρισμοῦ οὐκ ἔστιν ἀλόγος γίνεται; *ibid.*, 130). Come i "carboni" (οἱ ἀνθρακες), "separati dal fuoco, si spengono" [...]. Questo spegnersi è il "sonno" (ὑπνος; *ibid.*, 129) del pensiero che pensa ciò che non è. Eraclito chiama questo pensiero il "mondo" (χόσμος; fr. 89) dei "dormienti": "ciò che vediamo dormienti è sonno" [...]. Il "pensiero" (φρόνησις; fr. 2) che distoglie lo sguardo dal λόγος eterno, si chiude in sé, separandosi da ciò che è. Così separato è ἰδίᾳ φρόνησις (fr. 2): il senso originario di ἴδιος ("privato", "particolare", "proprio") indica appunto il "separarsi". L' ἰδίᾳ φρόνησις ("propria saggezza")-il mondo del sonno, in cui si vive allorché la parte viene separata dal λόγος- è pertanto la *prevaricazione* su ciò che è, ὑβρις, la volontà di sfuggire a ciò cui non si può sfuggire.¹⁴²

Qui Eraclito rivela, dunque, l'essenza della prevaricazione di quell'ὑβρις che oscura il logos e che separa la parte dal Tutto. Esso crea una comunità di *dormienti* e conduce l'uomo verso un logorante torpore; lo stesso torpore che trasforma, secondo Severino, l'uomo in un mortale.

E' a questo punto ed in questo modo che la prevaricazione (cioè l'affermazione del desiderio libero) conduce l'uomo alla realizzazione di una terra isolata, dove il legame che accomuna tutte le cose al Tutto viene volutamente reciso. Ma perché, noi ci chiediamo, questa decisione? Quale necessità spinge il vivente verso tale volere? Si tratta, anche in questo caso, di un'ulteriore manifestazione della *volontà di potenza*, del desiderio di dominio. L'uomo rinuncia al bagliore del *logos*, solo, dice Severino,

¹⁴²Ivi, p.414.

per appropriarsi personalmente di una “parte” del Tutto. Egli rinuncia al Tutto per una parte, o meglio, per la possibilità di *dire* che quella parte è solo ed unicamente sua.

L'uomo, perciò, sceglie volutamente di essere un mortale (di essere colui che muore nella prevaricazione del Tutto). Esso piuttosto che sentire la sua appartenenza al *logos* eterno, il suo essere parte integrante del Tutto, preferisce spezzare la *comprensione* di questo. Preferisce trasformarsi in colui che muore e che solo *morte* può vedere: «vogliono vivere e avere la loro parte piuttosto che cadere». Vogliono che la mortalità e la consapevolezza della morte li accompagni; è infatti in questa consapevolezza che essi si sentono al sicuro, ma soprattutto si sentono “in potere di”. Questa è la loro missione, o meglio, questa è la missione del mortale: il desiderio “originario” di prevaricare tramite l'affermazione ed il riconoscimento di una terra (che non è un mondo privo di orizzonti) isolata dal Tutto.

La terra isolata ed il mortale sono perciò due categorie accomunate e consecutive: entrambe provengono dal bisogno originario di separare la parte dal Tutto. I dormienti (così li chiama Eraclito), *vogliono* la loro parte e così volendo la separano e si separano dal *logos*. Queste due separazioni creano immediatamente due realtà assolutamente nichilistiche. La prima, usando le parole di Eraclito (quelle stesse parole che utilizza Severino) è la “nascita dei dormienti”, di quei mortali che pure in sogno vedranno solo la morte. La seconda, invece, è la nascita della “terra isolata”; quello spazio in cui il vivente può assicurarsi la possibilità della nascita e della morte. Essa si mostra come quel luogo dove si realizza effettivamente quella separazione della parte dal Tutto e dove, grazie a questa preventiva separazione, il mortale può portare a sé la parte. Mortalità, in questo senso, significa, prima di tutto, possibilità di appropriarsi di un luogo, di uno *sfondo* dove poter morire.

Essere mortali non significa semplicemente essere destinati alla morte, ma mantenersi all'interno di una dimensione dove la nascita e la morte sono possibili. Mantenersi all'interno della terra significa non vedere altro, attorno a sé, che le cose della terra (ossia le cose che si inoltrano nel cerchio dell'apparire).¹⁴³

143Ivi, p. 416.

Mantenersi nel cerchio dell'apparire, significa, per il mortale, permanere in una realtà fortemente o forse unicamente condizionata dal proprio volere, in una realtà dove il “senso dell'apparire” è accompagnato dal senso della precarietà.

E' questa, dunque, l'estrema prevaricazione di cui Severino ci parla; una *dimenticanza del Tutto* che segue volontariamente le tracce del nichilismo occidentale. Qui dove la verità dell'essere viene oscurata e dove il destino del Tutto viene sacrificato alla necessità del divenire. Ci troviamo in una storia in cui, già dalla metafisica, il mortale ha incominciato a costruire un linguaggio profondamente nientificante, ha incominciato ad elaborare un *senso* che fosse *dimenticanza* e che in questa dimenticanza trovasse la forza e la possibilità di annientare le cose della terra.

La prevaricazione del mortale è la volontà di essere un niente, non solo perché il mortale (ossia la volontà di isolare la terra) vuole appartenere alle cose della terra che nascono e muoiono (nell'isolamento della terra l'entrare e l'uscire dal cerchio dell'apparire come il “nascere” e il “morire”, cioè come l'uscire dal niente e il ritornarvi) non solo, dunque, perché la volontà isolante si identifica ad una delle cose della terra isolata e la chiama il “mortale”, ma anche perché l'isolamento della terra è la volontà che la terra, e tutte le cose che le appartengono, siano un niente. E la volontà che la terra sia un niente non è la volontà di annientare la terra-ossia non è la volontà che la terra *divenga* un niente-ma è la persuasione che la terra sia, immediatamente un niente. Solo sul fondamento di questa persuasione, che rimane nel profondo, inespressa, è possibile proporsi di annientare le cose della terra.¹⁴⁴

L'isolamento della terra insieme all'avvento del mortale rappresentano, dunque, la manifestazione estrema di un linguaggio che l'uomo fin dalla metafisica ha sempre perseguito. Quel bisogno inconscio di essere un mortale e cioè di mostrarsi come quella volontà che entifica le cose e così le annienta. Questo linguaggio che testimonia il nichilismo tramite la “volontà del mortale”, non è stato mai, dice Severino, consciamente compreso: come se l'uomo non fosse mai stato completamente consapevole di ciò che lui è. Ma il mortale, dice il filosofo, è *pure* questa volontà di non comprendersi completamente, di voler porre un limite alla propria *coscienza infinita*. Così che esso si pone deliberatamente un freno e se lo pone nella sicurezza della terra isolata, dove le cose sicure prendono il sopravvento

144Ivi, p. 418.

su quelle insicure.

Abbiamo compreso dunque il senso più inconscio di questo linguaggio malato, di quelle parole con cui il vivente ha dato agio alla propria esistenza. Le potremmo chiamare vere e proprie “tecniche di salvezza”, *contenuti di senso* volutamente creati per preservare ed accrescere il possesso dell'uomo. Queste sono allora le radici più inconse della tecnica odierna, di quella tecnica che si mostra come la manifestazione più estrema e l'espressione più evidente del bisogno che ha avuto e che continua ad avere il mortale di possedere tutte le cose della terra, di possedere il *senso che farebbe la vita umana o una vita umanamente comprensibile e rassicurante*.

4. *La legge che domina il caso*

Più radicale del mortale e della terra del mortale bisogna riconoscere, però, la presenza secolare di una “legge”. Una legge universale e necessaria che nel corso dello scorrere del tempo non si è mai oscurata, anzi, si è solo progressivamente perfezionata. Essa, infatti, è ciò che di più coerente esiste, ed è esistita per secoli, sulla faccia della terra: la legge che regola il *caos* e che lo domina dall'alto dei suoi precetti. Stiamo parlando, qui, di qualcosa di cui abbiamo già parlato nei paragrafi precedenti; di quella “cosa” a cui la stessa filosofia, ad un certo punto, ha dato vita.

Ricordiamo che l'uomo, nella sua frenetica e costante incertezza, ha sempre prospettato una “vita tranquilla”, distante dal *tremore* e dalla *precarietà*. La filosofia, la conoscenza in generale, ha realizzato questo bisogno, secoli e secoli a dietro. Essa ha convogliato *il caos esistenziale* all'interno di un voluto *sistema epistemico*.

L'*epistème*, quello sfondo con cui il “pensiero” ha incominciato tutta la storia dell'Occidente nichilistico; quella legge a partire dalla quale l'uomo riesce a imporre, finalmente, il suo *fare*, quel fare, che da questo momento in poi verrà chiamato *verità*. Ma questo *fare/stare*, lo abbiamo visto, non era e non poteva essere, completamente coerente con un'altra legge evidentissima: la legge del divenire delle cose e del mondo. Così che la verità è morta, dice Severino, e con essa tutta la filosofia. Non trovando coerenza nell'accostamento dell'*epistème* alla legge del divenire, essa ha capovolto qualsiasi cosa: ha trasformato l'*epistème* in *antiepistème*, ed ha decretato, così sembra, la fine di qualsivoglia verità. Ma la *verità*, ci dice Severino, permane pure in questo capovolgimento; essa si fa solo più coerente. Anzi, possiamo dire, il sogno della verità si *fa* solo più definitivo. Essa si scioglie completamente da qualsiasi o eventuale contraddizione. Quello della *verità* (che sarà la verità dell'*antiepistème*), da questo momento in poi, sarà un atto di *violenza* perpetrato ai danni di qualsiasi teoria non coerente ai canoni del divenire.

Quando il “pensiero” ha sostituito l'*epistème* all'*antiepistème*, esso ha sostituito alla filosofia la scienza; una forma di conoscenza ancora più potente e che *vuole* solo

potenza. Essa si sostituisce alla filosofia come forma di conoscenza maggiormente affidabile e certa; essa può prevedere ciò che la filosofia non ha mai previsto.

La scienza si propone di “dominare il mondo”; essa crede di poterlo fare in quanto si affida e si affiderà sempre all'*esperienza* concreta del reale e delle cose del reale. La scienza, volendo restare coerente, fino in fondo, a quella *verità* che l'ha incominciata *vuole* e riuscirà a dominare quel *divenire* che per l'uomo rappresenta l'incertezza maggiore. E' in questo modo che, questa nuova forma di sapere, si *farà coerente* con la legge del divenire; è in questo modo che la scienza potrà dominarla.

La scienza moderna è la forma più coerente di dominio perché è la forma più potente di previsione[...]. Ma il dominio è appunto dominio del divenire del mondo. Proprio perché il divenire è il cominciare ad esistere, il divenire è l'irruzione dell'inatteso e dell'inaudito, ossia di ciò che per la sua radicale novità e imprevedibilità minaccia ogni cosa esistente-minaccia l'esistenza di ogni cosa. La volontà di salvarsi dalla minaccia del divenire è una delle forme originarie di dominio. Ogni forma di salvezza (come ad esempio la salvezza cristiana) appartiene alla volontà di salvezza che coincide col dominio. Per salvarsi è necessario arginare la minaccia del divenire, cioè controllarla, sottoporla a una legge e dunque dominarla. E, viceversa, per dominare è innanzitutto necessario non essere travolti dall'irruzione dell'imprevedibile e dunque salvarsi da essa.¹⁴⁵

La scienza moderna, perciò, rappresenta la massima coerenza della verità epistemica, quella volontà di salvezza che giunge a *scoprire* il modo più adatto a soggiogare ed arrestare l'incertezza del divenire. Esso, che si è rivelato un problema già per l'epistème, rappresenta per la scienza una vera e propria minaccia da epurare: si deve rendere, in qualche modo, prevedibile l'imprevedibile.

Nel momento in cui la scienza si mostra a tutti come quella previsione atta a dare al divenire una forma non più incerta e terrificante, ecco che, in questo stesso momento, questa Scienza si trasforma in un'arma di dominio potentissima. Non solo: essa è un arma necessaria alla salvezza dell'uomo e perciò un arma contro cui nessun “uomo” si potrà o dovrà mai ribellare. La scienza, in questo senso, dice Severino, non è solo la forma più potente di dominio ma, anche e soprattutto, la forma più coerente, quella che è al *termine* di tutta la storia dell'Occidente. Scienza è, dunque, ancora ed oltre l'

145E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 2002, p. 15.

epistème, l'unica legge autentica in grado di rompere, prevedendola, la prassi del divenire, di dominare quest'ultimo senza renderlo impossibile. La conoscenza, quindi, ha trovato, finalmente, la sua *arma* migliore.

Per dominare realmente il divenire, pertanto, è stata necessaria una distruzione epocale: quella che ha decretato la fine degli immutabili. La volontà di potenza, dice Severino, *esige* questa distruzione, una distruzione inevitabile e coerente. La scienza ha qualcosa che la verità epistemica non avrebbe mai potuto avere: essa è una verità sperimentale e, allo stesso tempo, radicale e reale. La scienza, in quanto conoscenza sperimentale ed ipotetica, rappresenta l'unico modo “reale” di prevedere e decidere il *farsi* del divenire. Di prevederlo nella possibilità dell'insuccesso, nella possibilità di un nuovo che sia imprevedibile (del divenire stesso).

L'epistème non riesce a dominare perché la novità imprevedibile di ciò che incomincia ad essere rompe le reti immutabili che la previsione dell'*epistème* getta sul divenire del mondo. La previsione scientifica ha successo, perché nella propria essenza nascosta è innanzitutto il riconoscimento dell'imprevedibilità e della novità di ciò che incomincia ad essere, ossia è il riconoscimento che l'evento viene da niente, ed essendo niente è assolutamente imprevedibile. Proprio perché è questo riconoscimento, la previsione scientifica distrugge nel proprio contenuto ogni immutabile e prova ad anticipare con gli eventi già esistenti gli eventi che ancora non esistono, prova cioè a servirsi dell'evento per irretire l'evento stesso, a servirsi di tratti già noti del casuale per indovinare tratti ancora inesistenti.¹⁴⁶

E' solo tramite l'appropriazione dell'instabilità del *divenire reale delle cose*, che la scienza potrà dirsi l'unico sapere in grado di gestire questo “mondo precario”. Essa ha *bisogno* di appropriarsi dell'*evento*, di questo dato affatto trascendentale ed immutabile; ne ha bisogno in quanto soltanto il possesso concreto di quest'evento potrà garantirgli il dominio dell'evento stesso. E' necessario perciò che la scienza riconosca ed affermi l'imprevedibilità di tutte le cose; solo tramite questo riconoscimento essa potrà “dettare legge” sull'imprevedibilità stessa, così da trasformarla in qualcosa di prevedibile, così che il bisogno primario dell'uomo (quel bisogno di sicurezza e di stabilità) venga ancor più soddisfatto. In questo senso, ogni legge scientifica, dice Severino, rappresenta quella *situazione* in cui la volontà di

¹⁴⁶Ivi, p. 35.

potenza voleva fin dall'inizio trovarsi, quella *situazione* in cui la conoscenza nomina se stessa quale “legge suprema”: la legge del caso, quella che può dominare il Tutto diveniente. La scienza moderna, infatti, si mostra al filosofo, come quella *interpretazione* necessariamente voluta, come quel sapere oggettivo (consensualmente accettato) che si propone di dare all'evento un “certo” significato. La scienza, dice Severino, è la *volontà di potenza*, quella volontà che vuole il dominio e che nella scienza ha trovato il giusto modo per averlo. Essa, questa scienza in cui si cela la volontà del mortale, «non solo è volontà che vuole il dominio, ma è volontà che stabilisce in che cosa consiste il dominio». E' la volontà che stabilisce come e quando il *divenire* debba accadere è, appunto, *quella legge che domina il caso*.

Il successo, il dominio della scienza è *voluto*, non solo nel senso evidente che il dominio è lo scopo che la scienza si propone di realizzare, ma nel senso, estremamente più radicale e sfuggente, che la realizzazione dello scopo non è la produzione di un dato, ma è la stessa volontà di potenza a decidere che il dato che è stato prodotto sia la realizzazione degli scopi che la scienza si propone, ossia è la stessa volontà di potenza a decidere che ciò che oggi esiste sulla terra è il dominio della scienza. [...] è la stessa volontà di potenza della scienza a decidere quale dev'essere il metro, il criterio in base al quale si stabilisce che la scienza domina il mondo. La volontà di potenza è dominio perché è capacità di realizzare i propri scopi. Ciò significa che, in quanto si incarna nella scienza, la volontà di potenza è la capacità di usare il divenire del mondo come mezzo per la realizzazione dei propri scopi[...] E non solo la volontà di potenza non dissolve il divenire, ma non si pone nemmeno come una forza antitetica all'accadimento del divenire: la volontà di potenza è l'evento che domina ogni evento, l'accadimento che domina ogni accadimento, il caso che domina ogni caso.¹⁴⁷

E' in questo modo che la scienza confermerà la *volontà del mortale*; è così che, questa volontà, si tramuterà nell'unica legge in grado di dominare il divenire delle cose.

Con la scienza moderna, la volontà di potenza ha raggiunto, dunque, il massimo grado di dominabilità, del Tutto come di ogni singola Parte. La fede nel divenire, il voler credere che la cosa sia niente, o comunque possa esserlo, ha fatto sì, ci dice Severino, che si realizzasse nel mondo quella alienazione abissale che ha portato alla luce tutta la storia dell'Occidente; che ha dato alla volontà di potenza la possibilità

¹⁴⁷Ivi, p. 61/62.

concreta di realizzarsi.

Il linguaggio nascosto *Sulle tracce del sentiero del giorno*

1. La necessità come sfondo

Il nichilismo si è appropriato, nel vero senso della parola, di un certo linguaggio. Ha fatto suoi determinati concetti, ha dato un senso specifico a determinate parole. La sua storia, dunque, dipende dalla storia di alcune *espressioni*, di quelle parole che nel corso del tempo hanno contribuito a fare di esso lo sfondo della cultura occidentale. Si tratta perciò, prima di tutto, di una “espressione di senso”, di una prassi che il mortale ha volutamente ed intenzionalmente creato. Questa che nel corso della storia si è sempre più radicata, rappresenta, per Severino, l'immagine più imponente della natura umana, o meglio, di quella natura che si è evoluta di pari passo alla volontà che l'ha guidata. Essa ha sfruttato la labilità del linguaggio, o meglio ancora, ha costruito l'immagine di un linguaggio precario al fine di poterlo guidare a proprio piacimento (come un mezzo che segue le direttive del conducente). Qual'è dunque la soluzione a questo problema? Quali sono state le *alternative* seguite da Severino nel tentativo di deviare da questo linguaggio? Quali nuovi passi egli ha adottato per superare tale fissazione?

Si è trattato nello specifico, come vedremo, di una *rivalutazione linguistica*, di un lavoro, in contemporanea, di decostruzione e di costruzione: il linguaggio *evidente* del nichilismo è stato volutamente messo in risalto, è stata indagata la sua storia, le origini inconscie del suo discorso sono state chiaramente evidenziate e riscoperte.

Di contro Severino non poteva non presentare le immagini più significative di un discorso completamente dimenticato: si tratta delle immagini di un linguaggio nascosto, quelle immagini che accompagneranno, come uno sfondo da cui ripartire, tutti i suoi scritti. In particolare, queste immagini, si accompagneranno agli scritti più maturi, quelli in cui il pensatore sentirà maggiormente l'esigenza di mostrare ai lettori

le conclusioni delle sue indagini. Si tratta dunque di un linguaggio che verrà pian piano allo scoperto. Esso prenderà l'avvio proprio dalla rivalutazione del *sensu dell'accadere*. Quel senso che il nichilismo, nello specifico, ha catapultato nell'oblio della precarietà; quel senso con cui il nichilismo ha oscurato l'eternità dell'ente e della sua storia. Ebbene questo *sensu* verrà, con Severino, completamente rigenerato. Si tratta di una vera e propria ricostruzione e riabilitazione.

Ogni ente è eterno. Quindi è eterno anche quell'ente che è lo stesso accadere dell'ente. Nella verità, l'accadere non è l'incominciare ad essere, ma l'incominciare ad apparire. Che l'ente incominci ad apparire significa che esso, eterno, esce dall'ombra del non apparire ed entra nella luce dell'apparire. Cade in questa luce. Anche questo passaggio dall'ombra alla luce ha un significato, cioè è un ente: e quindi è eterno.¹⁴⁸

Qui Severino, dunque, svolge un doppio ma intenso lavoro, e lo svolge sinteticamente. In poche righe, infatti, egli ridefinisce la struttura dell'accadere: lo spoglia delle sembianze del nichilismo per ridonarlo alla verità del destino.

In primo luogo egli allontana dall'*accadere* quella definizione annichilente che l'ha profondamente condizionato; lo fa attribuendo ad *esso* un senso completamente differente: l'accadere non è ciò che manifesta la possibilità della nientità dell'ente, esso infatti non è da associarsi con la parola "incominciare ad essere" (che presume il non essere) ma con l'espressione "incominciare ad apparire" (che presume invece, solo la possibilità del non apparire).

Questa seconda possibilità è ben diversa dalla prima, essa, infatti, riconosce l'accadere come quel passaggio che descrive l'eternità dell'ente e non, viceversa, la sua precarietà. *Incominciare ad apparire* non significa che prima di apparire un ente non è, ma semplicemente significa che prima di apparire un ente non appare: esso è momentaneamente lontano dalla visibilità. Ciò che viene chiesto all'ente in questo caso non è di essere *un bilico* tra senso e non senso, ma solo di essere temporaneamente non evidente.

148Ivi, p. 99.

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. L'accadere è (e quindi è eterno), solo in quanto l'ente che accade si mantiene nascosto sino a che incomincia ad apparire. Il mantenersi così nascosto è ciò senza di cui l'accadere sarebbe impossibile[...]. L'accadere è la vicenda dell'incominciare ad apparire (e del cessare di apparire) dell'ente.¹⁴⁹

Severino, perciò, richiede all'accadere di mostrarsi non quale manifestazione del nichilismo e della precarietà dell'ente, ma quale dimostrazione dell'eternità dell'essere e di se stesso. Qui, infatti, la descrizione della struttura dell'accadere passa direttamente dal riconoscimento del suo essere *necessariamente* un ente eterno. La priorità di questo ente è appunto la *necessità*, quella che lo riconosce come un ente che non descrive il movimento dell'incominciare ad essere (uscendo dal niente) ma quello dell'incominciare ad apparire (uscendo dall'ombra del non apparire).

Si associa, dunque, a questa nuova struttura l'immagine di un accadere che è in *sintesi* con il suo incominciare. Ciò che *accade* qui nell'*accadere* è l'*incominciare* a manifestarsi (ad apparire) di quell'ente che prima si manteneva nascosto. Ma questa manifestazione, dice Severino, può rivelarsi tale solo riconoscendo il legame *necessario* che esiste tra l'apparire e l'incominciare, quello stesso legame necessario che garantisce la possibilità per l'ente di non mostrarsi ancora.

Separato dal suo incominciare, l'apparire si presenta appunto come qualcosa che non può incominciare. *Ogni* ente è eterno: ma, appunto, è eterno l'ente *nel suo essere ciò che è*: nell'accadimento, l'ente che incomincia ad apparire *non* è in sintesi con un apparire che è separato dal proprio incominciare, ma è in sintesi con l'apparire incominciante. (L'accadimento, cioè, non è il semplice apparire dell'ente, ma è l'*incominciare* ad apparire dell'ente). Questa è la sintesi che è e che è eterna.¹⁵⁰

A questo punto, possiamo dire, un cambiamento è effettivamente avvenuto: un diverso significato ha riempito i contenuti dell'accadere. Questo, dice Severino, dimostra di avere una potenzialità anche al di fuori della prassi nichilistica.

Dove il divenire, cioè l'accadere, era riconosciuto come quel fluire *libero* della realtà, a partire dal quale l'uomo poteva e doveva giungere alla *realizzazione* dell'ente, la

149Ivi, p. 100.

150Ivi, p. 108.

ricostruzione severiniana qui cerca di vedere il divenire sotto tutt'altra luce. Al di fuori del nichilismo esso si presenta come un “incominciare ad apparire”. Esso descrive, dunque, un passaggio completamente differente rispetto a quello descritto fino ad ora dalla storia dell'Occidente. E' un passaggio che non delinea la formazione di un essere che si suppone anche non essere ma, invece, è l'affermazione di un *essere eterno*, la cui manifestazione è necessitata dalla stessa sostanza dell'accadere.

Questo, perciò, non descrive un avvento libero (deliberatamente creato dall'uomo), ma necessario; dove ciò che accade non è la creazione *ab nihil* dell'ente, ma semplicemente il suo sopraggiungere.

Ma l'intento di Severino qui non è solo quello di soffermarsi sull'accadere di un unico ente. Egli vuole parlare anche di Tutto ciò che accade, della natura di questo Tutto.

Quando si parla dell'apparire si parla in generale “della totalità degli enti che appaiono”, ci si riferisce cioè alla totalità dell'apparire e non solo al divenire di un singolo ente. E come si mostra, secondo il filosofo, questo accadere in quanto “totalità di ciò che appare”? Quale rapporto sussiste tra la parte (cioè il singolo ente che appare) e questa totalità?

Prima di tutto soffermiamoci sulla natura di questo Tutto. Esso deve essere concepito come uno *sfondo* intramontabile, come quel cerchio eterno che, in quanto tale, non cessa mai di apparire. Ci troviamo di fronte ad uno dei riconoscimenti più importanti del discorso severiniano. Esso porta alla luce un contenuto che il nichilismo non ha mai rivelato. Al di là dei singoli enti che sopraggiungono, esiste una totalità da cui questi enti non possono affatto prescindere. Questa, infatti, è come se rappresentasse la loro necessità; quello sfondo, ancora, che significa per ciascun ente la possibilità di manifestarsi (di giungere all'accadere). Esso è, perciò, il cerchio intramontabile, il luogo da cui si dispiega ogni singola cosa.

In quanto totalità di ciò che appare, la totalità di ciò che appare non solo è eterna, come ogni ente, ma non incomincia e non cessa di apparire, ossia è il cerchio intramontabile in cui sopraggiunge il sopraggiungente e da cui esce ciò che scompare. Questo intramontabile cerchio (l'apparire trascendentale) è il luogo degli immutabili

che costituiscono lo *sfondo* di ogni accadere.¹⁵¹

Ma perché Severino chiama questa totalità *l'intramontabile*? Rispetto a cosa essa può dirsi tale? La parola intramontabile sta qui a descrivere l'esistenza di un legame indissolubile e necessario, quel legame che si crea, che deve esserci inevitabilmente, tra ciò che accade e la totalità, lo sfondo, da cui si dispiega ogni singolo apparire.

Qualcosa può apparire solo in quanto la totalità di ciò che appare appare *come* totalità di ciò che appare: questa totalità è l'intramontabile (senza il cui apparire nulla può apparire) *in quanto essa è totalità* di ciò che appare: l'apparire del senso della totalità *in quanto totalità di ciò che appare* è l'apparire del cerchio, all'interno del quale soltanto ogni ente può apparire. E la totalità di ciò che appare, *in quanto essa è tale*, non può non apparire, perché, se non apparisse, l'apparire sarebbe un niente.¹⁵²

Questo cerchio, dunque, questo spazio che racchiude l'insieme delle realtà che appaiono, rappresenta quella manifestazione imprescindibile da cui dipende la possibilità del manifestarsi di ogni singolo ente. Questa totalità non può affatto *non esserci*, essa è la responsabile di tutto l'apparire possibile. Perciò Severino proclama la sua intramontabilità, poiché se fosse qualcosa di tramontabile anche qui si dovrebbe ammettere la possibilità di un accadere che è *niente*.

Ma piuttosto della possibilità del niente qui si insiste sull'eternità di ogni singolo ente. E come sussiste per necessità quel legame tra la parte (l'ente singolo che appare) ed il Tutto (la totalità dell'accadere), così sussiste, dice il filosofo, un legame altrettanto necessario tra ciascun ente e gli "altri":

Poiché tutti gli enti sono eterni, ognuno di essi non stà semplicemente insieme agli altri, ma è un loro inevitabile compagno. E' cioè impossibile che un qualsiasi ente sia, senza che un qualsiasi altro ente sia. Ad esempio è impossibile che il cielo stellato sia e questo cantare di grilli non sia; o che la verità dell'essere sia e la storia del nichilismo non sia.¹⁵³

Bisogna vedere questo legame, tra i singoli enti dell'apparire, con gli occhi, dunque, della necessità. Esso descrive l'impossibilità di un ente isolato, di una parte distante

151Ivi, p.110.

152Ibidem.

153Ivi, p. 115.

dal Tutto. La necessità, dice Severino, il riconoscimento di un legame necessario, ci propone una *dipendenza* imprescindibile: l'ente singolo può sussistere soltanto nella presenza di tutti gli altri enti. Senza tale *presenza* esso non può esistere e non potrebbe manifestarsi.

La *ricostruzione* dei termini del nichilismo può dirsi, a questo punto, finalmente avviata. Tramite una *riabilitazione* del senso dell'accadere il filosofo della struttura si è reso capace, con efficacia, di oscurare la persuasione di un *decidere libero*; quella persuasione che ha isolato l'accadimento dal Tutto: «la persuasione che le decisioni siano libere-umane o divine!»¹⁵⁴.

Il filosofo allontana e scoraggia tutto questo sostituendo alla *libertà* il riconoscimento di un *legame necessario* : l'accadere non dipende dal “libero arbitrio” di un uomo o di un dio, ma piuttosto dall'insieme di quelle *unioni* che lo regolano. *Per ogni parte il suo Tutto*; è così che ogni singola parte emerge nel reale. Non isolata, dunque, ma come manifestazione di una presenza imprescindibile.

154Ivi, p. 581.

2. Nella volontà del destino

Quasi alla fine di *Destino della necessità*, in un paragrafo destinato ad esplicitare l' "impossibilità del volere", Severino prorompe con questa affermazione: "la volontà è l'isolamento". Si sta affrontando qui, nuovamente, un discorso sul volere ma, questa volta, lo si affronta cercando di allontanare quest'ultimo dai canoni del nichilismo. Quando Severino afferma che la "volontà è l'isolamento", egli conferma, però, ancora, la contingenza di un volere fortemente alienato. La volontà che è nell'isolamento è, infatti, quella volontà con la quale l'uomo ha isolato la terra; così che essa si trasformasse in un luogo sicuro, in quel luogo in cui poter smaltire con successo l'*insicurezza*. L'isolamento della volontà si rivela, dunque, soprattutto, come quell'allontanamento forzato della *terra dal destino*; poiché isolandosi dal destino esso (l'uomo) si isola anche dall'indecisione e dalla paura di questa indecisione. La volontà, perciò, è quella decisione che assicura all'uomo la comparsa di un luogo circoscritto, di una "regione sicura" con cui poter fronteggiare l'immensità del destino.

L'isolamento col quale la volontà isola dal destino la terra-e quindi se stessa in quanto appartenente alla terra-e vuole la terra come la regione sicura, è l'isolamento col quale la volontà si isola dall'indecisione. La volontà è l'isolamento.¹⁵⁵

Con questa affermazione Severino, perciò, permane ancora nelle mani del nichilismo, o meglio, sta ancora mostrandoci ciò che la storia occidentale ha fatto del volere: essa lo ha trasformato in una forza, in un impulso con cui l'uomo si è sentito certo di conquistare il mondo, di toglierlo così nelle mani del destino. In questo senso *volontà* è sì un apparire, ma un apparire che è *decisione*, dominio e non un apparire che contiene il destino.

Decidendo di accendere il fuoco, il mortale è certo di stare per ottenere qualcosa che è prodotto dai mezzi che egli crede di padroneggiare. Decidendo di tener fermo, ad esempio, il contenuto della percezione sensibile, egli è certo (anche se il suo

¹⁵⁵Ivi, p. 581.

linguaggio tace di questa certezza) di avere prodotto l'isolamento di questo contenuto ossia è certo di aver ottenuto la condizione che consente di affermare tale contenuto: è certo di essere capace di tenerlo fermo, è certo di padroneggiare il contesto in cui tale contenuto si trova.¹⁵⁶

Questa certezza, dice Severino, si mostra quindi come la *fede* del nichilismo; come quel consenso che la *comunità dei fedeli* (i mortali) attribuisce al proprio volere. Ed è questa una fede necessaria e millenaria, che si è fatta strada nella storia dell'Occidente fino a rappresentare nella modernità e nella contemporaneità il tratto decisivo di ogni scienza. E' una fede, questa, infatti, che richiede un consenso *oggettivo*, un credere che si espande tra le genti. La possibilità di far fede sul consenso altrui; la possibilità di credere che vi sia un consenso che dia credibilità alle trasformazioni scientifiche e non solo. Questa *fede* allora si trasforma in una vera e propria *forza*, che isola le singole decisioni, si da creare una dimensione sicura ed evidente.

Ma ciò che il mortale crede di ottenere tramite il volere, cioè l'isolamento delle singole decisioni dall'accadere eterno ed infinito del destino, è solo una *mera* credenza; una fede che non ha alcun appiglio.

Ecco che a questo punto Severino ci parlerà di una “impossibilità del voluto”: se la volontà permane all'interno del nichilismo, se il suo continua ad essere un significato prettamente alienante, se permane cioè all'interno della terra isolata, ebbene, una volontà tale, può dirsi solamente impossibile. L'ipotesi di poter distinguere la singola parte dal cerchio infinito del destino è un'ipotesi assolutamente improbabile. A questo punto, bisogna dire, che una tale volontà non potrà mai ottenere nulla. Poiché essa è *volontà* che vuole isolarsi dal destino è, in questi termini, una volontà che non riesce ad essere se stessa o che, riuscirà ad esserlo, solo se si guarderà all'interno della terra isolata (nella terra sognante). Ma nella verità del destino questa volontà si mostra, a tutti gli effetti, come inadeguata. Essa va contro se stessa, va contro l'unica volontà che può dirsi perfetta. E quale sarebbe questa volontà? In che senso si “opponere” alla volontà alienante? Ma prima ancora: che cos'è questa volontà del destino in cui può mostrarsi una volontà “perfetta” e non più isolata? E che cosa significa volontà

¹⁵⁶Ivi, p. 574.

perfetta?

Diciamo che qui *verità*, il termine che Severino associa alla parola *destino*, sta soprattutto ad indicare qualcosa che si oppone al *sensu* della volontà isolante; qualcosa che, in questi termini, abolisce la «vecchia legge del Tutto». Si tratta, principalmente, di dare nuova dignità alle cose del mondo, di togliere l'idea che esse possano essere sopraffatte completamente dalle decisioni umane (dal *logos*). Si prospetta invece un ritorno alla «legge originaria del Tutto», quella che appunto associa al destino ciò che dice la verità. Ma cosa dice questa verità?

Il suo, ci spiega il filosofo, non è un dire che *sovrasta*, ma è piuttosto un dire che è in sintonia con il mostrarsi del Tutto. E' un dire in cui si rivela quell'*apparire nuovo* di cui noi abbiamo già parlato.

La verità dice: non nel senso che essa sia innanzitutto un linguaggio intorno alle cose, ma nel senso che essa è il mostrarsi, l'*apparire* della necessità in cui il Tutto dimora[...]. Tutto ciò che è-anche le cose più profondamente assenti e che mai giungeranno ad apparire-stà in accordo con la necessità, ma è in accordo (ad cor) con essa, stà nel suo cuore, e la necessità stà nel cuore di ogni cosa. La verità non sopraffunge cioè come una sopraffazione che abolisce la vecchia legge del Tutto-se la parola *lex* (lego) vien portata a significare il luogo col quale il Tutto stà in accordo e presso il quale si raccoglie: *logos*. Nel pensiero occidentale, invece, il *λόγος*, diventa ben presto (seguendo l'ispirazione originaria del proprio etimo) la sopraffazione, la prevaricazione su ogni cosa: perché l'alienazione della verità intende il cuore di ogni cosa come libertà e la necessità del *λόγος* alienato è la negazione della verità. Restituito al suo senso autentico, il cuore di ogni cosa è la necessità stessa della verità, che dunque non ostacola e non imprigiona le cose, ma è il luogo in cui esse sono tutto ciò che possono essere.¹⁵⁷

La verità, dunque, questa verità di cui ci sta parlando Severino, rappresenta l'unico orizzonte in cui può manifestarsi una volontà *diversa* da quella fino ad ora osservata. Questa è la volontà in cui si mostra il destino del Tutto ed anche il suo dire necessario. E' la volontà che non vuole l'isolamento della terra ma che invece riconosce la necessità di un Tutto eterno. Verità perciò rappresenta il senso eterno ed originario del destino; quell'incarnazione del Tutto in cui ciascuna cosa “non trema e non si scoraggia”. Ciò che rivela il destino è, infatti, la necessità di un accordo

157Ivi, p. 123/124.

costante non solo tra le parti del Tutto ma pure tra la parte ed il Tutto. Un accordo che dice l'ente-ogni ente, tutto l'ente-come ciò che è eterno. «Il Tutto non trema, perché ogni cosa è *destinata ad essere*, non è un *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente»¹⁵⁸.

In questa verità/volontà del destino, dunque, si incominciano a percepire diversamente anche le *cose*. Queste non si vedono e non si dicono più separate dal Tutto, ma come necessariamente unite ad esso. Le cose, e quindi, anche le decisioni, non sono da percepire come realtà separate o separabili ma devono essere viste nell'integrità (nella verità) del Tutto che le *unisce* l'una con l'altra.

Destino, in questo senso, è il nome con cui Severino chiamerà la dimora del Tutto, quel luogo in cui si dispiegano tutte le possibilità ed in cui *queste* si mostrano tra di loro innegabilmente congiunte. Destino rappresenta perciò lo *stare*, o meglio, lo *stato* di tutte le cose, che non è più uno *status* precario ma un modo diverso e più autentico modo di essere dove si evince, l'essere determinato di ogni singolo ente come della molteplicità che si forma dall'unione di tutti gli enti anch'essi determinati.

Il verbo latino *destino* è costituito sulla radice *sta*, che esprime appunto il senso fondamentale dello “stare”. E nel significato del *destinare* la particella *de* non introduce l'idea della separazione (come ad esempio in *decidere*), o della mancanza (come ad esempio in *deesse*), ma ha il compito di rafforzare e di portare al massimo il senso indicato dal tema *sta*.¹⁵⁹

Qui, dunque, Severino, vuole attingere ad un senso nuovo, diverso. Vuole riscoprire, ed infine lo riscopre, un *destino* che per secoli non è stato mai formulato. Destino sta qui ad indicare una *storia perduta* e probabilmente mai rivelata. E' la storia di un *farsi* che non può mai separarsi dalla necessità del Tutto che appare; un *farsi del destino*, dunque, e non un *farsi* delle singole decisioni. Lì, in quel destino, nella verità di quel destino, le cose non si dicono più *enti*. La loro prerogativa è, infatti, quella di essere ciò che sono nell'integrità dell'essere del Tutto, di professare sempre e comunque (per necessità appunto) l'inegabilità del loro essere e, dunque, la contraddittorietà della loro negazione. In questo nuovo senso etimologico formulato

158Ivi, p. 125.

159Ivi, p. 131.

dal filosofo in *Destino della necessità*, l'intento di capovolgere i termini del nichilismo sembra quasi raggiunto: «il destino è lo stare innegabile ed eterno che *sta e non cede*(ne-cedo) alla propria negazione»¹⁶⁰. Destino è, in questa nuova voce, quello *status* che annienta o comunque si propone di annientare le affermazioni nientificanti della storia dell'Occidente, quelle in cui, come abbiamo visto la verità del destino è stata completamente sopraffatta dalla *legge* del divenire, o meglio ancora, dall'istinto di sopravvivenza.

Un destino questo in grado di smuovere le stesse fondamenta del *verbo* del nichilismo, ossia di quella volontà di potenza, di quella volontà che rientra nel divenire e che ribadisce la *divisione*. Un destino, dunque, in cui può palesarsi infine un “nuovo senso” del volere e che Severino chiama, appunto, “volontà del destino”. E' questa la volontà perfetta di cui lui va parlando, l'unica volontà che garantisce a se stessa di essere autentica (di essere nella verità). Una volontà che *vuole* solo il manifestarsi del destino e che si muove solo all'interno del destino. In questo senso essa è tutt'altro rispetto alla “volontà isolante”(quella che si dispiega e continua a dispiegarsi nell'isolamento della terra).

In quanto è il destino stesso, la volontà è l'abbissalmente altro dalla volontà in quanto isolamento della terra del destino. La parola “volontà” sarebbe quindi la meno adatta a nominare il destino. Se tuttavia il linguaggio che testimonia il destino mantiene questa parola-e quella della *volontà del destino*-è, perché fra la volontà isolante e il destino non esiste una semplice incommensurabilità semantica, ma il destino è appunto ciò che manca alla volontà isolante per essere volontà-ossia ciò la cui assenza impedisce alla volontà di essere volontà.¹⁶¹

La volontà del destino è, infatti, dice Severino, l'unica volontà che ha già da sempre ottenuto *ciò che vuole*; il riconoscimento di una necessità che allontana dall'indecisione e dall'isolamento.

Qui, in conclusione, incomincia a dispiegarsi la visione di un eterno e necessario fluire di cose eterne, dove la volontà non si riconosce più come la produttrice del proprio voluto, quella “volontà di volere” di cui ci aveva parlato lo stesso Heidegger

160N. Cusano, *Emanuele Severino*, p. 525.

161E. Severino, *Destino della necessità*, p. 581.

riflettendo sulla volontà nietzscheana. Qui, piuttosto, nel discorso di Severino, il mortale non si sente più come, solo, il produttore dei propri scopi, ma come colui che si *lascia* al volere del destino, come colui che lascia definitivamente il “proprio” volere, così come Severino lascia definitivamente, pur nella consapevolezza di provenire da quello stesso destino che sta ora abbandonando, quella “volontà” che Nietzsche ed Heidegger hanno entrambi contribuito a realizzare e proclamare.

3. Nella salvezza della verità

Ciò che appare all'interno del destino consiste, prima di tutto, nella possibilità di una salvezza autentica, che non permane più nella sua accezione violenta. Nel linguaggio del destino, questo linguaggio per cui Severino tanto si batte, emerge infatti una consapevolezza nuova. Il volere, per la prima volta, si vede come effettivamente è ed è stato: come l'alienazione e la negazione della verità del destino. Qui, nel destino, appare l'alienazione come tale, ed è questo apparire ad essere fondamentale. Questo che dà al vivente una consapevolezza nuova e che gli garantirà l'approccio ad una salvezza completamente diversa.

Nella consapevolezza del destino del mondo e dell'impossibilità dell'essere mortale l'uomo può giungere finalmente alla comprensione di quell'isolamento fittizio con cui fino ad ora si è nascosto, di quel credere che era solo un sogno. Può pretendere, quindi, il raggiungimento di una *salvezza* nuova e che si fa strada nella consapevolezza di un isolamento forzato. Che cos'è dunque salvezza?

Severino aggiunge ,anche a questo termine, la parola *verità*: qui si parla soprattutto di “salvezza della verità”, una verità che consiste essenzialmente nell'abbandono del vecchio sentiero (quello della Notte) e nel ripristino (poiché non si tratta di un sentiero del tutto nuovo, mai visto, ma solo di una dimenticanza, appunto alienato dalla stessa volontà dell'uomo) di quello che è stato volutamente occultato (quello del Giorno). Si tratta, dunque, di incamminarci nuovamente sulle tracce di questo vecchio e perduto sentiero e di farlo tramite la verità di determinati concetti. Salvezza, in questo senso, può essere intesa come “salvezza dal mortale”, da quel sogno che per l'Occidente si è trasformato in un incubo reale e persistente. Questo mortale, dice Severino, bisogna che venga assolutamente superato e che così l'uomo si faccia consapevole di una mortalità impossibile e di un *io*, dunque, completamente diverso: un *io* che risponda al volere del destino e non a quello dell'individuo. L'io mortale, che si fonda sulla decisione che separa e sull'isolamento della terra, deve farsi consapevole dei propri limiti e dei propri errori, Così, in questa consapevolezza,

che altro non è che un ritornare sui propri passi, il mortale potrà dirsi finalmente *tramontato* (un eterno che tramonta insieme a tanti altri enti, che si fa passato nella consapevolezza di essere stato una *fede isolante*).

Nella fede, nella manifestazione dell'io mortale, questa consapevolezza però non potrà mai giungere alla luce. Il mortale è colui che si illude di vedere e di capire. Ed è per questo necessario un nuovo modo di percepire l'orizzonte. Solo distanziandosi dall'io mortale l'uomo potrà cominciare a percepire una visione diversa di sé e di ciò che lo circonda. Questo passaggio dall'*io mortale* all'*io del destino* (cioè consapevole del sogno dell'*io mortale*), rappresenta il frutto, dice Severino, di un contrasto vecchio quanto la storia stessa dell'uomo: un contrasto che percepisce nell'uomo il contrapporsi di due nature opposte; da una parte quella che ha *paura* e che si isola (ed è quella più in superficie), dall'altra quella che ha il *coraggio* di vedersi fino in fondo (ed è quella più in profondità). Ora, dice il filosofo, se il mortale non è consapevole di questa doppia natura e del suo isolarsi nella prima, "l'uomo della verità", o semplicemente colui che ha incominciato ad incamminare la via della consapevolezza è perfettamente conscio (dovrebbe giungere ad esserlo) di questo suo dibattersi.

La verità, per quest'uomo, consiste in un diverso modo di vedere! Egli comprende finalmente il suo errore e *lo vede come un errore*. E' questo il punto a partire dal quale l'uomo potrà inoltrarsi lungo il *sentiero del Giorno*.

Qui Severino non prevede l'incominciare di una *prassi* diversa ma semplicemente l'inoltrarsi del vivente in una comprensione di se stesso e del mondo che si distanzia completamente (perché incomincia a percepirla come un errore) da quella *volontà del mortale* che ha reso ogni *cosa* un problema mortale. Si affronta la questione del passaggio dal *sentiero della Notte* a quello *del Giorno* non come un problema risolvibile tramite l'agire, ma come "un problema essenziale, risolvibile essenzialmente". Ma cosa vuol dire questo rifiuto della prassi? Sotto quale aspetto Severino la condanna?

In *Essenza del nichilismo* si mostra che la radice della mortalità del mortale e dell'isolamento della Terra è da ricondurre alla finitezza dell'apparire finito, mentre

da *Destino della necessità* in poi si afferma che la prassi, in quanto tale, è l'errore e alienazione della verità e che non si può cercare di uscire dalla prassi, giacché anche quel *cercare* sarebbe un'azione e perciò riaffermerebbe ciò che intende negare. La stessa domanda “cosa devo fare” è dunque frutto di un fraintendimento: capire il senso del destino, e dell'apparire finito in cui consiste l'uomo, importa il superamento di un tale chiedere, riconoscendolo come nichilistico. Cosa resta dunque? Agire sapendo che l'azione è errore?¹⁶²

No, resta appunto la possibilità di adottare una prassi (se ancora prassi può essere chiamata) che risulta essenzialmente diversa. Ad un atteggiamento pratico, calcolato dunque, Severino contrappone un atteggiamento veritativo o riflessivo, che implica lo *stare* da parte dell'uomo nel fondamento, nella verità che è semplicemente consapevole: essa *sa* l'errore.

Non è che qui l'uomo smetta definitivamente ed assolutamente di agire, una tale situazione non potrebbe mai verificarsi (l'io non può affatto vivere senza l'agire). Ciò che si verifica, a questo punto, è solo ma fundamentalmente una “presa di coscienza” salvifica. Severino dice infatti che *un errore saputo è un errore superato*. L'essere mortale perciò supera il suo stato di mortalità non perché d' un tratto smetta di agire ma perché riesce a distanziarsi consapevolmente da questo stato, a vedersi obiettivamente. E' questo lo stare nella verità di cui si va qui parlando.

All'essenza della verità non appartiene dunque la domanda: “che cosa si deve fare?”, ma la domanda: “Che cosa è destinato ad accadere?”. In fondo gli stessi termini sono diversi, a iniziare dalla parola cosa.¹⁶³

Ci inoltriamo, con questa nuova domanda, in una diversa visione prospettica, dove il mortale, consciamente compreso e non più abissalmente nascosto, diventa comprensivo di quella “politica del dovere” con cui ha fabbricato (usando una terminologia molto cara al nichilismo) il proprio mondo e se stesso.

La consapevolezza, a questo punto, è in grado di salvarlo; non solo perché gli mostra legittimamente i suoi errori ma anche perché lo avvia verso un cammino molto più chiaro. Si accetta qui il passaggio ad una “politica del destino”, cioè ad una prassi

162N. Cusano, *Emanuele Severino*, p. 429.

163Ivi, p. 430.

consapevole dell'errore del mortale, consapevole di una necessità dell'agire e consapevole, anche, di una verità del destino che l'uomo non può certo superare.

Non si può oltrepassare, infatti, tramite una decisione personale o pure collettiva, ciò che è destinato eternamente a giungere. Non si può superare quel destino che è lo stare eternamente di ogni singola cosa e da cui ogni singola cosa non può affatto prescindere. Esso che rivela, primariamente, una nuova e consapevole visione del Tutto, rappresenta l'autentico scacco per l'inoltrarsi dell'uomo nel "sentiero del Giorno": il sentiero di una rinnovata luce, di un risplendere autentico delle cose.

Questa, ovviamente, viene presentata da Severino come una prospettiva futura, qualcosa che si verificherà successivamente o a conclusione di quella *umanità della tecnica* che purtroppo rende ancora mortale il Tutto e l'uomo, che lo vede ancora risolutore di problemi mortali e perciò impossibilitato a vivere da immortale. Una possibilità futura di cui parlava pressapoco similmente lo stesso Heidegger, una possibilità che il filosofo tedesco auspicava come un ritorno alla riflessione ed alla pienezza del pensiero. *La serenità davanti alle cose*, la possibilità che si incarnerebbe nella capacità da parte dell'uomo di non farsi schiacciare completamente, come sta tuttavia accadendo, dal pensiero calcolatore della tecnica, da quella scienza della vita che vuole affermarsi come l'unica "volontà che compone e decompone la sostanza del vivente". Qui Heidegger ci parla, proprio come farà poi Severino, di un umano inerme, di un mortale in bilico, destinato a perdere (se non saprà gestire consapevolmente questo stesso destino e riconoscerlo così nella sua verità) ciò che gli è più proprio: la capacità di riflettere consapevolmente sulle cose, di domandarsi anche e soprattutto della tecnica. Solo un ritornare alla riflessione, ad una forma di pensiero meditante, potrà, dice Heidegger, salvare l'uomo dalla "propria" alienazione, solo nella consapevolezza di questa mortalità che incombe l'uomo potrà riflettere sulla tecnica, sulla scienza moderna, e porsi verso di essa come è giusto che si ponga, cioè come colui che la "decide" e non più solo come colui che la "subisce". E' un dire simultaneamente sì e no, è un vedere le cose *serenamente*, proprio come le potrà vedere, per Severino, l'uomo del destino, quello che abbraccerà il sentiero del giorno.

Una domanda, o più di una, a questo punto, giunge spontanea: che cosa ha concretamente predisposto l'uomo, se vi è un qualcosa e a prescindere dalla sua *sete* di sopravvivenza (perciò qualcosa di esterno), ad intraprendere un percorso così lontano e contraddittorio qual'è il “sentiero della Notte”? Come si mostra, in conclusione, per Severino, questo “sentiero del Giorno” e quali sono le sue voci?

In effetti si tratta di una *contraddizione* che ha preso le mosse da una ulteriore ed originaria contraddizione, ed ancora da una distinzione concretamente reale e imprescindibile. Si tratta di una contraddizione concretamente creata da un particolare e, tuttavia, essenziale *modo di essere* dello stesso destino: Severino la chiama *contraddizione C*.

Si determina, questa contraddizione, dalla manifestazione, nel sopraggiungere reale delle cose, di due modi di essere: *l'io finito del destino* e *l'io infinito del destino*; quello che Severino chiamerà anche *Gioia*. Il primo (*l'io finito*) corrisponde all'autentica essenza dell'uomo, cioè al modo in cui appare processualmente e concretamente il Tutto, perciò inteso qui come un *io finito* che inevitabilmente isola ciascun essente da quel *resto* che non è visibile. E' questo invece *l'io infinito* del destino, l'apparire cioè del Tutto concretamente reale, di quella totalità che include autenticamente l'essere, di quello sfondo che è stato originariamente tolto. Questa *Gioia*, questa piena totalità, rappresenta, secondo Severino, seppur inconsciamente, l'essenza autentica dell'uomo. Essa, però, poiché non visibile, o meglio, non visibile all'interno del destino finito (in quanto non vi può apparire), rappresenta soprattutto quel qualcosa concreto, a partire dal quale l'uomo ha intrapreso la via del nichilismo:

poiché nell'io finito del destino non può apparire l'io infinito del destino, l'io finito *isola* l'essente dalla totalità concreta. Tale isolamento prende il nome di contraddizione C, giacché l'io finito si contraddice mostrando un tutto che non è tutto.¹⁶⁴

Ora, anche se questa contraddizione non riguarda affatto la contraddizione del nichilismo, poiché non nega il destino ma semplicemente non lo mostra nella sua totalità, essa però ha rappresentato, a tutti gli effetti, la causa originaria

¹⁶⁴Ivi, p. 528.

dell'isolamento della terra e dell'uomo.

Ciò che non era visibile ha dunque creato lo scompiglio. Ed ha creato inevitabilmente l'oscuramento della *Gioia*, di quel luogo più nascosto e profondo in cui l'essere umano è consciamente preso dal Tutto, e lo vede chiaramente come qualcosa che eternamente appare. Questa *Gioia* che, pur nella nostra incoscienza, rappresenta, dunque, a tutti gli effetti, la vera immagine del *destino riscoperto* e perciò l'autentica voce del *sentiero del Giorno*. Questa *Gioia* che ci conduce (che conduce Severino), in conclusione, all'affermazione ed alla manifestazione di una nuova immagine del tempo.

4. *Il senso autentico del tempo*

Quel tempo rappresentato dalla presenza del passato e del futuro e cioè dalla presenza della possibilità da parte dell'essere di “non essere ancora” o di “non essere più”, ha significato per Severino l'ostacolo più grande nonché primario di una *totale* visione del mondo. Il tempo del nichilismo, quello che è stato inaugurato molto prima delle rivelazioni nietzscheane, quel tempo che accompagna ancora oggi e necessariamente tutte le manifestazioni della *thechné* estrema, quella che ci dice e continua inesorabilmente a dirci la supponenza delle scienze attuali. A questo tempo Severino ha cercato, per lungo corso, di porre rimedio, e le sue affermazioni sulla struttura originaria, sul destino e sulla necessità, sulla verità dell'essere ed infine sulla *gioia* in opposizione al *dolore*, rappresentano le squisite e ritmate tappe di questo affannoso cercare. Un cercare che non poteva concludersi se non attraverso l'altrettanto necessaria rivelazione della *Gloria*. Ma che cos'è questa *Gloria*?

Rappresenta, questa voce, una conseguenza diretta del riconoscimento da parte dell'uomo (non più mortale), di una gioia inconscia ma sostanziale (quel riconoscimento che per Heidegger consisteva in una autentica presa di coscienza di una natura umana propriamente “pensante” e riflessiva, di una natura che tende ad elevarsi sempre e comunque e che, dunque, non può assolutamente perdere questa “pienezza” del pensiero). Quella *Gioia* che scaturisce dalla capacità di percepire l'infinità e l'immortalità di tutte le cose e della connessione di queste al Tutto che le manifesta. La *Gloria*, possiamo dire, è dunque, alla luce di questa nuova consapevolezza, ciò che spiega la dinamica con cui questo Tutto, insieme alle sue singole parti, si rivela alla realtà del mondo, un Tutto perciò in grado di superare finalmente l'isolamento della terra.

Ritorniamo, a questo punto, al modo in cui la terra ci si rivela: essa si vede come un apparire finito (un apparire che, come abbiamo visto, ha progressivamente portato la terra nell'isolamento). Ma questa visione, come quella dell'uomo mortale, non è affatto la sola visione del Tutto. La *gloria*, appunto, è ciò che manifesta l'infinità

dell'apparire finito, cioè è in grado di mostrare *l'infinito nel finito*. Ma come può questa *gloria* manifestare l'eternità delle manifestazioni finite? Può in quanto essa significa una nuova manifestazione del Tutto: qui la terra assume una nuova configurazione.

E' la configurazione dell' "impossibilità dell'inoltrabile", cioè quella teoria che *ricosce a tutte le cose della terra l'impossibilità di una permanenza illimitata insieme all'impossibilità di un oltrepassamento totale e nientificante*. Le cose della terra, dice Severino, sono destinate ad essere, in un certo momento, superate da altre cose...e così via all'infinito. Ma questo superamento non riconosce, allo stesso tempo, un annullamento totale delle cose che giungono ad essere superate. Esse, infatti, in quanto semplicemente superate, e non nichilisticamente annullate, continuano a sussistere (si conservano). La *Gloria*, dunque, si mostrerebbe a Severino, come quello sfondo eternamente manifesto in cui si susseguono continuamente le diverse "configurazioni della terra". Queste, tutte, vengono continuamente superate, ma sono altrettanto e necessariamente unite allo sfondo eternizzante che è appunto ciò che intravede questa unione. Si tratta, perciò, di una *permanenza che sussiste nell'alternanza* e di uno sfondo che rappresenta, nella sua sostanzialità, il conservarsi di ciò che viene oltrepassato (il passato), insieme al sussistere, già da sempre, di ciò che sopraggiunge (il futuro).

Ogni apparire finito è una certa unione determinata tra lo sfondo e una "configurazione della terra". Lo sfondo, pur apparendo sempre diversamente, permane come sfondo; il sopraggiungere inesauribile, cioè l'impossibilità di un oltrepassamento inoltrabile, non è semplicemente possibile ma necessario ("è necessario che ogni ente che incomincia ad apparire sia oltrepassato da un cert'altro ente"). E' il sopraggiungere, come si è visto, è il passare, non inteso nichilisticamente come diventare niente, ma nemmeno come un completo scomparire, perché solo se il passante si conserva si può costituire il sopraggiungere come tale, cioè come "giungere sopra".¹⁶⁵

Passato, presente e futuro sono, dunque, riuniti sotto un rinnovato senso del Tutto e perciò del tempo stesso; un Tutto dove ogni singola cosa è impossibilitata ad esaurirsi

¹⁶⁵Ivi, p. 335/336.

e dove, allo stesso tempo, la molteplicità non può essere ridotta ad un “singolo uomo”. Ciò significa che ogni singola parte non si esaurisce affatto in se stessa. Ciascuna singolarità fa parte di una molteplicità a cui necessariamente appartiene.

Questa (la totalità del Tutto) contiene in sé il passato ed il futuro di ogni singola cosa, come di sé in quanto Tutto. Questa, così come la vede Severino, rappresenta il modo “non contraddittorio” con cui spiegare la coesistenza nella realtà del divenire e dell'eternità. La *Gloria* è, appunto, il disvelamento nonché il superamento di questo contrasto secolarmente progredito: dove il divenire delle cose (un divenire non più inteso nichilisticamente), il loro essere continuamente superate da altro, non coincide affatto con il loro annullamento, ma solo con un *oltrepassamento comprensivo*; un andare oltre, cioè, in cui ciò che viene superato non è oggetto di un annullamento totale. Esso piuttosto viene conservato nella totalità della *Gloria*, in quel *cerchio infinito* del Tutto che racchiude in sé tutti i *cerchi finiti* della realtà diveniente.

Nella coerenza del discorso severiniano, che abbiamo visto essere una coerenza a dir poco totalizzante, il cerchio della riflessione si chiude, dunque, dove tutto è incominciato. Quel divenire che ha insinuato il nulla nell'essere e che qui Severino ha completamente e drasticamente de-nichilizzato. Attraverso il riconoscimento di un senso nuovo ed autentico del tempo e con esso di una totalità linguistica rinnovata, Severino può raggiungere, tramite le voci conclusive della *Gioia* e della *Gloria*, quel capovolgimento del *sentiero della Notte*, che ha rappresentato tutta la storia dell'Occidente.

Consci adesso di una strada nuova da poter percorrere in una totalità completamente diversa che ci avvolge, non ci resta che compiere quel passo oltre, quell'oltrepassamento del discorso nichilistico che, se *destino vuole*, sarà necessariamente avverato.

Capitolo III

Vattimo e il pensiero della contaminazione

Superamento e distorsione: storia di una visione debole

1. Sospensione. La metafisica dopo Nietzsche ed Heidegger

Poteva la storia di Gianni Vattimo, l'emergere del suo pensiero, incominciare diversamente che da una riflessione sulla metafisica? Non subito quella che si vede sospesa dalle riflessioni così dirompenti di Nietzsche ed Heidegger, ma “quella” con cui l'uomo ha dato inizio al suo pensiero. La metafisica della “presenza”, quel discorso prepotente con cui l'essere umano ha chiarito da subito i presupposti della sua sopravvivenza; quella metafisica con cui lo stesso Nietzsche, come Heidegger, ha dovuto fare i conti.

Vattimo non è e non può essere da meno: se di sospensione si vuole parlare, se si vuole mostrare l'altra faccia della medaglia, si deve, inevitabilmente, incorrere prima in quella metafisica che solo poi si è trasformata in nichilismo, quel “pensiero egemone” che per sopravvivere ha dovuto adottare uno stile di vita assolutamente contrario alle sue origini. Quando Vattimo afferma ne *Le avventure della differenza* che Nietzsche ed Heidegger “hanno modificato in modo sostanziale la nozione stessa di pensiero”, egli afferma, infatti, la necessità, prima di tutto, di una riflessione su quel pensiero che è stato “sostanzialmente” mutato. Nietzsche ed Heidegger, attraverso le loro riflessioni “distorcenti”, hanno profondamente intaccato, anche se facendo il suo gioco, un discorso che prima di loro, non era un solo e semplice pensiero ma, piuttosto, era *il pensiero*. La metafisica, per anni e anni, ha *fatto* il discorso della nostra storia, ha condizionato profondamente il nostro mondo, la nostra *essenza*. Questo perché era un “discorso egemone”, che si proponeva di significare e di fare. La metafisica, così come è nata con Platone, era un discorso che doveva assolutamente fondare. I valori, le idee, la verità questi sono i fondamenti su cui la metafisica delle origini ha predisposto l'evolversi di quella storia occidentale che si è poi trasformata, quasi, in una storia globale. Ma questa storia della metafisica di cui

abbiamo ora discorso, non è forse una storia altamente condizionata? Non è quella storia della metafisica che si è dispiegata dinanzi a noi solo dopo determinate riflessioni? Quasi che Nietzsche ed Heidegger abbiano, come afferma lo stesso Vattimo, mutato inesorabilmente il nostro *sguardo* e di conseguenza il pensiero di tutta una cultura?

Questa metafisica con cui Vattimo incomincia la storia del suo percorso filosofico è, quindi, inesorabilmente, una metafisica altamente condizionata. Se Vattimo, come tutti i suoi contemporanei, la vede e la riconosce nei termini di una realtà egemonica ed opprimente è solo per conseguenza alle riflessioni portate avanti dai due filosofi tedeschi e non solo. Riflettere su questa metafisica significa ragionare su una realtà che si è evoluta sulla base di un determinato pensiero, un pensiero che l'ha volutamente ribaltata e, per certi versi, superata. Ecco che il significato del pensiero, il *modo di fare* il pensiero è stato trasformato radicalmente. Pensare la metafisica dopo Nietzsche ed Heidegger significa iniziare a *riflettere* in un modo essenzialmente diverso. Ecco perché con questi due autori si può parlare di una *sospensione*; a partire dalle loro indagini “il pensiero stesso” subirà una drastica rottura e, quella stessa metafisica, che altro non era che un modo di pensare, non sarà più e giammai la stessa metafisica che veniva che osservata prima della sospensione.

Siamo in balia, dunque, noi tutti, dei cambiamenti profondi con cui i due filosofi tedeschi, ma non solo loro (forse potremmo parlare di un'intera tipologia di discorso), hanno ricostruito e riadattato il pensiero dell'uomo sulla vita, quel discorso che prima vedeva la *presenza* ed oggi percepisce solo l'assenza, la mancanza.

E' sulla base di questa consapevole variazione, di questo passaggio indubbiamente importante, che Vattimo intraprenderà il suo percorso filosofico e la sua ricercata analisi sulle vicende più contemporanee della storia del pensiero. Un percorso che incomincerà, appunto, sulla scia delle due svolte rivoluzionarie dei filosofi tedeschi, i quali mai mancheranno nelle riflessioni di Vattimo. Nietzsche ed Heidegger hanno volutamente ed essenzialmente prodotto una svolta, hanno rivoluzionato lo stesso modo di pensare, di *fare* il pensiero; questi, dice Vattimo, hanno aperto la strada per

una ontologia assolutamente e sinceramente diversa. Essa, l'ontologia, che loro hanno portato alla luce, si mostra a tutti come la necessaria conseguenza di un'esperienza tutta moderna o meglio ancora post-moderna. L'esperienza che ha progressivamente trasformato le categorie del “farsi del pensiero”.

Nietzsche ed Heidegger rappresentano indubbiamente, solo la punta estrema di questo cambiamento, l'apice di un discorso che, come ci mostrerà Vattimo, ha condizionato e si è progredito in quasi tutti gli ambienti del sapere. Non è certo, dunque, un cambiamento localizzato ma, piuttosto, una variazione estrema e globale di cui i filosofi tedeschi hanno saputo ben riassumere le conseguenze, portandole estremamente alla luce, facendole *brillare* più di quanto abbia fatto nessun altro pensatore. Quella *differenza* da loro brillantemente introdotta e che Vattimo considererà come la messa in scena di un nuovo “significato” o meglio di una nuova “procedura del significare”. Con essa, i due filosofi, sapranno dare concretezza ad “una esigenza che l'esperienza moderna fa valere sempre più nettamente”: l'esigenza di rompere con l'assolutezza delle categorie metafisiche, la volontà di fare emergere una nuova espressione significativa.

Mentre la tradizione metafisica ha rivelato nel corso del tempo, una tendenza estremamente violenta ed egemonica, votata all'affermazione di categorie strutturanti, sovrane e perciò tendenzialmente “forti”; mentre tutto questo occorre alla storia del pensiero per affermarsi ed allo stesso difendersi, al fine di costruire un mondo che si adattasse all'uomo il più possibile, mentre tutto questo accadeva ecco che, ad un certo punto, si è giunti ad una svolta. Una “ontologia del declino” si è insinuata all'interno del pensiero. Si è reso necessario un de-potenziamento.

Quella che Heidegger citerà molte volte come la fase in cui si è verificato un “oblio dell'essere”, non rappresenta che una delle numerose manifestazioni di questo *sconvolgente declino*, un evento che, sempre usando termini heideggeriani, ci condurrà alla rivelazione dell' “essere per la morte”. Se di declino ontologico si deve parlare esso, infatti, ci conduce immediatamente verso una nuova e rinnovata “realtà dell'essere”; un *essere* che da questo momento in poi vedrà modificati o meglio

ribaltati tutti i suoi più *autentici* caratteri. Non si parlerà più di un *essere indissolubile* e categoricamente forte, ma piuttosto di un essere agli antipodi, di un essere in *modalità debole*.

Non si tratta quindi di una semplice variazione metodologica ma di una vera e propria rivoluzione strutturale; una messa in discussione di tutte le categorie del pensiero. Si tratta, soprattutto, come terrà a mostrarci Vattimo, della messa in luce di una nuova problematicità, o meglio ancora, della volontà di cogliere un nuovo *farsi del problema*. Questa è riassumibile come la problematicità dell'è. E' questa difficoltà ad introdurre nel pensiero la possibilità di un nuovo o *diverso* sentiero da intraprendere e consapevolmente percorrere. E' con questa problematicità che Nietzsche ed Heidegger stravolgeranno tutta la *saggezza ontologica* che li ha preceduti.

Vattimo parlerà, a giusto modo, di una vera e propria *liberazione*, quella della realtà nei confronti di un certo modo di creare e di fare che lo dominava. Ma soprattutto si tratterà della liberazione dello stesso soggetto umano, in grado finalmente, da questo momento in poi, di poter cogliere una nuova e diversa visione dell'essere. In questo senso Vattimo parlerà pure di una essenziale *linguisticità dell'essere* e cioè appunto di una realtà che incomincia ad essere osservata non più sotto la luce accecante del “sapere assoluto” ma sotto quella meno abbagliante di un “sapere dinamico e molteplice”.

La liberazione da parte della realtà e del soggetto da quella ontologia metafisica che *opprimeva e limitava* entrambi rappresenta, ci dice Vattimo, quel passo avanti in grado di mutare tutta l'essenzialità del pensiero; in grado di poter affermare, con altri termini, una nuova e duratura saggezza. Tale affermazione, della linguisticità dell'essere, è un atto complesso e lungamente ricercato; la sua realizzazione implicherà dei salti notevolmente complicati. Quello sforzo iniziale, intrapreso da Nietzsche, di liberare la simbologia dell'essere, di fare del simbolico una realtà non più assoluta, troverà la sua effettiva e, per certi versi, drastica affermazione nella decisiva crisi del *soggetto metafisico*. Nietzsche delinea i termini presupposti ad una crisi tanto importante; Heidegger ed i suoi successori complicheranno il processo.

Si tratterà di giungere pertanto all'affermazione di una nuova coscienza che sarà di primaria importanza per tutte le svolte successive. Riconoscere, a questo punto, che dopo Nietzsche ed Heidegger, di fatto, non si avrà più a che fare con la stessa metafisica che li ha preceduti, significa per Vattimo riscontrare la necessità di parlare di una *nuova storia*, o meglio, di un *farsi della storia* profondamente mutato. *Non si può più avvicinare la metafisica con gli stessi termini della metafisica*. Bisogna far tacere le “potenze storiche” di un tempo, bisogna che «il tramonto del ruolo egemonico della coscienza»¹⁶⁶ sia dignitosamente celebrato. Da questo momento in poi si parlerà dunque solo con i termini del *post* del *post-moderno*, di quella fase storica che, secondo il filosofo italiano, ha fatto la sua comparsa con la decisione tutta nietzscheana di rivelarci la “non veridicità del vero”.

166G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti Editori, Novembre 2001, p. 62.

2. Nel destino della differenza

Riconoscere l'avvento di una nuova *forma mentis* o di una nuova storia, significa riconoscere l'importanza della svolta che Nietzsche ed Heidegger hanno intrapreso nel farsi del pensiero. Significa che da Nietzsche in poi, si potrà effettivamente chiamare questo pensiero con un altro nome. Vattimo, questo discorso lo chiamerà *pensiero della differenza*; quello che si opporrà in effetti al *pensiero della presenza*.

Se la *presenza* era la dicitura con cui la metafisica ha affermato e confermato per secoli il proprio dominio, la *differenza*, dice Vattimo, ha segnato e continuerà a segnare il discorso post-moderno. Questo passaggio, dalla presenza alla differenza, questa trasformazione è un fenomeno molto complesso. Non si può affatto ridurre ad un semplice e netto trapasso. Piuttosto, ci spiega il filosofo, esso va riconosciuto come il risultato estremo di un processo altrettanto estremo e travagliato. Ma procediamo per ordine.

Spieghiamo, prima di tutto, cosa vuole intendere Vattimo con l'espressione *pensiero della differenza*. Esso è primariamente il pensiero che si “differisce” da quello della “presenza”, cioè da quel discorso privilegiatamente metafisico di cui abbiamo già abbondantemente parlato e che a suo modo ha fatto la storia dell'Occidente. Il pensiero della differenza, dunque, si chiama così in quanto si oppone risolutamente a questo discorso secolare e che in qualche modo lo capovolge. Esso è il pensiero in cui tutte le falle del discorso metafisico vengono portate alla luce e così volutamente e possibilmente risolte, o anche estremizzate. La differenza consiste primariamente in questo; in una consapevole estremizzazione in cui, come affermerà anche Heidegger, *dell'essere in effetti non ne sarà più nulla*.

Sarà un'affermazione rivelativa e stravolgente. Il passo intrapreso dai due pensatori tedeschi rappresenterà a lungo termine la possibilità di incominciare una nuova avventura. Questa, che non avrà più il nome di *presenza*, di quella metafisica occidentale che ha fatto la storia dell'essere, continuerà comunque a seguire le *tracce* di questo nome. La differenza ontologica con cui si dispiegherà il *dopo* della

metafisica non può non rivelare, però, fin da subito, la sua provenienza e così la sua complessità.

Al discorso della semplice presenza, all'ideale dell'obiettività metafisica, Vattimo associa, come conseguenza diretta, anche la *differenza*. Questa, infatti, che contribuirà alla formazione di una nuova struttura dell'essere, da questo momento in poi non più assoluta ma piuttosto eventuale, rappresenta una possibilità storica che è direttamente conseguente alla metafisica ed al suo oltrepassamento. In questo senso, metafisica e differenza sono legate l'una all'altra, l'eventualità dell'essere è direttamente conseguente all'ideale tutto metafisico dell'essere assoluto e linguisticamente obiettivo.

La storia della metafisica occidentale viene riconosciuta da Vattimo, essenzialmente, come quella storia che ha portato alla luce una determinata realtà ed un determinato senso del reale ; una storia in cui *questo senso* ha seguito e continua a seguire una serie di fasi e strutturazioni. Ma queste fasi rientrano tutte nella storia della metafisica; quella della *presenza* come quella della *differenza* sono solo delle sfumature. La metafisica in questo senso è pure e fondamentalmente “storia della differenza”, di quel processo di differenziazione che coinvolge *in primis* tutto il farsi della nostra esistenza.

L'associazione metafisica-essere-differenza fatta da Vattimo nelle pagine de *Le avventure della differenza*, si mostra perciò immediatamente e fondamentalmente radicale ed estrema. Se il filosofo afferma che «la metafisica è la storia della differenza»¹⁶⁷ è perché nel confermare questa associazione di termini egli vuole andare oltre la stessa pura e semplice associazione. Nel suo dire c'è in effetti qualcosa che va oltre. Prima di tutto egli attribuisce alla *differenza* una posizione più privilegiata. Nel momento in cui ci parla di una storia della differenza che ha caratterizzato tutto il processo metafisico egli ci sta parlando di una *differenza consequenziale e ben integrata*; che si è data nell'orizzonte della metafisica e che solo in questo orizzonte poteva dispiegarsi. Vattimo ci sta parlando di una realtà che in un

¹⁶⁷Ivi, p. 90.

modo o nell'altro ha dominato e determinato la nostra esistenza storica. La differenza vige e si dà: essa è il *fatto* che ha effettivamente contribuito all'evolversi della nostra *storia del pensiero*, quel pensiero che solo per convenzione chiamiamo ancora oggi metafisica. Ma la storia della metafisica, lo sappiamo, è anche e soprattutto, storia dell'essere con la E maiuscola:

è l'accadere di una data epoca dell'essere, quella dominata dalla semplice-presenza dall'idea dell'obiettività, del linguaggio come puro strumento di comunicazione.¹⁶⁸

Essere e metafisica hanno rappresentato, infatti, a loro modo, i punti focali di una determinata fase storica, dove, l'accadere dell'essere si è legato indissolubilmente alle dinamiche di pensiero che la metafisica portava alla luce. Obiettività, presenza, linguaggio strutturante sono espressioni che il discorso metafisico ha elaborato con l'unico scopo di costruire un essere che le rispecchiasse e le portasse a compimento. In questa *data* epoca storica pertanto tra metafisica ed essere si è creato un tutt'uno, un rapporto di dipendenza reciproca. Questo legame, ora, ci porta a riflettere, però, dice il filosofo, sulla possibilità di un condizionamento triangolare; quello appunto tra essere, metafisica e differenza.

Se la storia della metafisica è direttamente proporzionata ad un farsi della differenza (come abbiamo visto sopra), ciò vuol dire, pertanto, che pure la storia dell'essere, sarà in effetti condizionata o potrà esserlo dalle stesse dinamiche della differenza.

Qui Vattimo, però, rifacendosi ed allo stesso tempo allontanandosi dal linguaggio derridiano, non vuole mostrarci la *differenza* come una sorta di “struttura primaria”, come un' archi-struttura che, riferita all'essere, al suo farsi struttura come al suo far sì che il *Tutto* si strutturi, si mostra in un certo senso *essenziale* per la storicizzazione di qualsivoglia elemento o realtà. Egli piuttosto vuole mostrarcela solo come un'ulteriore struttura eventuale che, proprio per il suo carattere di eventualità, si è integrata ed inserita in un certo momento, o fin da sempre, nella storia metafisica.

La metafisica, in questo caso, si chiamerebbe storia o destino dell'essere perché

¹⁶⁸Ivi, p. 88.

l'essere stesso appartiene totalmente alla metafisica e alla sua storia.¹⁶⁹

Ma alla storia della metafisica apparterebbe anche il profilo della differenza ontologica, che abbiamo detto essere un evento interno alla metafisica stessa.

A questo punto, però, sorge una inevitabile osservazione, conseguenza di tutte quelle considerazioni fatte da Vattimo fino a questo momento. Se ad ora abbiamo riconosciuto un'importantissima vicinanza tra la differenza e la metafisica, deve, questa vicinanza, sussistere anche nel momento in cui, soprattutto con Nietzsche ed Heidegger, andiamo a parlare di “fine della metafisica”? Si dovrà parlare, in questo caso, non solo di oblio dell'essere ma anche e soprattutto dell'*oscuramento del fatto della differenza*? Quell'oltrepassamento di cui Heidegger ci parla, sembrerebbe coinvolgere, infatti, anche la differenza ontologica. E qui, dice il filosofo, non si tratta di un semplice occultamento.

Sembrerebbe che, anche in questo caso, i *fatti* si complichino a dir poco. Stiamo parlando, se leggiamo la fine della metafisica in questi termini, della messa in rilievo di una *consecutio* ben più grande e sconvolgente. Non si tratta, infatti, di riconoscere soltanto l'oblio dell'essere come della differenza ontologica, che, abbiamo visto, lo ha mutato nel corso della sua storia; qui si tratta piuttosto di una vera e propria *dimenticanza*, quella dimenticanza che ha tolto alla differenza la peculiarità di essere un problema.

La metafisica è storia della differenza, sia in quanto è retta e resa possibile dalla differenza, sia in quanto solo nell'orizzonte della metafisica la differenza vige e si dà. Da questo punto di vista, oblio della differenza non è tanto perdere di vista il fatto della differenza, ma dimenticare la differenza come fatto; cioè dimenticare la domanda «perché la differenza»? e non invece aver presente che essa effettivamente domina e determina la *nostra* esistenza storica.¹⁷⁰

Il riconoscimento di una storia della metafisica fortemente determinata da una concezione differenziale dell'essere, dove ciò che domina il farsi delle cose è stato per secoli il contrapporsi tra essere e ente, non può, dunque, non ripercuotersi sulle

¹⁶⁹Ivi, p. 89.

¹⁷⁰Ivi, p. 90.

conseguenze della stessa metafisica.

Se con Nietzsche e di conseguenza con Heidegger la filosofia si è addentrata nella fase estrema del proprio pensiero, in un discorso della *fine*, questo non potrà affatto tralasciare il riconoscimento differenziale: la fine della metafisica è a tutti gli effetti il riconoscimento di una costante e voluta incompienza del processo differenziale. Risulta di fondamentale importanza rompere drasticamente con quel discorso che ha fatto dell'essere ciò che la nostra storia ci ha mostrato; una datità sempre in bilico tra il sopra e il sotto. Bisognerà saper cogliere, a questo punto, come Heidegger suggerisce a Vattimo, l'*eventualità* di questa stessa differenza; prendere coscienza del suo carattere eventuale. Giungiamo adesso in quella fase della *rimmemorazione* tanto cara ai due filosofi del nichilismo. Da una parte abbiamo Nietzsche che, pur non parlando esplicitamente di rimmemorazione, riflette comunque sulla necessità per il “vecchio sognatore” di *continuare a sognare ma nella consapevolezza del sogno*, avendo coscienza perciò di ciò che ci viene proposto. Dall'altra parte abbiamo Heidegger che, rispetto al primo, è molto più esplicito. Secondo il filosofo dell'esserci, la rimmemorazione dell'essere sarebbe un momento essenziale. Solo ricordando il *fatto* della differenza si potrà poi problematizzarla e riconoscerla non come un'archi-struttura, da cui non si può uscire, ma piuttosto come un evento eventuale. Bisogna, in questo caso, fare un passo oltre la mentalità metafisica, spogliarsi consapevolmente di quel pensiero che per secoli ha riconosciuto la validità di un solo ed unico essere. Ciò che Vattimo ci chiede di fare è di capovolgere quella *differenza ontologica* che era per la metafisica una presenza strutturante ed entificante. La differenza ontologica deve cambiare il nome in qualcosa di eventuale e problematico. Solo in questi nuovi termini potrà farsi possibile un pensiero non più metafisico e, perciò, “realmente oltrepassante”.

Ciò che Vattimo ci ha esplicitamente mostrato attraverso questo discorso sulla differenza sono le più profonde radici del discorso metafisico, quelle stesse radici che gli permetteranno di giungere al problema della fine del pensiero. Si è trattato di voler comprendere la *fine* incominciando dall'*inizio* e, soprattutto, da un inizio differente.

Tutto nasce da quella opposizione tra *fondamento* e *fondato*; per secoli la nostra storia e forse ancora ora, non è riuscita in alcun modo ad oltrepassare questa incombente distanza. Il riconoscimento di una *fine* della metafisica dovrà muovere allora proprio da questo tentativo di rompere definitivamente e coscientemente con *la* opposizione, intesa quale struttura non oltrepassante, tra essere ed ente. E' questo, infatti, l'autentico oblio della metafisica e Vattimo, in queste pagine, dimostra di esserne completamente consapevole. Una descrizione delle categorie del nichilismo non poteva incominciare che con un tale riconoscimento.

3. *Le categorie del nichilismo: debolezza e precarietà*

Si tratta, prima di tutto, di un'espressione che funziona debolmente, questo è ciò che dice Gianni Vattimo a proposito del suo *pensiero debole*. Si tratta, diciamo noi, della sua espressione più conosciuta, pilastro di un testo altrettanto rinomato. Il *pensiero debole* rappresenta, infatti, lo *slogan* più in vista delle parole del filosofo, non solo più in vista però ma pure più importante. Tutto il discorso di Vattimo ruoterà intorno al suo *pensiero debole*.

L'espressione funziona, innanzitutto, volendo ricalcare le parole del filosofo, come un monito che vuole essere un'indicazione; che vuole indicare un percorso da seguire. Si tratta di un percorso parallelo a quello intrapreso dal gioco della differenza, che ha con la differenza una relazione importante.

Come con la differenza il tentativo è, infatti, quello di superare i confini della metafisica. Il pensiero debole segue la differenza con l'intento di portare avanti una nuova tipologia di discorso, una razionalità che non si affidi più solo alle certezze ma che piuttosto ricerchi anche le *zone d'ombra*, i confini meno stabili e delineati. Pensiero debole, dice Vattimo, è certamente una *metafora*, ed è pure certamente un modo di dire provvisorio, ma è anche un passo avanti importante. Esso rappresenta, al cento per cento, il tentativo vattimiano di dare una certa stabilità a quel discorso filosofico che si è insinuato nella storia del pensiero dopo Nietzsche ed Heidegger e perciò dopo il dissolversi e il deteriorarsi delle strutture metafisiche. Rappresenta pertanto pure un tentativo di risposta a questo stesso deterioramento e a quel nichilismo che, da un certo momento in poi, non abbandonerà più le sorti della filosofia.

Ma quando e perché, prima di tutto, si è insinuata nel pensiero quella volontà di distanziarsi da quelle strutture totalizzanti che hanno rivendicato tutta la storia dell'Occidente? Vattimo ci parla di uno scontro molto recente, che si è dialetticamente espresso, con un certo vigore, soprattutto nella storia del novecento. Potremmo parlare, a buon diritto, di uno scontro diretto ed inevitabile tra il servo e il padrone, in

questo caso preciso tra l'idealismo hegheliano, di cui abbiamo ripreso i termini, ed il materialismo marxiano. Quest'ultimo ha rovesciato l'idealismo e lo ha fatto, dice Vattimo, proprio nel tentativo di rivendicare l'esclusione dei più deboli da parte dei dominatori. Si tratta di un'esclusione prettamente culturale, dove una certa cultura dominante, o comunque più forte, ha voluto mettere da parte quella fetta di cultura non totalizzante e certamente minoritaria, che non ha recepito i suoi stessi ideali. Volendo appropriarci delle stesse parole di Vattimo, dobbiamo parlare, a tal proposito, di uno schema assai semplice:

Il pensiero dialettico novecentesco, avendo recepito le ragioni del rovesciamento marxiano dell'idealismo, si presenta come pensiero della totalità e pensiero della riappropriazione, rivendicando come materialismo il riscatto di ciò che la cultura dei dominatori ha escluso. Ma la «parte maledetta», ciò che è stato escluso dalla cultura dei dominatori, non si lascia tanto facilmente ricomprendere in una totalizzazione: gli esclusi hanno fatto esperienza del fatto che la stessa nozione di totalità è una nozione signorile, dei dominatori. Di qui, nel rovesciamento materialistico della dialettica hegheliana, una permanente tendenza che si può chiamare “dissolutiva”¹⁷¹

e che come abbiamo visto incontra il suo culmine proprio nel pensiero novecentesco di Nietzsche ed Heidegger.

E' proprio sulla base di questa tendenza dissolutiva, che ha in se le proprie ragioni, che il discorso filosofico muterà o almeno radicalizzerà profondamente la sua traiettoria. L'avvento del nichilismo e perciò il portarsi alla luce delle sue categorie, deve a questa “portata dissolutiva” tutte le sue caratteristiche. La dissoluzione, dunque, inizia con un rovesciamento, con la volontà di creare un nuovo approccio dialettico e di farlo nel tentativo di porre fine a quella mentalità metafisica che ha escluso, ahimé, troppe cose.

Il primo approccio a questo nuovo ordine dialettico si costruirà, dice Vattimo, attraverso il pensiero della differenza; questo pensiero che, come abbiamo già visto, dovrà molto al filosofo dell'*esserci*. Se questa differenza emerge con forza proprio dopo l'avvento del discorso novecentesco è perché proprio da questo pensiero si

171G. Vattimo, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, Gennaio 2011, p. 17.

dispiegherà una consapevolezza tutta nuova. Dice il filosofo:

Nello sviluppo del pensiero dialettico novecentesco si fa luce una tendenza dissolutiva che lo schema dialettico non riesce più a controllare[...]. Il significato di questa tendenza consiste nel mettere in luce che l'approccio dialettico al problema dell'alienazione e della riappropriazione è ancora profondamente complice dell'alienazione che dovrebbe combattere. L'idea di totalità e quella di riappropriazione, capisaldi di ogni pensiero dialettico, sono ancora nozioni metafisiche non criticate.¹⁷²

Ci troviamo in pratica nel mezzo di una critica molto lucida e profonda, dove lo stesso pensiero dialettico emergente, quello novecentesco, si rende conto dell'esistenza di una falla o di un *deficit*: l'impossibilità di superare a chiare lettere e perciò, nel vero senso della parola, quella dialettica metafisica che sta tanto criticando. I termini di questa critica non sembrano, infatti, essere in grado di oltrepassare le categorie metafisiche. Si combatte l'alienazione ma lo si fa non usando i termini giusti o più appropriati. E allora ecco che nella dialettica novecentesca subentra la *differenza*, cioè quel tentativo di superare la metafisica riconoscendo, prima di tutto, l'insostenibilità di quell'essere da essa creato. In questo caso Vattimo si affida completamente all'idea di differenza introdotta da Heidegger; quella differenza che riconoscerà primo, la lontananza dell'essere dalla stabilità e dalla presenza, secondo, che la differenza tra essere ed enti, è forse, principalmente, il tratto peculiare di questa nuova essenza introdotta dal discorso novecentesco, dove *questa* non è più una nozione stabile ma piuttosto un "essere" che "accade nel tempo".

Si verifica con Heidegger una situazione piuttosto radicale, che in un certo senso porta al culmine quella critica materialistica portata avanti dal pensiero di Marx e forse molto prima. Qui, infatti,

la scoperta del carattere linguistico dell'accadere dell'essere si riverbera sulla concezione dell'essere stesso, che risulta spogliarsi dei tratti forti attribuitigli dalla tradizione metafisica. L'essere che può accadere non ha i tratti dell'essere metafisico con la sola aggiunta della «eventualità»; si configura, si da a pensare,

¹⁷²Ivi, p. 17-18.

con tratti radicalmente diversi.¹⁷³

C'è stato, dunque, uno spostamento molto profondo ed anche inevitabile; il pensiero della differenza è andato a toccare l'essenza dell'essere. E' una scoperta o riscoperta che non si limita solo ad aggiungere ma che piuttosto sconvolge le regole che fino ad ora erano valide. Da questo punto di vista Vattimo ci parla, usando il termine *liberazione*, di un fatto che concerne appunto l'essere e il suo potersi distanziare dall'*ousia*, cioè dalle sue caratteristiche metafisiche. E' questo, appunto, il fenomeno sconvolgente che si verifica sulla soglia del pensiero: una liberazione che avrà i tratti caratteristici dell'*abbandono*. Un abbandono che riguarderà, appunto, tutte le caratteristiche dell'essere metafisico, come la stabilità, la forza, l'uniformità, la presenzialità.

Ed eccoci giunti, dunque, al punto culminante e decisivo di questa riflessione vattimiana; il punto in cui si riconosce il “farsi storia” della fase in cui l'essere subisce un indebolimento. Vattimo, a tal proposito, ci parla di una nuova forma di ontologia, dove, appunto, l'allontanarsi da parte dell'essere dalle sue caratteristiche metafisiche comporta, inevitabilmente, un profondo cambiamento del soggetto in questione. Si assiste, infatti, successivamente alla critica fatta dal pensiero filosofico novecentesco al pensiero metafisico che l'ha preceduta, ad un progressivo ed irreversibile indebolimento della nozione di essere, «il darsi esplicito della sua essenza temporale (anche e soprattutto: effimerità, nascita-morte, trasmissione sbiadita, accumulo antiquariale) si ripercuote profondamente sul modo di concepire il pensiero e l'Esserci che ne è “soggetto”». ¹⁷⁴

Il *soggetto* del pensiero, in effetti, non sarà più lo stesso di quello metafisico. Quando Vattimo parla di una nuova ontologia si riferisce proprio alle conseguenze inevitabili di questo mutamento secolare ed estremamente importante; quando Vattimo parla di *pensiero debole* si riferisce appunto a questo nuovo modo di intendere l'essere e perciò l'ontologia. Pensiero debole è quel discorso con cui il filosofo si proporrà di

¹⁷³Ivi, p. 20.

¹⁷⁴Ibidem.

considerare tutte le conseguenze che l'indebolimento dell'essere, della sua nozione, hanno comportato sul pensiero in generale; pensiero debole è, soprattutto, quel nuovo modo di pensare con cui ci si potrebbe preparare per il farsi di una nuova storia.

Il post del post-moderno: evento ed interpretazione

1. Il nichilismo in atto. Heidegger e la nozione di superamento

Pensiero debole, sarebbe per Vattimo, prima di tutto, la conseguenza di un processo storico, che segna, come vedremo, la fine della modernità ed infine delle categorie metafisiche. Il pensiero debole, dunque, rappresenta per il filosofo, il modo più adeguato per interpretare e comprendere questo cambiamento. Ma pensiero debole significa, anche, voler proporre, nel tempo del nichilismo, una certa considerazione di questo. Il fatto che il nichilismo rappresenti una fase di indebolimento e precarizzazione dell'essenza dell'essere non rappresenta per il filosofo, infatti, qualcosa di negativo. Egli non lo interpreta affatto negativamente. Il nichilismo rappresenta quel momento in cui “dell'essere, pian piano, non ne sarà più nulla”, un momento prolungato, la cui storia, però, non dovrà essere percepita con termini eccessivamente pessimisti.

Il nichilismo oltretutto non è affatto, dice il filosofo, un problema storiografico, ma è piuttosto un problema in atto, e, bisognerà studiarlo proprio partendo da questo presupposto. Di certo, dunque, con la consapevolezza di non poterne fare, ancora per molto, un bilancio concreto e conclusivo. Bisognerà invece cercare di capire a che punto è questo gioco, “in che cosa ci concerne, a quali scelte e atteggiamenti ci chiama”.

Nichilismo, allora, dovrà essere associato, prima di tutto, al significato che gli ha attribuito Nietzsche, e così a quel significato in cui il filosofo tedesco riconosce alla storia del pensiero e dell'uomo un *cambiamento di posizione* davvero drastico. E' il momento in cui “l'uomo rotola via dal centro verso la x”. E' quel momento culminante in cui il soggetto si farà consapevole della precarietà della sua posizione come di quella degli “oggetti” che ha costruito. Ma nichilismo, dice Vattimo, è anche il momento in cui la storia del pensiero entrerà in contatto con altre e nuove

affermazioni. Sono queste le affermazioni del filosofo dell'*esserci*, quelle dichiarazioni che maggiormente riconoscono la vicinanza del nichilismo al significato dell'*essere stesso*. Heidegger, infatti, riconoscerà il nichilismo come quel processo in cui si riscontrerà nella storia “il farsi nulla dell'essere”.

Heidegger è il primo filosofo a riconoscere che l'essere è in una fase di oblio, una fase in cui, come abbiamo visto, ad emergere è la differenza. Ma Heidegger è anche il primo filosofo a riconoscere la necessità di andare oltre la *differenza stessa*; di uscire dalla differenza così da superare la metafisica. E' questa, dice Vattimo, una procedura dialettica molto importante. Essa ci conduce dalla *differenza* al *pensiero debole* e lo fa proprio attraverso la “contemplazione” di un termine heideggeriano. Il termine in questione è quello di *Verwindung*.

Verwindung è prima di tutto da considerarsi come un termine *alternativo*, esso, infatti, viene utilizzato da Heidegger in sostituzione ad un altro termine più tradizionale. La parola *ueberwindung* viene messa da parte per fare posto ad una parola che sia il più lontano possibile dall'atteggiamento dialettico della metafisica. Prima di tutto, quindi, la *verwindung* sta ad indicare una volontà “trasgressiva” ed innovativa. La volontà di superare la metafisica a partire dall'utilizzo di una nuova tipologia di termini e perciò, come vedremo, da un nuovo modo di fare e di concepire la dialettica. *Verwindung* pertanto è, soprattutto, quell'atteggiamento con cui il filosofo tedesco si propone di raggiungere una svolta ultrametafisica, un atteggiamento che si proponga, in linea di massima, di *superare* tutte le tendenze della storia occidentale. E' però, allo stesso tempo, una prospettiva consapevole di questa stessa storia e di quanto, perciò, sia complicato, per lo stesso pensiero post-moderno allontanarsi completamente da quella modernità da cui, in un certo senso, non potrà mai completamente scappare. E' questa la vera natura della *verwindung* heideggeriana; quella che Vattimo traduce con l'espressione italiana *rimettersi*.

Il pensiero di Heidegger può essere letto in generale come quella interpretazione che nasce di conseguenza alla crisi della metafisica e allo stesso tempo del discorso umanistico. In questo senso la *verwindung* sta ad indicare soprattutto la volontà di

oltrepassare questa fase critica e di farlo in maniera diversa. In questo caso, infatti, non si tratterà solo di un oltrepassamento ma, dice Vattimo, di una “assunzione di responsabilità”. In altri termini, la crisi dell'umanesimo, non necessita solo di un oltrepassamento ma proprio di una *verwindung*, «appello in cui l'uomo è chiamato a rimettersi dall'umanesimo, a rimettersi ad esso e a rimetterselo come qualcosa che gli è destinato»¹⁷⁵.

La *verwindung* pertanto è, secondo Heidegger, quel pensiero che si rapporta alla metafisica in un modo diverso ed inusuale. Con la *verwindung* noi scopriamo che quella stessa fase ultra metafisica, la fase in cui la tecnica prende il sopravvento sull'essenza, non è altro che qualcosa di direttamente collegato alla metafisica stessa.

La totalità del mondo tecnico (*Ge-stell*), quel qualcosa che nella fase post-moderna ha obliato l'essere e la sua essenza, non è affatto qualcosa di altro dalla metafisica.

Pertanto questa tecnica, dice Vattimo, così intesa da Heidegger, non è qualcosa di estraneo alla storia metafisica ma ne è, invece, il compimento più radicale; quello stesso compimento che fa dire ad Heidegger che, riguardo all'umanesimo ed alla metafisica, non si tratta di un superamento ma invece di una *verwindung*. Con essa, allora, Heidegger può farci vedere la metafisica sotto una nuovissima luce, quella che riconosce la sua crisi come una conseguenza legata allo stabilirsi già in età moderna del dominio della tecnica e delle sue leggi. Così come il soggetto del pensiero umanistico, il soggetto autocosciente, non è altro che il correlato dell'oggetto metafisico, altrettanto può dirsi per la tecnica e l'essere: due datità in costante relazione tra loro. E' proprio di questa relazione che la *verwindung* heideggeriana si occupa, e lo fa riconoscendo la necessità di un nuovo modo di pensare l'essere.

La verità dell'essere, questo è il contenuto che Heidegger con il suo pensiero si propone di ricreare. All'essere, dal suo discorso in poi, non si accederà più nella presenza ma piuttosto nel ricordo di qualcosa che non è mai definitivamente stabilito. Partendo, perciò, dalle nozioni metafisiche Heidegger riesce, dice Vattimo, a dare un senso più pieno all'*atto* del nichilismo, al suo farsi storia. Non tralasciando questo

175G. Vattimo, *La fine della modernità*, p. 49.

passato egli ci avvia verso il destino di una ontologia debole, dove, come abbiamo visto, l'essere si farà accadere e dove, in maniera più concreta, il pensiero comincerà a percepire il *vero* come qualcosa di radicalmente instabile. Ma,

che cosa significa, radicalmente, pensare l'essere sotto il segno della caducità e della mortalità? Il “programma” di una ontologia debole ritiene che una simile trasformazione nel modo di pensare i tratti fondamentali (ossia, solamente, caratteristici, descrittivi) dell'essere abbia importanti conseguenze, delle quali il pensiero ha solo cominciato a prendere atto: sono gli sconvolgimenti che sostanziano l'annuncio della morte di Dio, e che secondo Nietzsche sono destinati a riempire i prossimi secoli della nostra storia. *Il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità*: l'essere non è ma ac-cade; forse anche nel senso che cade-presso, che accompagna in quanto caducità ogni nostra rappresentazione. Ciò che costituisce l'oggettività degli oggetti non è il loro star di fronte stabilmente resistendoci (*gegen-stand*), ma il loro ac-cadere, cioè il loro consistere solo in virtù di una apertura che è costituita come tale-come nell'analisi esistenziale di *Sein und Zeit*-dall'anticipazione decisa della morte.¹⁷⁶

Uno sconvolgimento radicale nel modo di farsi del pensiero, questo significa, pertanto, pensare l'essere sotto il segno della precarietà e della mortalità heideggeriana.

A mutare, ci spiega Vattimo, è la stessa ontologia, il *farsi dell'essenza dell'essere*. Ricordare l'essere, da questo momento in poi, vuole dire ricordare tutte le affermazioni di precarietà che Nietzsche, Heidegger e non solo, hanno introdotto in questo sistema. E' questo, d'altronde, lo *sfondamento*, o meglio ancora il *superamento* che la post-modernità, così intesa da Vattimo, opera sulle tracce del proprio passato. A mutare è la stessa verità del pensiero, una verità che non sarà più vista come ciò che fonda e che è *fonte* di questo fondamento, ma come una verità *debole*, che cade e si rialza continuamente. In questo modo, dunque, la storia della dialettica post-moderna prosegue la sua prassi e, da storia della differenza, si trasformerà fino a realizzarsi nelle “tracce di un pensiero debole”. Il superamento, pertanto, consiste proprio nel farsi avanti di queste nuove “tracce”, quelle tracce che non avranno più ragioni di “sovranità e violenza” ma che invece assumeranno i tratti della *pietas*. Precarietà e remissione, questi secondo Vattimo, sono i tratti distintivi del nichilismo

176G. Vattimo, *Il pensiero debole*, p. 23.

post post-moderno.

2. *L'essere come evento (oltre il pensiero della modernità)*

Con questo cambio di rotta così radicale ed imponente, lo abbiamo visto, a cambiare è soprattutto l'essere. La nozione di fondamento e lo stesso pensiero inteso come fondamento non hanno più alcun motivo di esistere. Tutto ciò, dice Vattimo, viene radicalmente messo in discussione. Si prendono, pertanto, le distanze da tutto il pensiero occidentale, lo stesso *pensiero del fondamento*. Allo stesso tempo però, questo nuovo pensiero che sorge, deve essere assolutamente lontano dal porre a sua volta un altro discorso fondante. Pertanto, in nome di questo principio, esso andrà a distanziarsi completamente dal discorso moderno. Vattimo ci dice, infatti, che questo nuovo pensiero può considerarsi a tutti gli effetti, non solo oltre la metafisica ma anche oltre la modernità. Esso è un discorso post-moderno e lo è in virtù soprattutto del fatto di non voler essere, in nessun caso, un pensiero fondante o autentico.

Parlare di post-modernità vuol dire, in tal caso, indicare la volontà di una *presa di congedo*: il voler separarsi, a tutti i costi, da una logica di sviluppo considerata oramai superata ed inefficace. Questa è stata la ricerca ed il tentativo portato avanti soprattutto, oramai lo sappiamo, da Nietzsche e da Heidegger, i quali, ciascuno a suo modo, hanno ricercato il superamento della metafisica nel tentativo di una nuova ma diversa e pure divergente formazione. Ma perché Vattimo insiste con questa collocazione? Perché sprecare tempo nello stabilire l'uscita o meno dalla metafisica e così pure dalla modernità?

Vattimo insiste tanto nel voler collocare Nietzsche, Heidegger e tutto un certo pensiero fuori dalla modernità, sì, perché secondo il suo parere, questi filosofi sono effettivamente fuori dal discorso moderno; ne escono perché a loro modo essi dissolvono qualsiasi fondamento o stabilità dell'essere e del reale. La sua constatazione più chiara è questa:

uno dei contenuti caratteristici della filosofia, di gran parte della filosofia otto-novecentesca che rappresenta la nostra eredità più vicina, è proprio la negazione di strutture stabili dell'essere, alle quali il pensiero dovrebbe rivolgersi

per “fondarsi” in certezze non precarie. Questa dissoluzione della stabilità dell'essere è solo parziale nei grandi sistemi dello storicismo metafisico ottocentesco: lì, l'essere non “sta” però diviene secondo ritmi necessari e riconoscibili, che dunque mantengono ancora una certa stabilità ideale. Nietzsche ed Heidegger lo pensano invece radicalmente come *evento* e per loro è dunque decisivo, proprio per parlare dell'essere, capire “a che punto” noi e esso stesso siamo. L'ontologia non è null'altro che interpretazione della nostra condizione o situazione, giacché l'essere non è nulla al di fuori del suo “evento”, che accade nel suo e nostro storicizzarsi.¹⁷⁷

Nietzsche ed Heidegger dunque, sono assolutamente al di fuori dal classico discorso moderno. Le loro riflessioni portano al raggiungimento di una nuova storia, o meglio ancora, dice Vattimo, all'esperienza della “fine della storia”, ed è soprattutto per questo che essi sono *oltre*. Lo sono in quanto portatori di una variazione significativa. Se è comune concepire la modernità come l'epoca della storia e del farsi della storia non è altrettanto moderno parlare della sua fine e, meglio ancora, di attuarla. Nietzsche ed Heidegger fanno appunto questo, dice il filosofo, e lo fanno in quanto membri di una linea storica differente. Non si tratta qui dell'incombere di un nuovo e diverso stadio storico, come non si tratta più dell'incombere di un qualcosa di nuovo. Si tratta, invece, del farsi avanti della dissoluzione stessa, della fine come abbiamo detto. Ma è una fine che, allo stesso tempo, riguarda un nuovo inizio. Esso concernerà soprattutto l'uomo, un uomo che concepirà probabilmente una diversa forma di esistenza, ricca e carica di toni profetici. Ma questa nuova immagine dell'uomo seguirà di pari passi ad una nuova immagine dell'essere, un essere appunto guidato dalla *chance* dell'evento. Uscire dalle tematiche della modernità e dirsi addentrati in quella post-moderna significa soprattutto prendere in considerazione il *farsi debole del reale*: la “distruzione dell'ontologia” portata avanti prima da Nietzsche e poi da Heidegger.

Si tratta anzitutto, volendo uscire dalla modernità, di aprirsi a quella concezione non più metafisica della verità e dell'essere e di vedere la distanza tra modernità e post-moderno come una differenza abissale ma allo stesso tempo necessaria e destinalmente importante. Come usciamo, pertanto, o come siamo usciti dalla modernità? Quali sono i termini di questo *superamento* voluto dalla “storia del

177G. Vattimo, *La fine della modernità*, p.11.

destino”?

Dovremmo parlare, più appropriatamente, dice Vattimo, di una “riduzione chimica”, un'operazione critica che, portata avanti fino in fondo, ha condotto la filosofia ad una scoperta eclatante e sconvolgente. La filosofia in questione è quella di Nietzsche, la riduzione chimica è quella che il filosofo realizza nella sua opera *Umano troppo umano*. Qui dove i valori della modernità metafisica vengono sezionati minuziosamente e così ridotti a mere produzioni umane, soggetti di una volontà forte, qui, dice il filosofo italiano, Nietzsche giunge ad una rivelazione conclusiva.

Qui lui scopre che la stessa *verità* “in nome della quale l'analisi chimica si legittima” è essa stessa un *valore* che si dissolve. Si assiste, a questo punto, al disfacimento di quella nozione di *verità* rimasta nei canoni della metafisica anche in età moderna. «Poiché la nozione di verità non sussiste più, e il fondamento non funziona più, dato che non vi è alcun fondamento per credere al fondamento, e cioè al fatto che il pensiero debba “fondare”»¹⁷⁸, poiché tutto questo si realizza ed è una realizzazione che, di fatto, esce dai canoni della modernità, Vattimo può dire a giusto che, da questo momento in poi, cioè con il dissolversi della verità stessa e non solo dei valori della metafisica, si esce dalla modernità per entrare a buon diritto in una post-modernità filosofica. La post-modernità filosofica è appunto segnata da questo *evento*. E' questa la *filosofia del mattino*, introdotta da Nietzsche in *Umano troppo umano* e realizzante un pensiero nuovo, che guarda soprattutto con gli occhi della prossimità e del divenire; la filosofia che perde l'apparenza di essere solo critica e smascherante per assumere un'immagine altrettanto positiva e ricca di nuovi propositi.

A questa filosofia del mattino nietzscheana fa eco «la scoperta heideggeriana del carattere epocale dell'essere»¹⁷⁹. Anche qui la verità dell'essere viene completamente smascherata e ridefinita. L'essere non può più funzionare come fondamento (*Grund*). Anche in questo caso si *esce* dalla metafisica e dalla modernità lasciando da parte la verità di quell'essere fondamentale. Essa, la verità, non è più caratterizzata dai canoni obiettivi del sapere metafisico ma rientra in tutt'altra categoria. In questo caso, nel

¹⁷⁸Ivi, p.175.

¹⁷⁹Ivi, p. 183.

caso di Heidegger come in quello di Nietzsche, la verità si trasforma in ciò che può accadere e che *solo* accade.

Questa trasformazione, dice Vattimo, non è un qualcosa che semplicemente *aggiunge*, ma è una trasformazione che non lascia alternative, se non quella di *cambiare* completamente rotta. «La verità che può accadere, che può essere “messa in opera” non è semplicemente la verità della metafisica (evidenza, stabilità oggettiva) con in più un carattere di “eventualità” invece che di struttura»¹⁸⁰. L'accadere della verità immediatamente supera, va oltre ogni possibile descrizione metafisica. Con essa, infatti, l'attenzione sull'oggetto, viene immediatamente spostata sulla sponda opposta e cioè su quel *soggetto* che viene messo in gioco quasi come se fosse un dio in terra. Automaticamente il problema dell'essere non riguarderà più l'essenza oggettiva ma piuttosto la volontà soggettiva di quella datità che accade.

Come si può osservare, il cambiamento c'è ed è pure sproporzionato. Il *farsi accadere della verità*, che coincide con il *farsi evento dell'essere* sono proprio quei fenomeni cruciali che Vattimo andava cercando per spiegare il perché ed il come dell'uscita dalla modernità. L'uscita da questa modernità così come dal discorso metafisico passa indubbiamente da questo riconoscimento essenzialmente epocale: quando non solo più i valori ma anche la verità stessa viene ad essere riconosciuta come un evento fra gli altri eventi. Da qui, infatti, superata questa soglia, si innesca, da una parte, la necessità di riconoscere come vinta la verità profonda ed essenziale della metafisica e, d'altra parte, il bisogno di dare più voce ad un accadimento che significherà soprattutto ricreare un nuovo mondo.

Nuovi significati, dice Vattimo, affrancheranno quelli ormai vecchi e deleteri ma soprattutto, come dirà Nietzsche, non più utili. Si perché è proprio l'utilità che farà da man forte a questa nuova fase storica. La verità come quell'evento che è mosso dall'utilità dei più forti e che pertanto non può svelare alcuna essenza. Essa piuttosto si mostra come un sovrapporsi di altri ed infiniti eventi; come direbbe Derrida, un sovrapporsi di illimitate e giammai originarie differenze.

180 *Ivi*, p. 92.

Sono queste differenze, allora, che faranno la *differenza* vera e propria. Quelle che supereranno la modernità al fine di costruire un nuovo “ordine ontologico”. Andare oltre la modernità significa appunto questo: superare una soglia che ci porterà direttamente al *farsi estremo della tecnica*. Forse è proprio questa l'immagine più radicale della modernità tecnica inaugurata già con Galilei. E' questa quella punta estrema che ha portato la filosofia stessa a cadere preda completamente di un sapere che sin dall'inizio non ha saputo e voluto adeguatamente gestire.

Comunque sia, una cosa, per Vattimo, è ben certa. La post-modernità ha una valenza storico, filosofica piuttosto reale e concreta.

3. *Un nuovo ideale di emancipazione: nella società della comunicazione.*

L'avvento della post-modernità, lo abbiamo visto, si direbbe pertanto determinato dalla “fine della verità”, almeno di quella verità intesa in senso metafisico e tuttavia presente negli schemi della realtà moderna. Una fine di questo tipo, prevede ed ha previsto, dice Vattimo, una serie di conseguenze molto importanti. Prima tra tutte, l'impossibilità, da questo momento in poi, di parlare della storia come di una realtà conforme e concreta. Viene a mancare, pertanto, l'unitarietà. Una storia, infatti, percepita metafisicamente e cioè come un corso lineare e ordinato degli eventi prevede, a giusto volere, l'esistenza di un centro stabile intorno a cui organizzare e gestire gli eventi. Ma questo centro, con la perdita della verità metafisica, si perde anch'esso tra i meandri dell'anno zero e soprattutto tra le “scelte confusionarie delle persone più importanti”. La storia, così, si trasforma in un racconto fondamentalmente umano, impregnato di errori umani e condizionato dalle volontà storiche più forti. Non è un racconto che narra di tutto e di tutti ma una favola che ha come protagonisti sempre i più forti. Così, ad esempio, ce la descriverà Nietzsche, aggiungendo, a questa descrizione, l'idea che, insieme alla storia, nel tempo del nichilismo, decade anche l'idea di progresso:

Se non c'è un corso unitario delle vicende umane, non si potrà neanche sostenere che esse procedono verso un fine, che realizzano un piano nazionale di miglioramento, educazione, emancipazione.¹⁸¹

La società, insomma, cade profondamente nel caos, dove ogni precarietà apre la strada ad un nuovo modo di fare e di percepire il reale. Si tratta, soprattutto, di riconoscere la forza dirompente delle decisioni umane, quelle che anche riguardo all'idea di progresso fanno effettivamente la differenza. Se a cadere, infatti, è l'idea di un progresso finalizzato al raggiungimento di un “piano razionale ed universale” di miglioramento, ad affacciarsi nel post moderno sarà l'idea di un progresso mosso da una *volontà che vuole* solo raggiungere i propri scopi di miglioramento e

181G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti 1989, p. 10.

potenziamento. Insomma un progresso non più veicolato da una *giusta causa* ma piuttosto da una causa *prepotente e violenta*.

L'idea di crisi della storia porta dunque con se anche la crisi dell'idea di progresso, che, unita alla prima, dice Vattimo, trasformerà radicalmente la storia del pensiero. Ma, dice il filosofo, accanto alla fine della storia e del progresso metafisicamente inteso c'è un altro fatto determinante per la fine della modernità. Tale fatto è stato, e lo è ancora, l'avvento della società dei *mass media*, di quella comunicazione di massa il cui progredire sembra, tutt'ora, non avere limiti. La società post moderna si sarebbe indicativamente evoluta ed emancipata anche grazie ai nuovi scenari che la *comunicazione* ha messo in opera negli ultimi decenni. Ma in che modo, questa società della comunicazione avrebbe potuto favorire quel passaggio tanto eclatante dal moderno al post-moderno?

Sembrerebbe che, dice Vattimo, i *mass media* abbiano contribuito significativamente al farsi avanti di una società sempre più caotica e molteplice, dove si è vista proporre la possibilità, sempre più eclatante, di una “presa di parola”, appunto di una comunicazione sempre più allargata. Ha reso possibile, insomma, l'avvento nella nostra cultura di una pluralizzazione di punti di vista e visioni totalmente differenti tra loro, e perciò di una realtà dove, con sempre maggiore evidenza, si fa avanti l'impossibilità di una concezione del mondo e della storia secondo canoni stabili ed unitari. La società di massa, dunque, avrebbe reso ancor più evidente ciò che la fine della verità aveva incominciato a rivelare. Essa, possiamo dire, sembrerebbe al contempo, una conseguenza e pure una causa, di questa rivelazione tanto iniziale quanto conclusiva.

L'avvento della società della comunicazione rivela a tutto il mondo l'irrealtà di un reale che si affidi ancora alle leggi di una verità metafisicamente intesa. Essa distrugge completamente questa concezione del vero:

l'intensificazione delle possibilità di informazione sulla realtà nei suoi più vari aspetti rende sempre meno concepibile la stessa idea di *una* realtà. Si attua, forse, nel mondo dei mass media, una profezia di Nietzsche: il mondo vero alla fine

diventa favola. Se abbiamo un'idea della realtà, questa nella nostra condizione di esistenza tardo-moderna, non può essere intesa come il dato oggettivo che sta al di sotto, al di là delle immagini che ce ne danno i *media*. Come e dove potremmo attingere una tale realtà “in sé”? Realtà per noi, è piuttosto il risultato dell'incrociarsi, del contaminarsi (nel senso latino) delle molteplici immagini, interpretazioni, ri-costruzioni che, in concorrenza tra loro comunque senza alcuna coordinazione “centrale” i *media* distribuiscono.¹⁸²

Perché la comunicazione di massa non fa altro che accentuare quella frammentazione di immagini tipicamente nichilista, non fa altro che fomentare il caos di una realtà che già si mostra profondamente precaria e priva di sostegni o punti di riferimento.

La società della comunicazione crea nella storia del XIX secolo un pullulare di nuove emozioni, e queste, dice Vattimo, non fanno che confermare ciò che Nietzsche ed Heidegger avevano in precedenza rivelato. Un susseguirsi indistinto e caotico di immagini, è questo che d'ora in poi costituirà il “farsi vero del reale”.

A farsi strada, a questo punto, sarà in assoluto non solo una nuova concezione della realtà ma pure e soprattutto “un nuovo ideale emancipativo”. Ma che cosa vuole intendere il filosofo italiano con questa affermazione? Che cosa si intende per ideale emancipativo? Si intende, né più e né meno, l'idea di reale, di mondo, concepita da un'intera società pensante. Si intende in che modo, questa società *costruisce* e vuole costruire il proprio senso del realtà. E se prima questa ruotava tutt'intorno ad una concezione del vero essenzialmente presente, immutabile e stabile, ora, le affermazioni di questo vero si sono drasticamente rovesciate e modificate. Si fa strada, a questo punto, come dicevamo, un nuovo ideale di emancipazione: «un ideale di emancipazione che ha alla propria base, piuttosto, l'oscillazione, la pluralità, e in definitiva l'erosione dello stesso principio di realtà»¹⁸³.

Possiamo dire, a questo punto, di trovarci di fronte ad una *consapevolezza* del tutto nuova; una comprensione cosciente di tutto ciò che ci circonda, del reale come del nostro tempo e della nostra storia. Questa consapevolezza è la stessa che hanno cercato e voluto mostrarci alcuni filosofi (il riferimento a Nietzsche ed Heidegger, in merito al discorso sulla post-modernità è a dir poco costante; Vattimo rimarca la loro

¹⁸²Ivi, p. 15.

¹⁸³Ibidem.

paternità di discorso ogni volta lo ritenga necessario).

L'importanza dell'insegnamento filosofico di autori come Nietzsche ed Heidegger sta tutta qui, nel fatto che essi ci offrono gli strumenti per capire il senso emancipativo della fine della modernità e della sua idea di storia[...]. Filosofi nichilisti come Nietzsche ed Heidegger (ma anche protagonisti come Dewey e Wittgenstein) mostrandoci che l'essere non coincide necessariamente con ciò che è stabile, fisso, permanente ma ha da fare piuttosto con l'evento, il consenso, il dialogo, l'interpretazione, si sforzano di renderci capaci.¹⁸⁴

Di percorrere un passaggio storico, etico e strutturale che forse nella storia dell'uomo non ha avuto eguali. Un passaggio storico che, appunto, come dice Vattimo, ha mutato completamente il rapporto dell'uomo con il suo mondo e con la storia in generale. E' questa l'emancipazione che si fa avanti nella storia del XIX secolo, un'emancipazione che significa soprattutto uno sguardo nuovo, un modo di vedere diverso e fortemente cosciente di esserlo. Un'epoca in cui le *immagini* che vengono proposte dai media si trasformano in vere e proprie “immagini del mondo”, ossia nelle uniche espressioni in grado di dare *senso* al reale. Dice il filosofo:

quando Heidegger parla (come in *Sentieri interrotti*) di “epoca delle immagini del mondo” per definire la modernità non usa un'espressione metafisica, né descrive solo un tratto fra altri del modello complesso di scienza e tecnica, come fondamento della mentalità moderna; egli invece definisce propriamente la modernità come quell'epoca in cui il mondo si riduce-o piuttosto si costituisce- ad immagini; ma tanto alle *Weltanschauungen* come sistemi di valori, prospettive soggettive, oggetto di una possibile psicologia delle “visioni del mondo”, ma alle immagini costruite e verificate dalle scienze, che si dispiegano sia nella manipolazione dell'esperimento, sia nell'applicazione dei risultati alla tecnica, che, soprattutto (il che Heidegger non esplica per altro) si concentrano alla fine nella scienza e nella tecnologia dell'informazione.¹⁸⁵

Si, perché quella della comunicazione è, secondo Vattimo, una vera e propria scienza, forse la prima scienza che ha colonizzato la storia della post-modernità. Questa che, secondo il suo parere, darebbe *senso* a tutte le tecnologie moderne e a cui tutte le tecnologie condurrebbero. Una sorta, dunque, di punto culminante, il fine ultimo in cui si muovono tutte le scienze contemporanee.

¹⁸⁴*Ivi*, p.18-19.

¹⁸⁵*Ivi*, p. 26.

Il *fine*, pertanto, sarebbe quello di mettere a tacere definitivamente il pensiero strutturante della metafisica, trasformando il mondo in un qualcosa che può essere, e dico *essere*, costruito solo per immagine. La volontà di sottoporre la realtà umana ad un'indagine scientifica e comunicativamente alterante e appunto quella volontà che si propone di perseguire tale fine *alterante* e di farlo in vista di una trasformazione radicale della società umana. Il fine intrapreso da Nietzsche sembrerebbe, a tal punto, concretamente realizzato.

Invece di procedere verso l'autotrasparenza, la società delle scienze umane e della comunicazione generalizzata ha proceduto verso quella che, almeno in generale, si può chiamare la "fabulazione del mondo". Le immagini del mondo che ci vengono fornite dai *media* e dalle scienze umane, sia pure su piani diversi, costituiscono l'obiettività stessa del mondo, non solo interpretazioni diverse di una "realtà" comunque "data". "Non ci sono fatti solo interpretazioni", secondo il detto di Nietzsche, il quale ha anche scritto che "il mondo vero alla fine è diventato favola"¹⁸⁶

Ha senso a questo punto parlare della *realtà del mondo* come qualcosa che si realizza solo attraverso una serie di immagini accuratamente e volutamente ricercate; di una *comunicazione* che si trasforma in un vero e proprio "oracolo del senso", dove non si nega soltanto l'irrealtà di un mondo unitario ma si fa del tutto per ricreare un nuovo "ordine metodologico"(che passerà pure dalla precarietà e dal caos ma che sarà sempre impostato per dare un certo *indirizzo*). Ha senso, a questo punto, parlare, come fa Vattimo, di un nuovo ideale emancipativo.

186Ivi, p. 38.

Ontologia e religione

Quel passaggio dalla veritas alla caritas

1. Il ritorno della religione, tra fede e modernità

Che il primo paragrafo del testo con cui Vattimo ci fa partecipi delle sue riflessioni trascendentali si intitoli *Ritorno* non è affatto un caso, è piuttosto il risultato di un ragionamento ben preciso. Con *Credere di credere* Vattimo ci invita a ritornare alla religione e di farlo sia da un punto di vista personale che da un punto di vista sociale e filosofico. Egli ritorna a riflettere sulla religione dopo tanti anni di ateismo o meglio di semplice silenzio, anni in cui il pensiero del religioso lo ha interessato ben poco. Probabilmente, dice Vattimo, questo ritorno non è altro che un “riaffacciarsi fisiologico”. Una tematica che ritorna ad interessarlo in un momento della vita in cui il *modo* di riflettere è probabilmente mutato. Si tratta di un *ritorno*, questo è ben sottolineato, in quanto in effetti, si ritorna ad un “nocciolo di sacro” da cui ci si è solo allontanati per un certo periodo e che tuttavia è rimasto attivo, anche se debole o poco curato. Si tratta di un rimembrare fisiologico, poiché esso sembra quasi il risultato del tempo che passa; che invecchia e che matura il nostro pensiero e pure il nostro corpo. Quasi che esso (il corpo), vedendosi invecchiato, riprendi a riflettere su qualcosa che è strettamente legato alla trascendenza: si riflette sulla possibilità della morte personale e da qui si giunge a ricercare, con un maggiore sentire, una soluzione che possa prescindere da ciò che accadrà al “fisico”.

La morte, direbbe il filosofo, il riflettere sulla morte che incomincia a riguardarlo con maggiore forza, rappresenta ed ha rappresentato per lui quel *fatto* che lo ha fisiologicamente portato ad avvicinarsi al religioso nonché all'immagine di Dio. Ma non è, solo, prettamente, un fatto fisiologico. Ciò che farebbe riemergere nell'uomo il bisogno di una riflessione temporale riguarderebbe, secondo il filosofo, anche le tempistiche della vita; quelle che maturando ci portano a notare alcune incongruenze

di tempo:

L'idea di far coincidere “esterno” e “interno” secondo il sogno dell'idealismo tedesco (era questa la definizione dell'opera d'arte in Hegel, ma anche il lavoro della ragione per Fichte, in fondo) e cioè l'esistenza di fatto con il suo significato, viene ridimensionata nel corso della vita. Con la conseguenza di dare sempre più rilievo alla speranza che questa coincidenza, che non appare realizzabile nel tempo storico e nell'arco di una vita umana media, possa realizzarsi in un tempo diverso.¹⁸⁷

La possibilità quindi di poter prospettare una vita “futura” dove, ciò che non si è realizzato sulla terra possa fiorire da un'altra parte. Questo è l'elemento fisiologico concreto che porterebbe l'uomo a fare capolino nell'idea di un mondo religiosamente descritto, dove i confini si dilatano e dove l'idea stessa della morte trova il suo contrario nella fede in un'anima immortale. Ma questa discrepanza, questo bivio che ci porta a riflettere e a costruire un trascendente, è davvero solo un fatto fisiologico ed individuale? Non vi è, in questo spazio volutamente cercato, una causale molto più complessa e generale?

In effetti Vattimo dice di non voler credere di essere giunto a questo punto solo per un motivo prettamente fisiologico. Ciò che a lui pare decisivo in questa svolta di pensiero è pure il farsi avanti di un *processo storico* e culturale in cui si sono infrante le sue speranze, come quelle di molti altri; molti che come lui avevano riposto la *fede* verso un certo sogno di rinnovamento o di riscatto politico. Sembrerebbe pertanto che pure il ritorno della religione, e per Vattimo e per il discorso novecentesco in generale, sia da collegarsi con la storia moderna degli ultimi anni; con le vicende storico-culturali che hanno coinvolto la modernità del pensiero filosofico.

E' come se, però, le due motivazioni fossero collegate fra loro, come se entrambe avessero a che fare con uno stesso punto limite. Dice il filosofo

Anche le occasioni storiche che richiamano il problema della fede, tuttavia, hanno un tratto in comune con la fisiologia dell'invecchiamento: nell'un caso come nell'altro il problema di Dio si pone in connessione con l'incontro di un limite, con il darsi di uno scacco. Credevamo di poter realizzare la giustizia sulla terra, vediamo che non è possibile e ricorriamo alla speranza in Dio. Incombe su di noi la morte come

187G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti Editore, 1996, p. 10.

evenienza ineludibile, sfuggiamo alla disperazione rivolgendoci a Dio e alla sua promessa di accoglierci nel suo regno eterno. Dio si scoprirà dunque soltanto là dove si urta in qualcosa di radicalmente spiacevole? Come l'uso di dire “si faccia la volontà di Dio”, solo quando qualcosa va davvero male, e non, per esempio, quando si vince la lotteria?¹⁸⁸

In entrambi i casi sembrerebbe che sì; là dove c'è una falla, un imprevisto, lì comparirebbe nell'uomo un bisogno quasi congenito. Quello di trovare una rassicurazione nella fede, in una possibile soluzione, anche se questa si presenta sotto una veste trascendentale o poco visibile.

Lo stesso fenomeno del ritorno della religione nella nostra cultura sembra oggi legato all'enormità e apparente insolubilità, con gli strumenti della ragione e della tecnica, di molti problemi che si sono posti da ultimi all'uomo della tarda modernità: questioni riguardanti la bioetica, soprattutto dalla manipolazione genetica alle questioni ecologiche, e poi tutti i problemi legati all'esplosione della violenza nelle nuove condizioni d'esistenza della società massificata.¹⁸⁹

Sembrerebbe pertanto che l'occasione di ripensare a un Dio sia stata prettamente un'occasione *drammatica*, un'esperienza, legata profondamente, dice Vattimo, a dei pregiudizi culturali che le nostre abitudini hanno ereditato da una certa concezione “naturale” della religione. Quando la divinità era collocata tra le potenze minacciose della natura (uragani, terremoti, tuoni e tutto ciò che l'uomo primitivo non riusciva a spiegarsi), quelle potenze primitive da cui l'uomo non riusciva a sfuggire se non con credenze mitiche e superstiziose. Ma il ritorno alla religione non è soltanto questo, non è solo un qualcosa che si fonda sulla minaccia e sulla paura. Ci sono fatti politici e filosofici da cui questo ritorno non può affatto prescindere. Ad esempio, per quanto riguarda il pensiero filosofico, non si possono non prendere in considerazione anche una serie di trasformazioni che hanno riguardato la storia del pensiero: sembrerebbe che alle idee laiche e fortemente razionali della fase illuministica e positivista, come per una sorta di ritorno alle origini o di *corsi e ricorsi storici*, dopo questa fase il pensiero sia ritornato alla religiosità, a contemplare l'immagine rassicurante di Dio.

¹⁸⁸*Ivi*, p. 13.

¹⁸⁹*Ibidem*.

La fede sembra tornata a fare capolino e questo, dice Vattimo, proprio a partire da quel momento storico in cui si sono viste dissolvere alcune prerogative dell'età moderna, quelle stesse che *prima* avevano dissolto completamente il fenomeno religioso. Il fatto è questo:

La fine della modernità, o comunque la sua crisi, ha portato con se anche la dissoluzione delle principali teorie filosofiche che ritenevano di aver liquidato la religione, lo scientismo positivista, lo storicismo hegheliano e poi marxista.¹⁹⁰

Insomma tutte quelle teorie che avevano progressivamente trasformato l'uomo moderno in un perfetto “essere razionale”.

La fine o almeno la messa in discussione di queste teorie della modernità, dunque, hanno fatto sì, dice il filosofo, che le ragioni dell'ateismo moderno andassero man mano a cadere, come le stesse ragioni filosofiche per essere atei. E' come se lo stesso scetticismo moderno si fosse emancipato trasformandosi nel suo opposto. L'uomo ha ottenuto il superamento dal suo stesso atteggiamento di superamento.

E così la religione sembrerebbe andare di pari passo alla filosofia. La dove, lo abbiamo visto, essa, nel post moderno si affida ad una nuova *forma mentis*, questa, a conclusione, finisce per modificare lo stesso atteggiamento religioso. Si è finiti, in poche parole, con il demitizzare la stessa demitizzazione:

oggi è accaduto che sia la credenza nella verità “oggettiva” delle scienze sperimentali, sia la fede nel progresso della ragione, verso il suo pieno rischiaramento, appaiono, per l'appunto, credenze superate. Tutti siamo oramai abituati al fatto che il disincanto del mondo ha prodotto anche un reale disincanto dell'idea stessa di disincanto; o, in altri termini, che la demitizzazione si è alla fine rivolta contro se stessa, riconoscendo come mito anche l'idea della liquidazione del mito.¹⁹¹

Naturalmente, dice il filosofo, nonostante alcune perplessità e alcuni perplessi, questo è un fatto ormai riconosciuto da tutti. Che la nostra cultura, quella post-moderna, abbia liquidato la cultura precedente anche attraverso una trasformazione religiosa è pertanto un fatto più che evidente. Sembrerebbe allora che anche in questa situazione

¹⁹⁰*Ivi*, 17-18.

¹⁹¹*Ivi*, p. 18.

Nietzsche ed Heidegger avessero proprio ragione: bisogna considerare, anche il fatto della religione come un *qualcosa* di direttamente collegato all'avvento del nichilismo. Potrebbe sembrare assurdo ma il ritorno di una *fede*, come del suo Dio fa direttamente capolino nel momento in cui, come dice Heidegger, *dell'essere non ne è quasi più niente*.

2. Nichilismo e secolarizzazione, una storia che si ripete

Bisogna riconoscere, a questo punto, che quel processo di “indebolimento” che avrebbe subito l'essere con l'avvento della fase nichilistica, potrebbe avere a che fare non solo con la nostra eredità filosofica ma pure, dice Vattimo, e questo è un riconoscimento importante, con la nostra eredità cristiana. In effetti, ci sarebbe, come c'è sempre stato, un rapporto di condizionamento reciproco, dove le trasformazioni riguardanti il nostro pensiero hanno finito per riguardare, nello specifico, anche il pensiero religioso.

Abbiamo già discusso del senso dell'ontologia debole nella filosofia di Vattimo: il filosofo riconosce all'essere nichilistico, ossia a quell'essere che si mostra a partire da una determinata fase storica, una tendenza *dissolvente*, dovuta al farsi avanti di una nuova fase storica. Ci troviamo in quella fase specifica in cui la società umana assiste alla fine di un'epoca. La storia metafisica lascerà il passo alla sua fine.

A questo momento, l'essere, dice il filosofo, risponderà nichilisticamente, cioè indebolendosi; trasformandosi da una realtà universale, forte e stabile, ad una estremamente precaria, particolare e debole.

Questa è la storia dell'essere che ci ha proposto Vattimo ed è una storia, il filosofo lo chiarisce spesso, che ha preso spunto soprattutto da una interpretazione, quella a cui Vattimo tiene maggiormente. E' questa la lettura *debole* di Heidegger, quella che riconosce la storia dell'essere come quell'evento che conduce dritto verso un indebolimento delle strutture forti dell'essere metafisico. Ma questo indebolimento (siamo giunti al punto), riguarderà pure un'altra sfera del pensiero, una che nello specifico ha sempre condizionato la tradizione occidentale.

Ci troviamo, a questo punto, nella volontà e nella necessità di dare voce ad un rapporto fra due ambiti di pensiero che pur volendo non potrebbero essere separati a lungo. Stiamo parlando del rapporto tra filosofia e messaggio cristiano, un rapporto che nella storia dell'Occidente ha fatto spesso da padrone. Fiumi e fiumi di inchiostro sono stati dispensati a tal proposito; filosofia e religione, religione e filosofia. I

pensatori che si sono susseguiti nel descrivere tale rapporto lo avranno di certo ben inquadrato. Ciò che a noi ora interessa, però, non è chiarire ancora una volta il perché di questo legame ma spiegare, nello specifico, con quali termini esso si è dispiegato nella storia più contemporanea e cioè quella post moderna.

Vattimo dice che voler pensare questo rapporto in età contemporanea implica necessariamente l'adozione di due espressioni tipicamente post-moderne. Per quanto riguarda la filosofia l'espressione da considerare è quella di *pensiero debole*; riguardo alla religione l'espressione da sottolineare è quella di *secolarizzazione*. La prima espressione, quella riguardante la filosofia, sappiamo bene da chi e quando è stata forgiata. Essa viene usata dallo stesso Vattimo per dare un nome a quella nuova forma di pensiero che si sviluppa nella cultura a noi più vicina, nel momento in cui si assiste al radicarsi del discorso nichilista. Il *pensiero debole* rappresenta quella voce con cui Vattimo vuole dire la nuova struttura dell'essere.

La seconda espressione invece, è a noi meno nota, ma solo in quanto, fino ad ora, non abbiamo avuto modo di indagarla. La secolarizzazione però, è piuttosto una faccenda vecchia, una faccenda in cui, potremmo dire, si descrive (o si cerca di farlo), in ambito prettamente religioso, ciò che succede dopo la caduta di alcuni “canoni metafisici”. La secolarizzazione descriverebbe, allo stesso modo che il pensiero debole, una fase di *indebolimento*. Solo che questa volta a farsi debole non è tanto l'essere metafisico ma quello trascendentale, e cioè il dio della profezia cristiana.

In un saggio dal titolo *Filosofia 86* Vattimo ci spiega che cosa sia per lui e per tutta la tradizione contemporanea la *secolarizzazione*. Essa starebbe ad indicare in un senso piuttosto generale quella tendenza che ha percorso e continua a percorrere ancora la cultura e la filosofia attuale. Si tratta di una tendenza prettamente *dissolutiva*; che sta ad indicare e che ha indicato per molte situazioni il tramonto o la crisi di un determinato evento. Questo è però solo l'aspetto più generale di un evento dal nome secolare.

Volendo invece dare un senso più specifico a questo evento così significativo esso, dice Vattimo, andrebbe riportato ad un ambiente più prettamente filosofico e ad un

momento ancora più circoscritto. Potremmo, a questo punto, addentrarci nel significato del termine facendolo riferire a quel momento critico del pensiero e della *ragione* che ha interessato proprio la filosofia sul finire dell'età moderna. Ci troviamo al tramonto dell'Ottocento e sul farsi strada del secolo successivo. Ma la secolarizzazione, lo sappiamo, ha avuto nella storia dell'Occidente, una posizione ancora più specifica e particolare. Essa potrebbe sì, fare riferimento al pensiero filosofico (ed è questo che Vattimo tende a sottolineare) ma a quello che ha avuto uno sbocco tendenzialmente religioso. Religione e filosofia vengono qui, pertanto, tendenzialmente riuniti (è questa l'intenzione del filosofo). La secolarizzazione è sì un fenomeno prettamente riconosciuto come religioso ma, più in generale, è *quel* fenomeno che, seppur con una voce diversa, si è realizzato in tutti gli ambiti del pensiero.

Secolarizzazione pertanto è quell'ambito con cui Vattimo riunisce i due saperi: da una parte quello filosofico che parla dell'indebolimento dell'essere, dall'altra parte quello religioso che parla dell'indebolimento del Dio cristiano. Ma, a questo punto, ci domandiamo, come si è verificata e perché questo *farsi debole* del Dio cristiano? Avendo indagato prima il mostrarsi del pensiero debole adesso approfondiamo il *farsi debole* del Dio trascendente. Per fare questo, però, è necessario ritornare ancora una volta sulle tracce della *fine* del pensiero metafisico. E' questa la verità che prepara, secondo Vattimo, «il ritrovamento del Dio cristiano»¹⁹².

Se la fine della metafisica ha avuto per il pensiero occidentale il merito di svelare una nuova immagine dell'essere, la cui verità, come abbiamo visto, sarà attraversata da una fase di indebolimento strutturale; questa stessa fine della metafisica ha pure avuto il merito di determinare un'altra forma di indebolimento. Questa, che concerne più prettamente l'ambito religioso, si è *concretamente* o meglio ancora *carnalmente* verificata con quella che nel *Nuovo testamento* veniva chiamata la *kenosis* divina.

Stiamo parlando, Vattimo sta parlando, di quel fenomeno dell'*incarnazione* che vedrà coinvolta la divinità cristiana appunto nel *Nuovo Testamento*. Cosa sta ad indicare

192Ivi, p. 30-31.

questa rivelazione secondo il punto di vista del filosofo italiano?

Essa rivelerebbe un fatto direttamente collegato alla “vocazione debolista” dell'essere metafisico e più ancora del Dio trascendente. *L'incarnazione* rappresenterebbe, infatti, il farsi uomo di Dio; «l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo»¹⁹³: il fatto che Dio si incarni in Cristo, in questo figlio che avrà il compito di redimere l'uomo, è un chiaro segno di come questo Dio cessi di essere un qualcosa di totalmente distante e trascendente, per trasformarsi in un “Dio incarnato”. *Il farsi carne del dio*, potremmo dire, toglie a quest'ultimo tutte quelle caratteristiche metafisiche che aveva dimostrato di avere essendo un Dio con la d maiuscola. Questa *d*, invece, ora, si riduce profondamente; si *appiattisce* sulla carne dell'umano così come di ogni singolo uomo.

E' questo farsi carne pertanto che Vattimo interpreterà (sicuramente la sua è un'interpretazione allo stesso tempo giovane e violentemente nuova) come il segno di un cambiamento epocale, che va di pari passo al cambiamento apportato nella filosofia dal *pensiero debole* e dal “farsi favola del vero”. L'ontologia debole, associata all'avvento del post moderno, non è pertanto qualcosa che riguarda solo un certo discorso filosofico, ma rappresenta una struttura del pensiero che coinvolgerà, come un uragano, molteplici ambiti del reale, come qui vediamo essere coinvolto il discorso religioso. Dice Vattimo:

anche il *Dio* non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana.¹⁹⁴

Questo riconoscimento, questa vocazione altrettanto nichilistica del sapere religioso ci rivela, dice il filosofo, una vicinanza ed una similitudine che è qualcosa di assolutamente sorprendente. Riconosce nel cristianesimo la presenza di quella stessa fase nichilistica, seppur con differenti caratteristiche, che ha coinvolto tutta la storia della modernità, vuole dire mettere in evidenza un legame forte e indissolubile, ma

¹⁹³*Ivi*, p. 31.

¹⁹⁴*Ibidem*.

soprattutto un *contagio* che non deve essere affatto sottovalutato. Scoprire questo nesso, dice Vattimo, non è stata solo una soddisfazione personale, ma ha rappresentato (per lui e per le sue osservazioni), quell'elemento in più in grado di confermare le sue osservazioni sul discorso heideggeriano in merito alla metafisica ed alla sua fine. Poter riscontrare un tratto comune tra la secolarizzazione, come fatto legato al cristianesimo, e la post-modernità, come fatto legato all'*indebolimento*, significa, infatti, prima di tutto dare conferma alle affermazioni heideggeriane riguardanti il riconoscimento del “farsi di una ontologia debole nell'ambito della storia più contemporanea”.

Ma questo riconoscimento, se visto cambiando ed allargando maggiormente la nostra prospettiva, significa per Vattimo qualcosa in più: esso intende mostrarci che la modernità, come il suo farsi debole, sono fenomeni che non possono e non potranno prescindere da quel fenomeno di secolarizzazione che ha coinvolto negli ultimi decenni il mondo religioso.

Di quel processo che abbiamo indagato abbondantemente e che avrebbe determinato, secondo il nostro filosofo, uno spostamento ontologicamente fondamentale, di questo processo ed in questo processo bisogna inserire in un posto centrale la *secolarizzazione* e considerarla così come un “fatto eminente”.

Il termine secolarizzazione risulta essere pertanto, secondo le ultime affermazioni di Vattimo, un significato che va valutato internamente allo stesso processo nichilistico e demitizzante. E' questo che intende il filosofo quando dice che «*l'ontologia debole è una trascrizione del messaggio cristiano*»¹⁹⁵. Ciò vuol dire che essa, al suo interno, sottolinea ed ha sottolineato non solo un mutamento filosoficamente ed eticamente inteso, ma pure un fatto prettamente religioso e trascendente il discorso laico.

195Ivi, p. 35. (Il corsivo è mio).

3. *Quel farsi religioso dell'evento*

Una secolarizzazione “positiva” rappresenterebbe quell'evento tutto moderno che ha trasformato la storia come il farsi storico degli ultimi decenni. Essa si direbbe pertanto un fatto tipicamente attuale, un tratto caratteristico della storia della modernità. Il fatto che la nostra civiltà, o meglio quella che ci insegue dagli ultimi due secoli, si direbbe come una civiltà assolutamente non cristiana o almeno profondamente impregnata di laicismo e criticismo religioso, rappresenta una conseguenza inevitabilmente condizionata da quel processo di secolarizzazione che è interno a questa stessa società. Ma Vattimo ci parla, in questi termini, di una “secolarizzazione positiva”; si perché essa da un lato aprirebbe ad una fase post-cristiana, di critica e di confutazione, e dall'altra però si mostrerebbe come un evento che non potrebbe fare a meno delle proprie radici, e queste, dice il filosofo, sono le stesse radici religiose da cui essa (la secolarizzazione) si distanzia. Esse rappresentano un'eredità da cui non si può affatto fuggire; tutt'al più questa eredità la si può rivoluzionare.

Si tratta di guardare ad essa, pertanto, con un occhio diverso ma soprattutto in una diversa angolazione: si tratta, appunto, di carpirne il senso positivo e così di associare ad essa un nuovo e diverso significato. Ed allora: che cosa significa adesso questa secolarizzazione che non è più solo tale ma che si dice *positiva*?

Secolarizzazione come fatto positivo significa che la dissoluzione delle strutture sacrali della società cristiana segnano il passaggio a un'etica dell'autonomia, alla laicità dello stato, a una meno rigida letteralità nella interpretazione dei dogmi e dei precetti, non va intesa come un venir meno o un congedo dal cristianesimo, ma come una più piena realizzazione della sua verità che è, ricordiamolo, la *kenosis*, l'abbassamento di Dio, la smentita dei tratti “naturali” della divinità.¹⁹⁶

Quella stessa rivalutazione positiva che Vattimo aveva fatto nei confronti del cammino nichilista, eccola, dunque, ricomparire anche rispetto al processo di secolarizzazione. Così come il nichilismo appare in quanto conseguenza della storia

¹⁹⁶*Ivi*, p. 40-41.

metafisica ed in quanto estremizzazione, per certi versi anche positiva e rivoluzionaria, di quest'ultima, allo stesso modo la secolarizzazione non va intesa solo come quel processo che *toglie* il discorso religioso dalla nostra civiltà. Essa infatti non lo toglie affatto ma continua a camminare in esso; continua nonostante il suo farsi innovativo a parlare la stessa lingua del cristianesimo.

L'autonomia e il distacco che la fase secolarizzante sembra prendere, e che prende, nei confronti della sacralità dei tempi posteriori non conduce affatto ad un totale allontanamento dai dogmi della fede. Essa, piuttosto, condurrebbe la stessa religione cristiana verso un farsi più appropriato, o meglio ancora, più veritiero. Proprio come accade nel nichilismo, che Vattimo riconosce, appunto, come il *farsi concreto* dei dogmi della metafisica. La secolarizzazione, a questo punto, rivoluzionerebbe completamente il proprio aspetto.

E' emblematico, in questo senso, il titolo dato da Vattimo ad un paragrafo di *Credere di credere*, dove il filosofo ci spiega appunto il senso di questa “secolarizzazione positiva”. Il titolo dice: *Secolarizzazione: una fede purificata?*

Una volta riconsideratala come ciò che, in qualche modo, da alla religione una vita nuova e più veritiera, essa potrebbe dirsi non come ciò che appiattisce ancora di più il senso cristiano, piuttosto, come ciò che lo riqualifica ed, in un certo senso, lo purifica da tutti quegli elementi dissolutivi e pregiudizievoli che hanno coinvolto la religione soprattutto nella fase dell'illuminismo estremo. Stiamo parlando di quel tempo, di quel *farsi naturale* della religiosità in cui l'immagine di Dio si è trasfigurata in una divinità dai tratti quasi umani e perciò estremamente laici e razionali. Dice il filosofo:

La letteratura teologica novecentesca è ricca di meditazioni sul significato di purificazione che la secolarizzazione ha per la fede cristiana, in quanto dissoluzione progressiva degli elementi di religiosità “naturale” a favore di un riconoscimento più schietto dell'essenza autentica della fede.¹⁹⁷

Tale riconoscimento però, se da una parte conferma ciò che Vattimo ci sta dicendo sulla secolarizzazione positiva, dall'altra, nonostante questa svolta assolutamente

197Ivi, p. 41-42.

innovativa, continua a riconoscere alla divinità dei tratti esclusivamente trascendentali e pertanto poco vicini all'uomo. Secondo la teologia novecentesca, insomma, Dio sarebbe ancora da vedere come una trascendenza pura, assoluta e per certi versi bizzarra. Perciò Vattimo, pur riconoscendo questa innovatività nella religione del secolo 900, se ne distanzia comunque, o meglio, ne riconosce soltanto le analogie. Il senso in cui egli vuole mostrarci la secolarizzazione (intesa come una via positiva), è un senso dal quale i teologi della dialettica novecentesca sono ancora molto lontani.

La secolarizzazione non ha per effetto di mettere in luce sempre più piena la trascendenza di Dio, purificando la fede da un troppo stretto rapporto col tempo, le aspettative di perfezionamento umano, le illusioni circa un progressivo rischiaramento della ragione. E' invece un modo in cui la *kenosis*, comincia con l'incarnazione di Cristo-e già prima con il patto tra Dio e il "suo" popolo-continua a realizzarsi in termini sempre più netti, proseguendo l'opera di educazione dell'uomo al superamento della originaria essenza violenta del sacro e della stessa vita sociale.¹⁹⁸

Vattimo pertanto andrebbe molto oltre le considerazioni della teologia novecentesca: egli riconosce alla secolarizzazione una processualità molto importante. Quella fase di abbassamento progressivo del Dio cristiano, incominciata con l'incarnazione di Cristo, rappresenta, infatti, un *continuum* che conduce, proprio come il nichilismo, al superamento di quelle precedenti considerazioni religiose. Non si tratta più, a questo punto, di una radicalizzazione della trascendenza divina ma della presentazione di un'opera diversa; quasi si trattasse di una *rieducazione dell'uomo rispetto al sacro*. Si prosegue, proprio come dice il filosofo, verso quell'opera di educazione dell'uomo che garantirà a quest'ultimo di superare le *pratiche violente*.

Si è trattato, per il filosofo italiano, di un soffermarsi e di un interpretare le scritture; in particolare il rapporto tra Gesù e l'antico testamento. E' qui, infatti, che egli riconoscerà e porrà alla luce il *cambiamento*. In questa luce, che sarà per l'uomo la luce della *salvezza*, si nota infatti (Vattimo nota), un cambiamento di linguaggio e di persona.

¹⁹⁸Ivi, p. 42.

Udite che fu detto...ma io vi dico...E soprattutto: non vi chiamo più servi, ma amici.

Gesù incomincerebbe a parlare in prima persona e così a rivolgersi direttamente, senza alcun tramite, agli uomini che lo ascoltano. Il linguaggio, quello adottato dal Cristo, non è più pertanto un linguaggio formale, poiché anch'esso ha subito un abbassamento, un *farsi più chiaro ed udibile*. Inoltre questo nuovo Dio dimostrerebbe di avere nei confronti del suo *gregge* un atteggiamento diverso. I suoi seguaci sono ora i suoi *amici* e non più dei servi o dei figli sottomessi ed impauriti da un padre autoritario e vendicativo.

Il padre ammorbidisce il suo ruolo di padrone, pertanto i figli lo accoglieranno d'ora in poi con uno spirito completamente trasformato. La salvezza dell'uomo che passerà dalle mani del Cristo sarà pertanto un *evento* che avrà un significato del tutto nuovo.

Il filo conduttore dell'interpretazione che Gesù dà dell'Antico Testamento è il nuovo più intenso rapporto di carità fra Dio e l'umanità, e anche, di conseguenza, degli uomini fra loro. In questa luce-della salvezza come un *evento* che realizza sempre, più pienamente la *kenosis*, l'abbassamento di Dio che, così, smentisce la sapienza del mondo, cioè i segni metafisici della religione naturale che lo pensa come l'assoluto, onnipotente, trascendente; ossia come l'*ipsum esse (metaphisicum) subsistens* la secolarizzazione, cioè la dissoluzione progressiva di ogni sacralità naturalistica, è l'essenza stessa del cristianesimo.¹⁹⁹

Attraverso l'applicarsi di una nuova interpretazione sembrerebbe pertanto che Vattimo giunga, da un punto di vista religioso, su quello stesso punto di svolta su cui era giunto da un punto di vista filosofico; ed abbiamo visto come le due cose (filosofia e religione) siano fortemente vicine. Il volersi applicare su una nuova possibile *interpretazione* della sacra scrittura equivale a quello stesso tentativo imposto alla storia della metafisica. Lì dove tutto sembra aver avuto inizio Vattimo trova la possibilità di descrivere diversamente la storia che abbiamo percorso ma soprattutto quella che attualmente stiamo vivendo.

Ed è una storia, dice il filosofo, che gli fa comprendere meglio quell'*evento* che sembra coinvolgere tutta la contemporaneità. Abbiamo visto come l'avvento del nichilismo abbia determinato il farsi avanti di una nuova ontologia, quella stessa, ora

¹⁹⁹Ivi, p. 44.

possiamo dirlo, che da un punto di vista religioso subentrerà attraverso la secolarizzazione dello spirito e della fede. Tutto questo accadere, dice il filosofo, avrà una conseguenza importantissima: determinerà l'avvento di una nuova struttura. Quell'essere, che sia stato considerato filosoficamente o religiosamente, subirà un abbassamento ed un indebolimento epocale e condurrà l'uomo a non poter più parlare di esso come una struttura eterna ed universale. Un fatto, dunque, si farà strada nei pensieri dell'uomo e sarà proprio d'ora in poi la considerazione dell'*essere come un evento*, quell'evento che non è affatto eterno o fondamentale e di cui soprattutto si potrà parlare considerandone un inizio e un fine.

Anche questo discorso religioso pertanto ha avuto il compito, e lo ha assolto, di ritornare su un fatto più globale. Anche per quanto riguarda la secolarizzazione, infatti, ritorna come uno schema già fissato, quel discorso sulla metafisica e la sua eventuale fine o dipartita. Dove ha condotto o dove conduce il filosofo questo volersi accanire sulla descrizione di una religiosità ed ontologia debole? Sul riconoscimento, diciamo noi, tutto contemporaneo, che affida alla nuova storia dell'uomo una prassi assolutamente emancipativa e redentiva allo stesso tempo. Se l'uomo potrà fare questo, se giungerà in effetti a rivedere l'*essere come evento* sarà solo e grazie a questo *senso* nuovo che la secolarizzazione e il nichilismo ha volutamente e necessariamente portato alla luce negli ultimi tempi del nostro fiorire.

Per un'etica riformata
Nichilismo, Verità, Ermeneutica

1. Quando l'ontologia si fa ermeneutica

Adesso che abbiamo parlato di una ontologia completamente riformata dobbiamo anche parlare, necessariamente, di come il pensiero ed in *primis* la filosofia debba e possa adeguarsi ad un tale cambiamento. Un pensiero che sia in grado di adattarsi a quella piega nichilistica che sembra aver preso, generalmente, tutto il farsi del mondo e del reale.

La grandezza del nichilismo consiste in un fatto sostanziale: quello di aver mutato tutte le regole del gioco (in questo caso quando parliamo di gioco ci riferiamo a quel sostrato di idee e forme con cui l'uomo ha diretto e continua a dirigere la propria realtà). Ciò che il pensiero del “non essere più” ci dice è un dire che va a modificare “lo stesso aspetto ontologico del dire”. Significa che, a questo punto, come Vattimo ci ha ben mostrato, le stesse parole così come il linguaggio di cui fanno parte, se continueranno a dire, lo faranno in un modo completamente diverso; alternativo e radicale allo stesso tempo. Possiamo dire, pertanto, che la stessa filosofia, lo stesso modo di porre e di fare il pensiero, non potrà assolutamente essere più lo stesso. Il fatto che il *prima metafisico* sia stato completamente mutato da una serie di incombenze interne ed esterne ha pregiudicato lo stesso linguaggio filosofico. Insomma non si potrà più pensare metafisicamente parlando o ragionando.

Le stesse regole che fanno il pensiero dovranno perciò subire un cambiamento. Bisognerà guardare alla filosofia, dice il filosofo, approcciandoci ad essa con un linguaggio che, come il pensiero attuale, sia in grado di essere costitutivamente e volontariamente nichilistico e, se si vuole, pure secolarizzante.

Cosa o chi, dunque, chiameremo ad assolvere questo compito? Quale forma di linguaggio potrà rivelarsi, nichilisticamente parlando, appropriata? Per comprendere

quale linguaggio si sia proposto per un tale impegno, Vattimo si affida proprio alla storia filosofica dell'ultimo secolo o pressapoco.

Sembrerebbe che già a partire dalla metà degli anni ottanta, la storia del pensiero si sia soffermata su una particolare specie di sensibilità linguistica; quella stessa che in qualche modo ha visto coinvolti molti pensatori, se non tutti, della storia filosofica più recente. Pensatori quali Heidegger, Gadamer, Habermas; Derrida, Levinas e quant'altri si mostrerebbero in generale condizionati da un sentire comune o pure, da una atmosfera familiare.

L'ipotesi che Vattimo ci propone qui, è quella che riconosce all'*ermeneutica* una sorta di priorità nella cultura filosofica a noi più contemporanea. E' come se, dice il filosofo, questa nuova *forma pensandi* si sia pian piano diluita e mischiata alle altre forme di pensiero, solo che essa, poi, ha preso il sopravvento sulle altre. Vattimo dice che si è trasformata in un qualcosa di pervasivo e legittimamente autoritario. L'ermeneutica avrebbe assunto negli ultimi decenni un *significato filosofico* ben preciso e lo avrebbe fatto proprio in virtù di quei cambiamenti ontologicamente essenziali che abbiamo visto essersi disposti nel farsi della cultura occidentale. Stiamo parlando, sembrerebbe, di un risultato nichilisticamente necessario; una sorta di traguardo a cui la filosofia post-moderna (adesso sappiamo a che ci riferiamo parlando appunto nei termini del post-moderno) è dovuta concretamente giungere, per il bene della filosofia stessa.

L'unico risultato filosofico che il discorso nichilista poteva e potrebbe ancora accettare, senza perdere di vista quell'essere inteso come evento ed interpretazione.

I filosofi a cui abbiamo ora accennato sembrerebbero tutti connotati da questo comune approccio ermeneutico. La conferma pertanto che quella trasformazione *ontologicamente essenziale* doveva partire, e non poteva fare diversamente, da un linguaggio essenzialmente rinnovato. Questo, a detta del filosofo, non poteva e non potrebbe essere che il linguaggio ermeneutico. Se parliamo di ermeneutica, se vogliamo parlare di questa nuova forma di linguaggio, dobbiamo, per forza di cose, riaffrontare la questione nichilismo. Almeno per quanto riguarda Vattimo,

l'ermeneutica, infatti, avrebbe una vocazione nichilistica e l'assolverebbe come meglio non avrebbe potuto fare nessun altro pensiero o forma di pensiero.

Il nichilismo ha determinato una svolta sul senso dell'essere e sappiamo bene quale aspetto ontologico *esso* (l'essere) abbia finito per assumere. L'essere come presenza ha ceduto il posto ad un essere che avrà d'ora in poi i caratteri dell'*evento*.

Un aspetto rilevante emergerà in tutto questo cambiamento. A cambiare, infatti, non è soltanto l'essenzialità del reale ma pure e soprattutto il *modo* in cui lo si *conosce*. Se prima ci rivolgevamo all'essere in termini di *verità* oggi dobbiamo farlo in un modo che sia nichilisticamente valido.

Ecco che a questo punto subentra un “nuovo modo di intendere”; quello che è passato alla storia con il nome di interpretazione. E' l'*interpretazione* in cui risplende questo *evento*, che è il nuovo senso dell'essere, a rappresentare l'immagine più concreta del pensiero dell'ermeneutica. E' come se, quest'ultima, riconoscesse la propria immagine solo nell'interpretazione, in questo *farsi nichilistico del conoscere*. L'ermeneutica è, dice il filosofo, il modo di procedere tramite l'interpretazione ed è perciò, proprio per questo, un modo di sapere tipicamente nichilistico. Cosa ci dice questa interpretazione? Che d'ora in poi ogni cosa dovrà essere rivelata tramite la messa in opera di un *linguaggio* tipicamente umano e pertanto precario; limitato e soggetto al punto di vista dell'uomo. L'ermeneutica prenderà di mira, appunto, questa interpretazione, cercherà di avvicinarsi alle cose tenendo conto di una verità che non è più assoluta ma piuttosto eventuale e caotica.

Quel modo di procedere tramite interpretazione è pertanto parte integrante di quel cammino nichilistico intrapreso dal pensiero più contemporaneo ed è pertanto, pure, un' “esperienza del mondo” significativamente importante. Essa si è tramutata, negli ultimi tempi, in un fatto generalizzato ed altrettanto generalizzante; essa rappresenterà l'esito di una rivoluzione che ha cambiato le sorti del mondo umanamente conosciuto.

La generalizzazione della nozione di interpretazione fino a coincidere con la stessa esperienza del mondo è infatti l'esito di una trasformazione nel modo di

concepire la verità che caratterizza l'ermeneutica come *koinè* e che pone le premesse per quelle conseguenze filosofiche generali che qui si cerca di illustrare.²⁰⁰

L'ermeneutica si dispiega pertanto e soprattutto come il risultato di quel modo diverso di concepire la verità ed altrettanto come la legittima conseguenza dell'applicarsi della nozione di interpretazione riguardo al sapere. L'ermeneutica, oltretutto, non deve essere intesa come il nuovo ed unico “modo vero” di conoscere; essa, infatti, va interpretata come una teoria filosofica lontanissima da qualsiasi esperienza di verità. In altri termini, questa diversa forma d'intendere, rappresenterebbe un *modo di vedere consapevole* di essere prima di tutto un'interpretazione tra le altre. Tale consapevolezza rappresenta, a tutti gli effetti, la vera ed autentica modernità del discorso ermeneutico, ma rappresenta soprattutto il presupposto che *gli* garantisce la possibilità, dice Vattimo, di essere una valida interpretazione del moderno:

gli argomenti che l'ermeneutica offre per sostenere la propria interpretazione della modernità sono consapevoli di essere “solo” interpretazioni; non perché credono di lasciare fuori di sé una realtà vera che potrebbe essere letta in modo diverso; bensì perché ammettono di non potersi appellare, per la propria validità, a nessun evidenza oggettiva immediata: il loro valore sta nella capacità di dar luogo a un quadro coerente e condivisibile, in attesa che altri propongano un quadro alternativo più accettabile.²⁰¹

Vediamo, pertanto, dove consiste la modernità del fare ermeneutico e come questa nuova forma filosofica abbia potuto e ancora potrebbe essere la valida alternativa per un sapere che rispetti i canoni di una contemporaneità nichilista.

L'ermeneutica, a detta del filosofo, rispetterebbe in tutti i sensi quell'esito nichilistico del vero che ha visto l'essere trasformarsi in un *evento* in cui dell'essere rimarrà ben poco. Qui, in questa trasformazione “ontologica” del sapere la connessione tra “filosofia dell'interpretazione (ermeneutica) e nichilismo” sembra assolutamente innegabile; qui emerge, diciamo noi, che quel sapere ontologicamente connotato, cioè basato su una riflessione sull'essere e dell'essere, abbandona tale connotazione per trasformarsi in un sapere che annuncerà l'*evento*, che *svaluterà* quell'essere metafisico per trasformarlo in uno *ermeneuticamente interpretabile*. L'ermeneutica pertanto,

200G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza 1994, p. 7.

201Ivi, p. 16.

ricorda, in effetti, l'oblio dell'essere post-moderno, interpretandolo sulla base della sua rinnovata verità nichilistica. Essa, dice il filosofo, « se vale la nostra ipotesi, si legittima come un racconto della modernità, cioè della propria provenienza, che parla anche, e anzitutto, del senso dell'essere»²⁰².

²⁰²*Ivi*, p. 17.

2. La trasformazione dell'essere come tale (il sapere scientifico)

Ma per giungere ad una considerazione dell'ermeneutica che sia *conforme* a quella che Vattimo ci descrive, bisognerà, prima di tutto, fare un passo indietro, per poi distanziarsi da un'altra forma di ermeneutica, quella che soprattutto Heidegger ha riconosciuto e portato avanti. Bisogna allora prendere le distanze da quei pensatori ermeneutici che hanno perseguito un discorso non completamente nichilistico e che hanno continuato ad assumere, per certi versi, un atteggiamento ancora metafisico. Volendo guardare all'ermeneutica «come a una filosofia che cor-risponde al divenire nichilistico»²⁰³, come quella filosofia che ricorda e continua perpetuamente a ricordare l'oblio dell'essere, bisognerà pertanto riguardare tutto il sistema filosofico, anche quello stesso pensiero ermeneutico intrapreso da Heidegger.

Secondo il punto di vista ermeneutico di Heidegger (come successivamente di Gadamer) quella “verificazione della verità”, quel processo di cui la nuova filosofia dovrebbe occuparsi, rimane ancora un processo prettamente “spirituale”, e cioè collegato alle scienze umanistiche piuttosto che alle scienze sperimentali. Quando Heidegger afferma che la “scienza non pensa” egli sta ribadendo proprio questo punto di vista; continua pertanto a riconoscere la verità (la possibilità di un accedere alla verità) soltanto in un ambito di esperienza che sia storico-linguistico e non scientifico. Per il filosofo dell'esserci, infatti, la scienza continua a mostrarsi non come un'esperienza *originariamente formativa*, e cioè in grado di fare e storicizzare il vero, ma solo come il punto di *elaborazione* «di un dominio di verità già aperto».

L'ambito di riferimento di questa forma *primitiva*, direbbe Vattimo, di indagine ermeneutica continua pertanto a rimanere incluso in un processo di verificazione prettamente metafisico, che continua a riflettere sulla verità privilegiando il discorso estetico-poetico. Questa supremazia (dell'estetica rispetto alle altre forme di realtà) determinerebbe, dice il filosofo, delle conseguenze molto importanti al fine del processo nichilistico.

²⁰³Ivi, p. 21.

Costituendosi principalmente in riferimento all'esperienza estetica, l'ermeneutica prosegue la polemica rivendicazione, costante nella tradizione umanistica della filosofia, della superiorità delle scienze dello spirito sulle scienze della natura; e così facendo si chiude la via al riconoscimento della propria vocazione nichilistica, rimanendo anche per questo legata ad una visione ancora metafisica della scienza e della stessa esperienza estetica²⁰⁴.

Vattimo pertanto accuserebbe la filosofia novecentesca di perpetrare la *consapevolezza metafisica* rimanendo bloccata in quei canoni di verità che hanno fatto la storia dell'Occidente. Questa tendenza si riconosce bene dal modo in cui i primi pensatori dell'ermeneutica continuano a valutare la scienza ed il sapere scientifico. Dice il filosofo,

sembra, infatti, che per l'ermeneutica, si tratti soltanto, ancora sempre, di riportare il lavoro specialistico delle scienze, le loro complesse articolazioni categoriali, alla *Lebenswelth*, al precategoriale mondo della vita entro il quale accadono anzitutto, nella lingua storico-naturale, le nuove aperture della verità²⁰⁵.

Quella verità metafisica insomma continua ad essere il centro del discorso filosofico e, pure la scienza (che incarna una nuova forma di sapere) deve continuare a “subirne i torti”. Come dice il filosofo, in questa nuova apertura, si tratta ancora di assecondare la “ricerca del vero”. Anche per quanto riguarda il lavoro della scienza, esso non può che continuare, anche se in maniera aggiornata, a rispettare e a portare avanti le categorie di un filosofare spiritualmente metafisico. In questo senso, Vattimo, riconosce a questa ermeneutica una natura teoricamente fasulla o meglio ancora traditrice; non essendo in grado, in questi termini, di assolvere completamente e nel giusto modo le proprie premesse.

Nell'ermeneutica primitiva, intesa come una semplice versione aggiornata del sapere filosofico metafisico, ci sono e si mostrano con evidenza tantissimi limiti. Questi che *la impediscono*, nel senso che la limitano ad essere una forma filosofica priva ancora di conseguenze importanti, vengono riassunti da Vattimo in tre punti fondamentali:

204Ivi, p. 23.

205Ivi, p. 25.

«la mancata radicalizzazione della propria storicità, il mancato riconoscimento della propria vocazione nichilistica, il privilegiamento umanistico delle scienze dello spirito rispetto alle scienze della natura»²⁰⁶. Questi tre punti, però, non sono posti dal filosofo sullo stesso piano. Ce n'è uno in particolare a cui Vattimo si riferisce come al “tema decisivo”.

Fino a che l'ermeneutica resta nell'atteggiamento della rivendicazione umanistica della superiorità delle scienze dello spirito sulle scienze della natura-per quanto questo atteggiamento sia giustificato dal bisogno di non lasciare che la vita si frammenti negli specialismi e la democrazia cada nelle mani degli esperti-non potrà realizzarsi quel processo di oltrepassamento della metafisica che sta scritto nelle sue stesse origini e che costituisce la sua vera novità.²⁰⁷

Vattimo pertanto riconoscerebbe, prima di tutto, la necessità da parte dell'ermeneutica di realizzare un nuovo approccio conoscitivo che possa finalmente giungere ad una comprensione più adeguata del sapere scientifico e pertanto ad un suo riscatto. Solo un tale riconoscimento potrà, infatti, portare questa nuova forma di sapere ad oltrepassare la metafisica. Bisogna che l'ermeneutica si cali completamente nel momento storico di cui fa concretamente parte e che così possa comprendere consapevolmente la propria vocazione nichilistica, si da portarla avanti rigenerandola e ricreandola. C'è un altro modo però in cui mi piacerebbe intendere ed analizzare questo passo del filosofo. Questo modo riguarda ciò che *lui* scrive tra i trattini. Se da una parte *egli* riconosce la necessità, con l'ermeneutica, di dare *valore* alla scienza, in quanto sapere capace di andare oltre il metafisico, dall'altra egli esprime un dubbio, o almeno una preoccupazione che è giusto sottolineare.

Ci sarebbe una *giustificazione*, così egli la chiama nell'ostinazione tutta filosofica di riconoscere alla scienza una posizione inferiore rispetto al sapere umanistico. Questa giustificazione riguarda, in un certo senso, la stessa natura del sapere scientifico; una natura che il filosofo dimostra di comprendere bene.

Si tratta di riscontrare nello “spirito” delle scienze una tendenza alla frammentazione;

²⁰⁶*Ivi*, p. 30.

²⁰⁷*Ibidem*.

Vattimo parla nello specifico di una possibile caduta negli specialismi e quindi, aggiungiamo noi, di un processo che condurrebbe pian piano ad una denaturalizzazione del sapere stesso e nello specifico della sua tendenza secolare a mostrarsi quale sistema unitario e democraticamente univoco. Nella scienza questa pratica tenderebbe progressivamente a svanire, e, come dimostra la situazione contemporanea, si assisterebbe ad un occultamento progressivo del sapere genericamente ed umanisticamente inteso, a favore di un proliferare di *quei saperi speciali* che trasformano (hanno trasformato) la conoscenza in una *forma di potere* concentrata e manovrata dalle mani dei soli esperti. Questi, pertanto, sono i limiti o gli estremismi, che Vattimo associa a quella forma scientifica del sapere che proprio durante i suoi anni incomincia a mostrarsi con più prepotenza negli scenari della ricerca contemporanea. Limiti che, in un certo senso, non potevano che rimanere tra i margini, come non potevano che essere poco discussi.

Ed infatti il filosofo, nonostante questa brevissima parentesi, sembra mostrarsi assolutamente pro-scienza e sembra, fino in fondo, voler aprire allo scientismo un orizzonte del sapere che aveva ancora non pochi dubbi e preoccupazioni nei confronti della *tecnica* con la t maiuscola.

L'atteggiamento ermeneutico post-nichilista deve assolutamente essere superato. Deve, da solo, rendersi conto dei propri limiti. Deve, non solo, accettare i limiti dell'oggettivismo metafisico (come ha dimostrato di fare) ma deve pure “incominciare a vedere” la propria *storicità* con occhi consapevoli e rinnovati da quel nichilismo che non può non passare attraverso i nuovi canoni del sapere scientifico e/o tecnico. A tal proposito, volendo indicare al pensiero la *giusta via*, Vattimo si affida ancora una volta al suo amico tedesco.

In che direzione può e deve andare un pensiero più decisamente impiegato a riconoscere la propria qualificatezza storica ce lo insegna Heidegger nel passaggio dalla prima alla seconda fase del suo filosofare. Questo passaggio è per esempio evidente nel fatto che, mentre in *Essere e Tempo* “il” mondo è ancora sempre un termine usato al singolare (l'uomo è esserci e cioè essere nel mondo), nel saggio *L'origine dell'opera d'arte* (1936) diventa “un” mondo. In tutta la seconda fase della sua opera (che non è un rovesciamento delle

premesse di Essere e Tempo, ma le sviluppa nella direzione che quel libro semplicemente intravedeva), Heidegger si sforza di capire non le strutture/oggettive, metafisiche dell'esistente, ma il senso (della storia) dell'essere, così come esso si è determinato nell'epoca della metafisica compiuta che è la modernità e cioè l'età della scienza e della tecnica. Una volta compiuto il passaggio dal mondo come struttura dell'esserci ai mondi come aperture storiche dell'essere, sono poste anche le premesse di un diverso atteggiamento nei confronti della scienza: non più (solo) difesa della *Lebenswelt* contro la colonizzazione da parte dei saperi specialistici e delle applicazioni della tecnica; ma ascolto delle trasformazioni che scienza e tecnica, come fattori determinanti della modernità, apportano al senso dell'essere.²⁰⁸

E' necessario pertanto che lo stesso sapere segua un percorso e che lo porti a termine con consapevolezza. Il *percorso* in questione è quello che negli ultimi tempi ha modificato profondamente la *fisionomia* dell'essere, facendolo entrare di fatto in una comprensione moderna. Vattimo parla ed ha parlato del tempo, dell'epoca della "metafisica compiuta", di quella modernità in cui la storia dell'essere sarà profondamente condizionata dalla struttura nichilista.

A questa struttura post metafisica si associa inevitabilmente il sapere scientifico, quel sapere che effettivamente può condurre l'uomo verso una concreta descrizione nichilistica dell'essere (qui Vattimo ci dice che nel sapere scientifico, in un certo senso, è come se l'essere si perdesse; qualora l'ente si trasforma nell'oggetto della rappresentazione, disposto ed organizzato dalla signora scienza).

Ciò che accade nella scienza riguarda la possibilità da parte dell'uomo di vedere e di *fare* diversamente la realtà che lo circonda; ma soprattutto, dice il filosofo, la scienza permetterebbe all'uomo moderno di comprendere l'immagine nuova in cui si trova immerso e circondato; un'immagine consapevolmente nichilista e che in quanto nichilista deve aprirsi, come fa appunto la scienza, ad una progressiva dissoluzione del "principio di realtà".

E' pertanto importantissimo, se non di fondamentale importanza, che l'ermeneutica incominci a rapportarsi diversamente con la scienza-tecnica moderna. E' importante che l'ermeneutica cominci a prendere sul serio il *fattore scientifico*, riconoscendo in esso un sapere per i nostri tempi determinante. Essendo in grado di farci addentrare in quella nuova configurazione dell'essere che costituirà, come sta ancora cercando di

²⁰⁸Ivi, p. 31-32.

costituire, un nuovo destino del sapere, dove, ancora una volta, non esisteranno più *fatti* ma solo e soltanto delle *interpretazioni*.

3. Nella verità dell'ermeneutica

In un'ermeneutica così intesa dove il filo conduttore del nichilismo entra di diritto a far parte della complessa e rinnovata struttura del sapere, in questa ermeneutica, dice Vattimo, bisogna che la *verità* ed il nostro modo di interpretarla incominci a riconoscersi in modi completamente diversi: il vero necessita di una interpretazione che tenga conto di tutte le modifiche subite dal sapere con la “fine della metafisica”.

Nel momento in cui la realtà è stata trasformata in un agglomerato di immagini caotiche e precarie e, dal momento in cui il rapporto tra uomo ed essere è stato profondamente scombussolato da quella dichiarazione epocale che ha riguardato il *nulla* dell'essere stesso, ecco che il pensiero risulta trovarsi in una fase decisiva; quella fase che Vattimo chiama della *metafisica compiuta* e che riguarderà effettivamente la costruzione di un'etica differente.

Il *sensu* di questa nuova etica non può non essere direttamente proporzionato al senso del nichilismo e pertanto a quel senso scientifico del sapere che coinciderà con una riforma radicale e volontaria di tutta la storia del pensiero. Un processo che, a detta del filosofo, seguirebbe continuativamente il processo a lui precedente, cioè quello metafisico, e che, in quanto tale, dovrà essere letto come una vera e propria *chance di emancipazione* e progresso. Il nichilismo rappresenterebbe pertanto quella *continuità metafisica* che, allo stesso tempo, si apre a qualcosa di nuovo e di diverso. In questo caso *diverso* significherebbe soprattutto un diverso modo di intendere e di vedere l'essere, o meglio la sua storia. Qui ed ora, in questa fase nichilistica del sapere, dove la metafisica rappresenta una testimonianza che non può affatto essere tralasciata, qui ed ora, diciamo, l'essere si riconosce in una fase di progressivo svuotamento ed indebolimento; là dove prima vi era una presenza imponente. E là dove prima, soprattutto, vi era un senso del vero completamente imprigionato da una visione metafisica assolutamente presenziale ed intangibile, ora si riconosce la necessità di una verità che non sia più vincolata a queste “regole della presenza”, e che possa, invece, sposarsi perfettamente, con questa *visione debole* di cui Vattimo tanto parla.

Si tratta, a questo punto, di leggere il modo in cui, da questo momento in poi, dal momento in cui emerge una ontologia di forma ermeneutica e non più metafisica, questa nuova ontologia parlerà del vero, di come si approccerà al verdetto della verità. Come parla l'ontologia ermeneutica della verità? Questa domanda bisogna rivolgersi, *in primis*, se si vuole riconoscere ed indagare (volendo portarlo alla luce) la *verità dell'ermeneutica*, nonché la sua storia. In essa, dice il filosofo, emergerà un concetto di verità completamente distante da quella istanza del vero che nella metafisica si riconosceva come una realtà *evidente e conforme*, e che qui, si riconoscerà soprattutto in quella critica tutta heideggeriana che farà in modo di privare l'ermeneutica di quella *conformità* che tanto piaceva alla metafisica.

Riconoscendo l'impossibilità di continuare a rivolgersi all'essere come a un *Grund*, un fondamento, Heidegger, sviluppando il discorso di *Essere e Tempo*, giungerà a riconoscere una diversa concezione del vero.

Ciò che a partire dalla constatazione dell'inadeguatezza, si svela, è che non si può rimanere alla concezione della verità come conformità perché essa implica una concezione dell'essere come *Grund*, come principio primo oltre cui non si va e che tacita ogni domandare; mentre proprio anche la meditazione sulla insufficienza dell'idea di verità come conformità del giudizio alla cosa ci ha messo sulla via dell'essere come evento.²⁰⁹

Allontanato il fondamento ciò che persiste è un domandarsi sull'essere e dell'essere che non può più essere trascurato e che porterà il *sensu* fin dentro alla via dell'*evento*. Si tratta perciò, a partire da questo evento, di ri-descrivere pure il senso del vero; un senso che non può prescindere da un nuovo modo di fare la filosofia. La nuova esperienza della verità che si intreccia, qui, con una descrizione post-metafisica del pensiero, non può che essere spiegata attraverso i termini di una concezione ermeneutica o ermeneuticamente costruita. La nuova esperienza di verità che abbiamo visto emergere con il discorso nichilista, risulta pertanto essere figlia, prima di tutto, di un tentativo di distruzione, altrettanto nichilista. Quella di Heidegger, infatti, è una posizione che ha da fare con l'impossibilità, tutta post-metafisica, di

²⁰⁹Ivi, p. 96-97.

continuare a pensare l'essere come *Grund*, «come principio primo che può darsi solo alla contemplazione puntuale, panoramica ma muta, del *noûs*»²¹⁰.

Una descrizione della verità, una ri-descrizione del vero, che non poggia pertanto sopra un tentativo di “destabilizzazione del reale” ma che risulta essere direttamente conseguente a quel processo di distruzione tutto heideggeriano che aveva, quale fine ultimo, quello di adeguare il *tutto* ai cambiamenti di un essere che necessita una lettura eventuale e non più processuale. La verità che si costituisce in quanto precaria ed interpretativa ma soprattutto come mai e poi mai conclusiva aveva pertanto il compito di adeguarsi ad un essere che, così come descritto da Heidegger (e prima pure da Nietzsche), non aveva più nulla di stabile.

La verità, pertanto, così instabilmente concepita dovrà essere metafisicamente reinterpretata, e per farlo, Vattimo utilizza la *metafora dell'abitare*. Non si tratta più di pensare il vero come un “dire incontrovertibile”, un'idea chiara e distinta con la quale identificare una cosa, ma si tratta, all'opposto, di una semplice e *squisita apertura*. Si tratta ancora di verità, questo è certo, e la si tratta chiamandola in questo modo perché essa rappresenta, pur nella precarietà del nichilismo, quel dire che è la *condizione prima* di ogni singola proposizione, di ogni singolo principio. Ma di questa verità Vattimo ne parlerà solo nei termini di un'apertura che, nella sua essenza, può essere associata esclusivamente ad una teoria dell'abitare che ne spiega minuziosamente tutte le particolarità e diversità rispetto alla verità metafisica.

Abitare, potremmo dire, in quanto metafora per parlare della verità ermeneutica, sarebbe da intendere come l'abitare in una biblioteca: mentre l'idea di verità come conformità si rappresenta la conoscenza del vero come il possesso certo di un “oggetto” mediante una rappresentazione adeguata, la verità dell'abitare è piuttosto la competenza del bibliotecario, che non possiede interamente, in un puntuale atto di comprensione trasparente, la totalità dei contenuti dei libri tra i quali vive, e nemmeno i principi primi da cui tali contenuti dipendono; non si può paragonare a una tale conoscenza-possesto attraverso il dominio dei principi primi la competenza biblioteconomica, che sa dove cercare perché conosce le collocazioni dei volumi e ha, anche, una certa idea del “catalogo a soggetto”.²¹¹

210Ivi, p. 98.

211Ivi, p. 104.

Qui Vattimo utilizza l'immagine del bibliotecario proprio per darci un'idea della verità *abitativamente* intesa, ma soprattutto per farci comprendere quale *differenza* sussista, a buon diritto, tra questa verità e quella che l'ha preceduta. Il bibliotecario non è colui che possiede una conoscenza totale dei contenuti di ciascun libro; la sua conoscenza consiste piuttosto in una competenza di “luoghi e di generi”. Il bibliotecario, infatti, pur non conoscendo tutti i libri che lo circondano, sa però dove cercare ciascuno di essi e come, in un certo senso, catalogarli. E esso, in questo senso, è colui che *abita* la biblioteca e che pur non dominando i contenuti di ciascuna enciclopedia sa però come maneggiarli; la sua insomma è una competenza consapevolmente limitata.

Questa verità pertanto, questo nuovo modo di approcciarsi al senso, viene concepito da Vattimo, come un'*intesa* nuova e nuovamente considerata; come quell'apertura che libererà la concezione del vero da quel principio fondamentale che Heidegger ha di fatto denominato *Grund* e che si rispecchiava solo in una “rappresentazione” adeguata.

Il bibliotecario andrebbe a rappresentare pertanto un soggetto nuovo per una nuova forma di sapere, quella forma che Vattimo vede realizzata nell'ermeneutica stessa. E' nell'ermeneutica, intesa come una filosofia nuova, in grado di portare avanti quell'*eventificazione* del reale iniziata con il nichilismo, è in questa ermeneutica, infatti, che il filosofo riconosce la possibilità dell'evolversi del concetto di vero tramite un *soggetto nuovo*.

Quella critica, iniziata con il nichilismo nietzscheano, di una verità conformemente intesa, rappresenta pertanto quel punto di partenza che condurrà l'ermeneutica a concepire la verità sul modello dell'*abitare* e sul modello di una osservazione consapevole e ben informata, come appunto può essere quella di un bibliotecario.

A questa ermeneutica spetta allora un compito molto più importante e preciso.

Se vuole essere fedele agli intenti (e alle buone ragioni) che hanno mosso la critica heideggeriana alla verità come uniformità, l'ermeneutica non può semplicemente offrire un'altra spiegazione dell'esperienza dell'evidenza, riportando la sensazione di pienezza, soddisfazione, quiete raggiunta a una causa diversa dal darsi della cosa nella sua presenza dispiegata[...]. Si tratta invece, per l'ermeneutica, di riconoscere

fino in fondo il legame della stessa evidenza di coscienza della metafisica, alla cui storia appartiene anche il modo di darsi della verità come idea chiara e distinta e certezza incontrovertibile. Anche in questo caso, come in genere nei confronti di tutti gli elementi della storia della metafisica, il pensiero non può illudersi di operare un vero e proprio oltrepassamento, dovrà esercitarsi invece in una *verwindung*, in una ripresa e distorsione, che qui significherà il mantenimento del modello della conformità come momento secondario dell'esperienza della verità.²¹²

Bisogna pertanto che le priorità del vero siano consapevolmente capovolte e ristabilite; ad esempio la “conformità”, quell'adeguatezza dell'affermazione ad un certo stato di cose, dovrà essere considerata come un momento secondario rispetto alla verità. La certezza della scoperta, infatti, è solo un punto di partenza, ma la verità, l'esperienza della verità, potrà dirsi tale soltanto nel momento dell'abbandono, o meglio nel momento in cui la certezza verrà superata e ci si incamminerà per quel viaggio di *scoperta* che porta lo scienziato verso la comprensione delle condizioni che hanno reso possibile o che smentiscono, quella certezza da cui ha iniziato l'indagine. Le condizioni, dice Vattimo, queste condizioni di verità che accompagnano la certezza iniziale si dispiegano non più come evidenti, esaustive o puntuali, ma assumono piuttosto un'espressione ricca di sfaccettature molteplici, condizionate dal tempo, dallo spazio, dalla mentalità.

Riconoscere questo *darsi dell'evento e come evento*, rappresenta pertanto l'autentica novità del sapere ermeneutico, che, appoggiando e continuando la rivelazione nichilista, instaura rispetto al reale, un approccio completamente differente e conforme; conforme alla continuità della metafisica, differente rispetto alle priorità di quest'ultima. Stare nella verità dell'ermeneutica significa appunto questo: riconoscere la provenienza del sapere *nichilistico* e da qui ricreare un nuovo approccio. La verità dell'ermeneutica, in questo senso, vuole dare man forte, a quella dissoluzione del fondamento (*grund*) che va riconosciuta però, dice Vattimo, come *l'autentico destino del sapere metafisico*. E' questa continuità, quella che il filosofo ha voluto ricordare in tutte le tappe del suo pensiero e che attribuisce al vero la possibilità di una “apertura autentica”, è questa continuità, ripeto, a rappresentare quell'a-priori storico-

²¹²Ivi, p. 110-111.

destinale con il quale anche il nichilismo dovrà fare sempre i conti.

E' questa continuità, infine, a rivelarci tutta l'integrità di un discorso, quello di Vattimo, che ha voluto sottolineare, soprattutto, proprio questo *continuum*, senza il quale la storia del nichilismo non poteva essere descritta con i termini di un *destino che si apre al vero e di un vero che si apre al proprio destino*.

Capitolo IV

Due sentieri a confronto

Nella problematicità dell'essere contemporaneo

Dalla coerenza al superamento. I due filosofi si confrontano sul senso del nichilismo

Mettiamo a confronto adesso tutta la coerenza dei due filosofi italiani; studiosi che, probabilmente, non si sono mai trovati così vicini come adesso e che, non hanno mai trovato la possibilità di rapportare le loro reciproche opinioni, se non solo per una inconfutabile vicinanza storico-geografica. Se lo hanno fatto è stato solo per delle “necessità esterne” o casuali. Nessun confronto adeguato pertanto e soprattutto nessuna indagine globale che potesse portare alla luce differenze e similitudini. Solo sporadiche relazioni, spesso frettolose e disinteressate.

Ciò che ci siamo proposti con il nostro lavoro non potrebbe e non avrebbe potuto continuare sulla scia di un confronto così limitato e poco influente. Il nostro obiettivo, infatti, era e rimane quello di “combinare” il discorso dei due filosofi al fine di produrre una serie, molto dettagliata, di scontri e di relazioni. Sappiamo tutti che decidere, nello stesso momento, di trattare due autori differenti, seguendo uno stesso argomento, significa riconoscere a priori, tra i due, un'affinità, una vicinanza che merita di essere elaborata. Di quale vicinanza si tratti, ciò non è importante. Poiché questa vicinanza servirà solo quale *imput* iniziale; le differenze o le somiglianze vedranno la luce solo dopo. E' il presupposto però ad essere fondamentale: noi associamo e perciò avviciniamo in uno stesso momento due pensatori, solo perché abbiamo già compreso che essi, in qualche modo (che può essere anche il modo della lontananza da uno stesso argomento), risultano essere enormemente vicini. Solo il riconoscimento di questa vicinanza può innescare, come è stato nel nostro caso, una necessità di confronto e, ancor più, la necessità di un confronto che possa essere ben strutturato ed efficacemente risolutivo. D'altronde non potrebbe essere diversamente: qui andiamo a confrontare due pensieri che “prima” sono stati ampiamente ed individualmente indagati. Non andiamo pertanto a confrontarli superficialmente poiché prima abbiamo già fatto un ampio lavoro di conoscenza; le singole realtà interpretate dal pensiero dei due filosofi sono state già profondamente e

minuziosamente indagate, ed è da questa indagine, così volutamente specifica che si è giunti a valutare la *necessità* di un confronto. Un incontro che si vede necessitato dal riconoscimento di una comune attinenza di fondo, quella cioè di dare voce alla problematicità di un pensiero, in *primis* quello filosofico, che è stato riconosciuto quale portatore di una fase critica e cruciale.

Alla base del discorso di entrambi i filosofi si porta avanti, infatti, un bisogno estremamente contemporaneo: quello di porre in luce una generale e rilevante “problematicità del pensiero” insieme con il riconoscimento di una nuova o almeno innovata modalità del pensare. Una *modalità* nuova che abbraccia tutto il discorso contemporaneo e che trova o che potrebbe trovare delle valide spiegazioni solo facendo riferimento o almeno solo cominciando a fare riferimento a quel pensiero più prossimo alla contemporaneità, cioè quello dell'età moderna, in cui si possono riscontrare dei cambiamenti di rotta estremamente significativi.

Il presupposto di fondo di entrambi i filosofi, stiamo parlando di Gianni Vattimo e di Emanuele Severino, presenta orgogliosamente e forse obbligatoriamente questo stesso *fondo* comune; quello che li lega e li legherà, in questo nostro confronto, dal principio fino alla fine. La necessità di comprendere i risultati del discorso contemporaneo e di riferirli ad una certa modalità del pensiero, così da poterli inquadrare con maggiore chiarezza e precisione, questo è di certo il primo punto in comune che possiamo riscontrare tra i due filosofi. Il loro è un andamento certo e voluto; quasi una nuova modalità di fare il pensiero o almeno di indagarlo. E' lo stesso presupposto, potremmo dire, da cui Nietzsche era partito nel tentativo di dare nuova luce ai “valori” della cultura occidentale. In quella *Genealogia della morale* in cui ciascun valore verrà sezionato e rivoltato, al fine di ricomporre una storia veritiera e plausibile. L'intento del filosofo tedesco fu quello di intraprendere una nuova “modalità d'indagine” al fine di *vedere* i valori da un punto di vista diverso e pure maggiormente efficiente: comprendere i risultati di quella voce, facendo riferimento a tutte quelle voci che l'hanno preceduta e metterle insieme, confrontarle, al fine di comprendere meglio la voce risultante. Questo metodo, questo lavoro genealogico,

sembra, in molti casi, direttamente collegato a quella modalità di indagine che tanto Severino quanto Vattimo utilizzeranno per fare della loro contemporaneità una realtà maggiormente comprensibile. Il presupposto è, infatti, lo stesso: partire da lontano al fine di comprendere meglio ciò che ci è più vicino e che proprio per la sua vicinanza ci risulta difficile da mettere a fuoco. Si elude questa difficoltà solo tramite un'indagine più definita ma soprattutto riconoscendo al problema una propria storia ed un proprio percorso, che sia di crescita o di oblio. Ciò che va messo in luce, pertanto, ciò che va indagato, non è direttamente il problema ma soprattutto ciò che vi è stato prima, cercando in questo modo di scoprire quei punti cruciali nel passato che, più di altri, hanno determinato l'insorgere dell'*evento*.

Questa rinnovata o solo ricompresa modalità d'indagine verrà pertanto filosoficamente intrapresa da entrambi i filosofi e, potrà vedere la luce, in primis, in quella ri-descrizione del nichilismo che riguarderà una parte molto importante dei discorsi dei due. Sia Vattimo che Severino si proporranno, infatti, con le loro ricerche e tramite una diversa modalità d'indagine di dare al nichilismo un'immagine chiara ed il più possibile obiettiva, ma soprattutto di scoprire, attraverso una ricerca quasi scientifica, una storia del pensiero che possa essere adeguatamente compresa anche e soprattutto tramite la descrizione di una storia del nichilismo decentemente inserita in una più ampia e complessa storia, cioè la storia del pensiero occidentale. Non soltanto, quindi, puro e semplice nichilismo; non si tratta affatto di isolarlo ma piuttosto di inserirlo consapevolmente all'interno di un discorso molto più ampio, dove saprà e potrà trovare una collocazione molto più adeguata e comprensibile. Non soltanto, inoltre, fare riferimento alle descrizioni che in precedenza lo hanno riguardato e posto in essere, come quelle di Nietzsche ed Heidegger. Se, forse, questa vicinanza risulta essere più marcata per quanto riguarda le riflessioni di Vattimo, essa quasi scompare alla vista delle indagini e dei riscontri di Severino; ma comunque entrambi risultano andare ben oltre e risultano soprattutto affidarsi a delle associazioni molto diverse e diversificate. Hanno in comune pertanto non solo un nuovo metodo ma pure e soprattutto delle nuove idee che espongono e propongono

senza alcuna soggezione o senza alcun limite. Sono, in questo senso, estremamente coraggiosi e intraprendenti.

Intraprendente ed innovativo sarà constatare che il nichilismo ha un'origine tutt'altro che vicina: esso, infatti, nella contemporaneità, come afferma Severino, si estremizza soltanto. Si estremizza la consapevolezza, per entrambi i filosofi, di un nichilismo che, dunque, dovrà essere riconosciuto quale risultato, non ancora definitivo, di quel pensiero metafisico che lo ha in parte preceduto e che d'altra parte continua ad incalzarlo. Si fa avanti la necessità per entrambi, ciascuno a suo modo, di fare un passo indietro, così da rivelare quell'*incipit*, quel punto zero (se di punto zero possiamo parlare) da cui si è scaturita, seppur inconsapevolmente, la *necessità* (Severino parla di una necessità tutta occidentale) che ha fatto del discorso un evento destinato a concretizzarsi nel nichilismo e pertanto in un pensiero del nulla. Una necessità che ha saputo combattere nel tempo e nello spazio e che ha plasmato l'Occidente sulla base di una *dicitura* molto lontana ma piuttosto potente e prepotente.

I due filosofi, pertanto, muovono da questi comuni presupposti di fondo: si incomincia, prima di tutto, riconoscendo al nichilismo una storia dinamica e piuttosto complessa; si prosegue rivelando, anche se con modi diversi e muovendo da prospettive diverse, che il nichilismo non è un fatto o un evento che possa essere staccato, in alcun modo, da tutta un'altra serie di eventi, come dallo stesso evento metafisico che per alcuni lo aveva solo preceduto e non condizionato. E, infatti, essa rappresenta, rispetto al nichilismo, un prolungamento che, da un punto di vista evolucionistico e contenitivo, effettivamente, non risulta averlo mai abbandonato. Pertanto, se ragioniamo come in parte fanno i due filosofi, il nichilismo non potrebbe essere globalmente compreso se non presupponendo la necessità di leggerlo all'interno del discorso metafisico e riconoscendolo come una conseguenza o addirittura un "farsi coerente" di quella *voce* tutta occidentale che lo ha preceduto ma che lo includeva fin dall'inizio. Ma il discorso di entrambi nonostante la generica vicinanza, presenta nella particolarità degli aspetti piuttosto divergenti e distanti.

Nella specificità di ciascuna indagine possiamo riscontrare, infatti, non solo delle sfumature differenti ma dei veri e propri punti di contrasto tra l'uno e l'altro pensiero. Per quanto riguarda Severino, ad esempio, possiamo dire che il suo pensare il nichilismo come un discorso che viene da lontano, si distanzia talmente tanto dalla modernità filosofica da giungere fino alle origini della filosofia stessa, fin dalla comparsa di quel sistema epistemico che, ha si stabilizzato l'uomo, ma al prezzo di introdurre nella realtà insieme all'idea di essere anche quella di nulla.

Il *dramma dell'epistème*, così lo chiama il filosofo, avrebbe incominciato irrimediabilmente ad accostare l'essere al niente, così da risolvere la dubitabilità della vita mortale. Questo errore rappresenta per Severino l' "errore fondamentale", rappresenta quel passo con il quale incomincerà il cammino cruciale dell'Occidente, ossia quel cammino che ci condurrà direttamente verso una coerentizzazione sempre più forte di quella idea strutturante che concerne la "nullità dell'uomo e di tutte le cose". E' tramite l'epistème che la filosofia ha evocato, ancora in fasce, un senso del nulla, facendo sì che accanto all'*essere* affiorasse il *non essere*. Così pressapoco è nato, o almeno si è progressivamente dispiegato, un pensiero del nulla, quel discorso che la modernità, sola, ha voluto e pure potuto nominare. Il nichilismo ha una storia tutt'altro che semplice ma soprattutto tutt'altro che giovane. Essa, infatti, si mostra a Severino come una modalità di pensiero interna alla stessa metafisica, a quell'epistème che ha incominciato a dispiegarsi proprio a partire da una concezione del nulla che si oppone all'essere. Poiché se da una parte i primi filosofi hanno constatato l'esistenza di un "essere immutabile", tale esistenza d'altra parte, si è scontrata fin da subito con l'evidenza di una realtà mutevole e in divenire. Ed allora, dice Severino, Platone ha risolto questa contraddizione riconoscendo, da una parte, un essere estremamente stabile e dall'altra portando alla luce e quasi stabilendo la natura precaria delle cose. Questa divisione, infatti, risolverà la contraddizione del *divenire*, rivelando nella realtà l'esistenza di qualcosa di eternamente precario e mutevole; qualcosa che per sua stessa natura afferma e conferma il divenire senza affatto contraddirlo.

Tale divisione, soprattutto, farà sì che la *cosa* si temporalizzi, che sia soggetta al tempo e che possa rivelarsi, quindi, una realtà non sempre presente ed essente. Per l'ente, infatti, si dispiega non solo un tempo della presenza ma pure, un tempo dell'assenza e perciò del nulla; un tempo in cui la *cosa* non è e non può dirsi esistente. Il *tempus*, in questo caso, separa gli enti dal loro essere, separa il *ciò che* dall' *è*, e lo fa in maniera profondamente radicale. L'ente con questa mossa viene ad essere estromesso dall'essere; l'ente, infatti, *ex-siste*, è cioè qualcosa di profondamente condizionato dalla mutabilità del tempo che scorre e che cambia tutte le cose. Questa che Severino chiama “l'autentica persuasione” e che si è dispiegata soprattutto per dare coerenza all'evidenza del divenire, rappresenta a tutti gli effetti quel punto critico a partire dal quale la storia dell'Occidente incomincerà a concretizzarsi nel nichilismo.

E' nel tempo pertanto, nella temporalizzazione dell'ente, che Severino riconosce la prima traccia evidente di quella volontà che condiziona tutta la storia occidentale; la distinzione tutta metafisica tra essenza ed esistenza, con l'affermazione di una entità della cosa in quanto *ex-sistente*, il tramonto, immediatamente successivo a tale distinzione, dello stesso principio epistemico, che si assottiglierà progressivamente, rappresentano pertanto, secondo il filosofo, quelle tappe necessarie al nichilismo per farsi sempre più concreto. Severino parlerà, in questo caso, di un vero e proprio *nichilismo metafisico*; di una forma di pensiero che si mostra originariamente connessa al pensiero epistemico e che allo stesso tempo lo contraddice fin dall'inizio. Il divenire che si oppone all'essere e la necessità da parte del pensiero di rompere questa opposizione debilitante e di farlo in nome di una riabilitazione, sempre più definitiva, della realtà che diviene, anche a scapito di pregiudicare ed obliare l'essere. In nome di quel divenire, pertanto, inteso come *evidenza* originaria, il nichilismo metafisico si allontana definitivamente da una visione essenziale della realtà. Si assiste ad un passaggio fondamentale e scontato, se leggiamo il nichilismo come il farsi concreto del discorso metafisico: il passaggio dall'*epistème* all'*anti-epistème*, dalla verità dell'essere al nulla del divenire.

Questa radicalizzazione del nichilismo, che si ottiene tramite una estremizzazione dell'opposizione tra ente e niente, rappresenta agli occhi di tutta la storia occidentale, una procedura necessaria ed inevitabile. Essa non fa altro che *ribadire* le origini del pensiero stesso, e le ribadisce tramite, da una parte, una *nientificazione dell'ente* (il farsi nulla di ciò che è essere) e dall'altra, tramite la procedura opposta, cioè una *entificazione del niente* (il farsi essere di ciò che è nulla).

Il farsi radicale ed estremo del nichilismo metafisico non può non accentuare la presenza di un discorso nientificante, il quale, all'intero di una modernità anti-epistemica non può fare altro che risaltare. Si esalta, però, un discorso che fin dall'inizio ha mostrato la sua pertinenza e la sua compresenza. Questo è ciò che alla fine Severino vuole sottolineare: non si tratta di un *superamento*, di un passaggio dal vecchio al nuovo, si tratta piuttosto di un cammino lineare che nel corso del tempo si è fatto solo più coerente a se stesso. In questo senso egli dirà che tutta la storia dell'Occidente può dirsi in realtà storia del nichilismo e che, quindi, il corso della storia occidentale è essenzialmente anche il corso della storia del nichilismo.

Di superamento, o meglio, di una vera e propria *sospensione* parlerà invece Vattimo. Bisogna dire, prima di tutto, che il filosofo si confronta con una concezione della metafisica molto più condizionata rispetto a quella di Severino. I tempi e i discorsi che lo circondano parlano di una “metafisica della presenza”, di una realtà egemonica ed opprimente, portata alla luce soprattutto a partire dai discorsi anti-epistemici che lo hanno preceduto e, in un certo senso, istruito. Se lui giunge a parlare di nichilismo e prima ancora di metafisica, lo fa, infatti, soprattutto alla luce dei discorsi fatti in precedenza da Nietzsche e da Heidegger sugli stessi argomenti e lo fa, anche, alla luce delle loro sicuramente innovative osservazioni.

Da un discorso improntato su una “politica della presenza”, dove le idee metafisiche hanno fatto da padrone per molti secoli, si passerebbe, seppure non drasticamente, a professare una “politica dell'assenza”, dove le categorie del nichilismo prendono effettivamente il sopravvento su tutto il reale e lo scibile. Questo passaggio però, seppure profondamente estremo, non risulta essere altrettanto immediato o piuttosto

netto. Esso, invece, presenta delle sfumature che, in un certo senso, permettono di avvicinare il discorso di Vattimo a quello di Severino.

Il filosofo del pensiero debole, infatti, se da una parte ci parla di un avvenuta sospensione, dall'altra ci parla, dell'avvento di una nuova ontologia che, nella sua novità, ha una provenienza piuttosto lontana: anche il nichilismo di cui ci parla Vattimo risulta essere, in qualche modo, un prodotto estremo del discorso metafisico. E' come se, nell'epoca moderna, si fosse attuata una liberazione più o meno programmata; programmata, dice Vattimo, dal farsi estremo e dalla successiva messa in crisi di alcune delle più importanti categorie metafisiche. Prendiamo ad esempio la progressiva degenerazione che ha subito l'immagine del soggetto metafisico, una degenerazione che ha determinato, di conseguenza, la caduta parziale e poi quasi definitiva del ruolo egemonico della coscienza, intesa quale unità stabile e certa. Questa caduta, dice il filosofo, nonché la conseguente riabilitazione della coscienza sotto spoglie completamente nuove e rinnovate, è stata determinata non solo da una sospensione del vecchio, ma pure e soprattutto da una estremizzazione. Il vecchio discorso metafisico, legato ad un'immagine della presenza è giunto ad una esasperazione tale che si è come piegato su se stesso ed in qualche modo rivoltato contro se stesso, come appunto ha fatto l'idea di coscienza. Si assiste pertanto ad un *farsi degenerante* del discorso metafisico, dove tutte le falle ed i limiti di questo discorso vengono portati alla luce così da potersene *liberare* o almeno così da poterli risolvere diversamente; se non con un pensiero della presenza, questa volta, con uno che possa parlarci pure della differenza. Una differenza che, dice il filosofo, deve essere riconosciuta però come direttamente connessa al discorso metafisico; un qualcosa di estremamente cruciale per quanto riguarda il farsi stesso della metafisica occidentale. La differenza ontologica, questa nuova dicitura con la quale si inaugura una fase di liberazione ed indebolimento delle categorie della presenza, infatti, proviene dalla metafisica stessa, come l'eventualità dell'essere, a questo punto, può dirsi direttamente collegata all'essere assoluto.

Alla storia dell'essere, alla storia occidentale, appartiene pertanto anche il profilo

della differenza; proprio come è andato ad affermare Severino, e come Vattimo ci sta confermando, queste due modalità dell'essere, non hanno una storia distinta ma piuttosto ben collegata.

La differenza emerge là dove il discorso della presenza si fa eccessivamente estremo tanto da capovolgere e riconoscere l'esistenza nell'immutabile di qualcosa di eventuale e di problematico. Essa emerge, inoltre, quando risale dall'essere un nuovo ma già latente riconoscimento: l'essere non può più descriversi con i tratti della *presenza* ma dovrà farsi con quelli più eventuali e precari dell'*assenza* nichilistica. Ciò determinerà un progressivo indebolimento delle sue categorie e pertanto una *liberazione* da quelle stesse strutture che gli erano state imposte dalla precedente "modalità di pensiero". Una liberazione che, pertanto, avrà i tratti caratteristici dell'abbandono; abbandono di tutte le caratteristiche dell'essere metafisico.

Come si evince da queste ultime considerazioni anche il nichilismo di Vattimo si mostra come una "tappa successiva" che ha nei confronti del passato metafisico una dipendenza eccessiva e molto evidente.

Ma Vattimo, al contrario di Severino, ci parla pure di un *superamento*, di una *verwindung*, a partire dalla quale, l'essenza dell'essere metafisico sarà, appunto, progressivamente sorpassata da una *nuova* essenza; per necessità o per una semplice consequenzialità storica, il *vecchio* verrà ad essere sostituito da una *nuova* modalità di pensiero che baserà l'essenza dell'essere sui presupposti della precarietà e di un "farsi debole" di tutte le strutture. Questa sostituzione, oltretutto, viene letta da Vattimo, se non come un qualcosa di assolutamente positivo, come un *farsi storia* che non ha in se alcunché di negativo, o almeno di distruttivo e controproducente. Rappresenta, invece, un nuovo modo di interpretare la realtà che va di pari passo ai cambiamenti che questa stessa realtà ha percepito negli ultimi due secoli; cambiamenti necessari, come risulta essere necessaria una reinterpretazione in chiave debole di un mondo che prima è stato percepito come fin troppo forte e stabile.

Se i presupposti di un discorso sul nichilismo si mostrano generalmente molto simili, poiché entrambi ci parlano di un nichilismo che ha in se origini molto lontane e ben

radicate nella stessa metafisica, ad un occhio più esperto e maggiormente concentrato si mostrano avanti, immediatamente, pure delle profonde differenze. Mentre Severino ci ha parlato di un farsi *coerente* del discorso metafisico e pertanto di un vero e proprio legame indissolubile tra metafisica e nichilismo, tanto da arrivare a definire il nichilismo stesso come “nichilismo metafisico”, Vattimo, dal canto suo, ci parla di una *sospensione*, una *verwindung* che nonostante tutto ha creato e continua a creare un *allontanamento* e non piuttosto un *avvicinamento*.

Per Severino la fase nichilistica dell'essere rappresenta a tutti gli effetti il concretizzarsi della fase metafisica, che, in questo senso, rappresenta solo un passaggio intermedio, una tappa necessaria all'evolversi di quella successiva. Nei termini utilizzati da Severino il nichilismo, l'idea del *nulla*, si mostra come un pensiero costante e coesistente alla stessa idea di *essere*. E' la contrapposizione ad accompagnare, infatti, tutta la storia occidentale; una contrapposizione in cui però, a dominare, è l'idea del “nulla dell'essere”, di un “farsi niente di ciò che si dice eterno”. Qui, i due termini, quelli di metafisica e nichilismo, non solo coesistono ma possono dirsi *la stessa cosa*.

Questa identificazione netta a cui giunge il discorso severiniano, in quello di Vattimo, raggiunge, invece, soltanto un' abbozzo. Vattimo, infatti, non arriva ad identificare completamente i due discorsi; essi si toccano ed in parte si incontrano ma non si fondono mai completamente l'uno con l'altro. La metafisica con Vattimo continua ad avere delle sue peculiarità, come pure il nichilismo; tanto è vero che quando si parla del passaggio dall'una all'altra, non lo si fa nei termini di una coerentizzazione ma piuttosto di una *sospensione* che allontana da alcuni canoni precedenti e che pertanto crea pure dei cambiamenti drastici.

Se da una parte, quindi, il nichilismo ci viene descritto come una *continuità coerente* a se stessa, anche la dove ci è stato presentato con un altro nome, questa continuità, d'altra parte, viene soltanto abbozzata o comunque inserita ai margini; qui il nichilismo viene a rappresentare un momento successivo e pertanto non completamente coerente al momento che lo ha preceduto. In questo senso esso porta

ad una sospensione dei valori precedenti.

Dalla *coerenza* al *superamento*, il passaggio, quindi, non è affatto scontato o privo di assonanze. Come abbiamo visto, infatti, il discorso di entrambi i filosofi muove da un riconoscimento reciproco, la continuità tra metafisica e nichilismo che, seppure interpretata diversamente, si mostra come generalmente condivisa. Nella particolarità di ciascuna indagine, invece, le dissonanze risultano rilevanti e molto chiare; qui la divergenza tra l'una e l'altra via si evince in tutta la sua nettezza e radicalità.

Per un essere che si rinnova (la struttura che si oppone all'evento)

Dobbiamo sottolineare, a questo punto, un'altra vicinanza importantissima che va a coinvolgere entrambi i pensatori. Essa riguarda l'*essere*, o meglio, riguarda la volontà, da parte dei due, di descriverci per necessità, per il mutarsi degli eventi, il *cambiamento* stesso dell'essenza dell'essere; il rinnovarsi di quelle categorie essenziali che, in quanto tali, finiscono per ri-descrivere la natura stessa del reale. Stiamo parlando, in questo caso, di un rinnovarsi vero e proprio, e non, pertanto, della descrizione di una precedente modalità dell'essere. I due filosofi, infatti, dopo essersi giustamente e con valide motivazioni distanziati da quella *certa* visione dell'essere che li precede entrambi e che entrambi li coinvolge enormemente, imboccano *insieme* la via del rinnovamento.

Questo sentito bisogno di *nuovo* dipenderà tutto o quasi dalla particolarità del momento storico-culturale che vivranno e conosceranno; dipenderà pure da quella divergente modalità d'indagine che li spronerà “insieme” ad affrontare il problema del nichilismo come una questione storicamente aperta e bisognosa di essere adeguatamente compresa; muovendo ovviamente da determinate considerazioni storico-filosofiche.

Ecco perché il “problema dell'essere”, la sua “struttura essenziale”, verrà considerata il problema dei problemi: una descrizione e comprensione dello stato attuale delle cose, di quel *nichilismo in atto* di cui ci parla Vattimo, non può che proiettare l'attenzione dei filosofi verso la descrizione di un *essere* che, al di là di tutto, nel nichilismo e con il nichilismo si trasforma completamente. Il nichilismo o semplicemente la consapevolezza del suo processo, come delle sue fasi, del suo essere uno *status* che ancora si elabora e si costruisce, rappresenta, infatti, il *presupposto* che, tanto efficacemente, porterà Vattimo e Severino a domandarsi dell'*essere*, di quella che è stata la sua *struttura* e di quello che sarà il suo futuro, teorico quanto pratico.

Ancora una volta ci troviamo ad affrontare un discorso che farà appello a delle

variazioni precedenti che, nella loro trasgressione, non avrebbero potuto non essere cruciali. La necessità di affrontare e di realizzare un nuovo discorso sull'essere, su ciò che ne rimane, muove, infatti, e non potrebbe essere altrimenti, da quel momento cruciale che consiste, per la storia post-moderna o ancora moderna che sia, nella messa a fuoco di quel momento che Nietzsche chiamerà del “nichilismo radicale”. Questo *nome* sarà foriero di una *comprensione* che in precedenza non avrebbe potuto affatto essere chiarita e che riguarda, appunto, il progressivo, lento ma inesorabile svuotamento del senso dell'essere. La prolungata *diffidenza* nei confronti di tutto ciò che può essere rinomato come essenza o senso dell'esistere, farà sì, ci racconta Nietzsche, che ad una posizione estrema ne subentri un'altra altrettanto estrema; essa capovolge la passione per il *senso* in una dimostrazione del *vano* e della vanità di qualsivoglia scopo. «Una interpretazione è crollata: ma poiché era ritenuta l'unica interpretazione, sembra che non ci sia più un senso dell'esistenza, che tutto sia vano»²¹³.

Il nome del *nichilismo estremo*, pertanto, è quel nome che, volendo essere indagato, porta direttamente ad affrontare la contemporaneità del nostro pensiero, come pure la necessità, già proclamata da Nietzsche, di superare, in qualche modo, questa paralisi estrema ed estremamente pericolosa. Il nulla eterno, il non senso eterno sono delle affermazioni terribili. Un agire che nega soltanto, non può essere un fare che perdura nel tempo, non può fondare alcunché di umano. Ma questa rinnovata modalità dell'agire rappresenta purtroppo “il carattere del nostro presente nichilismo”. Questo non senso, senza scopo né meta, questa supposizione che rovescia completamente quella precedente genera però nel pensiero la necessità pure inevitabile di un rinnovamento, di una *ri-comprensione* che riguarderà appunto i contenuti dell'essere. Lo scompenso che le affermazioni del nichilismo radicale produrranno nel discorso contemporaneo sarà uno scompenso altrettanto radicale e, in quanto tale, trasformerà alla radice tutti i presupposti dell'umano intendere. Questa visione *nientificante* che succederà a quella *entificante*, rappresenta, infatti, una svolta epocale e lo rappresenta

213F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, p. 35.

soprattutto per quanto riguarda la *struttura dell'essere*: questa verrà spogliata completamente di tutte quelle prerogative che avevano reso l'essere uno strumento metafisico al servizio della *presenza*. Non più *presenza* appunto ma riconoscimento di un'*assenza* che andrà ad annullare o almeno a smuovere tutte le certezze strutturanti «il corpo e la mente dell'uomo metafisico»²¹⁴, di quell'uomo che ancora si adagiava sulla certezza del vero e sul riconoscimento di un'*essenza salvifica*.

Ma nel momento in cui viene ad essere rivelata la “menzogna della verità stessa” tutte queste certezze crollano e si sgretolano proprio sotto il peso di questo macigno che scopre tutte le debolezze dell'uomo. E allora, direbbero i filosofi della crisi, dalla certezza si passa al caos, o meglio al riconoscimento di una realtà estremamente caotica e precaria e pertanto profondamente mutata e mutevole. Qui sorge la necessità di parlare e contemporaneamente di fondare un nuovo *essere* che possa, in qualche modo, adeguarsi a queste ultime rivelazioni, che possa accettarle o almeno comprenderle, continuando a portarle alla luce.

Sia Vattimo che Severino, ciascuno a proprio modo, prenderanno in considerazione l'immediatezza di un tale riconoscimento: la verità dell'essere è stata, secondo alcune circostanze storico culturali, profondamente intaccata e, allo stesso tempo, irrimediabilmente trasformata. Questo sarà il presupposto comune e accomunante che porterà entrambi i filosofi a trattare dell'essere. Nel momento in cui la storia del pensiero li rende consapevoli della presenza di nuove interpretazioni e di nuovi sbocchi essenziali, ecco che entrambi devono rispondere a questa stessa storia. Necessaria è la comprensione di quella *svolta* che li ha preceduti, ma soprattutto è necessario che anche loro continuino a renderla comprensibile attraverso ulteriori spiegazioni.

Il contributo che tutti e due i filosofi italiani regalano alla storia dell'essere risulta per entrambi una partecipazione profondamente ed inevitabilmente condizionata dalle affermazioni nichilistiche sviluppatesi in età moderna e pure post-moderna. Stiamo parlando pertanto di un contributo che non potrebbe fare a meno della storia

²¹⁴*Ibidem*.

filosofica dell'ultimo secolo, come delle stesse rivelazioni scientifiche che l'hanno condizionata e trasformata. Severino, in questo caso, risulta essere molto più preoccupato ed interessato, rispetto a Vattimo, alla questione dell'essere e della sua struttura. Quasi non facendo riferimento al passato anzi, possiamo dire, volendolo superare attraverso una interpretazione assolutamente originale e allo stesso tempo molto impegnativa. Severino, infatti, vuole andare al nocciolo della questione, la sua indagine filosofica gli impone appunto questo: di “ristrutturare la struttura dell'essere” e di farlo cercando nel modo più assoluto di non lasciarsi condizionare né dalla struttura metafisica né tanto meno da quella nichilista (per il filosofo due facce di una stessa medaglia). Volendoci rappresentare l'essere con una descrizione piuttosto originale ma soprattutto distante da quelle affermazioni nientificanti e destabilizzanti che hanno riguardato la sua *struttura* negli ultimi tempi, Severino si affida ad un processo di *ri-nominazione*. Ridefinire le modalità dell'essere significa soprattutto dare un nuovo nome alle *cose* che lo caratterizzano, ai termini più importanti che lo compongono.

In questo caso il filosofo si affiderà ad una dicitura molto forte ed interessante: quella di *Struttura Originaria* che, oltretutto, è il titolo di uno dei suoi più importanti libri. Struttura ed Originario sono anche i due nomi con cui Severino incomincerà a ridecrivere la natura del suo essere; né più solo metafisico né tanto meno drasticamente e solo nichilistico. Struttura ed Originario sono, prima di tutto, due termini che vanno indagati separatamente. Che cosa intende il filosofo con l'espressione *originario*? E perché associa questa espressione proprio il termine *struttura*? Il *senso dell'originarietà* sta tutto nell'essenza dell'essere che è, appunto, qualcosa che può dirsi originario in quanto la sua *verità* consiste principalmente nell'immediatezza. L'essere, in questo caso, si mostrerebbe, prima di tutto, come il luogo di una opposizione, quella tra essere e niente, che, in quanto peculiare, è il presupposto da cui esso stesso si costruisce. Questa opposizione, infatti, è parte integrante della verità dell'essere ma, soprattutto, è opposizione originaria; che non può essere descritta se non come tale.

Ed è originaria, dice il filosofo, poiché è immediatamente riconosciuta. Ciò che fonda la verità dell'essere è dunque il fatto che questo stesso essere sia *fondato* solo mediante se stesso e, pertanto, mediante questa opposizione originaria che da sola può rendere l'idea e il senso di ciò che possiamo chiamare anche con il nome di struttura. Che sia una realtà originariamente *Immediata* non toglie il fatto che possa essere allo stesso tempo un qualcosa di complesso e di strutturalmente dinamico. La realtà di questo *essere*, infatti, ci dice Severino, non è affatto *semplice* bensì piuttosto complessa e articolata. Pertanto il filosofo la chiama pure *struttura*; un' interfaccia dove, ci dice, possiamo incontrare una serie variegata di predicazioni che si intrecciano tra di loro. L'essere, dunque, non è affatto un *unicum* ma piuttosto si mostra come un groviglio di significati dove forse non sarà contemplata la divisione ma la complessità e la molteplicità degli elementi lo è e come. Anche questo essere struttura, allora, risulta come qualcosa di originario e qualcosa di altrettanto determinante per quel *fundamentum* che è l'essere severiniano: l'essere è dunque struttura perché è originario, in quanto cioè è l'insieme delle determinazioni che rendono essere l'essere e che, come tali, solo tutte insieme lo costituiscono essenzialmente e strutturalmente.

Le due peculiarità dell'essere, che Severino *unisce* in un'unica affermazione, devono considerarsi indiscutibilmente come poste sullo stesso piano. L'originarietà, infatti, è qualcosa che si riferisce pure e soprattutto alla *strutturalità* dell'essere che, in quanto tale, è appunto l'insieme originario di molteplici determinazioni. Senza di queste l'essere non potrebbe dirsi tale; non potrebbe, dice il filosofo, costituirsi nella sua veridicità di *struttura originaria*. Pertanto l'essere è nella *struttura* come pure nella *necessità* immediata di una contrapposizione (tra essere e non essere appunto) che non viene più riconosciuta come tale. Da questo punto di vista possiamo dire, in effetti, che Severino *supererà* ciò che è stato affermato dal principio di non contraddizione.

Mentre, infatti, con questo si viene a determinare una situazione aporetica, dove il non essere è immediatamente posto accanto all'essere, con le affermazioni del

filosofo invece questa situazione aporetica viene immediatamente e mediatamente superata tramite la messa in atto di un drastico, seppur necessario, allontanamento; Severino, insomma, *toglie la differenza*. Non che il filosofo rifiuti l'accostamento tra essere e non essere, anzi possiamo dire che lo riconosce immediatamente; egli semplicemente non considera questo accostamento come una opposizione, come il momento in cui l'identità nientificante del nulla si contrappone all'identità entificante dell'essere. In questo caso, invece, possiamo dire che al *principio di non contraddizione* Severino associa un *principio di identità* che va predicando qualcosa di assolutamente diverso e diversificato; dove la complessità di questo principio di identità finisce per riconoscere un'estrema e necessaria vicinanza tra l'è ed il *ciò che è*, tra soggetto e predicato, così da allontanare l'essere dal nulla, almeno nel senso metafisico e nichilistico dell'affermazione. Si tratta, infatti, di una associazione che allontana la vecchia *differenza* tra essere e nulla per affermare un'identità molto più complessa; un'identità che supera i confini ristretti di ogni singola parte e che riconosce la *coesistenza* di soggetto e predicato e pertanto di un essere e di un nulla che non predicano soltanto una identità con se stessi ma pure l'uno con l'altro. In questo modo e solo in questo modo, cioè rivelando la coerenza dei due termini con se stessi e l'uno per l'altro, la differenza come l'isolamento, possono essere armonicamente superati:

Se si prescinde dall'identità tra soggetto e predicato e se ne isolano i termini, il soggetto è posto come diverso dal predicato. All'interno dell'identità, il predicato (è) è un significato semplice in quanto distinto dal soggetto (ciò-che), pur essendo solo distinto ma non separato [...]; in quanto invece il predicato (è) è lo stesso ciò-che (che è), allora quell'è è da intendersi come significato complesso²¹⁵.

Nel momento in cui non *distinguiamo* in maniera semplice il soggetto dal predicato, stabilendo tra di loro una differenza abissale; nel momento in cui predichiamo la complessità di un essere che non è più solo ma che risulta essere accompagnato da una serie molteplice di eventi, ecco allora che questo stesso *essere* si rinnova sotto una nuova forma, che non è più né metafisica né nichilistica e che possiamo dire solo

215E. Severino, *La struttura originaria*, p. 132.

con il nome di *Struttura Originaria*. Severino contrappone questa struttura a tutte quelle “norme metafisiche” che hanno fatto dell'essere una “nientità contrastante”.

Mentre Severino se la prende con le regole della metafisica, Vattimo, nel frattempo, inaugurerà una *struttura* che assumerà i tratti di un pensiero che va oltre, secondo il suo modesto pensiero, la modernità stessa. Oggi, dice il filosofo, non possiamo più parlare di *fondamento* e, se non possiamo più parlare di fondamento, dobbiamo necessariamente abbandonare tutti quei contenuti dell'essere che avevano motivato l'esistenza di un discorso metafisicamente fondante e strutturante. Cambia pertanto il contenuto dell'essere e cambia *necessariamente*. Ma se il vecchio pensiero dovrà essere accantonato, il nuovo pensiero che verrà ad essere stabilito dovrà prendere le distanze non solo dalle nozioni metafisiche ma pure da quelle del discorso moderno. Vattimo, come abbiamo già avuto modo di vedere, tiene molto a questa presa di distanza: egli colloca già Nietzsche ed Heidegger fuori dal discorso moderno, così da inaugurare proprio con loro una nuova fase storica nonché filosofica. La post modernità avrà i tratti caratteristici di un *essere* instabile che non ha più alcunché di ritmico o di necessario. Esso è piuttosto un evento ed in quanto riconosciuto come tale, inaugura il superamento del discorso moderno. Vediamo come, riproponendo un passo che avevamo già precedentemente proposto:

Uno dei contenuti caratteristici della filosofia, di gran parte della filosofia otto-novecentesca che rappresenta la nostra eredità più vicina, è proprio la negazione di strutture stabili dell'essere, alle quali il pensiero dovrebbe rivolgersi per “fondarsi” in certezze non precarie. Questa dissoluzione della stabilità dell'essere è solo parziale nei grandi sistemi dello storicismo metafisico ottocentesco; lì l'essere non “sta” però diviene secondo ritmi necessari e riconoscibili, che dunque mantengono ancora una certa stabilità ideale. Nietzsche ed Heidegger la pensano invece radicalmente come *evento* e per loro è dunque decisivo, proprio per parlare dell'essere, capire “a che punto” noi e esso stesso siamo. L'ontologia non è null'altro che interpretazione della nostra condizione o situazione, giacché l'essere non è nulla al di fuori del suo “evento” che accade nel suo e nel nostro storicizzarsi.²¹⁶

Si evince qui, come Vattimo stabilisca fin dal principio, una netta separazione tra ciò che è stato delineato prima di Nietzsche ed Heidegger e ciò che si è espresso a partire

216G. Vattimo, *La fine della modernità*, p. 11.

da loro. La filosofia otto-novecentesca è soltanto, possiamo dire, un abbozzo di ciò che accadrà poi e che si sintetizzerà nell'affermazione dell' "eventualità dell'essere". Tale riconoscimento delimiterà i confini di due momenti storici: la modernità da una parte e la post modernità dall'altra. La riduzione chimica ed insieme l'operazione critica condotte da Nietzsche nei confronti del reale avrebbero pertanto sconvolto tutta la verità dell'essere; avrebbero ancora più disfatto la nozione di vero e con essa la possibilità di credere e testimoniare l'esistenza di un fondamento. Questo *evento* sarà il principio del riconoscimento di un *essere* rinnovato, che appunto si rinnova nel momento in cui la realtà del pensiero è costretta ad aprirsi ad una nuova concezione del vero e quindi dell'essenza dell'essere. Uscendo dalla modernità pertanto, l'uomo si renderà conto, prima di tutto, che le incombenze storiche, politiche e culturali del suo tempo non solo hanno reso vane le affermazioni del tempo metafisico ma soprattutto hanno reso necessarie nuove affermazioni; nuove rivelazioni che renderanno concreto *il farsi reale di una nuova ontologia*. E, dice il filosofo, questa nuova ontologia non potrà che affidarsi al riconoscimento di un *farsi debole del reale*, che supera o supererà tutte quelle affermazioni forti che hanno disegnato la storia metafisica. Il riconoscimento tutto heideggeriano di un carattere epocale dell'essere, di un essere che si limita all'*accadere* e che pertanto manca completamente di quella stabilità oggettiva che ci faceva permanere ancora in una modernità del pensiero. L'eventualità, invece, questa trasformazione con la quale il problema dell'essere "non riguarderà più l'essere oggettivo ma piuttosto la volontà soggettiva di quella datità che accade", rappresenta a tutti gli effetti la proclamazione di una nuova fase storica. Da qui, infatti, da questo cambiamento così profondo bisogna, secondo il filosofo, incominciare a riflettere in termini post moderni: il rinnovamento dell'essere conduce il discorso filosofico direttamente ad una fase storico-culturale che non potrà dirsi soltanto moderna. Il rinnovamento dell'essere eventuale supera la modernità e ci catapultava verso un orizzonte molto più complesso e problematico.

A partire da questa *dissolvenza*, a partire dal crollo della verità metafisica, è possibile proclamare pertanto l'incombere di una nuova storia ed in particolare di una fase

post-moderna della storia del pensiero. Qui l'essere andrà assumendo delle caratteristiche assolutamente divergenti rispetto al passato. La verità che accade è una verità del tutto nuova, che avrà poco a che fare con la strutturalità e la “pesantezza” di ogni descrizione metafisica. Essa forgia un nuovo *essere*, e lo fa, dice Vattimo, comprendendo la necessità di descriverlo come una immagine piuttosto debole e precaria. E' solo tramite un indebolimento delle strutture forti della metafisica che il pensiero potrà superare, o ancora, *oltrepassare* i limiti della modernità storico-filosofica. E' solo tramite quel riconoscimento tutto nietzscheano (e poi heideggeriano) di un tramonto della verità metafisica che l'essere potrà incominciare a trasformarsi in quell'evento che saprà finalmente congedarsi dall'oggettività metafisica; questo essere eventuale che si vedrà opposto al pensiero del fondamento e quindi ad un discorso ancora completamente avvolto dai limiti di una “ontologia del vero”.

Questa ontologia, qui, piuttosto, si trasformerà immediatamente in un pensiero che vuole riconoscere all'essere tutto il suo carattere epocale. Il *pensiero debole*, l'affermazione di un discorso che tenga conto appunto dell'eventualità di qualsivoglia evento o realtà concreta, rappresenta per Vattimo la possibilità di arricchire questa nuova modalità del pensiero; quella inaugurata da Nietzsche e che da sola inaugurerà con Heidegger la post-modernità dell'essere.

Come possiamo immediatamente riscontrare, ciò che emerge avvicinando il pensiero di Vattimo e di Severino rispetto all'essere ed in particolare al “farsi essere della contemporaneità”, è, prima di tutto e fondamentalmente, un comune riconoscimento: l'essere contemporaneo si mostra come profondamente lontano dalle diciture metafisiche, ed è necessario che se ne allontani sempre di più. Perché questo allontanamento risulta essere per entrambi i filosofi quasi un distanziamento fisiologico; come se la storia del pensiero avesse ad un certo punto determinato da sola, nel suo avanzare, dei cambiamenti tanto estremi da portare ed apportare nella realtà ontologica variazioni improrogabili ed ingestibili. Che queste variazioni ontologiche siano state determinate da un “superamento o distorsione” dei paradigmi

precedenti o da una “estremizzazione e concretizzazione” degli stessi, queste poi sono sottigliezze estremamente rilevanti e divergenti. Ma, bisogna pure ed in anticipo rispetto alla descrizione delle differenze, riconoscere quei punti d'incontro, spesso iniziali che, in questo caso, fanno avvicinare i due filosofi. E' una vicinanza sostanzialmente storica e culturale; è una vicinanza pure intellettuale, in quanto entrambi hanno avuto modo di confrontarsi pressapoco con gli stessi pensatori. Questa vicinanza, pertanto, ci parla soprattutto di un bagaglio storico culturale molto simile ma, altrettanto, di una consapevolezza, anzi di molte consapevolezze comuni. Esse *gli* parlano di una contemporaneità in cui *l'essere*, in tutti o quasi i suoi aspetti, sta assumendo e continua ad assumere delle sembianze sempre più distanti, o almeno apparentemente distanti, dalla maggior parte delle verità metafisiche; un essere che si mostra come mutevole ed in trasformazione. La consapevolezza e la volontà di comprendere questo *mutare*, rappresenta appunto l'elemento che accomuna entrambi i pensatori; una conoscenza, o meglio, una *volontà di conoscere*, determinata dall'adozione di un medesimo *modus operandi*: in entrambi la ricerca filosofica è accompagnata da una ricerca storico-genealogica. E questa ricerca che porta a vedere le cose nella loro evoluzione è una ricerca che da sola può cambiare il destino ed il farsi reale delle cose stesse. Di certo Vattimo e Severino non si soffermano, nel particolare, sulla storia linguistica di determinate diciture, come ha fatto in precedenza Nietzsche, ma la loro è comunque un'indagine consapevole soprattutto di una realtà mutabile e complessa. Ed in questo caso la complessità sta ad indicare, soprattutto, una reciprocità e una concomitanza di eventi, dove, per entrambi, l'essere definibile come nichilistico deriverebbe direttamente dalle peculiarità dell'essere metafisico, da ciò che questo *essere* ha precedentemente messo in gioco.

Si riconosce pertanto alla *storia dell'essere* una posizione estremamente cruciale e, la si riconosce tale, in quanto portatrice di spiegazioni concrete, che possono descrivere un percorso e che possono altrettanto comprenderlo o almeno soltanto portarlo alla luce. Muovendo da questo stesso percorso storico e dalla consapevolezza della sua importanza, Vattimo e Severino intraprendono così un cammino di riconoscimento:

valutare e considerare l'essere a partire dalla propria storia ma soprattutto riconoscere i cambiamenti di questo o quelli che potrebbero verificarsi alla luce di quello che è stato il passato. Ovviamente questo *incipit* comune non può farci trascurare le innumerevoli divergenze e/o differenze che riguardano le singole esperienze dei due filosofi. A proposito di un *essere che si rinnova*, che vuole, o meglio, pretende di rinnovarsi ancora, bisogna dire che la *struttura* utilizzata da Severino per introdurre questo rinnovamento è davvero molto distante da quell'*evento* utilizzato da Vattimo per descrivere il suo modo di descrivere quest'ultimo. Stiamo parlando, infatti, da una parte, di un filosofo (Severino) che con la sua indagine, si propone, per una buona volta, di andare non solo al di là del discorso metafisico ma pure (e di conseguenza) di quello nichilistico. Per lui si tratta di abbandonare definitivamente tutto il discorso occidentale e, pertanto, quel *sentiero della notte* che ha progressivamente trasformato l'*essere* in un niente; che lo ha nientificato radicalizzando un discorso che sin dall'inizio voleva confermare il *divenire delle cose*.

La “struttura dell'essere” organizzata dal filosofo si propone pertanto di andare oltre tutto questo: di costruire un *sentiero del giorno* nel quale per la prima volta l'essere potrà descriversi come *l'eternamente essenziale*; come quella realtà complessa che, proprio per la sua complessità, include in se, nello stesso tempo, il giorno e la notte, l'eternità ed il divenire, insomma, l'essere ed il nulla allo stesso tempo e nello stesso tempo. Con lui, pertanto, assistiamo ad un vero e proprio *oltrepassamento* di tutto il pensiero occidentale. In questa *nuova* descrizione dell'essere si abbandonano pure i discorsi di Nietzsche e di Heidegger (Severino, infatti, leggerà pure questi come una continuazione del discorso metafisico). Si abbandona quindi anche tutto il discorso nichilistico, tutta la gravidanza del nulla contemporaneo viene volutamente messa da parte. Una critica, questa di Severino, che non investirà invece il discorso di Vattimo. Qui, se ci sarà un *superamento*, sarà solo nei confronti del discorso moderno ma non nei confronti di quello nichilistico. L'eventualità dell'essere nichilistico è la stessa eventualità che Vattimo difenderà e confermerà con la sua filosofia del “pensiero debole”; un discorso che confermerà a pieno tutte le diciture e le affermazioni portate

alla luce dal discorso nietzscheano come da quello heideggeriano: qui dove si parla di superamento e di distorsione ma lo si fa in termini metafisici e non generalmente occidentali. Qui, infatti, il discorso che nientifica l'essere, viene letto addirittura come l'unica possibilità per l'ontologia di mostrarsi al passo con il mutare dei tempi; come un cambiamento positivo in grado di accompagnare la società verso l'affermazione del post-moderno. Qui il nichilismo ed il farsi nulla dell'essere vengono accettati quali conseguenza di un progressivo ma inevitabile disfacimento di tutte le cose, soprattutto di tutti i valori che avevano riguardato l'ontologia metafisica; un disfacimento per certi versi affatto negativo e che rivela soltanto il progressivo e necessario mutarsi del pensiero e della sua *essenza*. Vattimo, pertanto, configurerà un rinnovamento dell'essere non nella consapevolezza, come ha fatto Severino, di dover abbandonare definitivamente le intenzioni del nichilismo così come quelle metafisiche, ma piuttosto nella certezza che il “nichilismo è in atto” e che questa *attività* deve continuare ad essere compresa ed interpretata alla luce pure degli eventi storico-culturali a noi più vicini.

Tra scienza, tecnica e fede. Un confronto contemporaneo

Cosa può esserci di più contemporaneo di un discorso che, soffermandosi sull'andamento nichilistico del nostro tempo, vuole riportare quest'andamento agli ambiti della tecnica e della scienza, e cioè a quelle realtà che *nel concreto* stanno contribuendo oggi come già da molti decenni a fare le regole del reale? Cosa può esserci di più concreto di un'indagine che alla fine si sofferma sulle situazioni immediate come su quelle teorie che stanno facendo l'attualità? L'obiettivo di entrambi i filosofi italiani si propone di essere appunto questo: quello di soffermarsi alla fine su quelle *diciture* contemporanee che fanno la storia attuale, che la stanno plasmando alla luce di un "groviglio complicato di eventi". Tale groviglio avrebbe portato direttamente ad un progressivo svuotamento del discorso filosofico, ad una consapevole riduzione dell'importanza del sapere e dell'approccio filosofico rispetto al reale. Si tratterebbe di una situazione che si è progressivamente radicalizzata insieme e contemporaneamente al farsi sempre più concreto del discorso nichilistico. L'avvento del nichilismo avrebbe vanificato sempre di più la *fede filosofica* ed insieme introdotto nella realtà l'interesse per una *fede nuova*, concorde e non più discorde col "farsi nulla dell'essere". Ad un certo punto, anzi proprio a questo punto, diventa cruciale per i due pensatori, soffermarsi proprio su questa nuova fede; approcciarsi a quelle immagini nuove che sembrerebbero non avere più nulla a che fare con la vecchia metafisica filosofica e pure religiosa (si perché questo passaggio non soltanto riguarderà, in un certo senso, l'abbandono della filosofia ma pure di quella religione vetero-testamentaria in cui il grado di trascendenza divina era direttamente proporzionato alla lontananza di Dio dall'uomo, dalla sua umanità fragile e precaria).

Stiamo parlando di una crisi che sarà direttamente proporzionale alla caoticità delle idee nichilistiche; di una vera e propria crisi *storica* che riguarderà il modo di "dare senso alla realtà". Questo *modo* che dipende ed ha sempre dipeso dal pensiero, dal modo in cui questo pensiero ricerca e concepisce il vero, si vede trasportare anch'esso

dal caos del momento e dalla necessità di un cambiamento di prospettiva: la filosofia, il pensiero filosofico che riconosce la necessità di un dispiegarsi del vero, viene a frantumarsi sotto quella forza quasi paralizzante che riconosce al reale un'immagine di favola. *Il mondo vero alla fine diventa favola*, la verità stessa si trasforma solo in una moltitudine di prospettive diverse e divergenti. Con questa trasformazione l'approccio filosofico non ha più alcun senso di esistere; la scienza, il sapere scientifico, inteso solo quale *sapere verificante*, si trasforma nel nuovo ed unico *vero*, centro del senso del reale.

E' questo *modus*, questa procedura d'indagine e non più quella filosofica, a rappresentare l'unica ed accreditata pratica per la scoperta del reale; l'unica alla quale bisognerà fare affidamento se si vorrà percepire il tutto nel modo giusto. Si perché la scienza ed insieme la tecnica si trasformeranno nell'unico modo giusto e valido di interpretare e comprendere il reale. Il sapere scientifico e tecnologico incarnano, in questo senso, l'unica operazione valida a rincorrere le variazioni essenziali apportate dal nichilismo; l'unico approccio essenziale che potrà contribuire a quella radicalizzazione e coerentizzazione del pensiero del nulla. Esso conduce pertanto ad una estremizzazione del discorso metafisico tramite la comparsa di quello nichilistico, ma pure e contemporaneamente ad una estremizzazione del pensiero filosofico attraverso l'apparizione di un sapere tecnocratico e scientificamente sottomesso.

Questa estremizzazione lenta però quasi inesorabile, rappresenta una riflessione costante all'interno di quello che Vattimo chiamerà discorso post-moderno; una riflessione che vuole smascherare i tratti caratteristici di una nuova modalità di sapere. Ed allora la scienza verrà ad essere rappresentata, progressivamente, come un sapere ineludibile; come quel sapere che sostituendosi (per affidabilità) al sapere filosofico sostituirà all'assolutezza metafisica i nuovi presupposti sperimentali della ricerca scientifica. Si fanno strada lentamente le condizioni pratiche e teoriche che, dopo aver ridimensionato la validità e veridicità del sapere metafisico vorranno sostituire questa modalità filosofica di intendere il reale con una che invece si

soffermerà sulla verificabilità di ciascun evento. Come possiamo ben comprendere da queste osservazioni, il riconoscimento e l'affermazione della natura eventuale dell'essere, che toglierà a questo gran parte della sua essenzialità veridica, porterà lo stesso *sapere* ad un profondo mutamento strutturale. Se riconosciamo all'essere, come a ciascun ente, un'essenza precaria, condizionata e profondamente mutevole, non potremo più indagare questa stessa realtà con i nomi del sapere metafisico (nomi quali verità, eternità, immutabilità ecc.) ma, al contrario, dovremmo formulare una nuova struttura del sapere, un nuovo insieme di nomi, dove la precarietà e la mutevolezza farebbero da padroni. E' così che la scienza prende il sopravvento: da una necessità esterna, da un mutamento radicale che riguarderà l'essenza dell'essere si giunge direttamente ad un'altra trasformazione essenziale; quella del sapere.

L'essenza del sapere si trasforma quindi contemporaneamente al trasformarsi dei contenuti dell'essere, i quali, assumeranno progressivamente tutte o quasi le caratteristiche affermate dal nichilismo radicale. Nichilismo che, come abbiamo già abbondantemente considerato, rappresenterà per Severino l'immagine di una traccia piuttosto lontana e pure (lo aggiungiamo adesso), l'immagine di una *tecnica* che non ha soltanto una storia contemporanea ma che risale, anch'essa, a quella filosofia dell'ente incominciata con Platone. Per Severino, infatti, anche la tecnica, come il sapere scientifico, hanno una storia lontana: l'instabilità della concezione nichilista, che ha da confermare la teoria già metafisica del divenire rappresenta ciò che ha iniziato anche il *tempo della tecnica*. Ma questo nichilismo non è solo un fatto contemporaneo, esso piuttosto rappresenta una costante di tutto il pensiero occidentale; e se questo non è un fatto solo ed esclusivamente contemporaneo, e se contemporaneamente nichilismo e tecnica risultano essere tra loro connessi, ecco che, anche questa tecnica assumerà un'immagine più storicamente ed organicamente complessa. Proprio come il nichilismo esso avrà da ricercare le sue radici in quella filosofia greca che ha incominciato *a dare un nome alle cose*.

In questo caso, nel caso specifico del sapere scientifico e dell'andamento tecnico del reale, bisognerà immediatamente fare riferimento all'andamento del *senso del tempo*.

In particolare, dice il filosofo, bisognerà risalire al momento decisivo in cui si assiste al “farsi tempo della cosa”; quel momento in cui la cosa si trasforma in quel qualcosa che è e sarà sempre soggetta al fluire del tempo e pertanto alle trasformazioni inevitabili del divenire. Questo rappresenta nella storia *primordiale* della filosofia il momento in cui l'oscillazione tra essere e niente si approprierà dell'ente e quindi, contemporaneamente, il momento in cui si potrà incominciare a parlare della cosa come di quell'ente che, in quanto temporale, è essenzialmente *soggetto* (ed è il *soggetto*) di una costante “alienazione distruttiva e/o costruttiva”. Questa alienazione, tutt'altro che contemporanea, rappresenta il principio di una nuova modalità d'uso: la *cosa* che si è trasformata in *ente* diventa, nello specifico, qualcosa che si può completamente padroneggiare e perciò qualcosa di cui l'uomo può essere artefice al cento per cento. Nel momento in cui, ciascun ente, entra a far parte della storia del tempo, esso si inserisce, contemporaneamente, all'interno di una prospettiva estremamente artificiale e dipendente dalla padronanza dell'uomo artefice.

La tecnica, come il nichilismo, estremizzano, ciascuno a loro modo, la “disponibilità della cosa” ed il suo oscillare, quindi, tra l'essere ed il niente. Ma la tecnica può dirsi anche uno strumento nelle mani del nichilismo estremo. Essa assegna all'uomo la padronanza esclusiva su tutte le cose, ma soprattutto la convinzione, quasi divina, di rappresentare il soggetto, per molti aspetti esclusivo, di un processo produttivo/distruttivo che avrebbe alla base una consapevolezza a dir poco paralizzante. Il nichilismo si serve della tecnica proprio per mettere in atto questa *paralisi conoscitiva*, affidando alla scienza e perciò all'uomo scientifico la possibilità esclusiva di decidere continuamente la validità di ogni sapere. E' la scienza, in questo caso, a decidere l'essere o il nulla di una cosa, a fare l'essenza di un reale oppure a distruggere questo stesso essente o ancora a ricostruirlo in base ad un processo che possa rispettare le necessità e le utilità del momento.

Si assiste, pertanto, dice Severino, ad una progressiva ma inesorabile distruzione dell'atteggiamento filosofico ad opera di quello scientifico; e questa distruzione apparentemente inoffensiva ma soprattutto apparentemente *aperta e transigente* avrà

invece l'onere di sostituire la verità filosofica con una forma di sapere che assumerà via via delle prerogative sempre più radicali: la *fede* nella scienza o meglio la scienza intesa come una vera e propria *forma fidelis*. Il paragone con la fede cristiana è, in questo caso, a dir poco prevedibile: la scienza, il cui contributo, soprattutto in età moderna, sembra essere la *servibilità*, cioè il fatto di mostrarsi come una forma di conoscenza *utile* e finalizzata al raggiungimento di un obiettivo essenzialmente pratico; questa scienza, dice Severino, che non si preoccupa della verità, ma che “serve come i servi ai padroni”, può essere tranquillamente paragonata ad una forma di artigianato (che serve ad accumulare ricchezza). Ma questa utilità artigianale è solo la facciata meno oscura di una realtà che nell'utilità nasconde una presunzione ed una convinzione piuttosto violenta e prepotente: l'unico modo che l'uomo ha di sfruttare quell'utile che la scienza può procurargli è quello di riconoscere la scienza quale *lex unica*; bisogna che l'uomo si affidi completamente ad essa come appunto ad una fede salvifica e gratificante.

Come il cristianesimo promette il Regno dei Cieli a chi ha fiducia in Cristo, così la scienza promette il Regno della Terra a chi ha fiducia nelle leggi scientifiche. La scienza, oggi, non ha alcuna difficoltà a riconoscere di essere una fede: ben più scaltrita e complessa di quella del primitivo che è fiducioso di ottenere, danzando, la benedizione della pioggia; ma pur sempre una fede, qualcosa cioè di oscuro e di infido (l'oscuro è per definizione infido) cui ci si affida.²¹⁷

Il regno della terra è quel regno che, appunto, appartiene alla scienza ed in particolare a quell'uomo che è disposto a seguirla. Solo quell'uomo che vorrà costruire la propria vita sulla base delle leggi scientifiche saprà e potrà affidarsi ad un qualcosa che, nella sua apparente precarietà, rappresenterà invece un “baluardo di saggezze” mai conosciuto prima. La scienza, infatti, per Severino, volendo mettere da parte la *verità* filosofica, renderebbe ancora più estremo, se non violento, l'approccio al sapere: essa non lascerebbe spazio ad alcuna altra forma di conoscenza.

Si tratta, nello specifico, dell'assunzione di un atteggiamento estremamente drastico che, una volta distrutto l'approccio filosofico, potrà svolgere finalmente il suo ruolo

217E. Severino, *Téchne, Le radici della violenza*, p. 70.

da padrone e potrà, soprattutto, trasformare progressivamente l'organizzazione sociale del mondo occidentale. Ma questa trasformazione, della *verità* in *fede* e della società filosofica in una estremamente tecnologica, rappresenta il frutto di un andamento conoscitivo che ha sempre (non solo oggi) dominato la scena occidentale. Tutta la violenza di oggi può manifestarsi così estremamente soltanto perché quella *verità* che poteva salvarci, in quanto pacifica ed integrativa, è stata nel corso dei secoli volutamente trasformata prima in una “verità escludente” e poi in una “fede salvifica” che non ammette eccezioni oppure contraddizioni. Tale evoluzione e nessun'altra rappresenta per Severino l'unica maniera valida per spiegarci le “radici della violenza”, per raccontarci la storia della tecnica e quindi, pure, ancora una volta, del nichilismo estremo e di quello estremamente condizionato. Un nichilismo che Severino proclama essere “la follia estrema”, una follia dalla quale non poteva che emergere un sapere altrettanto folle, un *sapere* che il filosofo, rifacendosi per molti aspetti ad Heidegger, considererà come uno dei peggiori mali della storia contemporanea; una soluzione estremamente dannosa. Quell'abbandono della verità, infatti, da parte del sapere, renderà violento ogni aspetto della vita dell'uomo, trasformandola così in un qualcosa di tecnologicamente e scientificamente organizzato.

Anche per quanto riguarderà il discorso di Vattimo a proposito dell'avvento di un nuovo “ideale emancipativo”, così lo chiamerà lui, possiamo dire che tutto o quasi ha inizio con l'avvento del nichilismo o almeno con il suo farsi estremo. Si fa avanti, nell'epoca del nulla, non soltanto, in generale, una situazione caotica, ma, nello specifico, incomincia a farsi evidente nella società lo sviluppo di una nuova idea di progresso finalizzata, dice Vattimo, non più al raggiungimento di un piano razionale ed universale (o meglio socialmente inteso), ma all'ottenimento di un determinato obiettivo. Lo *scopo* in pratica, verrà ridimensionato. Il progresso verrà sottomesso alle esigenze di una volontà che vuole solo raggiungere i propri scopi di potenziamento ed arricchimento. La vecchia idea di progresso come pure l'idea di storia (associata a quella di progresso), entreranno in crisi a causa di un'eccessiva

valutazione del volere e contemporaneamente di un ridimensionamento del *sensu sociale*. Il motore di questa nuova *condizione* dovrà essere ricercato all'interno di un divenire (quello nichilistico) che ha trasformato la società in una realtà estremamente molteplice. La società di massa fa il suo ingresso insieme e contemporaneamente all'avvento dell'epoca post moderna. Qui dove si assiste ad una quasi incontrollata pluralizzazione di punti di vista e di visioni molteplici, la realtà non potrà più essere concepita come una storia semplice e lineare.

Questo ridimensionamento del reale andrà di pari passo all'avvento nella società di quella che sarà soprannominata la *comunicazione di massa*. Che non rappresenterà soltanto una fase evolutiva riguardante le modalità di comunicazione ma pure, più in grande, la prima risposta del “sapere” rispetto alla crisi degli *universali*. Si tratta, in questo caso, della necessità tutta umana di riempire quel *vuoto di senso* lasciato scoperto con la messa in crisi del *vero filosofico*. Non sarebbe stato affatto possibile tralasciare quel vuoto e, pertanto, se il vecchio modo di fare il reale non ha più motivo di esistere, ecco che l'uomo provvidente sostituirà *quel* vecchio con un nuovo; che possa associarsi alle nuove regole del gioco impostate e collaudate dal discorso nichilistico. Ecco che cosa rappresentano per Vattimo i Mass Media: una nuova modalità di fare il reale, un nuovo *oracolo di senso*, con il quale si potranno concretizzare tutte le idee del nichilismo (senza più il rischio di incorrere in problematiche contraddizioni o spiacevoli equivoci). Si concretizza con la comunicazione di massa e nella società di massa un'immagine del reale che non è più dominata dall'univocità delle idee ma, al contrario, da una pluralità di visioni e di punti di vista che rendono impossibile la descrizione del reale. Il “mondo vero alla fine diventa favola” e lo diventa pure e soprattutto attraverso le molteplici immagini di questo nuovo modo di fare comunicazione e di descrivere il reale.

Questa differente “modalità descrittiva” rappresenta, allora, lo sfondo di un *nuovo ideale emancipativo*; un nuovo modo di dare senso alla realtà, di renderla efficiente rispetto alle regole del nichilismo. Questo ideale, infatti, rispecchierà tutte le leggi che regolano il divenire: «un ideale di emancipazione che ha alla propria base,

piuttosto, l'oscillazione, la pluralità e in definitiva l'erosione dello stesso principio di realtà»²¹⁸, e che riflette pertanto tutti i cambiamenti importanti che hanno riguardato l'essere e il nostro modo di concepirne l'essenza.

Con l'avvento dei mass media questi cambiamenti sostanziali dell'essere è come se venissero concretamente trasportati nel reale e nella percezione delle cose che fanno il reale. Il mondo, infatti, si riduce a delle immagini e, in particolare, a quelle costruite ed elaborate dalla “scienza della comunicazione”. La realtà, da questo momento in poi, sarà *sostanzialmente* plasmata da questo “insieme di possibili visioni”; visioni che saranno applicate per la realizzazione di tutte le realtà possibili:

quando Heidegger parla (come in *Sentieri interrotti*) di “epoca delle immagini del mondo” per definire la modernità non usa un'espressione metafisica, né descrive solo un tratto fra altri del modello complesso di scienza e tecnica, come fondamento della mentalità moderna; egli invece definisce propriamente la modernità come quell'epoca in cui il mondo si riduce-o piuttosto si costituisce-ad immagini; non tanto alle *Weltanschauungen* come sistemi di valori, prospettive soggettive, oggetto di una possibile “psicologia delle visioni del mondo”, ma alle immagini costruite e verificate dalle scienze, che si dispiegano sia nella manipolazione dell'esperimento, sia nell'applicazione dei risultati alla tecnica, e che, soprattutto (il che Heidegger non esplica peraltro) si concentrano alla fine nella scienza e nella tecnologia dell'informazione²¹⁹.

Non si tratta, pertanto, di semplice comunicazione; questo ce lo dice già Heidegger. Qui si deve intendere la comunicazione come un *modus operandi* che rielaborerà tutto il sapere sulla base di immagini scientificamente e tecnologicamente scolpite; approvate cioè da quel nuovo *oracolo di senso* che è l'andamento scientifico. E questa “riduzione del mondo ad immagini” non rappresenta soltanto un nuovo modello tra tanti della nuova fase storica (quello che Heidegger chiama ancora moderna e che Vattimo definisce già post-moderna), ma piuttosto rappresenta il modello per eccellenza. L'unico valido per spiegarci in quale direzione effettiva si evolverà il sapere; in quella direzione minuziosamente elaborata che concernerà il dispiegamento di una realtà “manipolata dall'esperimento” e perciò validata dalle leggi della scienza. Ma come considererà Vattimo questa *rielaborazione scientifica del senso*? Ancora

218G. Vattimo, *La società trasparente*, p. 15.

219G. Vattimo, *La società trasparente*, p. 26.

una volta, rifacendosi all'esperienza otto-novecentesca di Nietzsche ma soprattutto di Heidegger, Vattimo ci dirà che questo particolare momento storico, seppur già inquadrato all'interno di una nuova consapevolezza conoscitiva, all'inizio non era ancora completamente e positivamente bilanciato verso il sapere scientifico, anzi, in qualche modo, continuava con prepotenza a proclamare quella tipica consapevolezza metafisica che riconosceva la scienza come un'esperienza non adatta a riconoscere il *vero*. Nonostante le premesse altamente promettenti questa filosofia, pertanto, non sarebbe stata in grado di assolvere al suo compito; quello di promuovere il sapere scientifico e tecnologico che stava lentamente affiorando. Nell'epoca dell'“ermeneutica primaria” (così la definisce il filosofo) le scienze dello spirito sono considerate ancora superiori rispetto a quelle naturali, e questo rende quest'epoca ancora in bilico tra l'approccio metafisico e quello nichilistico.

Vattimo, da parte sua, si mostra piuttosto deciso nei riguardi di questa questione scientifica: egli vuole che si dispieghi un atteggiamento diverso nei confronti della scienza; una comprensione più adeguata che possa riconoscerla come la più valida modalità d'ascolto rispetto alle numerose trasformazioni che hanno determinato il modificarsi della fisionomia dell'essere. Ma in questa valutazione estremamente positiva c'è spazio, ad un certo punto, anche per *dubbi eventuali* o almeno per una giustificazione che possa far comprendere le limitazioni del discorso otto-novecentesco, soprattutto di quello heideggeriano. Un'esaltazione eccessiva del discorso scientifico potrebbe far incorrere il sapere in una frammentazione e specializzazione eccessiva o eccessivamente sottolineata; e questo soprattutto rispetto all'ambito della politica. Frammentazioni e specializzazioni rincorrerebbero il mito degli esperti, la democrazia soprattutto potrebbe cadere nelle mani degli “esperti”.

Questa parentesi critica, questo soffermarsi su alcuni limiti della ricerca scientifica, rappresenta però, qualcosa che può essere ancora momentaneamente tralasciato, o che poteva essere ancora tralasciato all'epoca in cui Vattimo ci presenta la questione. Ciò che interessa al filosofo in questo momento della sua indagine è poter presentare la scienza come quella *realtà nuova* che rispecchia il mostrarsi di una nuova vicenda

ermeneutica. In questo caso la scienza deve essere ascoltata con una consapevolezza nuova. Ma dobbiamo ascoltare, dice Vattimo, anche un altro richiamo; uno che al contrario della scienza è stato abbandonato per un certo periodo di tempo e che adesso sembra voler fare ritorno. Stiamo parlando della *religione*, o meglio del ritorno della *fedé*. Questo ritorno è quasi un “rimembrare fisiologico”; quello di un uomo che, superata una certa soglia della vita, ritorna inevitabilmente a riflettere sulla drammaticità della morte e sull'inesorabile ed inevitabile decadimento dell'uomo e della sua vita. Pertanto, un *ritorno fisiologico* che però, dice Vattimo, è pure il frutto di un momento storico, quello post-moderno, in cui sono state infrante molte speranze politico-sociali. Con il decadimento di molti principi moderni si assiste pure alla crisi e alla successiva caduta di uno dei principi basilari della modernità storica: assistiamo, infatti, dice il filosofo, al capovolgimento dell'*ateismo* che, in chiave post-moderna, si trasforma in una *fedé rinnovata*. Quell'ateismo che imperversava tutti i campi del sapere moderno è come se, con la post-modernità, venisse anch'esso disilluso (come prima era stato per la fedé). Questa disillusione, questo andare oltre l'ateismo stesso riporta il nostro tempo a riflettere diversamente su quella trascendenza divina che era stata volutamente abbandonata.

Così Vattimo ritorna a parlare di *secolarizzazione* e lo fa per dare a *questa* una interpretazione non più moderna ma piuttosto post-moderna; non più un'interpretazione finalizzata alla descrizione pertanto di una secolarizzazione che mostrerebbe il *farsi ateo del messaggio divino* ma una descrizione che ne mostrerebbe solo il *farsi più umano* e che, in questo senso, seguirebbe i precetti del nichilismo. La secolarizzazione, infatti, non rappresenterebbe, secondo il filosofo, una fase distruttiva del messaggio religioso ma, solo, una fase evolutiva; l'evento a partire dal quale la storia religiosa assisterebbe ad un *farsi debole del dio* trascendentale tramite l'evento epocale dell'*incarnazione divina*. In questo senso, tale momento, in termini filosofici, coinciderebbe con il momento del *farsi debole della struttura dell'essere*: uno descrive l'abbassamento del dio al livello dell'uomo, l'altro il *farsi favola del mondo vero* e cioè il ridimensionamento della verità metafisica. La

kenosis divina e l'ontologia debole rispondono pertanto allo stesso principio nichilistico. L'evento religioso del *farsi umano di Dio* tramite l'immagine di Cristo non è altro che la risposta *fidelistica* a quel farsi evento dell'essere metafisico che vuole appunto portare l'eventualità in ogni ambito del reale. In questi termini Vattimo ci parlerà di una *secolarizzazione positiva*.

Abbiamo visto come entrambi i filosofi abbiano avuto a cuore non soltanto il tema dell'essere ma pure quello della scienza e della religione; in questo senso hanno indagato quei mutamenti accaduti (durante l'avverarsi del nichilismo) a quasi tutti gli ambiti del sapere. Questo rappresenta, in qualche modo, il primo punto in comune e forse anche l'ultimo; il riconoscimento, in entrambi, di un avvenuto cambiamento riguardante il modo in cui l'uomo concepisce la conoscenza e si approccia ad essa, li porta direttamente, insieme, su una strada che affronterà gli stessi nomi, le stesse questioni, gli stessi ambiti del sapere. Ma le differenze, riguardo al modo di concepire tutte queste particolarità, sono tantissime e sono strutturali. Le considerazioni di Vattimo e Severino rispetto al sapere scientifico, ad esempio, sono quasi agli antipodi. Se da una parte, infatti, Severino tiene alla confutazione di questo nuovo approccio conoscitivo, descrivendone i limiti ma soprattutto sottolineando, come ha fatto pure Heidegger, i danni che questo nuovo metodo di ricerca potrebbe causare all'uomo delle generazioni future (Severino, come abbiamo visto, considera scienza e tecnica come due realtà appartenenti al nichilismo e pertanto al *Sentiero della Notte*; quello che si sofferma sempre e solo sulla nientità dell'essere), dall'altra parte Vattimo, come abbiamo constatato sopra, dedicherà ai dubbi nei confronti della scienza soltanto pochissime righe, mentre, in pieno stile occidentale, proclamerà, invece, la necessità di *valorare* e rafforzare il modello scientifico. Esso, infatti, rappresenta quella forma di sapere che sarà in grado di continuare, pure in ambito conoscitivo, quella fase di *indebolimento dell'essere* che dovrà appunto coinvolgere tutti i piani del reale. Qui pertanto la differenza tra i due filosofi si fa molto più evidente e profonda; tanto profonda da farci intravedere delle conclusioni che non potevano non essere chilometricamente distanti. I dubbi latenti di Vattimo nei confronti della scienza sono

per Severino già delle “negatività accertate”.

Più in generale, come si evincerà meglio ora; quella *distorsione* intrapresa dal filosofo del pensiero debole che però vuole continuare a confermare l'approccio essenziale del nichilismo, rappresenta o rappresenterebbe nell'ottica di Severino solo l'ulteriore conferma di un pensiero che non è in grado di uscire da se stesso perché strutturalmente impossibilitato e, rappresenterebbe, contemporaneamente l'ulteriore conferma di un necessario e drastico *oltrepassamento*. Inversamente, le dichiarazioni *essenziali* e tanto *divergenti* di Severino si mostrerebbero a Vattimo come delle confessioni che, contrariamente a ciò che affermano, vorrebbero solo ritornare ad un approccio presenziale e cioè metafisico del reale; vorrebbero riproporci l'essenzialità del discorso metafisico.

Due verità a confronto: etica, ermeneutica e volontà del destino.

Un intero percorso dedicato ad affrontare le conseguenze del nichilismo, le problematiche di questa nuova modalità del pensiero che sono emerse nel discorso contemporaneo, non poteva che concludersi con una riflessione sulla *verità* di ciò che è effettivamente cambiato, o che dovrà cambiare, affinché la contemporaneità possa risolvere il nichilismo (risolverlo oppure affermarlo). Questa conclusione, pertanto, poggia sulla necessaria riqualificazione di un termine che è stato essenziale per l'avvento dello stesso percorso nichilistico, o almeno di quello iniziato con Nietzsche. Che cosa dice il filosofo tedesco nell'opuscolo dal titolo *Su verità e menzogna in senso extramurale*? Che cosa afferma in maniera embrionale ma piuttosto chiara, a proposito della *verità del vero*? Non trasporta la verità all'ambito delle relazioni umane, appunto antropomorfizzandole e tramutandole in un cumulo di illusioni prudentemente disegnate per il *bene* dell'uomo e soprattutto per una garanzia di sopravvivenza?

Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercizio di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state trasposte e adoperate poeticamente e retoricamente e che, dopo un lungo uso, appaiono a un popolo salde, canoniche e vincolanti. Le verità sono illusioni di cui si è dimenticato che sono illusioni, metafore che si sono logorate e hanno perduto la loro presa sensibile, monete che hanno perduto la loro immagine e vengono ora prese in considerazione semplicemente come metallo, non più come moneta²²⁰.

Insomma la verità verrebbe a ridursi ad un qualcosa che pur *luccicando* non può affatto solo per questo, come è invece accaduto per molti anni, essere considerato come qualcosa di prezioso, come *oro*. Le verità, infatti, pur avendo ricevuto nel tempo, un trattamento di bellezza, diciamo, che le ha fatte risplendere e che magari ha mascherato la loro *semplice* natura, rimangono, nel profondo, delle realtà molto più grezze, con una storia alle spalle molto poco trascendentale. Una volta *tolto il velo* della trascendenza, dell'immutabilità e dell'universalità, ciò che resta del vero non è

220F. Nietzsche, *Verità e menzogna*, p. 175.

affatto paragonabile a ciò che c'era prima: la verità metafisica lascia il posto all'emergere di una verità che incomincia a confrontarsi con la menzogna e con l'utilità. Più che altro, dirà Nietzsche, la verità metafisica, con questa “genealogia del vero”, incomincerà ad essere spogliata di tutti quei travestimenti che l'hanno solo abbellita e mascherata; incomincerà così a mostrare il suo vero volto, fatto di opportunismo, precarietà, volontà di potere, determinazione e soprattutto di umana debolezza.

Così incomincia a mostrarsi il nuovo volto del vero, quello che appunto confermerà l'andamento del nichilismo e che anzi completerà la sua ascesa. Verità e nichilismo, infatti, hanno camminato l'una accanto all'altro fin dall'inizio. Nietzsche ne era già consapevole come lo saranno i pensatori che verranno a suo seguito e che raccogliendo i suoi insegnamenti continueranno, insieme, ad occuparsi di nichilismo e di verità, di verità e di nichilismo. Volendo risolvere o affermare quell'andamento nichilistico che ha coinvolto e continua a coinvolgere tutto il discorso contemporaneo, bisogna, pertanto, continuare a guardare al vero, soprattutto a quei cambiamenti epocali che la verità nichilistica ha apportato all'interno della struttura del reale come all'interno del senso dell'essere. Sono queste realtà, opportunamente ri-descritte, a dover essere indagate affinché possa essere risolta la questione del nichilismo; risolta nel senso di compresa, superata o confermata.

Il nichilismo, lo abbiamo visto, ha ridefinito la struttura del vero proponendo un'immagine dell'essere che fosse il più possibile lontana da quel senso di pienezza e di universalità che la caratterizzava durante la fase metafisica. Così l'essere si è trasformato in *accadere*, in un evento, o meglio in quell'evento, che manifesta all'uomo, prima di tutto, la possibilità del *non essere dell'essere*; la possibilità della nientità dell'ente. E' stata questa, per molti decenni, l'unica conclusione a cui, una teoria dell'accadere (applicata alla verità dell'essere) poteva condurre; o meglio questa è sembrata a molti l'unica deriva verso cui l'accadere nichilistico poteva trascinare il pensiero. Per molti però, ma non per tutti. Severino, ad esempio, ha voluto a tutti i costi capovolgere questa conclusione, anzi, ha quasi voluto eclissarla, cioè

allontanarla il più possibile dalla storia del pensiero. Egli, lo sappiamo bene, è uno di quei pensatori che, dopo aver compreso o cercato di comprendere la questione del nichilismo, vuole risolvere questa stessa questione non confermandola ma piuttosto cercando di superarla; cercando di far comprendere a tutti i contemporanei che esso è una estremizzazione della metafisica e del discorso occidentale in generale. In quanto estremizzazione necessita di essere risolta *consapevolmente*, soprattutto tramite una ri-descrizione ed una stabilizzazione di quello sfondo, principalmente concettuale, che l'ha negativamente strutturata. Bisogna appiattare questa prepotenza; fare in modo che ciò che è stato drasticamente interpretato possa appropriarsi, con una nuova interpretazione, di un'immagine in grado di “salvare l'essere dalla perdizione del nulla”. Volendo pertanto ricostruire l'essenza del vero e così pure dell'essere, Severino si propone prima di tutto di ridefinire, o meglio ri-scivere, la struttura dell'accadere nichilistico. Soltanto spogliando l'accadere da quelle sembianze nientificanti che lo hanno trasformato in un piacere tutto nichilistico, soltanto in questo modo, esso potrà assumere una sensibilità nuova; quella di un accadere che non ci mostra più l'incominciare dell'essere e quindi la possibilità della nientità dell'ente ma solo l'incominciare dell'apparire e pertanto la sola possibilità del non apparire e non del non essere.

La differenza qui è sottile ma emblematica e fondamentale: Severino trasporta le caratteristiche dell'essere nichilistico, quell'essere eventuale che può pure non essere, soltanto all'interfaccia dell'accadere; ridando pertanto eternità all'ente. E' l'accadere, infatti, e non l'essere in quanto tale a potersi dire limitato. In questo senso, dice il filosofo, ciò che non si manifesta ancora o ciò che non si manifesta più non si dice “non esistente” ma soltanto “non ancora accaduto o non accaduto più”. Esso cessa di accadere ma non cessa di esistere; è solo momentaneamente non visibile nel reale, ma questa non visibilità non implica pure la non esistenza. L'esistenza, infatti, viene paragonata da Severino ad un *Tutto includente*; uno sfondo intramontabile la cui presenza è necessaria affinché tutte le cose possano apparire e mostrarsi nel reale; una necessità, anzi, *quella* necessità che garantisce ed assicura l'apparizione di ogni

singolo ente. Severino chiama questo Tutto, quello che assicura e che conferma l'eternità dell'essere, *cerchio intramontabile*; uno spazio necessario e necessitante al cui interno, ogni ente può apparire e può accadere. In questo spazio, all'interno di questo spazio che è il Tutto, Severino rileva l'esistenza di una serie di legami strettissimi. Primo tra tutti quello di ogni *singola parte con il Tutto*, con questo sfondo intramontabile. Secondo quello che c'è pure *tra le singole parti*, ciascuna dipendente dalle altre (come se ciascuna avesse bisogno di tutte le altre per sussistere). Non solo, pertanto, ogni singolo accadere dipende necessariamente da quello “spazio persistente” all'interno del quale si muove, ma dipende, anche, da ogni altro singolo accadere che lo circonda. In questo senso nessun accadere può dirsi solo o isolato ma, invece, deve dirsi accompagnato da tutti gli altri inevitabili eventi.

Poiché tutti gli enti sono eterni, ognuno di essi non sta semplicemente insieme agli altri, ma è un loro inevitabile compagno. E' cioè impossibile che un qualsiasi ente sia, senza che un qualsiasi altro ente non sia. Ad esempio, è impossibile che il cielo stellato sia e questo cantare di grilli non sia; e che la verità dell'essere sia e la storia del nichilismo non sia²²¹.

Ciascun ente esiste e sussiste grazie alla presenza di tutti gli altri enti, e, la necessità di questo legame rappresenta, per il filosofo, quell'elemento divergente, rispetto alle affermazioni del nichilismo, che permette alla *presenza* di ritornare e di farlo senza le insidie del discorso metafisico. In questo modo, infatti, si *riabilita* il senso dell'essere e lo si fa senza includere la possibilità dell'oscillazione ma soprattutto quella dell'isolamento. Come abbiamo visto, infatti, la reciprocità e la vicinanza sono delle caratteristiche ineludibili ed intramontabili. Il filosofo allontana dall'essere come da qualsiasi ente l'idea di isolamento e di solitudine e lo fa riconoscendo, per quanto riguarda l'accadere, il *regolamento* degli eventi come un fatto non più dipendente da un “libero arbitrio” (umano o divino che sia), ma da un insieme di legami e di reciprocità tra questi stessi legami. A questo punto l'essere viene *rigenerato*; i limiti del nichilismo vengono superati e prima ancora confutati attraverso l'esplicazione di una nuova trama. Il riconoscimento di un accadere che si regola sulla base di una

221 E. Severino, *Destino della necessità*, p. 115.

trama intessuta di eventi e di situazioni che non possono affatto dipendere dalla volontà e dalle decisioni di un singolo uomo ma che dipendono solo da se stesse, come dai loro reciproci legami. Non soltanto, un tale riconoscimento, capovolge completamente il senso dell'accadere, ma si trascina con se anche un altro importante capovolgimento. Lo stesso lavoro di redenzione rispetto alle diciture del nichilismo, Severino vuole farlo, infatti, anche rispetto al *sensu del volere*. Vuole mostrarci, appunto, i limiti di una volontà che, sempre all'interno dell'isolamento generato dal nichilismo, si mostra appunto come una volontà che “isola” e che lo fa proprio attraverso la *decisione*. La volontà nichilistica è una volontà che si propone di dominare le cose, di decidere di esse. Essa, la volontà nichilistica, non vede l'impossibilità della decisione isolata e non vede, soprattutto, o meglio non riconosce, quel *destino* che agguanta tutto il reale e con esso ogni singolo ente. A questa volontà poco valida Severino sostituisce progressivamente una concezione del volere che tenga conto della libertà dell'essere, del suo libero destino. Una volontà *valida*, infatti, dice il filosofo, è una volontà che si mostra rispettosa del destino di ciascuna cosa come del Tutto; una volontà che non si propone, tramite una decisione, di sopraffare le cose in nome della stabilità e della conoscenza ma che mostra rispetto per la loro natura, seppur misteriosa, e che decide per la *libertà* (libertà intesa come un *lasciar essere le cose*); una volontà insomma che si abbandona al volere del destino. Ma cosa intende Severino quando ci parla di destino? Cosa mette in gioco con l'adozione di questo nome?

Stiamo parlando, in questo caso, di un *farsi del destino* e pertanto di una “politica” che abbandona le singole decisioni che isolano il reale, che lo frammentano e lo individualizzano. Inoltre stiamo parlando di una realtà che al posto di affidarsi alle scelte, alle separazioni, ad una politica del dominio, decide di portare avanti una visione totalizzante e rispettosa. Parlare di un *farsi del destino* significa parlare di *scelte consapevoli*, dei loro limiti e di un approccio al reale per nulla egemone ma piuttosto democratico e transigente; perché consapevole e rispettoso di ciò che accade e che non dipende affatto solo dall'uomo (inteso quale entità separata). E' necessario,

dice il filosofo, che in questa consapevolezza del destino, il *mortale*, l'uomo inteso nichilisticamente come mortale, si riconosca come superato e che così incominci a vedere se stesso più profondamente. In questo modo anche l'ultimo tassello di questo cambiamento epocale verrà adeguatamente posizionato e l'uomo così trasformato potrà incamminarsi verso quel *sentiero del giorno* che annullerà la *notte* del nichilismo. L'uomo così riadattato sarà l'uomo che ci dice di una *presa di coscienza salvifica*, a partire dalla quale egli potrà consapevolmente accettare una “politica del destino” e con essa un modo di agire più consapevole e veritiero. Questo modo di agire che Severino chiamerà con il nome di *Gioia* rappresenta, a tutti gli effetti, l'essenza autentica dell'uomo; essa incarna quel luogo profondo in cui l'essere umano riesce consapevolmente a riconoscersi quale essere immortale, riesce a vedere l'immortalità di tutte le cose, ma soprattutto riesce a percepire il *Tutto* vedendolo come ciò che eternamente appare. In questo luogo che è la *Gioia* l'uomo potrà infine e pertanto superare i limiti del tempo metafisico; quel tempo che aveva significato la possibilità del “non essere ancora” come del “non essere più”. A questo punto ma, soprattutto in questo tempo, che è pure il tempo della *Gloria* (altro nome che il filosofo utilizza per descrivere tutti i cambiamenti che egli prospetta); che rappresenta l'ultima tappa di tutti quei superamenti proposti da Severino; in questo tempo e, solo in questo tempo, si potrà rivelare ciò che il nichilismo aveva completamente oscurato e cioè la possibilità di vedere *l'infinito nel finito*, l'eternità di tutte le manifestazioni finite.

Questa nuova rivelazione, questo modo nuovo di vedere la verità del reale ed insieme dell'uomo, è possibile o sarà possibile solo grazie a quella nuova comprensione del Tutto a cui l'uomo giunge tramite il superamento delle vecchie diciture. La dove il superamento non costituisce l'annullamento e dove ciò che viene superato non viene nichilisticamente cancellato ma continua a *sub-sistere* (cioè si conserva nel Tutto e con il Tutto). La dove il Tutto rappresenta uno sfondo necessitante, dove ogni cosa sussiste in grazia delle altre, qui, dice Severino, passato, presente e futuro si riuniscono sotto un rinnovato senso dell'essere e perciò del suo tempo. La

comprensione di una temporalità differente e di un'essenza non più isolata dalla sua nientità, rappresenterà l'unico modo non contraddittorio con cui spiegare, o poter spiegare nel futuro, la coesistenza nella realtà di questo essere, di divenire ed immutabile.

Contrariamente al filosofo della “volontà del destino”, l'atteggiamento di Vattimo nei confronti del nichilismo sarà, lo abbiamo visto, molto più accondiscendente. La sua filosofia non mira al superamento di questa fase storica del pensiero, ma piuttosto tende a comprenderne i risvolti, le conseguenze, al fine di interpretarne i risultati. Vattimo, inoltre, non crede che tutto ciò che riguarda il nichilismo sia da buttare; egli non vede il nichilismo come una minaccia al futuro dell'essere ma come un aggiornamento, una trasformazione delle strutture del reale; una evoluzione che potrà condurre l'essere verso una deriva più debole ma pure più aperta e transigente. Ciò che si trasforma nell'epoca del nichilismo è prima di tutto il linguaggio. Quando parliamo di linguaggio noi parliamo del *modo* di dire le cose e pertanto, per astrazione, dello stesso modo di vedere le cose e pure il loro *essere*. Se cambia il linguaggio, infatti, a cambiare è tutta la struttura dell'essere.

Il nichilismo, dice Vattimo, comporta un “cambiamento linguistico” e poi strutturale. L'affermazione di una tale *realtà* passa, infatti, attraverso la comparsa di una nuova affermazione linguistica e successivamente ontologica. Prima viene l'*ermeneutica*; essa incarna un nuovo modo di procedere rispetto alla conoscenza delle cose, un nuovo modo di conoscere e di comprendere che si affida all'*interpretazione*, ad un sapere interpretativo e non più veritativo. L'*ermeneutica* pertanto si mostra come una nuova teoria filosofica lontanissima da qualsiasi esperienza di verità; essa, in questo senso, ha una fortissima vocazione nichilistica. Questo nuovo approccio conoscitivo, infatti, non fa che rimembrarci quell'oblio dell'essere tanto caro al nichilismo e non fa che sostituire all'essere, ad una conoscenza essenziale, una piuttosto interpretativa; che dissolve e proclama menzognero un certo tipo di realtà. Questo tipo di *ermeneutica*, che si affiderà completamente alle diciture nichilistiche e che non risentirà più di quelle metafisiche, rappresenterà, secondo il filosofo, per il pensiero a

venire, un'autentica svolta ontologica; nel senso che, questa nuova modalità linguistica, radicalmente e definitivamente ancorata alla politica del nichilismo, saprà trasformare concretamente *l'essere delle cose* ed il nostro modo di vederle. Saprà parlare e parlarci di una verità nuova e riformata. Ma tutto questo accadrà solo se la suddetta ermeneutica sarà in grado di abbandonare definitivamente tutti i proclami del pensiero metafisico e, contemporaneamente, saprà affidarsi completamente a quelli del nichilismo. Vattimo tiene a specificare, infatti, che l'ermeneutica, soprattutto all'inizio della sua carriera (fine ottocento, inizio novecento), pur prefissandosi determinati obiettivi, non è stata in grado comunque di raggiungerli. Tutto ciò a causa di una fede poco convinta nei confronti dei canoni nichilistici. Il filosofo dà a questo neonato linguaggio il nome di *ermeneutica primitiva*; un'ermeneutica che ha mostrato tantissimi limiti e che per molti versi si è rivelata soltanto come una versione aggiornata e rivisitata del sapere metafisico. Invece di abbandonarsi definitivamente ad un tipo di sapere completamente scientifico e pertanto ad una ricerca di tipo *verificativo* e non più di tipo *veritativo*, l'ermeneutica primitiva sembra ancora, forse per puro spirito conservativo, voler proclamare la supremazia delle *scienze dello spirito* rispetto a quelle *della natura*, e quindi, pertanto, essa si allontana dalla possibilità di un *riconoscimento pienamente nichilistico* del sapere. L'ermeneutica primitiva, dice il filosofo, privilegierebbe ancora l'esperienza estetica a discapito di quella scientifica. Essa continuerebbe a svalutare le scienze della natura a favore di quelle spiritualmente più affidabili.

Questa perpetrante svalutazione coinciderebbe con una ulteriore svalutazione del senso nichilistico e di conseguenza di quello interpretativo che lo segue. L'ermeneutica pur prefiggendosi di superare la soglia metafisica affidandosi ai contenuti del nichilismo non sarebbe in grado di raggiungere tale obiettivo; troppo poco radicale risulterebbe la sua posizione. Quest'atteggiamento primitivo rappresenta, dice il filosofo, un comportamento ancora “tipicamente spirituale” e quindi una posizione che, nei confronti del nichilismo e pure della scienza-tecnica, si sarebbe necessariamente posta con dei dovuti limiti oggettivi:

Questo atteggiamento, però, rimane confinato in una risposta umanistica alla scienza-tecnica moderna, ispirata da una filosofia che ha bensì visto i limiti dell'oggettivismo metafisico (che pensa l'essere sul modello dell'ente e cioè sul modello dell'oggetto accertato sperimentalmente dalla scienza e manipolato -manipolabile dalla tecnica), ma non giunge a vedere chiaramente che l'oltrepassamento della metafisica esige un'assunzione più radicale della propria storicità. Scienza e tecnica sono, per tale prospettiva, “contenuti” contingenti di un orizzonte che si apre nel *logos*-lingua naturale delle umanità storiche; ma questo *logos* viene ancora sempre pensato come una struttura stabile, il mondo della vita, appunto, o almeno in termini di una storia generale, che sembra coincidere semplicemente con la finitezza “costitutiva” dell'esistenza umana²²².

Bisogna pertanto che l'ermeneutica assumi da parte sua un atteggiamento storicamente e storicisticamente più radicale ed efficace; che con questo atteggiamento possa comprendere la necessità di un oltrepassamento strutturale della metafisica e cioè di quel sapere stabile che si affida sempre all'esistenza di una struttura generale e consistente. Bisogna allora che l'ermeneutica superi quell'atteggiamento primitivo che l'ha enormemente limitata e che abbracci di conseguenza le posizioni della scienza e della tecnica così da poter raggiungere quel *dissolvimento del reale* che per Vattimo coinciderà con l'autentico dissolvimento della *presenza* metafisica. Quel principio di realtà a partire dal quale ed insieme al quale si dispiegava il sapere metafisico potrà essere definitivamente superato, infatti, solo se l'ermeneutica incomincerà a considerarsi in un modo completamente diverso e cioè in quel modo in cui la verità, scientificamente interpretata, viene a considerarsi come *interpretazione*. Si assisterebbe, pertanto, pure in questo caso, ad una variazione del “senso del vero” che proviene direttamente da una configurazione scientifica del reale. A parlare, da questo momento in poi, è un'ermeneutica consapevole e rispettosa della cosiddetta scienza-tecnica; un'ermeneutica soprattutto cosciente della natura nichilistica della scienza, della sua “vocazione” nichilistica e della sua importanza, quindi, al fine di poter comprendere il futuro pensiero.

Il rapporto dell'ermeneutica con la scienza-tecnica moderna si lascia alle spalle

222G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, p. 31.

le connotazioni metafisiche e umanistiche quando l'ermeneutica, prendendo sul serio la scienza come il fattore determinante per la configurazione dell'essere nella modernità, ne coglie l'essenziale significato nichilistico che costituisce anche il suo proprio (dell'ermeneutica) destino. Il mondo come conflitto di interpretazioni e null'altro non è una immagine del mondo che debba essere rivendicata contro il realismo, il positivismo ecc. della scienza.

E' la scienza moderna, erede e compimento della metafisica, che trasforma il mondo nel luogo dove non ci sono (più) fatti, solo interpretazioni. Non si tratta, per l'ermeneutica, di porre limiti allo scientismo, di resistere in nome della cultura umanistica al trionfo della scienza e della tecnica, di rivendicare il "mondo della vita" contro il calcolo, la pianificazione, l'organizzazione totale.

La critica che l'ermeneutica può e deve esercitare nei confronti del mondo techno-scientifico è diretta, semmai, a far sì che esso riconosca il proprio senso nichilistico e lo assuma come filo conduttore per i giudizi, scelte, orientamento della vita individuale e collettiva. Che cos'è, se non nichilismo e dissoluzione del "principio di realtà", il procedere della scienza verso situazioni in cui non è più pensabile la prova di un'ipotesi scientifica come presa d'atto di un fatto coglibile dai sensi? Quando lo scienziato verifica che gli indici di due macchine coincidono, o che il calcolo di un computer "conferma" quello di un altro, si tratta ancora di un'esperienza vissuta, si direbbe *lebensweltlich*, come pensava Husserl nella *krisis*? E il fatto che le tecniche guidate dalla scienza abbiano trasformato il mondo degli oggetti in un sistema in cui è sempre più difficile distinguere ciò che soddisfa a "bisogni" naturali da ciò che invece è superfluo e risponde a esigenze indotte, non sarà altro segno dell'effetto dissolutivo che scienza e tecnica esercitano nei confronti di ogni "principio di realtà"? Se l'ermeneutica prendendo sul serio il proprio orientamento anti metafisico e la propria vocazione nichilistica, ci guida a leggere la modernità in questo senso, si presenta certo in termini assai più problematici e meno neutrali di quelli a cui ci ha abituati divenendo *koiné*, ma può portare un contributo meno vago alla comprensione di ciò che davvero, come direbbe Heidegger, rimane il da-pensare²²³.

L'ermeneutica, così pensata da Vattimo, rappresenterebbe il passo conclusivo di una effettiva trasformazione ontologica, dove la realtà del pensiero, sarebbe finalmente consapevole della dissoluzione nichilistica e oltretutto delle problematicità di questa dissoluzione. Qui si tratterebbe per l'ermeneutica e per il pensiero in generale di *comprendere* l'atteggiamento nichilistico che li coinvolge in prima persona e di contribuire, muovendo appunto da questa comprensione, ad un importante cambiamento *strutturale*. In una realtà ermeneuticamente rielaborata, in un'ermeneutica pienamente consapevole della sua vocazione nichilistica, la verità potrà finalmente essere interpretata in maniera completamente diversa e però assolutamente conforme alle affermazioni di un "pensiero debole". In questo caso, a

223G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, p. 34-35.

partire da questo momento, l'ontologia del pensiero ci parlerà di una verità ermeneuticamente e perciò nichilisticamente intesa: viene effettivamente abbandonata quella concezione del “vero inteso come conformità”, come presenza, come *grund*, come principio primo; viene invece proclamato l' “incominciare di una nuova costruzione”, che riguarda direttamente l'immagine del vero e che incomincerà a farci percepire la verità come un *evento eventuale*, caotico e instabile. A tal proposito, il filosofo del *pensiero debole*, ci parlerà di una verità intesa come *apertura* o più comprensibilmente come un *abitare* che toglie all'uomo, o che dovrebbe togliere, qualsiasi presunzione o prepotenza. Non si tratta, infatti, in questo caso, come Vattimo spiega bene in un passo che abbiamo già citato, di rappresentare la conoscenza come un possesso sicuro, tramite una rappresentazione adeguata; si tratta piuttosto di considerare la verità del conoscere come una verità che ci parla di competenza e di comprensione e che pur non avendo accesso ai principi universali sa però gestire e maneggiare con una certa competenza tutte le conoscenze di cui è al corrente; proprio come fa un buon bibliotecario. Anche il discorso di Vattimo si conclude, pertanto, come abbiamo visto, con un tentativo di ristrutturazione che si collega direttamente alla parola verità, ad una verità che concerne il modo in cui si guarda all'essere.

Entrambi i filosofi, Vattimo e Severino, hanno incominciato il loro discorso guardando attentamente al nichilismo e ai cambiamenti che questa nuova struttura del reale stava apportando a livello ontologico ed epistemico. Di ontologia, di verità e di struttura dell'essere si sono occupati fin dal principio consapevoli che il nichilismo stava “portando” all'essere delle variazioni epocali non affatto trascurabili. Hanno indagato e ricercato tali variazioni al fine di comprenderle e di portarle alla luce; seguendo soprattutto quella strada già imboccata e percorsa da Nietzsche e da Heidegger, dai loro discorsi divergenti. Giunti a conclusione delle loro indagini e volendo imboccare un cammino risolutivo, le riflessioni di entrambi non potevano che soffermarsi su un nome tra tutti: il nome della *verità* e di quel *senso* a cui poter affidare il pensiero futuro. Memori e consapevoli di questo finale comune che,

ancora una volta, fa emergere la forte vicinanza tra i due filosofi, colpevoli forse entrambi di trovarsi all'interno dello stesso, o quasi, contesto politico-filosofico-sociale e di volerlo *conoscere* rapportandosi ad esso con una mentalità differente nonché completamente circondata dalla “procedura nichilistica”; colpevoli pure di volere conoscere il nichilismo ponendo in primo piano gli stessi *nomi* e le stesse problematiche. Dobbiamo però, anche in questo caso, evidenziare (nonostante questa vicinanza tematica e nominativa) soprattutto la grande differenza che sussiste tra le conclusioni *veritative* dell'uno e dell'altro. Nonostante entrambi i discorsi li abbiano portati alla trattazioni di argomenti piuttosto simili e nonostante questa similarità li abbia condotti verso un finale strutturalmente comune (entrambi giungono alla stessa conclusione consapevole e cioè a quella conclusione che vede necessaria una rifondazione ed una riscrittura della parola *verità* e di tutto ciò che questa parola si porta dietro); questa consapevolezza di fondo, che li ha accompagnati per tutto il loro percorso filosofico, non porterà affatto a delle soluzioni simili ma piuttosto a delle conclusioni fortemente diverse e divergenti. Se con Severino, infatti, assistiamo ad un finale che, in accordo con le premesse, decide di voler rompere drasticamente con tutto il pensiero filosofico occidentale e quindi con quel nichilismo che era stato il presupposto di tutte le sue riflessioni, con Vattimo assistiamo, invece, ad un finale in cui, sulla scia del passato filosofico occidentale, il nichilismo verrà ad essere confermato e non superato tramite la necessaria realizzazione di un percorso alternativo.

Mentre il percorso divergente intrapreso da Severino ci parlerà della *Gioia* e della *Gloria* riservata a quell'uomo, non più mortale, che saprà allontanarsi dalla “notte del nichilismo” e così avvicinarsi alla luce di un giorno nuovo e saprà farlo, proprio in conclusione, riconoscendo all'essere una verità nuova che parla non più di volontà di potenza ma di una *volontà del destino* e di una struttura dell'essere non più isolata ed ambigua (o contraddittoria), ma essenzialmente complessa ed immediata, dove finito ed infinito, essere e non essere non si combattono ma si comprendono reciprocamente; mentre Severino riformula la verità oscurando il nichilismo Vattimo,

invece, la riformulerà confermandolo; cioè riservando all'ermeneutica, alla scienza e alla tecnica (seppur con delle riserve) il compito di rigenerare una verità che è stata già completamente trasformata dalla messa in luce di tutte le *menzogne* metafisiche. E' questa allora la *differenza* essenziale; quella che vedrà in Severino la volontà di divergere dal nichilismo e di farlo fino alla fine (nella coerenza di un discorso già da sempre divergente); quella stessa che vedrà in Vattimo la volontà invece di proseguire e perseguire il percorso nichilistico, già intrapreso dai suoi maestri filosofi e da lui orgogliosamente e consapevolmente portato avanti. In conclusione essi ribadiscono sì, entrambi, l'importanza del nichilismo, della sua storia e di una sua indagine ma lo fanno proponendosi un fine e delle aspettative assolutamente differenti come altrettanto divergenti.

Conclusioni

Parlare di contemporaneità o di post modernità senza per forza dover affrontare la tematica del nichilismo o almeno una delle sue conseguenze si mostra oggi come un tentativo arduo o quasi impossibile. Il nichilismo, la politica del nulla associata al reale, ha plasmato e continua a plasmare il nostro linguaggio, le nostre ricerche e la nostra storia. In un mondo così tanto condizionato dal *baratro del non senso* sembra impossibile guardare ad una prospettiva che non sia condizionata da questo stesso *non senso* e da quella mentalità tecno-scientifica che riserverebbe soltanto alla scienza il compito e la capacità di dare un valore a ciò che ci circonda nonché all'umano che siamo diventati. Oggi, giorno in cui anche la politica si è trasformata, sotto i mutamenti e i condizionamenti della scienza, in un orizzonte unicamente tecnocratico affidato alle mani degli esperti; oggi che tutta la Terra, come direbbe Severino, sembra essere custodita dalle mani esperte di questi tecnici che fanno la volontà di quel sistema di sapere, pratico e sperimentale e che, con l'avvento del nichilismo, ha progressivamente oscurato qualsiasi altra forma di sapere (così da impoverire inevitabilmente anche il nostro linguaggio e pensiero) al fine di garantirsi la supremazia assoluta e pertanto la sopravvivenza certa.

Dal momento in cui la post modernità ha visto trasformarsi la voce del vero, l'ha vista svuotarsi di senso e così affidarsi completamente alle mani scaltre dell'uomo scientifico; dal momento che questa post modernità si identifica proprio con questo indebolimento di senso e con questo rafforzamento dell'uomo soggetto essa può essere riconosciuta (identificata) pure come quella fase del "nichilismo compiuto" dove una politica del nulla, del "non senso" associato a tutte le cose, come alla natura stessa, ha finito e sta finendo per controllare tutti gli ambiti del sapere così come tutti gli ambiti del reale. Un sapere che, oltretutto, nonostante le sue infinite specializzazioni (che in realtà possono definirsi solo e soltanto delle diramazioni tecniche rivelanti anch'esse una considerevole povertà di pensiero), si è così tanto impoverito e ridimensionato da poter essere considerato solo un vassallo della

scienza-tecnica. La fine della verità ha infatti disgregato e dissolto progressivamente tutte quelle forme di sapere speculative, teoretiche e teoriche che un tempo abbracciavano il nostro pensiero. Soltanto la scienza oggi può dirsi *sapere*, poiché soltanto la scienza oggi è stata riconosciuta come quella forma di conoscenza che, tramite ipotesi, può giungere al riconoscimento di un sapere esatto e *praticamente* valido (cioè validato dai fatti). Tutte le altre forme di conoscenza, che mancano di questo riconoscimento pratico, non possono essere considerate dalla contemporaneità come delle forme di sapere effettive; al massimo solo come delle “ipotesi speculativamente e teoreticamente interessanti”.

Il nichilismo, pertanto, tramite l'*assoluto* sapere (sostituitosi a quello metafisico) della scienza-tecnica ha plasmato, sta plasmando ancora, una nuova *ontologia* (potremmo dire, una ontologia apparente) e con essa una nuova realtà di senso i cui dogmi già conosciamo. Il problema oggi, di questa nuova realtà di senso, è soprattutto, però, nell'impossibilità di comprendersi; impossibilità che si traduce, in termini pratici, nella incapacità da parte della scienza di prestare ascolto alla filosofia, nella non volontà di prestarle ascolto; questa che, da parte sua, è stata schiacciata completamente in una morsa per poi essere rimodellata dallo stesso sistema scientifico. Basti pensare a cosa, la contemporanea società occidentale, ha ridotto il sapere filosofico: in un autentico *vassallo* della scienza-tecnica. Oggi la filosofia che conta non è quella che riflette sul *pensiero* ma quella che ragiona in una prospettiva applicabile alla scienza. Filosofia della scienza, appunto, o filosofia analitica o filosofia della mente oppure del linguaggio; questi sono gli ambiti filosofici in cui oggi è possibile ancora fare ricerca ma soprattutto trovare la possibilità di farla. La filosofia oggi è questo, essa si sta riducendo ad una riflessione teorica e spesso pure pratica che riguarda solo e soltanto un certo modo di vedere il sapere; la parola *pensiero* sta così progressivamente scomparendo. La fluidità, la complessità, l'imprevedibilità e la creatività poetica associati a questa voce sembrano perdere inesorabilmente il loro spazio di riflessione, dove a riflettere vi è solo la scienza e dove a fare (a creare) vi è solo la tecnica modernamente intesa.

Un logorio del pensiero, quindi, un impoverirsi del *fatto* del pensare che, come direbbe Heidegger, va e deve essere indagato sulla base di quella tecnicità moderna (e pure post moderna) che ha *voluta* e che continua a voler dominare e padroneggiare su “tutto il farsi del reale”. E' questa tecnicità del sapere, insieme a tutto quello che ha comportato fino ad ora, che dovrebbe, oggi, essere risolutivamente “pensata” dalla filosofia. Un pensiero che potrebbe impedirci forse di giungere definitivamente al “baratro del pensiero stesso” e della *sensibilità* ad esso. Un discorso che, ritornando al lavoro da noi svolto, ci dice, anche, di dover essere indagato a partire da un certo “momento filosofico” o, pure, da un certo “momento ontologico”: il momento in cui *aletheia* si fa *interpretazione*.

Ritornare a Nietzsche e ad Heidegger per interpretare o cercare di comprendere quel “vuoto di senso” che oggi coinvolge *tutta la nostra storia* risulta essere, quindi, un passo obbligato e forse necessario e, risulta esserlo, proprio in quanto essi soprattutto hanno saputo e voluto portare alla luce quei cambiamenti riguardanti i contenuti di una parola il cui modificarsi sconvolgerà tutte le strutture portanti del nostro mondo; come quando si modificano le fondamenta di un edificio e inevitabilmente anche tutto l'edificio si cambia e si riassetta in base alle nuove “radici”. Questo è ciò che è accaduto alla post modernità filosofica: le variazioni portate allo scoperto da Nietzsche e da Heidegger riguardanti il pensiero hanno plasmato il pensiero stesso sulla base di una nuova modalità discorsiva e strutturante; questa modalità ha segnato profondamente tutti i discorsi a venire ma soprattutto ha condizionato il *modo del pensare* tanto da impoverirlo e da pregiudicarlo. Sembra che la filosofia abbia voluto, ad un certo punto, intraprendere volontariamente o involontariamente un percorso autodistruttivo, o che “altre forze” abbiano voluto che essa lo intraprendesse.

Ma questa variazione autodistruttiva può essere nuovamente deviata verso una prospettiva che rimmemori possibilmente quella profondità e peculiarità del pensiero in generale tanto da proporre un ritorno alla *filosofia* e quindi ad un sapere che possa incoraggiare la speculazione, la prospettiva, l'interpretazione, il dubbio, la molteplicità e non solo l'esclusività del dato di fatto oggettivo? Abbiamo cercato di

rispondere a questa domanda portando avanti una ipotesi di fondo: tornare all'*origine del problema* potrebbe darci la possibilità di comprendere meglio e così di indagare meglio al fine di cercare una possibile o tante possibili soluzioni alla questione. Come ho cercato di dimostrare con questa mia indagine a ritroso si tratta di voler e di dover andare avanti nella “ricerca” muovendo dal passato, ma soprattutto nella consapevolezza che questo passato, in realtà, non può affatto dirsi tale; poiché ogni cosa “passata” condiziona il presente ed è in parte causa del nostro presente. Così come la metafisica è in parte causa del nichilismo attuale, così come la passata ed eccessiva esclusività del discorso filosofico è in parte causa del potere esclusivo dell'attuale sapere scientifico. Allora, la nostra indagine filosofica, non dovrà più procedere per salti ma per concatenazioni. Così abbiamo cercato di “spiegare” il *sensu* del nichilismo attuale: seguendo le *tracce* che la stessa filosofia si è lasciata dietro nel corso del suo autentico cammino. Così abbiamo cercato di rispondere a quella domanda sulla “povertà del pensiero” contemporaneo che ci ha spesso interrogato sulla necessità di dire e di dirci il *non sensu*. Tutto ciò che resta alla filosofia oggi è forse concentrato proprio su questo punto, sulla necessità, per poter ritornare in vita, di soffermarsi appunto proprio su questa tematica del *non sensu* e su tutto ciò a cui essa rimanda.

Bibliografia generale

Opere generali

-F. Volpi, *Nichilismo*, Laterza, Milano 1996.

Opere di Fredrich Nietzsche

-*Al di là del bene e del male* (tr. di F. Masini), Adelphi, Milano 2008.

--*Così parlò Zarathustra*, Giunti editore, Milano 1995.

-*Crepuscolo degli idoli*, (tr. di F. Masini), Adelphi, Milano 2010.

-*Genealogia della morale* (tr. di F. Masini), Adelphi, Milano 2006.

-*La gaia scienza e idilli di Messina* (tr. di F. Masini), Adelphi, Milano 2008.

-*La volontà di potenza* (tr. di M. Ferraris e P. Kobau), Bompiani, 2001.

-*Su verità e menzogna in senso extramurale*: in F. Nietzsche, *Verità e menzogna*, Milano, Bur 2006.

Opere di Martin Heidegger

-*Il nichilismo europeo* (a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano 2003.

-*La dottrina di Platone sulla verità*, Società editrice internazionale, Torino 1975.

-*Nietzsche* (a cura di F. Volpi), Adelphi, Milano 1994.

-*Saggi e discorsi* (a cura di G. Vattimo), Mursia Editore, Milano 2014.

Opere di Emanuele Severino

-*Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

- Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- Gli abitatori del tempo. La struttura dell'occidente e il nichilismo*, Bur, Milano 2009.
- La filosofia Contemporanea*, Rizzoli, Milano 1986.
- La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- Legge e caso*, Adelphi, Milano 2002.
- Téchne. Le radici della violenza*, Bur, Milano 2002.

- N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano 2011.
- N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Editrice Marcelliana, Brescia 2001.

Opere di Gianni Vattimo

- Credere di credere*, Garzanti editori, Milano 1996.
- Filosofia 87*, Laterza, Bari 1988.
- Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2011.
- La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
- La società trasparente*, Garzanti editori, Milano 1989
- Le avventure della differenza*, Garzanti editore, Milano 2001.
- Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Milano 1994.

Studi

- AA.VV, *Nichilismo e Nichilismi, quaderno speciale di riscontri*, Sabatia, Avellino 1981.
- A. Antonelli, *Verità, nichilismo, prassi. Saggi sul pensiero di Emanuele Severino*,

Roma, Armando 2003.

-A. Dal Sasso, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, Prefazione di Emanuele Severino, Mimesis, Milano 2015.

-A. Gehelen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Sugar, Milano 1967.

-C. A. Viano, *La crisi del concetto di modernità in Interpretazioni*, 1, 1994.

-E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1984.

-E. Severino, *Tautotés*, Adelphi, Milano 1995.

-G. Marramao, *Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Milano 1994

-G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989.

-G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, Garzanti, Milano 2003.

-G. Vattimo, *Tecnica ed esistenza*, Paravia Scriptorium, Torino 1997.

-H. Lubbe, *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 1970.

-J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2002.

-M. Cacciari, *Krisis*, Feltrinelli, Milano 1976.

-M. Donà, *Aporia del fondamento*, Napoli, Città del sole, 2000izione ampliata Mimesis, Milano 2008.

-M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, La scuola, Brescia, 1973.

-M. Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994.

-S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Milano 1995.

-T. La Rocca F. Mellone, *Il tempo del nichilismo*, Bovolenta, Ferrara 1983.

-V. Possenti, *Sull'essenza del nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Filosofia, 1, 1993.

-V. Verra G. Vattimo, *Il nichilismo nel pensiero contemporaneo in Terzo programma*, 1, 1973.

-V. Verra, *Nichilismo, storia, necessità*, Studium, 1991.

