



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA
E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

IL NULLA E L'ORIGINE
Ontologia, Metafisica e Tecnica tra Heidegger e
Severino

Relatore:

Prof. Marcello Ghilardi

Laureando:

Federico Capobianchi

Matricola n. 2044670

ANNO ACCADEMICO 2023-24

INTRODUZIONE

Le filosofie di Martin Heidegger ed Emanuele Severino rappresentano il grande tentativo, nella filosofia del Novecento, di ripensare la questione dell'Essere. Si tratta di due tentativi titanici, che cercano di tornare al problema essenziale della filosofia occidentale, che ha il suo grande inizio con Parmenide. Le due filosofie riescono ad abbracciare con uno sguardo d'insieme tutta la tradizione metafisica occidentale, di cui, in entrambi i casi, si torna alle origini (con il pensiero presocratico e con l'inizio vero e proprio della metafisica greca rappresentato da Platone) per trovare il senso profondo della filosofia occidentale, che coincide, sia per Heidegger che per Severino, anche con la storia della civiltà occidentale *tout court*. Si tratta infatti di due pensieri che costruiscono una storia della filosofia che equivale ad una vera e propria filosofia della storia, che ha il proprio *fil rouge* nel concetto di Nichilismo. Il nichilismo dell'occidente è la sua dimenticanza del senso autentico dell'essere che segna la storia della nostra civiltà da Platone in avanti, fino alla Tecnica moderna, che rappresenta, per entrambi i filosofi, il compimento dell'oblio metafisico dell'essere.

Sia Heidegger che Severino vedono quindi nella Tecnica contemporanea l'alienazione più profonda, che li spinge a tornare indietro fino al pensiero greco per trovare l'origine del nichilismo, che entrambi vedono nel passaggio dai presocratici a Platone. Si tratta quindi di ri-evocare quel senso dell'essere originario ed autentico che è andato perduto. Entrambi cercano di raggiungere quel piano originario – l'Essere – che è stato dimenticato.

Fin qui, abbiamo visto la struttura, molto simile, che utilizzano i due pensatori, di cui uno è naturalmente debitore rispetto all'altro (Severino rispetto a Heidegger, per ovvie questioni anagrafiche). Ma le somiglianze si fermano qui, perché, nel tentativo di

cogliere il senso originario dell'essere, Heidegger e Severino delineano due prospettive diametralmente opposte: l'essere come possibilità (Heidegger) e l'essere come necessità (Severino)¹. Se la filosofia di Severino si propone di portare il rigore teoretico e concettuale della metafisica greca (il *logos*) alla sua massima espressione, Heidegger tenta di fondare un nuovo modo di pensare, che esca totalmente dalla tradizione metafisica e inauguri l'alba di un nuovo filosofare.

Metteremo a confronto i due filosofi attorno alla questione ontologica, quindi attorno al problema dell'Essere e del Nulla. Si cercherà di comprendere quale delle due prospettive riesca a raggiungere veramente l'originario, con la soluzione severiniana che, si vedrà, si lascia preferire per la sua capacità di confutare il discorso di Heidegger.

Nei primi due capitoli si metteranno a fuoco i pensieri dei due autori, attorno al problema dell'essere. Nel primo capitolo su Heidegger analizzeremo le questioni rivoluzionarie di *Essere e tempo*², concentrandoci sui concetti di "essere-nel-mondo", "essere-gettato", "situazione emotiva", "comprensione". Tutti questi concetti vogliono scardinare la mentalità scientifica, che deriva da quella metafisica, secondo cui l'essere è identificato alla "semplice-presenza", ovvero qualcosa di stabile e immobile che si lascia dominare. Heidegger mostra quel piano, quell'orizzonte originario che permette all'uomo (Esserci) di poter fissare l'esperienza nella forma dell'oggettualità scientifica. Si tratta di risalire a quel *a-priori* il quale, solamente, fa sì che si possa concepire qualcosa come semplice-presenza. Poi studieremo i due testi del '29, *Che cos'è metafisica?* e *Dell'essenza del fondamento*³, in cui si mettono a tema le questioni dell'opposizione tra essere e nulla, con l'approfondimento della differenza ontologica, e la questione del fondamento, che viene completamente stravolto rispetto alla tradizione.

¹ C. Scilironi, *Della filosofia o del non sapere*, CLEUP, Padova, 2019.

² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it., Longanesi, Milano, 2020 (prima edizione 1970).

³ Entrambi i testi in: M. Heidegger, *Segnavia*, tr. it., Adelphi, Milano, 2002.

Nel secondo capitolo si prenderà in esame la filosofia di Emanuele Severino, con l'esposizione de *La struttura originaria*⁴, che si propone di portare alla massima espressione il rigore del *logos* greco attraverso lo studio dell'opposizione del positivo e del negativo. *La struttura originaria* è quella tautologia dell'essere sé e non essere altro da sé che caratterizza ogni essente, che costituisce lo scheletro originario dell'essere, la sua grammatica originaria. Si presterà molta attenzione ai concetti di fondamento (cioè la cui negazione è autonegazione) e immediatezza (ciò che è noto per sé e non mediante altro), cruciali nella ricerca dell'originario del pensiero severiniano. Poi si sposterà l'attenzione su *Ritornare a Parmenide* e il *Poscritto*⁵, oltre che a *Destino della Necessità*⁶, con i quali si metterà in luce la prospettiva di Severino sull'eternità di ogni ente, sulla natura del divenire e quella dell'apparire. Si darà particolare rilevanza all'*élenchos*, come modo in cui il fondamento, l'originario, si mostra tale.

Nel terzo capitolo si giocherà il confronto decisivo tra i due filosofi attorno al problema dell'originario, in particolare sulla questione del niente, costruttivamente intrecciata a quella dell'essere. In base alla concezione del Nulla si può decidere il destino dell'essere. Se per Heidegger resta valida quell'aporia del niente che fu messa in luce da Platone, per Severino l'aporia nasce invece dalla logica separante che separa i significati dal loro positivo significare, cioè le determinazioni dal proprio essere. Anche il nulla è un significato, seppur negativo, che non può essere isolato dal suo positivo significare. Solo se il nulla è quel significato auto-contraddittorio che esso è, può allora essere opposto all'essere, svelando la validità del principio di non contraddizione, che invece Heidegger rifiuta. Si mostrerà come Heidegger rimanga vittima della risoluzione dell'aporia da parte di Severino, che confuta Heidegger e tutte le prospettive filosofiche che, rievocando la questione della *cosa in sé*, affermano di non poter pensare un significato (come il nulla) proprio *mentre* lo stanno pensando.

⁴ E. Severino, *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981.

⁵ Entrambi in: E. Severino, *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano, 1982.

⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980.

Nel quarto capitolo prenderemo in esame le questioni della critica alla metafisica e della tecnica nei due autori. Vedremo come per Heidegger la storia della metafisica occidentale sia caratterizzata dall'*oblio dell'essere*, che inizia con Platone, il quale disconosce il senso autentico dell'essere intravisto dal pensiero aurorale dei presocratici, per i quali l'essere coincide con la presenza di ciò che appare, ciò che si fa avanti nell'apparire e vi dimora, per il tempo che gli è concesso. L'Essere autentico è apparire, svelatezza (*alétheia*), presenza. Da Platone in avanti l'essere viene obliato in favore dell'ente, con la dimenticanza della *differenza ontologica* tra Essere e ente. Questo fare dell'Essere un nulla, dimenticandolo, è il cuore del Nichilismo⁷. L'essere diventa un Ente supremo, il Bene (*agathón*), che ha la funzione di rendere visibile l'ente, disponibile ad essere dominato, prima teoreticamente e poi tecnicamente. La Tecnica, per Heidegger, è la realizzazione più coerente della storia della metafisica, che ha dimenticato il senso dell'essere.

Anche per Severino la metafisica occidentale è caratterizzata dalla dimenticanza del senso dell'essere, che inizia propriamente con Platone. Severino si volge, come fa Heidegger, verso l'inizio, in questo caso soprattutto Parmenide, con armamentari concettuali profondamente diversi. Nel filosofo dell'Essere per eccellenza si ha l'apertura del "sentiero del giorno", ma anche del "sentiero della notte"⁸, che è quello che l'Occidente ha effettivamente percorso, separando l'essente dal suo "è", facendo dell'ente ciò che è fintanto che è, ma che può anche non essere – dal momento che prima di apparire era nulla e, quando non apparirà più tornerà ad essere nulla. Questa è la strada intrapresa da Platone e da tutta la nostra civiltà, che ormai è diventata il mondo intero, con il trionfo della Tecnica.

Si intraprenderà poi, nella terza parte, un confronto tra i due pensatori, in cui si vuole mostrare come le due prospettive siano profondamente differenti, con Severino che riesce a raggiungere un piano originario a cui Heidegger solo aspira, ma che non riesce

⁷ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., pp. 159-192.

⁸ E. Severino, *Il sentiero del giorno*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 145-193.

effettivamente a toccare. Nella critica alla metafisica e alla civiltà della Tecnica, Heidegger non riesce a smarcarsi e ad uscire dal modo di pensare dell'occidente, da cui pur vorrebbe liberarsi. Si proverà ad analizzare ciò con l'ausilio di alcuni passi severiniani particolarmente significativi sull'argomento.

Per finire vorrei soffermarmi brevemente su due questioni metodologiche. Innanzitutto, occorre chiarire il perché non si sia data particolare importanza al testo di Severino *Heidegger e la metafisica*⁹, il quale rappresenta un testo giovanile, seppur importante, in cui non è ancora maturata la prospettiva radicale e originalissima di Emanuele Severino.

Per quanto invece riguarda la cosiddetta *Kehre*, non si è approfondito l'argomento nella convinzione che, nonostante la diversità del primo Heidegger rispetto al secondo, l'istanza suprema della sua filosofia rimane la stessa da *Essere e tempo* fino alla fine del suo percorso filosofico, che cerca di cogliere quell'orizzonte originario in cui il divenire degli enti, ovvero la loro possibilità di essere come di non essere, la loro intrinseca contingenza, si esprime nella sua spontaneità e libertà più propria.

Oltre ai testi consultati, non si è affatto ignorato il contenuto del convegno dedicato al rapporto tra Heidegger e Severino¹⁰, svoltosi a Padova nel 2019. Anzi, se ne è tenuto un gran conto, essendo stata quella una grande occasione per studiare più da vicino il rapporto tra due giganti del pensiero contemporaneo.

⁹ E. Severino, *Heidegger e la metafisica* (1950), Adelphi, Milano, 1994.

¹⁰ I. Testoni, G. Goggi (a cura di), *Heidegger nel pensiero di Severino. Metafisica, religione, politica, economia, arte, tecnica*, Padova University Press, 2019.

CAPITOLO 1

L'ONTOLOGIA DI HEIDEGGER

1. *La domanda sull'essere*

Perché tornare, nel cuore del Novecento, su una questione così antica come quella dell'essere? Heidegger, per rispondere a questa domanda, apre *Essere e tempo* così: «Benché la rinascita della «metafisica» sia un vanto del nostro tempo, il problema dell'essere è oggi caduto nella dimenticanza»¹¹. Si dice, nota Heidegger, che il concetto di essere è così generale da non essere nemmeno definibile, e proprio per questo di non aver nemmeno bisogno di una definizione. L'Essere è quindi un concetto che può essere anche non affrontato.

Si sono insomma sedimentati nei secoli diversi pregiudizi che resistono imperterriti, ma che il filosofo tedesco mette in luce cercando di sottoporli a critica. Heidegger riporta tre pregiudizi fondamentali sul concetto di Essere, ovvero:

1) Il concetto di essere è il più generale di tutti, si dice, e quindi è ciò che è già implicito nella considerazione che facciamo dei singoli essenti. Ma Heidegger nota però che alla massima generalità del concetto di essere non corrisponde affatto l'assoluta chiarezza: il concetto di essere rimane il più oscuro di tutti

2) Quando si afferma invece che l'essere non è definibile, si dimentica di aggiungere la cosa più importante, da cui proviene la sua non-definibilità: il fatto cioè che *l'essere non è un ente*. Questa è l'unica affermazione consentita: che l'essere è differente dall'ente. Non è vero dunque che non sia problematico o che non debba essere affrontato

¹¹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 13.

come problema, ma si deve semplicemente constatarne la *differenza* dall'ente determinato.

3) Chi dice, invece, che il concetto di essere è ovvio, non si accorge che proprio perché è dato per scontato l'essere è ciò che è massimamente sconosciuto. Tutti, nota Heidegger, viviamo nella comprensione quotidiana dell'essere, ma non ne abbiamo mai fatto problema, ossia non abbiamo mai fatto chiarezza concettuale su quello che pensiamo quando pensiamo all'essere. Questo significa che ci è oscuro, e che occorre dunque ripetere il senso dell'essere, riaffrontare il problema.

L'indagine sul senso dell'essere presenta diversi elementi per potersi strutturare in maniera corretta: il cercato (o chiesto), l'interrogato e il ricercato (o richiesto). Il cercato non può che essere l'Essere, l'interrogato è l'ente, mentre il richiesto è il senso dell'essere. Ma quale ente bisogna interrogare sull'essere per trovare il *senso* dell'essere stesso? «Il punto di partenza è indifferente o un determinato ente possiede un primato per quanto concerne l'elaborazione del problema dell'essere? Qual è questo ente esemplare e in che senso possiede un primato?»¹². Heidegger risponde a queste domande dicendo che si può condurre un'indagine corretta e limpida, che ci conduca realmente al senso dell'essere, chiarendo il modo in cui si può «volgere lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso»¹³. Ma «volgere lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo. Elaborazione del problema dell'essere significa dunque: rendere trasparente un ente (il cercante) nel suo essere»¹⁴. L'uomo si presenta fin da subito come un «ermeneuta ontologico»¹⁵, alla

¹² *Ivi*, p. 18.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 19.

¹⁵ V. Possenti, *Ermeneutica, metafisica e nichilismo in Heidegger*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Vol. 87, No. 1, 1995, pp. 119-136 (citazione da p. 121).

ricerca di un essere che non gli è estraneo, ma che lo riguarda sin dall'inizio dell'indagine.

Siamo giunti ad un quarto componente fondamentale dell'indagine: il richiedente, colui che domanda. Questo ente privilegiato deve essere scandagliato analiticamente nel suo modo di essere dal momento che intrattiene, lui solo fra gli enti, un rapporto unico con l'essere: è aperto alla comprensione dell'essere, vive avendo sempre di vista l'essere. Questo ente che noi stessi sempre siamo Heidegger lo chiama *Dasein*, tradotto con *Esserci*.

Secondo Heidegger «L'esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso»¹⁶. Questo significa che «l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. [...] *La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci*. La peculiarità antica dell'esserci sta nel suo essere ontologico»¹⁷. L'Esserci è quell'ente specifico che deve aver in vista il problema dell'essere per essere sé stesso, per vivere. L'essere dell'Esserci è *l'esistenza*. L'Esserci ha sempre da essere il proprio essere, poiché *ex-siste*, non è una semplice presenza. Ma questo sarà approfondito e reso chiaro più avanti. Per ora basti riconoscere che «L'Esserci ha dunque un primato in vari sensi rispetto ad ogni altro ente. In primo luogo ha un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza. In secondo luogo ha un primato *ontologico*: per il suo essere determinato dell'esistenza l'Esserci è in sé «ontologico». Ma all'Esserci appartiene anche cooriginariamente, quale costitutivo della comprensione dell'esistenza, una comprensione dell'essere di ogni ente non conforme all'Esserci. L'Esserci ha pertanto un terzo primato in quanto esso è la condizione ontico-ontologica della possibilità di

¹⁶ *Ivi*, p. 24. Si rimanda anche a V. Possenti, *Ermeneutica, metafisica e nichilismo in Heidegger*, cit., p. 121.

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 24.

ogni ontologia. L'Esserci si è dunque rivelato come l'ente che, prima di ogni altro, deve essere interrogato ontologicamente»¹⁸.

Per iniziare a condurre questa ricerca, Heidegger deve introdurci anche al metodo di indagine scelto per questa difficile impresa filosofica: la fenomenologia. Vediamolo più da vicino.

2. La fenomenologia

La fenomenologia per Heidegger è un metodo, più precisamente il metodo che permetterà all'indagine di cogliere il senso dell'essere, che è il fine della ricerca. La differenza fondamentale con il maestro Husserl sta nel fatto che per Husserl la fenomenologia è la filosofia stessa nel suo giungere a cogliere le essenze dei fenomeni una volta che si è messo tra parentesi (*epoché*) l'atteggiamento naturale. Per Heidegger invece si tratta *solo* del metodo che l'indagine sull'essere deve seguire per giungere a destinazione¹⁹.

Un metodo quindi, non scelto casualmente, ovviamente. Heidegger affida alla fenomenologia esattamente il compito che Husserl le aveva assegnato, condensato nel motto fondamentale che lo stesso Husserl aveva ideato: «Alle cose stesse!». Il metodo fenomenologico, per come lo pensa Heidegger, deve aiutare il filosofo ad arrivare al fenomeno, alla cosa stessa, come essa è nel suo manifestarsi, nel suo apparire.

Il fenomeno è il *phainómenon*, dal verbo *pháinesthai* (manifestarsi). «I fenomeni sono l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato alla luce»²⁰, ovvero «ciò-

¹⁸ *Ivi*, p. 26.

¹⁹ Le differenze tra la concezione husserliana e quella heideggeriana di fenomenologia sono ovviamente molteplici ed estremamente più complesse e sfaccettate di come si sono riassunte qui. Per approfondire, tra la sterminata letteratura a riguardo, si veda per esempio: J.D. Caputo, *The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger's Relationship to Husserl*, in "Research in Phenomenology", Vol. 7, 1977, pp. 84-105 (in particolare pp. 87-93). Oppure anche: D. Dahlstrom, *Heidegger's Transcendentalism*, in "Research in Phenomenology", Vol. 35, 2005, pp. 29-54 (in particolare pp. 29-36).

²⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 43.

che-si-manifesta-in-se-stesso»²¹. Il fenomeno è ciò che è luminoso, chiaro, evidente. La volontà di Heidegger è quella di mettere l'accento sull'*esperienza* nel suo darsi, nel suo processo di manifestazione.

Per chiarire meglio quello che pensa quando parla di fenomeno e manifestazione, Heidegger si rivolge al secondo termine che compone la parola fenomenologia, ossia il termine *lógos*. Il bersaglio polemico del filosofo tedesco è il concetto che usualmente viene collegato a *lógos*, ossia quello di discorso, nel senso di asserzione o giudizio (*apofansi*). Non si tratta, per Heidegger, solamente di «collegare» quando si ha a che fare con un discorso. Non si dà, in altre parole, solamente una accezione logica del discorso, del *lógos*. Si tratta invece di comprendere che con *lógos*, discorso, abbiamo a che fare con il «rendere manifesto ciò di cui nel discorso si discorre»²². Il discorso è un mostrare, un lasciare apparire, un far vedere le cose a coloro che stanno parlando. Si tratta di vedere, di un far esperienza diretta di ciò che viene affermato e non solamente del connettere dichiarativo della logica tradizionale. Il *lógos* apofantico (giudizio dichiarativo) è un caso particolare del discorso come apparire.

Il concetto di verità, legato a doppio filo a quello di ragione, deve essere rivisto anch'esso:

Anche qui tutto sta nel liberarsi da quel concetto artificiale per cui verità significa «adeguazione». Questa idea non è per nulla l'elemento primario del concetto di *alétheia*. «L'«esser vero» del *lógos*, in quanto *alétheuein*, significa: nel *légein*, in quanto *apofainesthai*, trarre fuori l'ente non nascosto (*aléthés*), scoprirlo. Corrispondentemente l'«esser falso», *pseúdesthai*, vuol dire ingannare nel senso di coprire: mettere qualcosa dinanzi a qualcosa (nel modo del lasciar vedere la prima) e spacciare poi la seconda *in quanto* qualcosa che essa *non è*²³.

Si tratta di capire che il *lógos* non è allora il luogo primario della verità, che spetta allora a quell'esperienza originaria – Heidegger parla della percezione – che precede

²¹ *Ivi*, p. 46.

²² *Ivi*, p. 47.

²³ *Ivi*, p. 48.

ogni concezione filosofica astratta. L'essere si dà originariamente come svelato, si dona nel suo apparire, nel suo farsi avanti allo sguardo. Ecco perché Heidegger può affermare che

Il termine «fenomenologia» non denota l'oggetto delle sue ricerche, né caratterizza il titolo di ciò in cui consiste il suo contenuto reale. La parola informa esclusivamente sul *come* viene mostrato e trattato *ciò* che costituisce l'oggetto di questa scienza. Scienza «dei» fenomeni significa: un affioramento dei propri oggetti tale che tutto ciò che di essi è in discussione sia mostrato e dimostrato direttamente²⁴.

Questo è, in sintesi, andare «alle cose stesse».

3. *L'Esserci e la possibilità dell'esistenza*

Torniamo ora al richiedente, a colui che svolge l'indagine e che deve essere osservato da vicino: l'essere che sempre siamo, l'Esserci. Ciò che caratterizza l'Esserci e che lo differenzia dagli altri enti semplicemente presenti è la *possibilità*. L'essere dell'Esserci, l'essere che è sempre suo, è la sua *esistenza*. Per delineare le caratteristiche fondamentali dell'Esserci Heidegger scrive:

1) L'«essenza» di questo ente consiste nel suo aver-da-essere. L'essenza di questo ente, se mai si possa parlare di essa, dev'essere intesa a partire dal suo essere (*existentia*) [...] Esistenza significa, per l'ontologia tradizionale, qualcosa come la *semplice-presenza*, modo di essere, questo, essenzialmente estraneo a un ente che ha il carattere dell'Esserci [...] *L'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza*. I caratteri evidenziabili di questo ente non sono quindi «proprietà» semplicemente-presenti di un ente semplicemente-presente.

2) L'Essere di cui ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. L'Esserci non è perciò da intendersi ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice presenza. Per

²⁴ *Ivi*, p. 50. Si veda, su questo, C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari, 1984, in particolare pp. 47-103.

l'ente così inteso il suo essere è «indifferente» o, meglio ancora, «è» tale che a esso il suo essere non può risultare né indifferente né non indifferente²⁵.

L'Esserci non è da considerarsi alla stregua di un ente semplicemente-presente, di una pura presenza. L'Esserci, infatti, non «è» mai semplicemente, ma esiste, *diviene*. La sua cifra è la possibilità, e la vive, questa possibilità, come la *sua propria* possibilità, sapendo che è il suo stesso essere ad essere in gioco. La propria esistenza non è indifferente all'Esserci, come se fosse una cosa, il cui essere presenta i caratteri neutrali e impersonali delle scienze naturali. L'Esserci non è dunque qualcosa di statico, di eterno o immutabile, ma ha sempre da essere il proprio essere. Il suo mondo non è l'*Essere* ma il *Divenire*. Non ha acquisito il proprio essere una volta per tutte, non possiede sé stesso da sempre (eternamente), ma deve *scegliere, decidere*; in una parola, *esistere*²⁶. Scrive Heidegger:

L'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria. L'Esserci è sempre la sua possibilità, ed esso non l'«ha» semplicemente a titoli di proprietà posseduta come una semplice-presenza. Appunto perché l'Esserci è essenzialmente sempre la sua possibilità, questo ente può, nel suo essere, o «scegliersi», conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto [...] Ma esso può aver perso se stesso o non essersi ancora conquistato solo perché la sua essenza comporta la possibilità dell'autenticità, cioè dell'appropriazione di sé²⁷.

L'Esserci non «è» ma «deve» essere. Non è mai arrivato, giunto a destinazione, ma è costantemente *aperto* sull'essere, aperto alla possibilità di vivere in modo autentico oppure inautentico. Ha sempre davanti a sé due strade, quella della conquista della sua essenza e quella della perdizione. Non è in quiete, immobile come gli enti della

²⁵ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 60.

²⁶ Sul tema dell'esistenza, si veda W. D. Blattner, *Existence and Self-Understanding in Being and Time*, in "Philosophy and Phenomenological Research", Vol. 56, No.1, 1996, pp. 97-110. Inoltre, rimando anche a: G. Nicholson, *The constitution of Being*, in Richard Polt (edited by), *Heidegger's Being and Time. Critical Essays*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2005, pp. 77-85.

²⁷ *Ivi*, p. 61.

tradizione metafisica occidentale, ma sempre costretto a *ex-sistere*, a muoversi e a vivere *oltre sé* stesso.

La possibilità è il tratto distintivo dell'Esserci. Ma la possibilità, nella tradizione filosofica occidentale, assume un livello ontologico inferiore rispetto alla realtà e alla necessità. Secondo Heidegger: «Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologico inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria»²⁸. Un conto sono le categorie della semplice-presenza, un altro sono le categorie esistenziali dell'Esserci, per il quale la possibilità è non solo non inferiore alla realtà e alla necessità, ma è il fondamento di esse, la loro condizione di possibilità: «Più in alto della realtà si trova la possibilità»²⁹.

L'Esserci non guarda le cose da “nessun luogo” – come vorrebbe la tradizione metafisica –, non è libero da punti di vista; bensì, esso è sempre situato in una determinata atmosfera emotiva; non è distaccato, né può elevarsi al di sopra della sua particolarità, ma è *gettato* nell'esistenza:

L'Esserci, in quanto emotivamente situato, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l'Esserci è un esser-possibile consegnato a sé stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il più proprio poter-essere³⁰.

La *libertà* è inestricabilmente legata alla possibilità. L'Esserci è costitutivamente libero, chiamato a essere in ogni momento, chiamato a scegliere e decidere. Può

²⁸ *Ivi*, p. 177-178. Su questo si veda anche C. Scilironi, *Leggere Essere e Tempo di Heidegger*, CLEUP, Padova, 2020, pp. 365-372.

²⁹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 54.

³⁰ *Ivi*, p. 178. Si veda A. Anelli, *Essere e libertà. Il problema fenomenologico dell'agire umano nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine, 2023.

conquistarsi così come può perdersi: la responsabilità è tutta sulle sue spalle, dipende tutto da lui. La libertà è la condizione di possibilità dell'Esserci. Come scrive Matteo Pietropaoli: «La chiamata in causa dell'uomo [...] la messa in gioco della propria essenza, in cui si decide della responsabilità di sé come esserci o dell'abbandono al semplicemente-presente, è resa possibile da qualcosa. Questo qualcosa è appunto la libertà in quanto fondamento di quella possibilità che è l'esserci»³¹.

4. *Essere nel mondo*

4.1. Heidegger, all'inizio del capitolo II, riassume così gli aspetti le acquisizioni raggiunte fino a questo punto (che dovranno poi essere approfondite ulteriormente): «L'Esserci è un ente che, comprendendosi nel suo essere, si rapporta a questo essere. Con ciò è indicato il concetto formale di esistenza. L'Esserci è inoltre l'ente che io stesso sempre sono. L'esser-sempre-mio appartiene all'Esserci esistente come condizione della possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. L'esserci esiste sempre in uno di questi modi o nell'indifferenza modale rispetto a essi»³².

Detto questo, sono gettate le basi per andare oltre, e si può introdurre un nuovo fondamentale concetto: «Ma queste determinazioni d'essere dell'Esserci debbono ora essere viste e intese a priori sul fondamento di quella costituzione d'essere che noi indichiamo col nome di *essere-nel-mondo*»³³. Interpretare l'essere-nel-mondo significa impostare correttamente l'analitica esistenziale dell'Esserci.

Se l'ente che è nel mondo (il Chi) e il concetto di mondo (la mondità del mondo) dovranno essere affrontate in seguito, Heidegger desidera chiarire immediatamente gli aspetti cruciali del terzo aspetto contenuto nel concetto di essere-nel-mondo: la questione dell'in-essere. Cosa vuole dire in-essere? A prima vista sembrerebbe una

³¹ M. Pietropaoli, *L'uomo in quanto una possibilità della libertà. Sul corso di Heidegger "Dell'essenza della libertà umana" (1930)*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Vol. 108, No. 3, 2016, pp. 543-563 (cit. p. 562).

³² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 73

³³ *Ibidem*.

determinazione di tipo spaziale, come quando si dice che l'acqua è dentro il bicchiere o il vestito è dentro l'armadio. Questo tipo di rapporto riguarda enti estesi nello spazio, due cose una dentro l'altra. Heidegger nota che questo essere-dentro-l'altro da parte di due corpi è il modo di concepire la relazione di cui stiamo parlando – quella per la quale qualcosa è contenuto dentro un'altra cosa – al livello della semplice-presenza. L'esser-dentro di due semplici-presenze è un carattere ontologico che Heidegger chiama categoriale, caratteristico di enti diversi dall'Esserci. L'in-essere, al contrario, non è un categoriale, ma

significa un esistenziale, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci. Perciò non può essere pensato come l'esser semplicemente-presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) «dentro» un altro ente semplicemente -presente [...] «Io sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso...il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. «Essere» come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., avere familiarità con... L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo³⁴.

Essendo-nel-mondo, l'Esserci si relaziona con gli oggetti che incontra all'interno del proprio mondo, nel quale si trova da sempre: «il concetto di effettività³⁵ implica: l'essere-nel-mondo di un ente «intramondano» tale da poter comprendersi come legato, nel suo «destino», all'essere dell'ente che incontra all'interno del proprio mondo»³⁶. L'Esserci è originariamente e da sempre impegnato nel commercio intramondano con gli enti che trova nel mondo che abita. La sua vita è un *avere a che fare* con gli enti, un occuparsi delle cose del mondo: un *prendersi cura*. Scrive Heidegger, a proposito di questo concetto fondamentale, che «l'espressione «prendersi cura» è usato [...] come termine ontologico (esistenziale) indicante l'essere di un possibile essere-nel-mondo [...]

³⁴ *Ivi*, pp. 74-75.

³⁵ L'Esserci presenta una datità, una fattualità sua propria: «L'Esserci comprende il suo essere più proprio nel senso di un certo essere semplicemente-presente di fatto». Ma questa fattualità dell'Esserci si distingue totalmente «dal presentarsi di fatto di un minerale». La presenza dell'Esserci è chiamata da Heidegger *effettività* (Faktizität), mentre la pura fattualità dell'ente semplicemente-presente è chiamata *fatticità* (Tatsächlichkeit).

³⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., pp. 76-77.

l'essere dell'Esserci deve essere reso visibile come *Cura* [...] l'Esserci, *ontologicamente* inteso, è Cura. Poiché all'Esserci appartiene, in linea essenziale, l'essere-nel-mondo, il suo essere in rapporto al mondo è essenzialmente prendersi cura»³⁷.

L'Esserci non è, ancora una volta, una cosa tra le altre, non è una semplice-presenza. Con questo «non vogliamo negare all'Esserci ogni sorta di «spazialità». Al contrario, anche l'Esserci ha un suo proprio «essere nello spazio», che però è possibile solo *sul fondamento dell'essere-nel-mondo in generale*»³⁸. L'essere-nel-mondo è il fondamento su cui è possibile considerare l'ente come semplicemente-presente. L'esistenza (essere-nel-mondo) è il concreto, la semplice-presenza è l'astratto. Questo vale, per esempio, anche nella questione della conoscenza del mondo. Ogni atteggiamento puramente teorico e contemplativo, tradizionalmente inteso, implica la separazione tra due sfere, quella interna del soggetto conoscente e quella esterna del mondo conosciuto. La contrapposizione tra Soggetto e Oggetto della gnoseologia moderna, per esempio, si fonda su questa separazione, che a ben vedere, risulta alquanto astratta³⁹. Come fa il soggetto ad uscire fuori di sé ed accedere ad un mondo totalmente estraneo? Come può l'uomo conoscere qualcosa che è *originariamente* separato – e quindi eterogeneo – da lui? È chiaro che l'ottica scientifica non può essere originaria, poiché «science flattens the richness of ordinary concern»⁴⁰. Se invece concepiamo l'uomo come un essere-nel-mondo, questa aporia cessa di esistere, poiché l'essere-nel-mondo è costruttivamente dotato di mondo, *originariamente* in relazione ad un mondo che è parte di lui, che non è affatto estraneo. Il rapporto con l'ente è parte del suo essere, non potrebbe essere altrimenti. La conoscenza puramente teoretica, distinta per esempio dalla prassi, ha il suo fondamento – proviene da – in una comprensione originaria in cui l'Esserci si rapporta al suo mondo. Ma di questa comprensione sarà trattato più avanti.

³⁷ *Ivi*, p. 78. Su questo tema, si veda, per approfondire, G. Figal, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà* (1988), Il Melangolo, Genova, 2007, pp. 216-223.

³⁸ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, op. cit., p. 77.

³⁹ C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere*, op. cit., pp. 217-232.

⁴⁰ M. Blitz, *Understanding Heidegger on technology*, in "The New Atlantis", No. 41, 2014, pp. 63-80 (citazione da p. 68).

4.2. Secondo Heidegger «Il commercio intramondano si è già da sempre disperso in una molteplicità di modi del prendersi cura. [...] Il modo più immediato del commercio intramondano non è il conoscere semplicemente percettivo, ma il prendersi cura maneggiante e usante, fornito di una propria «conoscenza»⁴¹. Non siamo originariamente esseri teoretici, ma siamo situati in un ambiente (un mondo) di cui ci prendiamo cura. Non si tratta, occorre ribadirlo, di una prassi contrapposta all'azione – dicotomia tipica della tradizione filosofica –; si tratta invece di un agire che implica un conoscere, un avere in vista le cose di cui ci si occupa e di cui ci si prende cura.

L'Esserci ha a che fare quindi con oggetti, con *mezzi*: «Noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il *mezzo (per)*»⁴². Il mezzo è ciò di cui ci prendiamo cura, e ogni mezzo rinvia ad un altro in una catena di rimandi che ci permette di orientarci:

A rigor di termini, un mezzo isolato non «c'è». L'essere del mezzo appartiene sempre alla totalità dei mezzi, all'interno della quale un mezzo può essere ciò che è. Un mezzo è essenzialmente «qualcosa per...» [...] In via provvisoria bisogna far vedere fenomenologicamente un complesso di rimandi. Il mezzo, per la sua stessa natura, è sempre tale a partire dalla sua appartenenza ad altri mezzi: mezzo per scrivere, penna, inchiostro, carta, cartella, tavola, lampada, mobili, finestre, porte, camera. Queste «cose» non si manifestano mai innanzi tutto isolatamente, per riempire successivamente una stanza come una somma di entità reali. Ciò che si incontra per primo, anche se non colto tematicamente, è la camera, e questa, di nuovo, non come «ciò che è racchiuso fra quattro pareti» in senso spaziale e geometrico, ma come mezzo per abitare. È a partire da esso che si rivela l'«arredamento» e in questo, a sua volta, il singolo mezzo. *Prima* del singolo mezzo, è già sempre scoperta una totalità di mezzi⁴³.

Il singolo mezzo non è separato (isolato) dagli altri, ma è parte di una totalità di rimandi in cui ogni “cosa” è unita all'altra a formare una catena (un complesso) di rimandi. Ogni mezzo “rimanda” all'altro, il che, a ben vedere, è nella natura del mezzo: esso non è una

⁴¹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 89.

⁴² *Ivi*, p. 91. Si veda anche G. Figal, *Martin Heidegger*, cit., p. 89.

⁴³ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 91. Si veda, su questo, G. Harman, *Tecnology, objects and things in Heidegger*, in “Cambridge journal of economics”, Vol. 34, No. 1, 2010, pp. 17-25.

cosa semplicemente-presente, ma è un «qualcosa per...». La stanza, per rimanere all'esempio heideggeriano, è un insieme di rimandi in cui ogni oggetto è funzionale agli scopi dell'Esserci solo se inserito in un contesto più ampio in cui si trovano gli altri mezzi. Le cose non vengono viste originariamente dall'Esserci come cose statiche e immobili, ma come mezzi pratici utili alla vita pratica dell'Esserci stesso, mezzi che «servono a...», «rimandano a...»⁴⁴. L'esistenza è l'originario, il concreto, da cui poi si può astrarre "immobilizzando" le cose di cui ci prendiamo cura – cose che incontriamo in un'ottica non di fissità ma di fluidità e movimento tipiche della vita concreta; immobilizzando gli enti di cui ci occupiamo nel mondo, si otterrà quella semplice-presenza che nell'orizzonte dell'esistenza è un assurdo: l'esistenza è possibilità, divenire.

Questa differenza – che è la differenza, lo ripetiamo, rappresentata da un rapporto tra un piano originario e uno derivato – tra un rivolgersi alle cose come semplicemente-presenti e un rivolgersi esistenziale è approfondito da Heidegger come segue:

Il modo di essere del mezzo, in cui questo si manifesta da se stesso, lo chiamiamo *utilizzabilità*. Solo perché il mezzo possiede questo «essere in sé», e non è anche qualcosa di semplicemente-presente, esso è usabile nel senso più largo e disponibile. Il solo *guardare alle cose* nel loro rispettivo «aspetto», anche se acutissimo, non può scoprire l'utilizzabile. Lo sguardo che guarda alle cose solo «teoreticamente» è estraneo alla comprensione dell'utilizzabilità⁴⁵.

⁴⁴ Sul tema del mondo ambiente e del concetto di mezzo nell'esistenza dell'Esserci, rimando a W.S.K. Cameron, *Heidegger's concept of the environment in Being and Time*, in "Environmental Philosophy", Vol. 1, No.1 2004, pp. 34-46. L'autore, in una ottica ambientalista ed ecologica, cerca (invano) nel testo heideggeriano prove che Heidegger non concepisse il rapporto dell'Esserci con le cose del mondo in un senso esclusivamente utilitaristico, di sfruttamento dell'ente. In realtà l'intento di Heidegger non è quello di affermare che l'Esserci intraprende un rapporto di puro sfruttamento con le cose del mondo, come se non conoscesse il rispetto per l'ambiente in cui vive. In realtà l'accento è messo, in Essere e Tempo, sul fatto che l'Esserci originariamente vive, esiste, e quindi si volge verso gli oggetti del mondo con uno sguardo pratico. La praticità dell'Esserci equivale alla concretezza dell'esistenza contrapposta all'astrattezza della pura teoria, che è un distacco dal piano originario della vita umana. Potremmo dire che non per forza l'Esserci deve comportarsi come se le cose fossero mezzi in vista di un fine, ma certamente anche un cambio di prospettiva avverrebbe sempre sul piano della vita e non di teorie astratte, valide in sé a prescindere dall'esistenza umana.

⁴⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 92.

L'utilizzabilità è quel «essere a portata di mano» che caratterizza il mezzo in quanto tale. Guardare alla cosa come mezzo, come utilizzabile appunto, non ha niente a che vedere con il contemplarla solamente. Lo sguardo originario è quello che vede nella cosa il mezzo, non quello puramente teoretico della scienza che si rapporta alla cosa semplicemente-presente.

Detto ciò, non bisogna pensare, come abbiamo già accennato in precedenza, che lo sguardo commerciante e prendente-cura sia privo di pensiero: «Il commercio che usa e manipola non è però cieco, perché ha un suo modo di vedere che guida la manipolazione, conferendole la sua specifica adeguatezza alle cose. Il commercio col mezzo sottostà alla molteplicità dei rimandi costitutivi del «per». La visione connessa a un disporsi del genere è la *visione ambientale preveggen*te»⁴⁶. La visione ambientale preveggente è uno sguardo non teoretico, ma pratico, che ha in vista il mondo di rimandi e utilizzabili in cui l'Esserci si trova. Essa «rappresenta l'attenzione tenuta salda sull'opera, nel momento in cui essa si attiene al rimando»⁴⁷. L'uomo, prima di vedere la semplice-presenza, vede il mezzo: vede le scarpe per indossarle, si rapporta al tavolo per scriverci o lavorarci, si rivolge al martello per martellare:

Il modo di essere di questo ente è l'utilizzabilità. Essa non deve però essere intesa come un mero carattere determinato dal nostro modo di coglierlo, quasi si trattasse di attribuire un tale «aspetto» all'«ente» che dapprima si mostra, oppure di «colorire soggettivamente» in tal modo una materia mondana in origine semplicemente-presente. Una interpretazione del genere dimentica che, se così fosse, l'ente dovrebbe essere prime compreso e scoperto puramente come semplice-presenza, e che questa dovrebbe conservare preminenza e comando anche nel corso dello scoprente e appropriante commercio col «mondo». Ma ciò contrasta già con il senso ontologico del conoscere, che noi abbiamo chiarito come un modo che *si fonda* nell'essere-nel-mondo. Il conoscere va *oltre* l'utilizzabile quale sia rivela nel prendersi-cura, per scoprire soltanto la semplice presenza. *L'utilizzabilità è la determinazione ontologico-categoriale dell'ente così com'esso è «in sé»*⁴⁸.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ G. Figal, *Martin Heidegger*, cit., p. 90.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 94-95.

Quando l'utilizzabile perde la sua funzione di mezzo, la natura vera e propria del mezzo viene alla luce. In altre parole, quando il complesso di rimandi che costituisce il mondo-ambiente dell'Esserci si "intoppa", l'Esserci prende consapevolezza del mondo che abita. Può capitare che il rimando venga disturbato a causa di un imprevisto; ed è proprio in quel caso che il mezzo si rivela agli occhi dell'Esserci per quello che è: un utilizzabile. È come se l'Esserci vivesse dando per scontato, inconsapevolmente, il suo essere-prendente-cura. Questo fino a che qualcosa non va storto:

Nella sorpresa, nell'importunità e nell'impertinenza l'utilizzabile perde in certo modo la sua utilizzabilità. [...] L'utilizzabilità non dilegua semplicemente, ma, nella sorpresa provocata da ciò che risulta idoneo, essa, in certo modo, si congeda. L'utilizzabilità, congedandosi, si manifesta ancora una volta, e con ciò manifesta anche la conformità al mondo propria dell'utilizzabile. [...] *Nel disturbo del rimando*, nella inidoneità a... il rimando si fa esplicito: non ancora nella sua struttura ontologica, ma a livello ontico per la visione ambientale preveggenze che va a cozzare contro lo strumento che si è guastato. Quando la visione ambientale risveglia il rimando a un a-che, questo a-che, e con esso la totalità dell'opera [...] vengono in chiaro, e precisamente come ciò in cui il prendersi cura soggiorna già da sempre. Allora il complesso dei mezzi non si illumina come qualcosa di mai visto finora, bensì come un tutto già costantemente visto sin dal principio nel corso della visione ambientale preveggenze. Con questo «tutto» si annuncia il mondo⁴⁹.

Ciò che consente di manifestare la struttura ontologica dell'utilizzabilità è il segno. Esso serve a far emergere il complesso di mezzo in cui l'esserci si trova, per lo più inconsciamente. Dato che il mondo di mezzi abitato dall'Esserci passa per la maggior parte del tempo sotto silenzio, il segno ha il compito di far risaltare ciò che rimane per lo più nascosto. Dato che, inoltre, cogliere un segno è possibile solo se si ha in vista il mondo-ambiente in cui ciò si trova – altrimenti il segno non sarebbe possibile interpretarlo come tale, ma sarebbe un vuoto ente semplicemente-presente – il segno rivela il complesso di rimandi che costituisce il mondo-ambiente dell'Esserci, portando alla luce – e alla consapevolezza dell'Esserci – il senso più profondo e proprio

⁴⁹ *Ivi*, p. 98.

dell'utilizzabilità: «Il segno non è una cosa che stia con un'altra cosa nella relazione dell'indicare; esso è invece *un mezzo che, nella visione ambientale preveggen- te, fa emergere esplicitamente un complesso di mezzi, in modo tale che, nel contempo, si annuncia la conformità al mondo propria dell'utilizzabile*»⁵⁰.

Ogni cosa trova, nella catena dei rimandi che costituiscono il mondo, il proprio *appagamento* (o *appagatività*) presso qualcos'altro. Ogni ente intramondano trova la sua realizzazione – se così possiamo dire – in un altro ente, a cui esso rimanda. Se il martello trova il suo appagamento nel martellare, il martellare trova il suo appagamento nel costruire una casa, la quale trova il suo appagamento nel riparare dalle intemperie. Questa catena di rimandi, però, ha una fine (e un fine ultimo) o continua all'infinito?

Ma la totalità dell'appagatività stessa si aggancia sempre, alla fine, a un a-che presso il quale non sussiste più nessuna appagatività, in quanto non è un ente che abbia il modo di essere dell'utilizzabile intramondano, ma un ente il cui essere è determinato come essere-nel-mondo e alla cui costituzione ontologica appartiene la mondità stessa. Questo a-che primario non è per nulla un a-ciò come possibile presso-che di un'appagatività. L'a-che primario è un in-vista-di-cui. L'«in vista» riguarda sempre l'essere dell'Esserci, a cui nel suo essere ne va essenzialmente di questo essere stesso⁵¹.

L'Esserci è ciò in-vista-di-cui si dipana la catena dei rimandi. Heidegger introduce, per scrutare più a fondo la questione del rimando e i rapporti che intercorrono tra gli elementi della catena dei rimandi, il concetto di *significatività*: «Tali rapporti sono fra loro connessi in una totalità originaria; essi sono ciò che sono in quanto sono questo significare in cui l'Esserci dà preliminarmente a conoscere sé stesso il suo essere-nel-mondo. La totalità dei rapporti di questo significare è ciò che noi chiamiamo *significatività*. Essa è ciò che costituisce la struttura del mondo, ossia di ciò in-cui l'Esserci, in quanto tale, già sempre è». L'Esserci è la condizione di possibilità, l'a-priori, del darsi di un sistema di rimandi e appagatività. A sua volta, la significatività è

⁵⁰ *Ivi*, p. 104. Si rimanda anche a G. Figal, *Martin Heidegger*, cit., p. 103.

⁵¹ *Ivi*, p. 109. Si veda G. Figal, *Martin Heidegger*, cit., p. 104.

ciò che permette all'Esserci di muoversi nel mondo in modo non cieco, ma avveduto e sensato.

5. *Essere-situato, situazione emotiva e l'Esserci come essere-gettato: l'In-essere come tale*

L'Esserci, l'abbiamo visto, è un essere-nel-mondo. In quanto tale, è gettato nel suo Ci:

L'espressione essere gettato sta a significare l'*effettività dell'esser-rimesso*. Il «che c'è e ha da essere», aperto dalla situazione emotiva dell'Esserci, non è quel «che» il quale, sul piano ontologico-categoriale, esprime la fattualità propria della semplice-presenza. [...] *L'effettività non è la fattualità, il factum brutum della semplice-presenza, ma un carattere dell'essere dell'Esserci, inerente all'esistenza, anche se, innanzi tutto, rimosso*⁵².

Essere-gettato dell'Esserci significa la sua effettività, il “fatto” che sia e abbia da essere, il suo essere emotivamente situato. Secondo Figal «“Essere gettato” significa quindi che si è nel mondo e “effettività” che non si può non essere nel mondo, ma anche che si è caratterizzati dall'apertura dell'ente, in cui si può essere»⁵³. Ma questo fatto è un fatto esistenziale, non ha nulla a che fare con la semplice-presenza. Inoltre, il fatto di avere sempre da essere il proprio essere, il suo essere inserito in un flusso dal quale non riesce a vedere la fine né l'inizio, in poche parole il suo essere-gettato, è per lo più qualcosa di cui l'Esserci tende a rimuovere e a non affrontare direttamente:

Anche se l'Esserci si ritiene per fede «sicuro» del suo «verso dove» o se, per conoscenza razionale, reputa di conoscere il suo «dove», nulla di ciò può contestare il dato fenomenico che la tonalità emotiva porta l'esserci dinanzi al «che» del suo Ci, che gli sta di fronte come un enigma inesorabile. Sul piano ontologico-esistenziale non si ha alcun diritto di screditare l'«evidenza» della situazione emotiva mediante il confronto con la certezza apodittica che caratterizza la conoscenza teoretica delle semplici-presenze. [...] Che l'Esserci,

⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 168.

⁵³ G. Figal, *Martin Heidegger*, cit., p. 167.

di fatto, possa, debba e non possa non padroneggiare le proprie emozioni mediante il sapere e la volontà, può attestare, in determinate situazioni esistitive, una specie di primato del volere e del conoscere. Ma tutto ciò non deve indurre nell'errore di negare ontologicamente la tonalità emotiva come un modo di essere originario in cui l'Esserci è già aperto a se stesso prima di ogni conoscere e volere e al di là della portata del loro aprire. Bisogna inoltre tenere presente che non si padroneggia una tonalità emotiva liberandosi da essa, ma sempre in virtù della tonalità opposta. Il primo carattere ontologico essenziale della situazione emotiva è pertanto il seguente: *la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo essere-gettato e, innanzi tutto, e per lo più, nella forma della diversione evasiva*⁵⁴.

La tonalità emotiva, l'essere-situato emotivamente dell'Esserci⁵⁵, è il modo in cui l'Esserci è aperto a sé stesso prima di ogni volere e conoscere: è il piano originario (esistenziale) dell'Esserci. La situazione emotiva, l'essere gettato che sempre e da sempre siamo, costituisce una "evidenza" ben superiore e più originaria delle certezze apodittiche delle scienze e della logica. Anche se possiamo "camuffare" il nostro essere gettato con una supposta certezza del "da dove" venga e del "verso dove" vada la nostra vita, il mistero del dover essere non potrà mai essere "spiegato" tramite una conoscenza di tipo teoretico⁵⁶.

Scrivono Heidegger che «la situazione emotiva è una delle strutture esistenziali in cui l'essere del «Ci» si mantiene. Questo essere è cooriginariamente costituito dalla comprensione»⁵⁷. La comprensione si situa al fianco della situazione emotiva come «modo fondamentale delle essere dell'Esserci»⁵⁸, tenendo presente che «la comprensione è sempre emotivamente tonalizzata»⁵⁹. «Nella comprensione dell'in-vista-di-cui è con-aperta la significatività che in esso si fonda. L'apertura della

⁵⁴ *Ivi*, p. 169. Si veda anche il testo di Figal, secondo il quale le tonalità emotive sono modi di "lasciar essere" l'ente, esperienza della libertà e dell'apertura dell'Esserci nei confronti dell'ente: G. Figal, *Martin Heidegger*, cit., pp. 167-168.

⁵⁵ Per un approfondimento al tema delle emozioni e degli affetti in Essere e tempo, si veda: C. Hadjoannou (a cura di), *Heidegger on affect*, Palgrave Macmillan, Londra, 2019..

⁵⁶ Sul tema della gettatezza dell'esserci in generale, rimando a: K. Withy, *Situation and limitation: Making sense of Heidegger on Thrownness*, in "European Journal of Philosophy", Vol. 22, No. 1, 2011, pp. 61-81.

⁵⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 176.

⁵⁸ *Ivi*, p. 177.

⁵⁹ *Ivi*, p. 176.

comprensione, in quanto apertura dell'in-vista-di-cui e della significatività, concerne cooriginariamente l'intero essere-nel-mondo»⁶⁰. Scrive Figal che «La “comprensione” non consiste tuttavia nel porsi questo interrogativo o nel risponderci in questo o quel modo; al contrario, tali domande e risposte presuppongono la comprensione. La “comprensione” è l'apprensione intuitiva dell'essere imminente nella sua indeterminatezza come pure dei determinati modi di comportamento, in virtù dei quali questo essere risulta determinabile»⁶¹. Attraverso la comprensione l'Esserci risulta aperto:

La comprensione è l'essere di un poter-essere tale che ciò che gli manca non è un non-ancora semplicemente-presente; essa, non essendo mai per essenza una semplice-presenza, «è» secondo il modo di essere dell'Esserci in quanto esistenza. L'Esserci è in modo tale da aver o non aver sempre saputo essere in una certa maniera. In quanto è questa comprensione, esso «sa» *come stanno le cose* a proposito di se stesso, cioè del suo poter-essere. Questo «sapere» non scaturisce da una introspezione immanente, ma appartiene all'essere del Ci, che è essenzialmente comprensione. Solo perché l'Esserci, comprendendo, è il suo Ci, può smarrirsi e disconoscersi. E proprio perché la comprensione è emotivamente situata e, come tale, abbandonata esistenzialmente all'essere-gettato, l'Esserci si è già sempre smarrito e sconosciuto. Nel suo poter-essere l'Esserci è perciò sempre consegnato alla possibilità di ritrovarsi nelle sue possibilità⁶².

Non si tratta di una forma di autocoscienza, dal momento che la comprensione dell'Esserci non riguarda un'anima o una coscienza staccata dal mondo. La comprensione come esistenziale è la condizione di possibilità di ogni comprensione puramente teorica, è il sapere sé stessi come possibilità, come esseri che hanno sempre da essere il proprio essere. L'Esserci non può fare a meno di comprendere il proprio rapporto con l'ente intramondano e con sé stesso, è originariamente in uno stato di apertura comprendente. L'esistenza dell'Esserci è possibilità, e questa possibilità, per essere attuata, viene sempre compresa dall'Esserci, ovvero viene agita in un modo

⁶⁰ *Ivi*, p. 177. Si veda anche C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere*, cit., pp. 323-326.

⁶¹ G. Figal, *Martin Heidegger*, cit., p. 173.

⁶² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 178.

oppure in un altro, in base alla comprensione preliminare che l'Esserci ne dà. In questo modo, l'esistenza potrà essere o autentica oppure un'autentica, a seconda della comprensione dell'esistenza (della possibilità) che starà alla base delle scelte dell'esserci. Per questo, si potrebbe dire che «la comprensione, come modalità originaria dell'apertura, è la situazione in cui si manifesta lo sfondo di quei rapporti possibili che, a seconda dei casi, potranno o meno trovare realizzazione».

L'Esserci, in quanto possibilità, si comprende da sempre e originariamente. Scrive Costantino Esposito: «Ecco dunque il plesso ultimo della costituzione ontologico-esistenziale dell'Esserci: l'Esserci stesso è il trascendente in quanto progetto gettato nel mondo; il mondo è il trascendente come orizzonte di comprensione dell'essere degli enti (dell'ente-Esserci e degli enti intramondani); la comprensione dell'essere è per se stessa trascendente perché l'essere stesso si dà, nel suo senso originario di differenza, come il *transcendens* puro e semplice»⁶³. Sul concetto di differenza ontologica torneremo approfonditamente più avanti, nel paragrafo 7.

L'Esserci è già da sempre avanti-a-sé, gettato nelle proprie possibilità, e questo essere sempre oltre sé stesso è per Heidegger il *progetto*. La comprensione agisce nella forma del progetto: «Essa progetta l'essere dell'Esserci nel suo in-vista-di-cui non meno originariamente che nella significatività in quanto mondità del suo mondo rispettivo. Il carattere di progetto della comprensione costituisce l'essere-nel-mondo rispetto all'apertura del suo Ci in quanto Ci di un poter essere. Il progetto è la costituzione ontologico-esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo». Ma il progetto è un esistenziale, è un a-priori che funge da condizione di possibilità per ogni progetto determinato. Non è, in altre parole, una sorta di piano o di strategia che l'esserci metta in atto in modo deliberato, come se potesse scegliere di progettare oppure di non farlo. Il progetto è la condizione di possibilità dell'esistenza in generale, il senza-di-cui non sarebbe possibile l'esistenza dell'Esserci nelle sue scelte specifiche e contingenti: «Il

⁶³ C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere*, cit., p. 324.

progettare non ha nulla a che vedere con l'escoriazione di un piano in conformità al quale l'Esserci edificherebbe il proprio essere; infatti l'Esserci si è già sempre progettato e, fintanto che è, resta progettante. L'Esserci si comprende già sempre e continua a comprendersi, fintanto che è, in base a possibilità»⁶⁴. Scrive Karl Löwith: «Benché l'uomo, esistendo, progetti continuamente delle possibilità mediante le quali egli si comprende, in quanto si propone qualche cosa e va oltre se stesso, tuttavia non gli è mai dato di arretrare al di qua della propria deiezione, che è il fondamento abissale, senza fondo, del proprio poter-essere»⁶⁵.

Il modo in cui la comprensione si attua concretamente, o, come dice Heidegger, il comprendere si appropria del compreso, è attraverso l'*interpretazione*: «Nell'interpretazione, la comprensione non diventa altro da sé, ma se stessa»⁶⁶. Io posso scegliere di considerare un ente intramondano come mezzo utilizzabile oppure come semplice-presenza sul fondamento di una considerazione preliminare dell'essere. Si interpreta nell'ottica dell'in-quanto: è la cosiddetta "struttura dell'in quanto"⁶⁷ (Alsstruktur) che dirige e determina ogni interpretare strumentale. Ogni cosa viene letta e interpretata nella prospettiva secondo cui «esso è per». Non si ha mai una «pura e semplice percezione di qualcosa»⁶⁸, ma si è sempre situati in una prospettiva interpretante, con cui vediamo il mondo attraverso le lenti del «in-quanto». Si deve dire quindi che «l'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato»⁶⁹ ma è sempre un guardare situato e quindi condizionato dalle esigenze dell'Esserci. Se l'originario è la comprensione-interpretante-progettante, significa che l'idea di una conoscenza che proceda da un grado zero, cioè che parta nell'indagine del suo oggetto completamente priva di presupposti, è una totale astrazione. Si pretende di concepire l'oggetto senza prima averlo compreso-interpretato: una pretesa impossibile. Il concetto

⁶⁴ *Ivi*, p. 179.

⁶⁵ K. Löwith, *Saggi su Heidegger* (1953), SE, Milano, 2006, p. 41.

⁶⁶ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 183.

⁶⁷ Su questo, si veda G. Figal, *Martin Heidegger*, cit., pp. 62-81.

⁶⁸ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 184.

⁶⁹ *Ivi*, p. 186.

tipico delle scienze e delle discipline teoretiche, secondo cui si cerca di afferrare l'oggetto come è in sé senza l'intervento della soggettività (come nella presenza di presupposti dovuti alla pre-comprensione), non solo è impossibile, ma è frutto di un totale equivoco:

*Ma se si vede in questo circolo un circolo vizioso e si mira ad evitarlo o semplicemente lo si sente come un irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. Non si tratta di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo, che a sua volta è soltanto una forma derivata di conoscere, smarritasi nel compito in sé legittimo della conoscenza della semplice presenza nella sua essenziale incomprendibilità. [...] L'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta. Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* esistenziale propria dell'Esserci stesso⁷⁰.*

Si tratta del *circolo ermeneutico*, da cui non bisogna cercare di uscire (impossibile) ma in cui occorre rimanere conoscendo in modo autentico e originario, senza farsi imporre dall'esterno la pre-comprensione delle cose, ma dalle cose stesse, fedelmente al metodo fenomenologico⁷¹.

Un altro a-priori esistenziale, al pari della situazione emotiva e della comprensione, è il discorso:

Il discorso è esistenzialmente cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione. La comprensibilità, anche prima della interpretazione appropriante, è già sempre articolata. [...] La comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo *si esprime nel discorso*. La totalità di significati della comprensibilità *accede alla parola*. I significati sfociano in parole. Non accade, dunque, che parole-cosa vengano fornite di significati⁷².

⁷⁰ *Ivi*, pp. 188-189.

⁷¹ Sulla comprensione, interpretazione ed ermeneutica in Heidegger, si veda V. Possenti, *Ermeneutica, metafisica e nichilismo in Heidegger*, cit., pp. 119-126.

⁷² M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 198.

L'Esserci si trova originariamente nella parola, nel discorso, nel linguaggio. Non è qualcosa che viene dopo per esprimere una interiorità, ma è la condizione di possibilità stessa dell'essere-nel-mondo:

La comunicazione non è mai un trasferimento di esperienze vissute, per esempio di opinioni o di desideri, dall'interno di un soggetto all'interno di un altro. Il con-Esserci è già essenzialmente manifesto nella situazione emotiva comune e nella comprensione comune. Nel discorso il con-essere viene partecipato «espressamente»; dunque esso è già, ma non è ancora partecipato perché non è ancora afferrato e appropriato⁷³.

L'Esserci si esprime non per dare voce ad un “dentro” separato da un mondo che è “fuori”, ma «perché esso, in quanto essere nel mondo, comprendendo, è già «fuori». Ciò che viene espresso è proprio l'esser-fuori, cioè il rispettivo modo della situazione emotiva (della tonalità emotiva) che [...] investe in pieno l'apertura dell'in-essere»⁷⁴.

L'Esserci è progetto, possibilità, gettatezza. Scrive Karl Löwith: «In quanto siamo un Esserci finito, gettato nel Qui, che progetta e dischiude sempre l'essente nel suo Essere, siamo sempre presupposti, cioè siamo di fatto qui e dobbiamo esserci»⁷⁵. L'uomo non è padrone dell'ente, nel senso che non ha il controllo sulle cose, bensì crede di essere potente nei confronti dell'ente intramondano attraverso un processo di astrazione, in cui contrappone un soggetto ad un oggetto. Originariamente però, lo abbiamo visto, è rimesso all'essere, ovvero è situato in un mondo, di cui si prende cura, esistendo. Non può elevarsi al di fuori (o al di sopra) del mondo, per dominarlo, ma è da sempre all'interno di un orizzonte mondano di pre-comprensione e interpretazione. Non può cogliere l'origine della sua vita né la destinazione finale, perché si trova in origine gettato nell'esistenza, nella possibilità e nel progetto che lo caratterizzano. Se si può parlare di essenza nei confronti dell'Esserci, si dovrà dire che l'essenza dell'Esserci non è la realtà ma la possibilità, non l'essere ma il poter-essere.

⁷³ *Ivi*, p. 199.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 199-200.

⁷⁵ K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, cit., p. 49.

L'Esserci, in quanto possibilità, è assenza di fondamento. Allo stesso tempo, però, si dà qualcosa come l'ente solo nell'orizzonte aperto da un essere-nel-mondo. Ciò significa che l'Esserci può essere letto come fondamento, anche se in un modo particolare e non tradizionale.

6. *La trascendenza dell'esserci come fondamento*

L'essenza della verità, per Leibniz, risiede nella connessione di soggetto e predicato, che si risolvono in identità. Si tratta di una verità intesa come proposizione, che riesce ad arrivare all'essere tramite l'enunciazione. Ma, secondo Heidegger,

La concordanza del nexus con l'ente, e il suo conseguente accordo, non rendono, in quanto teli, primariamente accessibile l'ente. Occorre piuttosto che l'ente sia già manifesto come ciò intorno a cui è possibile una determinazione predicativa, e ciò *prima* di questa predicazione e *per* questa predicazione. Perché sia possibile, la predicazione deve poter stabilire in un rendere manifesto che non ha carattere predicativo. La verità della proposizione ha le sue radici in una verità *più originaria* (nella svelatezza), cioè nell'evidenza antepredicativa dell'ente alla quale diamo il nome di *verità ontica*⁷⁶.

A sua volta, la verità ontica, per poter rendere accessibile l'ente, deve essere collocata – Heidegger dice «illuminata» e «guidata» – in una più ampia comprensione dell'esserre, ovvero la *svelatezza*: verità ontologica. Quindi

L'essenza della verità in generale, che in tal modo si biforca necessariamente in ontica e ontologica, è possibile in generale solo con l'aprirsi di questa differenza. D'altra parte, se il tratto caratteristico dell'esserci risiede nel fatto che sto si comporta in rapporto all'ente solo comprendendo l'essere, allora bisogna che il poter differenziare, in cui la differenza ontologica diviene effettiva, affondi le radici della sua possibilità nel fondamento dell'essenza dell'esserci. [...] chiamiamo questo fondamento della differenza ontologica la *trascendenza* dell'esserci⁷⁷.

⁷⁶ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 2002, p. 86.

⁷⁷ *Ivi*, p. 90-91.

L'Esserci trascende l'ente, a cui può rivolgersi solo grazie ad una precedente e più originaria apertura sull'essere. Heidegger lavora per rintracciare le condizioni di possibilità del rivolgersi a qualcosa, a priori che viene trovato nella la stessa apertura dell'Esserci. L'Esserci è l'orizzonte in cui è possibile avere a che fare con l'ente. Ciò significa che la trascendenza è ciò che costituisce l'essenza dell'Esserci e che consiste nell'oltrepassamento dell'ente, che viene appunto "oltrepassato" nell'orizzonte più ampio dell'essere.

L'Esserci oltrepassa l'ente rapportandosi ad esso nel progetto, nell'in-vista-di: questa è la *libertà* dell'Esserci⁷⁸. La libertà per come la intende Heidegger è una «idea radicalmente nuova nella storia della filosofia»⁷⁹: non è solo il "cominciare da sé", ma è «il progetto che gettando oltre l'ente lascia che il mondo domini»⁸⁰ e costituisce «l'ipseità che è alla base di ogni spontaneità»⁸¹; o ancora, è «l'oltrepassamento verso il mondo»⁸². È, la libertà dell'esserci, la condizione di possibilità del darsi di un mondo. È l'apertura del significato, l'orizzonte in cui e senza di cui non sarebbe possibile apparire come ente determinato. Ma la libertà, per Heidegger – e questo è l'aspetto rivoluzionario – non si impone, non è "potente", ma lascia essere le cose.

«La libertà come trascendenza non è tuttavia solo una particolare «specie» di fondamento, ma l'*origine del fondamento in generale. La libertà è libertà di fondamento*»⁸³. Ogni esigenza di fondazione si colloca e prende significato solamente

⁷⁸ Sul concetto di libertà, sulle differenze tra il concetto heideggeriano e le altre formulazioni moderne e le sue ricadute politiche, rimando a F. R. Dallmayr, *Ontology of Freedom: Heidegger and political Philosophy*, in "Political Theory", Vol. 12, No. 2, 1984, pp. 204-234 (in particolare 213-227). In questo articolo, si nota giustamente che la libertà di Heidegger non solo non è assimilabile al concetto moderno e liberale di arbitrio, ma non può nemmeno essere accostata ad un mero e ingenuo fatalismo. Si tratta insomma di un concetto nuovo di libertà, che si smarca da tutta la modernità filosofica. Su questi temi, interessante anche L. P. Thiele, *Heidegger on freedom: political not metaphysical*, in "The american political science review", Vol. 88, No. 2, 1994, pp. 278-291.

⁷⁹ R. Toni, *Libertà come fondamento nel primo pensiero di Martin Heidegger*, in "Divus Thomas", Vol. 114, No. 3, 2011, pp.350-367 (citazione p. 357).

⁸⁰ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 121.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 120. Vedi anche: C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere*, cit., pp. 279-280.

⁸³ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 121.

nella trascendenza originaria. Questa relazione particolare – «originaria» – della libertà con il fondamento, Heidegger la chiama «fondare». Questo fondare agisce in tre modi:

1. Fondare nel senso di *istituire*: «Questo «primo» fondare non è altro che il progetto dell'«in vista di»⁸⁴. L'Esserci, nel progetto, «fa ritorno all'ente in quanto tale», oltrepassando l'ente. Si tratta, qui, di un fondare che istituisce un «mondo» e rende possibile la comprensione preventiva dell'ente: «L'in vista di progettato nel progetto rinvia alla totalità dell'ente che può essere scoperto in questo orizzonte mondano»⁸⁵.

2. Fondare nel senso di «*prendere terreno nell'ente*»: «Colui che oltrepassa e quindi si eleva, deve, in quanto tale, sentirsi situato nell'ente. Così sentendosi, l'Esserci è a tal punto coinvolto dall'ente da farne parte e da esserne pervaso *nel suo stato d'animo*. Si dice allora trascendenza un progetto del mondo tale che il progettante è anche già dominato nel suo stato d'animo dall'ente che oltrepassa»⁸⁶. L'Esserci è coinvolto, «pervaso», «attorniato, preso, percorso» dall'ente, ma solo in quanto è un essere nel mondo. «L'Esserci fonda (cioè istituisce) un mondo solo fondandosi in mezzo all'ente»⁸⁷.

3. Fondare nel senso di *dare fondazione*: «Il progetto di un mondo rende possibile [...] una comprensione preventiva dell'essere dell'ente, ma esso stesso non è un riferimento dell'esserci all'ente. A sua volta il coinvolgimento, per cui l'esserci si sente situato in mezzo all'ente e da esso pervaso nello stato d'animo non è un comportamento in rapporto all'ente. Tuttavia occorrono entrambi [...] perché sia possibile a livello trascendentale l'intenzionalità. Così, come modi di fondare, essi ne maturano un *terzo*: *il fondare come dare fondazione*»⁸⁸. I primi due modi non sono in rapporto all'intenzionalità, mentre il terzo invece rende «possibile la manifestazione dell'ente in

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 122.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 123. Si veda sempre R. Toni, *Libertà come fondamento nel primo pensiero di Martin Heidegger*, cit., p. 357.

⁸⁸ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 124. Rimando ancora a R. Toni, *Libertà come fondamento nel primo pensiero di Martin Heidegger*, cit., p. 357-358.

se stesso, cioè la possibilità della verità ontica». La verità ontica è la manifestazione dell'ente in se stesso, e questa manifestazione è possibile solo grazie al dare fondazione. Questa fondazione permette la domanda sul perché, come: “*Perché, in generale, qualcosa e non niente?*” La domanda è possibile, afferma Heidegger, sul fondamento di una comprensione dell'essere: «La comprensione dell'essere, come risposta più preventiva in assoluto, rappresenta la prima e l'ultima fondazione, dove a dare fondazione è la trascendenza in quanto tale»⁸⁹.

La libertà è il fondamento, il principio di ragione originario: «È poi chiaro che il «luogo di nascita» del principio di ragione non è né nell'essenza dell'asserzione, né nella verità dell'asserzione, ma nella verità ontologica, cioè nella trascendenza stessa. *La libertà è l'origine del principio di ragione*»⁹⁰. Ma se la trascendenza e la libertà sono il fondamento, questo fondamento non può essere la base stabile e incontrovertibile (*Grund*) della tradizione filosofica, per i motivi che abbiamo visto fino ad ora. Infatti, afferma Heidegger che «in quanto è questo fondamento, la libertà è il *fondo abissale* (*Ab-grund*) dell'esserci»⁹¹.

Secondo Leibniz «La ragione è ciò per cui esiste qualcosa piuttosto che nulla». Questo è il fondamento, e la libertà dell'esserci è il fondamento più autentico, dal momento che nessun ente verrebbe ad essere senza la trascendenza. La questione del nulla e della negatività, in rapporto all'essere, viene affrontata da Heidegger nella prolusione scritta lo stesso anno di *Dell'essenza del fondamento* (1928, anche se entrambi i saggi furono pubblicati nel '29), dal titolo *Che cos'è metafisica?* «Questa riflette sul niente, quello nomina la differenza ontologica»⁹². Visto uno, non ci resta che analizzare l'altro.

⁸⁹ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, op. cit., p. 125. Su trascendenza e intenzionalità, rimando a C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere*, cit., pp. 267-277.

⁹⁰ M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 128.

⁹¹ *Ivi*, p. 130. Si veda su questo punto anche Francesco Mora, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, Mimesis, Milano-Udine, 2019, p. 31. Secondo l'autore Heidegger, in questo testo, si allontana dall'ontologia non solo della tradizione metafisica, ma financo di *Essere e Tempo*.

⁹² M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, cit., p. 79.

7. *Il niente originario: Che Cos'è Metafisica?*

Viviamo in un mondo dominato dalla scienza, che costituisce l'atmosfera in cui tutti noi respiriamo. Ma, si chiede Heidegger, di cosa si occupa la scienza? Secondo Heidegger, la scienza si rivolge all'ente e *niente altro che all'ente*. «Ma che strano: proprio nell'assicurarsi di ciò che gli è più proprio, l'uomo di scienza parla, esplicitamente o meno, di un qualcosa d'altro. Ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto, e sennò – niente; solo l'ente e oltre questo – niente; unicamente l'ente e al di là di questo – niente»⁹³. Si tratta di comprendere che cosa «ne è di questo niente»⁹⁴. Questo è l'oggetto della ricerca, l'obiettivo dell'indagine heideggeriana in *Che cos'è metafisica?* La scienza del niente non vuole saperne nulla. Il niente viene abbandonato come qualcosa di insignificante, come qualcosa di nullo. La scienza moderna fa, del *Niente, niente*. Ma, allo stesso tempo, bisogna riconoscere che la scienza, nel momento stesso in cui si rifiuta di voler sentire parlare del niente, lo chiama in causa per definirsi, ammettendo che si tratta nonostante tutto di un problema che, per uno sguardo diverso da quello della scienza, merita di essere approfondito e scandagliato.

Se ci chiediamo cosa sia il niente, ci accorgiamo che stiamo facendo del niente qualcosa di essente, il che però è l'impossibile, dal momento che il niente è per definizione ciò che non è (l'opposto dell'essere): «Poiché ci è impedito fare, in generale, del niente un oggetto, siamo già arrivati alla fine del nostro domandare del niente; ciò partendo dal presupposto che in tale domanda la «logica» sia l'istanza suprema, l'intelletto il mezzo, e il pensiero la via per cogliere originariamente il niente e decidere del suo possibile svelamento»⁹⁵. Bisogna chiedersi, ora, se lo sguardo della logica sia l'unico sguardo possibile e autorizzato ad occuparsi del niente. L'intelletto concepisce

⁹³ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 61.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 63. Sul rapporto in generale tra Heidegger e la logica predicativa tradizionale si veda: F. Dastur, *Logic and ontology: Heidegger's "destruction" of logic*, in "Research in phenomenology", Vol. 17, 1987, pp. 55-74. Su Heidegger e il *Logos* rimando invece a: R. Capobianco, *La Via dell'Essere in Heidegger* (2014), Orthotes, Napoli-Salerno, 2023, pp. 107-121.

il niente come negazione, come ciò che nega la totalità dell'ente: il niente è, semplicemente, non-ente. Ma, si domanda Heidegger, il «non» e la negazione sono davvero l'originario? Detto altrimenti, il niente c'è solo perché c'è la negazione, oppure è vero il contrario, ovvero che vi è il «non» solo perché vi è il niente? La risposta di Heidegger è chiara: «Da parte nostra affermiamo che il niente è più originario del «non» e della negazione»⁹⁶.

Per arrivare a questa conclusione, bisogna prima indagare la questione del niente, e nello specifico bisogna interrogare il niente stesso. Ma come poterlo trovare? Innanzitutto, il niente si può definire come la negazione completa e assoluta della totalità dell'ente. Dovremmo, dice Heidegger, avere a che fare con la totalità dell'ente. Ma, anche volendo, come possiamo noi, esseri finiti, cogliere la totalità concreta dell'ente. Al massimo, possiamo pensarla, e poi, sempre col pensiero, negare questa totalità, ricavandone il niente. Ma questo è solo il concetto formale del niente e non il niente «vero proprio». Ma, a sua volta, questo niente «vero proprio» è, di nuovo, il concetto contraddittorio di un non essere che è. Insomma, la logica e l'intelletto causano cortocircuiti del pensiero che non ci permettono di cogliere il niente. La logica tradizionale non può, costruttivamente, giungere a concepire il niente. Si tratta di un limite insuperabile, che, sforzandoci di servirci del solo intelletto, scatena delle aporie che possono però, come effetto involontario, avere il potere di farci “saltare fuori”⁹⁷ dal pensiero “logico”, per fare esperienza di un pensiero differente. Si tratta di un pensiero che si apre all'esperienza dell'uomo, che si apre quindi all'essere. E Heidegger cerca di aprire la strada a questo pensiero nuovo, aurorale, che si lasci alle spalle la metafisica tradizionale. Secondo il filosofo tedesco «c'è un'essenziale differenza tra il cogliere la totalità dell'ente in sé e il sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità. La prima cosa è fondamentalmente impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro esserci»⁹⁸.

⁹⁶ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 64.

⁹⁷ Sul salto da compiere per oltrepassare la metafisica, si veda: F. Mora, *Martin Heidegger*, cit., p. 46-47.

⁹⁸ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 65.

Spiegando questo passaggio, e la differenza nella concezione dell'interrogazione filosofica originaria rispetto al maestro Husserl, Volpi scrive che «Per Heidegger, invece, l'interrogazione filosofica trae origine da una sorta di *conversione* che non è prodotta dall'uomo mediante un atto intellettuale deliberato quale l'*epoché*, bensì accade nell'esistenza toccandola nella sua costituzione emotiva profonda e inducendola a interrogarsi intorno al senso dell'ente nel suo insieme, circa il suo «che cos'è?» e il suo essere»⁹⁹. Per esempio nella noia o nella gioia, si rivela l'ente nella sua totalità. Ma «proprio quando gli stati d'animo ci conducono dinanzi all'ente nella sua totalità, ci nascondono il niente che noi cerchiamo. [...] Ciò potrebbe accadere in modo adeguatamente originario soltanto in uno stato d'animo che, secondo il senso più proprio del suo svelare, riveli il niente»¹⁰⁰. Questo stato d'animo fondamentale è l'*angoscia* (Angst)¹⁰¹. L'angoscia non va confusa con la paura, dal momento che la paura è sempre uno stato d'animo "ontico", cioè è indirizzato sempre a qualche ente determinato. Si ha sempre paura per qualcosa. Ma nell'angoscia, questo non si verifica: «Nell'angoscia, noi diciamo, «uno è spaesato». [...] Non possiamo dire dinanzi a cosa uno è spaesato, perché lo è nell'insieme. Tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. [...] Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane alcun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo «nessuno». L'angoscia rivela il niente»¹⁰². Scrive Roberto Morani: «Le cose nell'angoscia mostrano di poter non essere e proprio la presa d'atto della loro contingenza, della loro gratuità, della loro esistenza intrinsecamente non necessaria, ne consente la manifestazione»¹⁰³.

⁹⁹ F. Volpi, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano, 2011, p. 219.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 66.

¹⁰¹ Sull'angoscia e la sua preminenza rispetto ad altri stati d'animo, rimando a: L. Svendsen, *Moods and the meaning of philosophy*, in "New Literary History", Vol. 43, No. 3, 2012, pp. 419-431 (in particolare si vedano le pp. 421-424).

¹⁰² M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 67.

¹⁰³ R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, p. 86. Si rimanda a questo testo per la dettagliata analisi sul Nulla e la *Nichtsfrage* nel pensiero di Heidegger.

Nell'angoscia, l'ente dilegua e rimane il niente. Ma, a ben vedere, «Il niente si svela nell'angoscia, ma non come ente, e tanto meno come oggetto. L'angoscia non è un cogliere il niente. Tuttavia il niente si manifesta in essa e attraverso di essa»¹⁰⁴. Il niente che si rivela nell'angoscia non è il risultato di un annientamento dell'ente da parte dell'angoscia, ma è il manifestarsi del niente «con l'ente e nell'ente, in quanto questo si dilegua nella sua totalità»¹⁰⁵. L'essenza del niente è la nientificazione: «Questo rinviare, respingendolo nell'insieme, all'ente nella sua totalità che si dilegua – in quanto tale il niente opprime nell'angoscia l'esserci – è l'essenza del niente: la nientificazione»¹⁰⁶. Il nientificare non è qualcosa che annienti o faccia fuori l'ente, ma è un fenomeno inestricabilmente legato all'ente, che, invece che sparire, riluce in tutta la sua diversità rispetto al niente. L'ente, in altre parole, deve necessariamente esserci, deve essere presente, seppur dileguante, per mostrarsi come l'assolutamente altro rispetto al niente¹⁰⁷. Meglio ancora, il niente è ciò che mostra l'ente per ciò che esso è in realtà. Messo in rapporto al niente, l'ente viene visto in un'altra prospettiva rispetto a quella quotidiana, e questa nuova prospettiva è quella autentica. Abituamente e per lo più, viviamo in uno stato di inconsapevolezza rispetto al nientificare del niente, poiché viviamo immersi nell'ente, senza renderci conto del nulla. Ma il niente ha il potere di mostrare l'ente per quello che è: «L'essenza del niente originariamente nientificante sta in questo: è innanzitutto esso che porta l'esserci davanti all'ente come tale»¹⁰⁸. È altresì vero che l'ente non appare «in quanto tale, cioè nella sua realtà, se non alla luce del nulla, dal momento che la realtà dell'ente è di non essere sostenuto da alcunché ma di essere sospeso sulla propria infondatezza»¹⁰⁹.

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 69.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 69-70.

¹⁰⁷ Dato che il niente equivale all'essere, in quest'opera si nomina la differenza ontologica. Su questo tema, si veda: G. Nicholson, *The ontological difference*, in "American Philosophical Quarterly", Vol. 33, No. 4, 1996, pp. 357-374.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 70.

¹⁰⁹ S. Givone, *Storia del nulla* (1995), Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 200.

È nel fenomeno emotivo dell'angoscia che l'esserci coglie l'essenza della realtà come tale: coglie la sua trascendenza. È per questo che Heidegger può dire che «Esserci significa esser tenuto immerso nel niente»¹¹⁰. Senza il niente, non vi è libertà né trascendenza per l'esserci. Il niente è il vero a-priori, quella condizione di possibilità per il darsi dell'ente in quanto tale: «Il niente è ciò che rende possibile l'evidenza dell'ente come tale per l'esserci umano. Il niente non dà solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza (Wesen) stessa. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del niente»¹¹¹.

Heidegger può quindi affermare, per rispondere alla domanda iniziale, che «il niente è l'origine della negazione, e non viceversa»¹¹². Il rapporto tra il niente e la negazione è un rapporto di fondazione: il primo è la condizione di possibilità del secondo. «Il «non» non nasce dalla negazione, ma la negazione si fonda sul «non», che scaturisce dalla nientificazione del niente. Ma anche la negazione non è che un modo del nientificare, cioè un comportamento preliminarmente fondato sul nientificare del niente»¹¹³.

Heidegger può concludere quindi così, volgendosi verso la metafisica occidentale e confrontandosi con essa: «L'antica tesi *ex nihilo nihil fit* include allora un altro significato che coglie il problema stesso dell'essere, e che così si può enunciare: *ex nihilo omnes ens qua ens fit*»¹¹⁴. Solo nel niente l'ente può essere ciò che è¹¹⁵.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 70.

¹¹¹ *Ivi*, p. 71.

¹¹² *Ivi*, p. 72.

¹¹³ *Ibidem*. Rimando anche a V. Possenti, *Ermeneutica*, cit., pp. 126-129.

¹¹⁴ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 76.

¹¹⁵ John Steffney, in un suo articolo, mette a confronto la concezione heideggeriana del Niente con l'idea del Niente nel pensiero Zen. La tesi di fondo è che le due prospettive siano differenti: da un lato Heidegger distingue l'Essere dal Niente, dando la precedenza all'Essere, con il Niente che svolge la funzione dinamica, propria dell'Essere, di ritrarsi mostrando l'ente; dall'altro lato, lo Zen pensa il Niente come preminente, meglio ancora il nientificare come quell'attività che "svuota" la mente umana da ogni preconconcetto e idea precostituita. Alla fine di questa "purificazione", l'Essere sarà uguale al Nulla. Per lo Zen, in altre parole, la filosofia di Heidegger rimane ad un livello dualistico, differenziando l'Essere dal Nulla (per poi dare più importanza al primo rispetto al secondo). Come sarà chiaro più avanti (*cf.* cap. 3 par. 8), entrambe le posizioni – sia lo Zen che Heidegger – si fondano sulla struttura originaria e sull'opposizione del positivo e del negativo, senza avvedersene. Heidegger, più precisamente, oppone l'Essere e il Nulla solo ad un livello relativo, ma rifiuta l'opposizione del positivo e del negativo propria del principio di non contraddizione. Nonostante lo Zen rimproveri ad Heidegger proprio di distinguere l'Essere dal Nulla, e di rimanere così sulla scia dualistica del pensiero occidentale, bisognerebbe dire invece che Heidegger

Questo Nulla originario non è quindi nulla assoluto, ma è il trascendens rispetto all'ente, è altro dall'ente: in questo senso è "nulla". La differenza ontologica, che Heidegger tematizza in questo testo, è proprio l'irriducibilità dell'Essere (del Niente originario) all'ente determinato. È il suo stare alle spalle dell'ente, ed è ciò che permette che l'ente si faccia avanti, rimanga per il tempo concesso nella presenza e dilegui dalla presenza stessa. L'Essere è lo stesso apparire dell'ente.

pone il Niente (che è in relazione indissolubile con l'Essere, seppur distinguendosene) come al di là del p.d.n.c., quando invece si fonda su di esso senza realizzarlo. Infatti, il Niente e l'Essere posti come trascendenti la logica, non sono un nulla assoluto. Stesso discorso per il Niente che è uguale all'Essere nello Zen. Entrambi, per essere nominati e trattati, devono essere qualcosa e opporsi al nulla. Si veda l'interessante articolo: J. Steffney, *Nothingness and Death in Heidegger and Zen Buddhism*, in "The Eastern Buddhist", Vol. 18, No. 1, 1985, pp. 90-104 (in particolare pp. 96-97-98).

CAPITOLO 2

L'ONTOLOGIA DI EMANUELE SEVERINO

1. *La struttura originaria del sapere come fondamento*

L'incipit di *La Struttura Originaria* suona così: «La struttura originaria è l'essenza del fondamento. In questo senso, è la *struttura* anapodittica del sapere – l'archè tès gnòseos – e cioè lo *strutturarsi* della principialità, 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»¹¹⁶. Commentiamo il testo analizzando i due termini che compongono l'espressione “struttura originaria”. Partendo da “originaria”, essa è tale perché è l'essenza del fondamento, è ciò che il fondamento deve essere per definizione, ossia ciò che non permette al proprio negativo di esistere. Il fondamento è l'innegabile, e l'innegabilità (incontrovertibilità) è l'originarietà. L'immediatezza (o principialità) di cui si parla corrisponde al non aver bisogno di altro per esistere e al non lasciare essere il proprio negativo. L'essere è e non può non essere: immediata autonegatività del proprio negativo.

Ma perché “struttura”? Perché si tratta di una complessità semantica, che permette all'essere di essere tale. In quanto “originaria”, la struttura deve essere “struttura”, un fascio di significati che rendono l'essere essere. Si ha a che fare con una pluralità di fattori che fanno sì che l'originario si costituisca come tale, cioè che sia l'innegabile. La

¹¹⁶ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.107.

“struttura originaria” è “struttura” perché è “originaria” ed è “originaria perché è “struttura”. L’essere in quanto tale è struttura originaria.

Severino scrive che «Alla struttura originaria compete – prescindendo qui dalle precisazioni che su questo punto dovranno essere apportate – quanto Aristotele rilevava a proposito del principio di non contraddizione: che la sua stessa negazione, per tenersi ferma come tale, lo deve presupporre. Sì che ad un tempo lo nega e lo afferma: lo nega *in actu signato*, e lo afferma *in actu exercito*; e quindi, proprio perché *insieme* lo afferma e lo nega, non riesce a negarlo»¹¹⁷. Ogni negazione del fondamento, lo presuppone, si fonda su ciò che vuole negare: immediata autonegatività del negativo. Il fondamento è ciò che è *necessario* che sia, è ciò che non può non essere. È l’essere stesso.

E, per quanto riguarda il termine “anapodittico”? Esso designa, da Aristotele in poi, quel sapere che non ha bisogno di dimostrazioni (al contrario del sapere apodittico). La struttura originaria è “struttura anapodittica del sapere” perché è struttura immediata, che è ciò che è, per sé e non in base ad altro: «apertura originaria della verità»¹¹⁸, essenza del fondamento.

Il fondamento è tale perché è in grado di togliere la propria negazione, «sì che il fondamento è posto solo se la sua negazione è posta (come tolta)»¹¹⁹. Il fondamento è quindi costitutivamente in rapporto al proprio negativo (nella forma del togliimento), e non solo si rapporta alle proprie negazioni effettuali, ma anche a quelle possibili¹²⁰. Dato

¹¹⁷ *Ibidem*. Si veda, su questo, R. Berutti, *L’enigma della negazione. Considerazioni intorno alla figura dell’elenchos e del fondamento nel pensiero di Emanuele Severino*, in “La filosofia futura”, Miimesis, Milano-Udine, No. 5, 2015, pp. 9-24.

¹¹⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 111.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Interessante la critica di Aldo Stella al concetto di fondamento ne *La struttura originaria*. Proprio perché il fondamento si determina mercè la propria negazione, il fondamento severiniano rimane, per Stella, legato al proprio negativo, e quindi rimane invischiato nella dualità. Il concetto di fondo della critica è che il vero immediato è per Stella quello emergente “oltre” l’ordine della forma, non potendo essere determinato poiché altrimenti sarebbe parte del mondo, senza poterlo fondare. Il fondamento deve “trascendere”. «Il fondamento è veramente tale solo allorché *condiziona unilateralmente*, ossia solo se condiziona senza venire condizionato dai suoi condizionati». Vedi: A. Stella, *Contraddizione e contraddirsi in Severino. Alcune riflessioni critiche*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vol. 106, No. 1, 2014, pp. 41-70 e A. Stella e G. Ianulardo, *Le premesse concettuali de La struttura originaria di Emanuele Severino*, in “Divus Thomas”, vol. 120, No. 3, 2017, pp. 182-210 (citazione p. 188).

che il fondamento si può definire tale solo in relazione alla propria negazione e considerato che questo rapportarsi del fondamento alle negazioni (attuali e possibili) è un insieme processuale, un sistema, tale “intero” si può chiamare “storia del fondamento”:

La storia del fondamento è un elemento o un momento essenziale del fondamento stesso. (Così come, in generale, ogni struttura logica che abbia a procedere dal fondamento include in sé essenzialmente la propria storia). E al fondamento non appartiene semplicemente la storia accaduta, ma la storia possibile. La storia accaduta è soltanto un settore dei possibili modi di prendere posizione rispetto al fondamento. Questo sistema di possibilità, comprendente anche l'accaduto, l'effettuale, è appunto da intendere come la storia possibile del fondamento¹²¹.

Questo sistema è coesistente al fondamento stesso e si compie nella forma di una storia, che è, in quanto tale, un processo, un divenire:

Sistema che si realizza in processo, in un divenire, il cui contenuto consiste nell'individuazione dell'universalità, o nell'attuarsi del particolare, nel suo farsi «per sé» all'interno dell'orizzonte dell'universalità. Questa processualità o divenire è lo stesso atto di manifestazione, effettuale e non effettuale, del sistema delle negazioni del fondamento; o è il modo di essere di questo sistema. Per tale modo di essere, la posizione dell'orizzonte della negazione è insieme progettazione di individuazioni della negazione non contenute nell'orizzonte attuale di questa; tali quindi che la loro eventuale realizzazione incrementa la processualità della manifestazione della negazione¹²².

Il fondamento è quindi connesso essenzialmente al suo negativo, cioè «non può essere indifferente al concretarsi di questa»¹²³. Questo pone però un problema non di poco: se

Mi pare che un fondamento che non si oppone al proprio negativo non possa svolgere la sua funzione di innegabile; senza l'opposizione del positivo e del negativo, come vedremo in seguito, l'essere non può essere posto nella sua incontraddittorietà. Inoltre, un fondamento incondizionato come quello proposto da Stella (che si rifà ad Hegel su questo punto) è un fondamento trascendente che non può apparire, quindi non è vero fondamento. Non a caso – e giustamente – Stella e Ianulardo definiscono la filosofia di Severino «immanentismo assoluto» (A. Stella e G. Ianulardo, *Le premesse concettuali de La struttura originaria di Emanuele Severino*, cit., p. 203).

¹²¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p.110.

¹²² *Ivi*, p.112.

¹²³ *Ibidem*.

il fondamento è legato a doppio filo alle sue negazioni, dal momento che queste si realizzano nel tempo, ciò vuol forse dire che il fondamento è vincolato al divenire delle sue negazioni, al loro concretarsi? Questo vorrebbe dire che il fondamento si realizza nel tempo, con la conseguenza che smette di essere immediato, e quindi fondamento. Ma le cose non stanno così:

Ciò non significa che l'apertura del fondamento sia preclusa sino a che non si pervenga all'esaurizione del processo, in cui la negazione si realizza: il fondamento, nel suo aprirsi, non implica (negativamente) una *quantità* della negazione ma la *totalità* di questa o, appunto, l'universale di questa. Sì che l'esclusione di questa è infinita e universale. Pertanto, l'imprevedibilità della negazione, in quanto individuantesi, può presentare, è assolutamente scontata. Per questo lato il fondamento si premunisce originariamente da ogni sorpresa. O l'apertura del fondamento risolve originariamente in sé lo sviluppo della sua negazione: non ne dipende (nel senso che non ne attende, per porsi, la sua conclusione)¹²⁴.

Il fondamento non ha bisogno che la totalità delle sue negazioni si concretizzi, non è vincolato allo sviluppo temporale di esse. Ma, allo stesso tempo, non ne è indifferente. Possiamo dire che esso esercita «il suo valore»¹²⁵, la sua funzione più propria, nella storia del togliimento progressivo delle sue negazioni. Esso, il fondamento, «si tien fermo»¹²⁶ così, negando il suo negativo. Scrive Luca Mauceri: «Il fondamento allontana da sé tutto ciò che è altro da sé, non permette dialettica o concessione alcuna»¹²⁷. L'immediato non è qualcosa di temporale, ma la sua storia è il modo in cui si realizza – in cui si attua – la sua essenza. Il fondamento è dunque l'originario (atemporale) ma anche, dal lato del suo manifestarsi come togliimento delle negazioni è anche «svolgimento, novità, progresso»¹²⁸.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, p.113.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ L. Mauceri, *La hybris originaria*. Massimo Cacciari e Emanuele Severino, Orthotes, Napoli Salerno, 2017, p. 26.

¹²⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 113.

Per concludere il primo capitolo dedicato all'esposizione della struttura Severino introduce il «giudizio originario»:

«Chiamiamo «giudizio originario» l'affermazione in cui si realizza la struttura originaria.

Il giudizio originario può essere così formulato «Il pensiero è l'immediato». O meglio, in relazione alle precisazioni che a suo tempo dovranno essere apportate.: «Tutto ciò che, nel modo che gli conviene, è immediatamente noto, è l'immediato»¹²⁹.

Severino poi chiarisce che «Col termine pensiero si intende qui – in sede di caratterizzazione preliminare – l'attualità o la presenza immediata dell'essere»¹³⁰. Il pensiero è quindi la presenza attuale e immediata dell'essere, che possiamo chiamare «esperienza»¹³¹ (che corrisponde all'orizzonte ontico heideggeriano, che implica immediatamente l'orizzonte ontologico). Il giudizio originario afferma quindi che l'essere presente è l'immediato, ossia ciò che è noto mediante sé e non tramite altro. In sintesi, Severino può concludere che «Per questo lato, il giudizio originario si può formulare anche dicendo, semplicemente, che l'esperienza, o l'essere immediatamente presente o attuale, è l'immediato; o che l'essere che è per sé noto è per sé noto»¹³².

2. *L'immediatezza dell'essere*

Nel paragrafo precedente abbiamo visto che il giudizio originario afferma che «il pensiero è l'immediato». Si tratta di approfondire ora il concetto di immediatezza¹³³.

Severino scrive che:

¹²⁹ *Ivi*, p.114.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*. Sul concetto di esperienza vedi L. Messinese, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, p. 37.

¹³² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 114.

¹³³ Per approfondire il concetto di immediatezza in relazione a quello di fondamento, si veda: L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., pp. 33-105.

L'essere che è immediatamente presente – l'«immediato», come ciò che entra a costituire il soggetto del giudizio originario, o meglio come elemento di quella strutturazione dei sensi dell'immediatezza, che costituisce essa appunto il soggetto del giudizio originario – è ciò che per essere affermato non richiede o non presuppone altro che la presenza di sé stesso, o non presuppone altro che sé stesso in quanto presente: il *per se notum*¹³⁴.

L'essere è ciò che è noto per sé e non mediante altro: l'essere è l'immediato.

L'affermazione o posizione di esso è la stessa presenza, manifestazione, attualità di tale essere. Ossia il presentarsi o il manifestarsi dell'essere è precisamente l'affermazione: «l'essere è». Ora, si dice appunto che, per affermare che l'essere è, non c'è bisogno, né può esserci bisogno, di introdurre un termine diverso da ciò che è affermato; ossia per affermare che l'essere è non c'è bisogno, né può esserci bisogno, di alcuna mediazione, dimostrazione, apodissi¹³⁵.

L'essere non ha bisogno, per essere posto, di nessuna mediazione (apodissi). «in questo senso l'affermazione «l'essere è» è un'affermazione anapodittica»¹³⁶.

La risposta alla domanda che chiede in base a cosa l'essere sia noto, cioè quale sia il fondamento della notizia dell'essere, è che l'essere è noto sul fondamento dell'essere stesso che è noto: il *per se notum*. Ma affermare semplicemente che «l'essere è» non basta, perché una semplice affermazione si lascia togliere dalla sua negazione. Allora: «L'opposto, la negazione che l'essere sia (a quel modo che è per sé noto convenirgli), è tolto solo in quanto si rilevi, si ponga che l'essere è immediatamente presente, e cioè solo in quanto si rilevi che per affermare che l'essere è non c'è e non può esserci bisogno di alcuna dimostrazione»¹³⁷. Severino precisa poche righe dopo: «Vogliamo dire che «ciò per cui» si afferma che l'essere è, è un concreto i cui momenti astratti sono la (posta) presenza immediata, come distinta dal (posto) non esserci bisogno di dimostrazione, e questo non esserci bisogno come distinto dalla presenza immediata»¹³⁸. Si può quindi

¹³⁴ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 143.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ N. Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia, 2011, p. 117.

¹³⁷ E. Severino, *La Struttura Originaria*, cit. p. 147.

¹³⁸ *Ivi*, p. 148

affermare che «Che l'essere sia, da un lato è noto per sé *in quanto* è noto non per altro; dall'altro lato è noto non per altro *in quanto* è noto per sé. Determinazione reciproca»¹³⁹. L'essere noto per sé e l'essere noto non per altro sono due momenti astratti di un concreto che è la struttura originaria dell'immediatezza dell'essere. Uno non è fondato dall'altro «se il fondamento è inteso come un'antecedenza logica rispetto al fondato»¹⁴⁰.

Sempre a proposito dell'immediatezza dell'essere, i due modi di essere «essere» sono l'immediatezza logica (L-immediatezza), che corrisponde all'essere *identità-innegabilità*, ossia la «proprietà semantica specifica della struttura originaria della necessità grazie alla quale, immediatamente, è possibile scorgere il nesso tra significati ed enti significanti»¹⁴¹, e l'immediatezza fenomenologica (F-immediatezza), che corrisponde all'essere *apparire*, cioè «ciò che appare come necessità e destino dell'ente che appare»¹⁴². Le due dimensioni non sono separate, dal momento che un piano fenomenologico separato dall'essere sé (ordine logico) sarebbe inconcepibile, così come una identità che non appare non è evidentemente un'identità:

Da quanto detto si deve affermare che la relazione tra F- e L-immediato è una relazione di identità originaria ovvero una proposizione analitica. L'identità tra F e L-immediato è dunque una proposizione analitica, tale per cui: (L-imm.=F-imm.) = (F-imm=L-imm.) o anche: L-imm. (=F-imm.) = F-imm.(=L-imm.). Ciò significa: l'innegabilità logica dell'essere, che è immediatamente presente come innegabilità logica (altrimenti sarebbe e non sarebbe presente come innegabilità logica e quindi non sarebbe tale), è identica alla presenza dell'essere, che è immediatamente una identità-innegabilità logica (altrimenti sarebbe e non sarebbe apparire, quindi non sarebbe apparire)¹⁴³.

Partiamo dall'immediatezza fenomenologica, chiedendoci che cos'è. La F-immediatezza è l'apparire immediato di ciò che è immediatamente presente: «Se ciò per cui

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ N. Pastorino, *Destino ed eternità. L'opera di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma, 2020, p. 55.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ N. Cusano, *Emanuele Severino*, cit. p. 119.

l'essere è noto è lo stesso essere che è noto, che l'essere sia è immediatamente noto o presente. Immediatezza fenomenologica»¹⁴⁴. Scrive Nicoletta Cusano che

questa immediata presenza non è la presenza puramente fenomenologica affermata ad esempio da Husserl, ma è l'apparire immediato di ciò che è immediatamente presente anche fuori da quei limiti fenomenologici (la presenza immediata della L-immediatezza è uno di quei sensi esterni alla F-immediatezza astrattamente concepita). Il grande merito de *La struttura originaria* è per l'appunto quello di iniziare a pensare l'apparire fuori dai limiti della tradizione occidentale. E si comprende l'importanza decisiva della questione proprio in quanto si comprende che la convinzione che il divenire sia la verità originaria dipende essenzialmente dal modo di intendere ciò che appare solo entro i limiti di ciò che appare¹⁴⁵.

La questione è capitale: la F-immediatezza è l'apparire dell'essere, ma non inteso astrattamente come il "puro" apparire della fenomenologia, ad esempio¹⁴⁶. L'apparire "puro" viene separato dall'orizzonte logico, e così facendo si isola l'apparire dalla sua verità, con il risultato che si crede che la terra (ciò che si fa innanzi nell'esperienza dell'uomo) sia la regione con cui abbiamo sicuramente a che fare. L'apparire astratto è il divenire nichilisticamente inteso, è l'essere di ciò-che-è temporalmente concepito. L'essere dell'ente, nella prospettiva nichilista, appartiene all'ente solamente fintanto che l'ente è, ovvero fino a che l'ente si mantiene nella presenza, che equivale a dire che il «ciò-che» è legato al suo «è» fintanto che l'ente (la determinazione) appare.

La F-immediatezza è l'apparire dell'essere, inteso come l'essere delle determinazioni concrete e non l'essere universale astratto separato – anzi contrapposto – dagli essenti: «Che cos'è l'essere che si manifesta? Esso è la totalità di ciò che appare, in tutte le sue sfumature di significato: questa luce, questi colori, questi suoni, questa gioia e questo

¹⁴⁴ E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 143.

¹⁴⁵ N. Cusano, *Emanuele Severino*, cit. p. 121.

¹⁴⁶ Per un confronto più approfondito tra la filosofia di Severino e la fenomenologia husserliana, si veda: U. Soncini, *Kérygma e Nichilismo: una risposta ad Emanuele Severino*, in "Divus Thomas", Vol. 101, No. 3, Per ripensare il nostro tempo: relazione, alterità e verità: Atti del convegno del 16 Maggio 1998, 1998, pp.178-218 (in particolare pp. 187-200).

dolore; è *tutto ciò che appare* e non, semplicemente, il puro essere indeterminato contrapposto alle determinazioni dei vari enti»¹⁴⁷.

L'altro lato dell'immediatezza è l'immediatezza logica (L-immediatezza):

Si badi però [...] che il senso ascondo il quale l'affermazione dell'essere è una posizione immediata non è il senso secondo il quale il principio di non contraddizione è, in quanto tale, posizione immediata. L'immediatezza è infatti, nel primo caso, *presenza immediata* del contenuto – immediatezza fenomenologica –; mentre in questo

secondo caso si tratta dell'*immediatezza della connessione* tra due determinazioni – immediatezza logica¹⁴⁸.

L'immediatezza logica corrisponde all'innegabilità-incontraddittorietà dell'essere, ossia al principio di identità-non contraddizione. La L-immediatezza si esprime nei giudizi “l'essere è essere” o “l'essere non è non essere”. L'identità-non contraddizione è il cuore dell'innegabilità dell'essere, e deve quindi essere visto in dettaglio nei paragrafi seguenti.

3. *L'essere come identità*

3.1 Il principio di identità¹⁴⁹ e quello di incontraddittorietà sono due lati dello stesso identico principio:

In quanto questi due principi sono tenuti distinti l'uno dall'altro, essi valgono come momenti astratti della concretezza del principio. Guardando a questa concretezza, è indifferente che tale principio sia chiamato

¹⁴⁷ D. Didero, *La struttura originaria. Riflessioni sul senso del sapere*, in “Divus Thomas”, Vol. 104, No. 1, 2001, pp. 211-238 (cit. p. 220).

¹⁴⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 174.

¹⁴⁹ Noi vedremo, in maniera impressionistica, i giudizi analitici e sintetici. Per approfondire, si veda il discorso svolto da Daniele Didero sulla teoria della predicazione come identità in Severino. Didero comprende benissimo come in Severino ogni pensare si esprime nella forma linguistica del dire, e ogni dire (anche quelli interrogativi o esortativi) «è predicare qualcosa di qualcosa». Cfr. D. Didero, *La teoria della predicazione come identità in Emanuele Severino*, in “Divus Thomas”, Vol. 101, No. 3, 1998, pp. 219-292, (Citazione da p. 225).

principio di identità (o di determinazione), o principio di non contraddizione. Infatti, l'essere non è non essere perché l'essere è essere, e viceversa, l'essere è essere perché l'essere non è non essere. [...] Parimenti, è da escludere una priorità logica di uno rispetto all'altro: i due lati del principio sono immediatamente connessi, e quindi nessuno dei due è un che di mediato dall'altro¹⁵⁰.

In relazione al principio di identità ($E = E$), sul quale ci concentriamo adesso, può essere avanzata un'aporia:

In relazione alla proposizione: «L'essere è essere» si può obiettare che il riconoscimento dell'identità del soggetto e del predicato richiede un confronto, e quindi una distinzione, tra l'essere, come soggetto, e l'essere, come predicato. In tal modo la condizione di possibilità del principio di identità sarebbe data dalla negazione del principio di non contraddizione, visto che per affermare che l'essere è essere, l'essere deve essere in qualche modo diverso dell'essere¹⁵¹.

Se si dice che ($E = E$), si sta confrontando due termini per affermarne l'identità. Ma, ecco l'obiezione, proprio perché si confrontano tra loro due termini, non abbiamo a che fare con una identità ma, appunto, con una differenza tra due termini in confronto tra loro, che proprio in quanto sono due sono anche distinti e non il medesimo. La risposta all'obiezione è che, innanzitutto:

Anche in questo caso l'obiezione scaturisce dall'intelletto astratto, che presuppone i termini alla loro relazione – relazione che, in questo caso, è la stessa identità di ciò che, pertanto, non è due, ma uno. Se dunque, l'essere del soggetto e l'essere del predicato sono presupposti alla posizione della loro identità, essi non non possono di certo, nella misura in cui sono così presupposti, essere posti come lo stesso: appunto perché questa posizione è la posizione della loro identità, ossia è ciò rispetto a cui essi sono presupposti¹⁵².

L'intelletto astratto pone come distinti due termini della relazione, presupponendoli, ovvero ponendoli come esistenti indipendentemente dalla relazione di identità. Se

¹⁵⁰ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 178.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 180.

¹⁵² *Ibidem*.

l'essere come predicato e l'essere come soggetto esistono anche prima dell'identità, allora sono due termini differenti esistenti per sé che solo in un secondo momento vengono confrontati e posti come uguali. Ma così, l'affermazione della loro uguaglianza si fonda sulla loro diversità, che impedisce che i due termini siano effettivamente lo stesso (l'identico).

Tuttavia, le cose non stanno nei termini in cui le pone l'intelletto astratto. La relazione di uguaglianza non è qualcosa di successivo rispetto ai termini che la compongono, ma è *originaria*: «Oltrepassando la prospettiva dell'intelletto astratto si dirà allora che la posizione dell'identità non sorraggiunge in un secondo momento rispetto alla posizione dell'essere, e tanto meno rispetto alla posizione dell'essere come soggetto e come predicato. [...] La posizione dell'identità è dunque *originaria*»¹⁵³.

È chiaro allora che «Sia il soggetto, sia il predicato della proposizione: «L'essere è essere» non sono semplici momenti noetici, dei quali il giudizio, espresso da quella proposizione, sia sintesi; ma sono il giudizio, l'identità stessa nel loro essere posta»¹⁵⁴. Bisogna tuttavia comprendere il significato concreto dell'identità, bisogna cioè chiarire il teorema secondo cui «l'identità concreta dell'essere con sé stesso non è identità dell'essere, inteso come momento noetico, con l'essere, inteso daccapo come momento noetico: l'identità concreta non è una siffatta identità [...] l'identità concreta è invece identità dell'essere, che è già esso identità di sé con sé, con l'essere che, daccapo, è già esso questa identità»¹⁵⁵. Il punto cruciale è che «si può affermare che «l'essere è essere», solo in quanto l'essere, che vale come soggetto di questa proposizione, è visto (=posto) appunto *come l'essere che è essere*; e in quanto l'essere, che vale come predicato, è visto appunto come predicato, e cioè, daccapo, come essere dell'essere»¹⁵⁶. I due termini non hanno semplice valore noetico, non preesistono all'identità, ma sono ciò che sono solo all'interno dell'identità stessa. Se vengono concepiti astrattamente come preesistenti,

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 181.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 182.

l'identità non ha alcun senso, perché connette due termini il cui rispettivo campo semantico non include in nessun modo l'altro. L'identità pone l'uguaglianza di due termini sperati in origine, con il risultato contraddittorio di porre due distinti come lo stesso: «Intesa a quel modo l'identità, la proposizione: «L'essere è essere» diventa pertanto, come già si è avvertito, un'affermazione autocontraddittoria, stante che il soggetto e il predicato vengono posti come il medesimo, mentre ognuno dei due, come semplice momento noetico, è altro dall'altro; sì che l'alterità vien posta come medesimezza»¹⁵⁷.

La struttura concreta dell'identità vede quindi l'essere-soggetto (E') di cui si predica l'essere (E'') è «l'essere-che-è-essere»: E' = E''. Stesso discorso vale per l'essere-predicato (E'') che è l'«essere-dell'essere»: E'' = E'. La formula concreta dell'identità è quindi:

$$(E' = E'') = (E'' = E')$$

Cosa impedisce che vi sia un progresso *in indefinitum*? Cosa impedisce, più precisamente, che l'equazione dell'identità non si sviluppi infinitamente nella forma:

$$[(E' = E'') = (E'' = E')] = [(E'' = E') = (E' = E'')]$$

Il vizio di questa possibile aporia sta sempre nell'intelletto astratto che pone come originariamente separati e distinti i termini dell'identità:

Lo sviluppo infinito di questa equazione si produce dunque perché l'intelletto astratto *in un primo momento* pone l'identità come E' = E'' – sì che i termini dell'identità si costituiscono come diversi –; e *in un secondo momento*, la sviluppa – appunto con l'intento di pervenire all'identificazione di quei diversi – come (E' = E'') = (E'' = E'); sì che daccapo i due termini di questa equazione si presentano come qualcosa che debba essere sviluppato così come è stato sviluppato E' = E''; e così all'infinito. [...] Si costituisce dunque uno

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 183.

sviluppo infinito solo perché si ripete all'infinito l'astratta presupposizione dell'identità all'identità dell'identità con sé stessa¹⁵⁸.

Secondo Giulio Goggi «Il *regressum in indefinitum* non fa che ripetere, *in indefinitum* appunto, quella astratta separazione rispetto alla quale la posizione autoriflessiva dell'identità è l'originario togliimento»¹⁵⁹. Presupponendo astrattamente i termini alla relazione di identità, si concepisce contraddittoriamente l'identità: si tratta di una identità che non è tale.

3.2 Abbiamo visto il principio di identità ($E = E$), che è la relazione identica che vale per ogni giudizio analitico del tipo ($A = A$), in cui si predica l'essere sé di ogni essente¹⁶⁰. Ma se, al posto dei giudizi analitici, consideriamo i giudizi sintetici ($A = B$), sorgono dei problemi che andranno qui affrontati.

In ogni giudizio complesso, in cui si connettono due termini distinti – per esempio “Questa superficie è rossa” oppure “Questo bicchiere è pieno” – avrà luogo, a quanto pare, una negazione del principio di non contraddizione: «Affermare che questa estensione è rossa, significherà infatti affermare che questa estensione è non questa estensione»¹⁶¹.

Nei giudizi complessi l'identità è altro da sé: contraddizione e nuova aporia da affrontare.

Pertanto l'aporia può essere così formulata: da un lato il F-immediato (l'esperienza) si realizza come connessione (di connessioni) di determinazioni diverse – la connessione o sintesi del diverso è immediatamente presente; dall'altro lato la connessione del diverso sembra una contraddizione, perché la

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 184.

¹⁵⁹ G. Goggi, *Al cuore del destino*, Mimesis, Milano – Udine, 2014, p. 35.

¹⁶⁰ L'esser sé dell'essere, lo ricordiamo, non è un principio formale (l'essere universale astratto), perché se così fosse non potrebbe apparire, sarebbe cioè in contraddizione con la F-immediatezza. ($E = E$) coincide con ogni giudizio analitico che predichi l'essere sé di qualsiasi essente ($A = A$).

¹⁶¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 269.

connessione importa, come si è detto, che qualcosa sia l'altro con cui è connesso. L'esperienza contraddice così il principio di non contraddizione (il logo)¹⁶².

L'aporia sorge, ancora una volta, a causa dell'intelletto astratto:

La considerazione astratta consiste nell'assumere il soggetto e il predicato del giudizio come termini *irrelati*. Se cioè si afferma che il giudizio è un porre qualcosa (soggetto) come altro da sé (predicato) – se soggetto e predicato sono visti semplicemente come dei diversi – significa che questi due termini sono presupposti al giudizio, e cioè alla loro sintesi. In quanto così presupposti, il soggetto è infatti qualcosa cui non conviene ancora il predicato [...] Il giudizio viene allora inteso come l'istallazione della convenienza tra quei due termini in quanto così presupposti; o la relazione tra i termini viene intesa come logicamente ulteriore alla posizione dei termini stessi; sì che ciò che non conviene al soggetto viene fatto convenire al soggetto, o di ciò che *non* è la determinatezza che si fa fungere da predicato, si afferma che è questa determinatezza¹⁶³.

Lucidissimo questo passo di Severino, in cui è detto chiaramente che se si presuppongono i termini alla loro relazione, si fa convenire qualcosa (il predicato) a qualcosa (il soggetto) che *in origine* non gli appartiene (non gli conviene). Se il soggetto è posto come *altro* dal predicato, se cioè sono posti come *separati*, il soggetto viene identificato con il diverso. «La superficie è rossa» significherebbe, nell'ottica dell'intelletto astratto, che la superficie-non-rossa è rossa. Alla superficie cui in origine non conviene in alcun modo l'essere rossa, viene predicato il suo essere rossa. Si tratta di una connessione che avviene in un momento ulteriore rispetto all'esistenza autonoma dei termini che la compongono, che appunto sono ciò che sono indipendentemente dall'altro termine. Se si concepiscono i termini come astratti dalla reazione di identità, l'aporia è inevitabile.

Ma se non si concepisse astrattamente la relazione di identità dei giudizi complessi (sintetici)?

¹⁶² *Ivi*, p. 270.

¹⁶³ *Ivi*, p. 271.

Solo in quanto soggetto e predicato siano presupposti al giudizio essi hanno una determinatezza differente, e pertanto il giudizio è una contraddizione: perché se quella presupposizione non sussiste, il predicato non viene affermato di ciò cui, in quanto presupposto alla predicazione, non conviene tale predicato, ma di ciò cui, appunto, tale predicazione conviene; o il predicato non conviene al soggetto in quanto questo è presupposto alla relazione col predicato, ma in quanto il soggetto è appunto o è già immesso nella relazione, *ossia in quanto il soggetto è già esso in sintesi del soggetto e del predicato*¹⁶⁴.

Quando dico «A è B», ovvero «Questa superficie è rossa», non intendo predicare l'essere rossa (B) di una superficie (A) *che non è rossa*, ma predico l'essere rossa di una superficie che è *questa superficie rossa*. Il significato concreto della proposizione «A è B» è quindi

$$(A = B) = (B = A)$$

La logica astratta che provoca l'aporia astrae appunto dall'immediato (dall'originario) entrando in contraddizione con esso in due modi, ossia affermando che qualcosa è altro da sé e che qualcosa è e non è qualcos'altro, allo stesso tempo: «lo è, in quanto in quanto lo si afferma esplicitamente, ponendo ciò che si presenta come F-immediato, non lo è, in quanto il qualcosa è presupposto alla sintesi con l'altro (si che si è costretti a negare l'immediato)»¹⁶⁵.

Per Severino «ciò significa che tutti i giudizi non contraddittori sono giudizi identici»¹⁶⁶. Anche i giudizi non identici sono, se considerati incontraddittoriamente (concretamente), giudizi identici. Se i giudizi sintetici vengono concepiti (astrattamente) come non identici, si è costretti ad affermare che sono contraddittori. Ma questo avviene solamente per un vizio astratto del giudizio. Conclude Severino che «Pertanto il logico, lungi dall'essere in opposizione con l'esperienza, è anzi la comprensione autentica di

¹⁶⁴ *Ibidem*. Vedi anche: N. Pastorino, *Destino ed eternità*, cit., pp. 57-58.

¹⁶⁵ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 272.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

questa – ciò che è in opposizione con questa essendo il logo inautentico: quello che, concependo astrattamente il giudizio, lo trova poi come una contraddizione»¹⁶⁷. È chiaro allora che ogni giudizio non contraddittorio – sia analitico che sintetico – è una *tautologia*¹⁶⁸.

4. *L'opposizione del positivo e del negativo: valore del principio di non contraddizione*

4.1 Il principio di non contraddizione corrisponde, come abbiamo intravisto, all'immediatezza logica (L-immediatezza). Esso esprime l'incontradittorietà dell'essere e può essere formulato così: «L'essere non è non essere»¹⁶⁹. Detto ciò, non basta affermare che «l'essere non è non essere» per escludere la negazione del principio. Bisogna capire *perché* la L-immediatezza è innegabile.

Si può intanto notare che la affermazione della contraddittorietà dell'essere è tolta in quanto la incontradittorietà dell'essere vale come immediatezza. La negazione della incontradittorietà dell'essere nega il fondamento dell'affermazione che lo pone. Che l'essere sia non essere è noto per sé e non in base ad altro, è l'immediato (non ha bisogno di dimostrazione). Il principio di non contraddizione è quindi quel lato dell'immediatezza che Severino chiama immediatezza logica, che è immediatezza non della presenza dell'essere (immediatezza fenomenologica) ma della connessione tra due determinazioni.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 273.

¹⁶⁸ Vedi: G. Goggi, *Al cuore del destino*, cit., p. 35-38. In più, per un confronto tra Berti e Severino sulla teoria del giudizio, la semantizzazione dell'essere e sul principio di identità, rinvio a F. Turolto, *L'identità e la differenza: due proposte teoriche intorno alla teoria del giudizio e alla semantizzazione dell'essere*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Vol. 88, No. 4, 1996, pp. 701-728 (in particolare, si vedano pp. 713-715).

¹⁶⁹ Per un approfondimento della concezione severiniana del p.d.n.c. si veda: L. Messinese, *Divenire fenomenologico, divenire ontologico, incontradittorietà dell'essere*, in "Divus Thomas", Vol. 121, No. 1, 2018, pp. 169-197 (in particolare – per una panoramica sul rapporto tra Severino, Parmenide e Aristotele sul principio – si vedano le pp. 185-192).

Pur potendo dire che «In quanto la negazione dell'incontraddittorietà dell'essere è in contraddizione con l'immediatezza dell'incontraddittorietà, tale negazione è intrinsecamente contraddittoria; e viceversa, in quanto è intrinsecamente contraddittoria, è in contraddizione con l'immediatezza dell'incontraddittorietà», non abbiamo ancora determinato quello che Severino chiama il «senso della negazione della incontraddittorietà», come recita il titolo del paragrafo 6 del capitolo III. Paragrafo che inizia in questo modo:

La negazione dell'incontraddittorietà dell'essere, per realizzarsi come negazione (e non come non-negazione) deve lasciare implicitamente sussistere come non tolta l'incontraddittorietà: in relazione appunto a quel positivo che è la negazione stessa. Sì che allorché questa si realizza, l'incontraddittorietà è negata *in actu signato* ed è affermata *in actu exercito*. Pertanto sussiste solo l'intenzione di negare l'incontraddittorietà; ché non appena l'incontraddittorietà è negata, questa, proprio perché è veramente negata, è insieme affermata¹⁷⁰.

Anche la negazione è, è un essere che non è nulla – un positivo che si oppone al negativo – e nel momento in cui nega il p.d.n.c., esplicitamente lo nega ma implicitamente lo afferma. Negando il proprio stesso essere, quindi si auto-toglie come negazione¹⁷¹. Severino può quindi affermare che «la negazione dell'incontraddittorietà è autocontraddittoria per un duplice motivo: 1) perché il campo posizionale della negazione è autocontraddizione (il contenuto della negazione è appunto espresso dalla

¹⁷⁰ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 177.

¹⁷¹ Mi pare che Stella e Ianulardo non colgano il vero senso della negazione quando scrivono: «apparentemente il p.d.n.c. esclude la contraddizione; in effetti, esso la fa essere. Solo se essa è, il principio può valere quale sua negazione» (A. Stella, G. Ianulardo, *Le premesse concettuali de La struttura originaria di Severino*, cit. p. 194). La negazione del principio è ciò che permette al principio stesso di determinarsi, ma così facendo si legittima la contraddizione, la si fa esistere. Se il principio vive dell'opposizione (è l'opposizione), la negazione è fondamentale: senza di essa, niente verità. Ma in questo modo, essa deve esserci, deve vivere e non eliminarsi, come si converrebbe invece ad una contraddizione. L'equivoco sta, a mio modo di vedere, nel fatto che si crede che la contraddizione (la negazione del principio) non debba essere, se è veramente contraddizione – debba insomma essere Nulla. In realtà, la negazione della verità *deve essere* positivamente significativa, deve essere un positivo che si oppone al suo negativo. Ad essere nulla sarà il contenuto impossibile della contraddizione (contraddittorietà), come sarà chiarito più avanti: cfr. *infra*, cap. 3 par. 5.

proposizione «L'essere è non essere»), e 2) perché la negazione, realizzandosi, afferma implicitamente ciò che essa nega esplicitamente»¹⁷².

La negazione afferma e insieme nega il principio, ed è per questo che non riesce veramente a negarlo. Il senso profondo del principio dell'opposizione del positivo e del negativo (p.d.n.c.) viene affrontato più analiticamente in *Ritornare a Parmenide*. Analizziamo ora il paragrafo 6, in cui si mostra il «valore» del principio, ossia ciò a cui va incontro la sua negazione. Si dice, in questo testo, che «L'affermazione che l'essere non è non essere deve certamente negata sin tanto che non se ne veda il valore. Nel frattempo, tale affermazione è come una spada invincibile in mano ad uno che non sappia di avere in mano una spada invincibile: costui si lascia sopprimere dal primo venuto. E qui, è giusto che il primo venuto lo sopprima: una 'verità' che non sappia tenere ferma non è una verità»¹⁷³. Bisogna scandagliare il senso vero della innegabilità del principio, la sua incontrovertibilità. Per farlo, Severino introduce il concetto di *élenchos*, che è ciò che permette al fondamento di apparire come l'innegabile. L'*élenchos* è il procedimento per confutazione aristotelico che il nostro filosofo riprende e rielabora:

È questo il formidabile contributo dell'*élenchos* aristotelico. Se l'opposizione viene, in qualsiasi modo, negata e la negazione vuol essere negazione – vuol tenersi ferma come negazione (ossia come quella certa negazione che è) intende negare per davvero e non essere indifferente al suo valere come negazione piuttosto che come non negazione –, allora la negazione si oppone al proprio negativo, cioè si tiene ferma in quel significato per cui essa è negazione, e differenzia questo significare da ogni altro significare, ossia differenzia ed oppone questa positività, in cui consiste il suo essere significante come negazione come quella certa negazione che è, al proprio negativo¹⁷⁴.

L'*élenchos* è una “macchina confutatoria” che mostra – non per dimostrazione (poiché il primo principio non si può dimostrare, perché altrimenti non sarebbe il fondamento,

¹⁷² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., 177.

¹⁷³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 40-41.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 42.

che è struttura anapodittica del sapere e non apodittica) ma per confutazione –; mostra, dicevamo, come il negatore del primo principio in realtà non riesca a negare ciò che nega esplicitamente, dal momento che lo stesso essere della negazione si fonda su quel principio che pretende di negare. La negazione è un positivo che si oppone al proprio negativo, è un essere positivamente significante, sempre che voglia dire qualcosa di sensato, cioè se vuole avere significato come negazione e non essere una non-negazione. Così facendo, tenendosi ferma come negazione, la negazione del principio afferma implicitamente ciò che nega esplicitamente. Il fondamento della negazione dell'opposizione del positivo e del negativo è il principio stesso:

L'opposizione è fondamento, nel senso che è *ciò senza di cui non* si costituirebbe, o esisterebbe alcun pensiero, alcun discorso. Fonda anche la propria negazione: ma appunto, non nel senso che la faccia essere valida, che ne fondi il valore, bensì nel senso che se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significante a ogni altro significare), non esisterebbe nemmeno. Esiste, solo se afferma ciò che nega. Negando, quindi, nega il proprio fondamento, nega ciò senza di cui non sarebbe (o, che è il medesimo, non sarebbe significante): nega sé medesima. In effetti, la negazione dell'opposizione include la dichiarazione della propria inesistenza, è un togliersi da sola; dice: «Io non ci sono», «Io sono senza significato»¹⁷⁵.

La negazione si auto-toglie, si leva in quanto negazione¹⁷⁶. Negando il suo stesso essere, dichiara la propria inesistenza. È quindi un dire che afferma di non dire nulla, che asserisce di essere privo di senso. Il fondamento si rivela ancora una volta immediata autonegatività del proprio negativo. La struttura originaria della verità, ciò che deve essere affrenato dalla sua stessa negazione. La Necessità, ciò che è impossibile che non

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 43.

¹⁷⁶ Sull'*élenchos* e la negazione del fondamento che è affermazione implicita della verità, si veda: R. Berutti, *L'enigma della negazione. Considerazioni attorno alla figura dell'élenchos e del fondamento nel pensiero di Emanuele Severino*, cit., pp. 9-24.

sia, ciò che non può essere negato: l'incontrovertibile. La confutazione elenctica è appunto ciò che permette al fondamento di apparire come non controvertibile¹⁷⁷.

4.2 Sorge ora un'aporia quando si introduce l'*élenchos*, aporia riassunta così da Giulio Goggi: «Se facciamo a meno dell'*élenchos*, il senso del destino resta campato per aria. Se introduciamo l'*élenchos*, sembra si debba dire che il *destino* (l'originario) non è il *destino* e che il *fondamento* autentico è ciò cui il *fondamento* rinvia, ossia l'*élenchos*»¹⁷⁸. La confutazione elenctica è ciò che permette al fondamento di apparire come non controvertibile. Ma, appunto, non si sta forse dicendo, quando si dice che l'*élenchos* è necessario al fondamento per mostrarsi tale, che il fondamento "si fonda" sul meccanismo dell'*élenchos* e che quindi non è vero fondamento? Analizziamo quindi più da vicino la confutazione elenctica nelle sue due formulazioni, per vederla più nel dettaglio e per capire se l'aporia è fondata oppure no.

La prima formulazione dell'*élenchos* è unione a sua volta di due asserti: «La negazione del determinato è un determinato» e «La negazione del determinato è negazione di sé». Ognuno di questi due asserti è individuazione dell'opposizione universale, il che significa che l'*élenchos* è a sua volta una individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo.

Il primo asserto «La negazione del determinato è un determinato» vuol dire che l'opposizione è la condizione di possibilità della negazione, è il suo stesso essere. Senza

¹⁷⁷ Paolo Pagani legge, in un suo testo, l'*élenchos* in un'altra ottica: «Ciò che originariamente si dà non è l'opposizione; è la presenza. Non c'è simmetria originaria tra essere e non essere. C'è invece dissimmetria.; nel senso che l'ipotesi del nulla è tale da non sapersi costituire né direttamente né indirettamente (cioè attraverso la contraddizione): di questa impotenza del nulla a costituirsi, *élenchos* – l'essere nella forma di *élenchos* – è testimone». (P. Pagani, *L'élenchos e la sua forma*, in "Divus Thomas", Vol.123, No. 3, 2020, pp.28-53, cit. p. 51). Pagani non vede che contraddirsi non significa "pensare a nulla", bensì pensare il positivo significare del nulla. La contraddizione non è un mero *flatus vocis*, ma è quel positivo significare che consiste nella contraddizione stessa, appunto. Perciò il nulla si oppone all'essere (e viceversa) in quanto si ha a che fare con il positivo significare del nulla (contraddizione), che è da distinguere dal contenuto nullo della contraddizione (contraddittorietà). È per questo che l'*élenchos* rileva che chi nega l'opposizione del positivo e del negativo sta pensando non nessun pensiero, ma quel significato positivo che è la contraddizione (si sta contraddicendo); il contenuto della contraddizione (l'effettiva identità di positivo e negativo) è invece nulla, l'impossibile. (Si rimanda al capitolo 3 sull'aporetica del nulla, e in particolare al paragrafo 5 e 6).

¹⁷⁸ G. Goggi, *Al cuore del destino*, cit., p. 45

opporsi al proprio negativo, la negazione non si costituirebbe come quell'essente che essa è.

Il secondo asserto «La negazione del determinato è negazione di quel determinato che è la negazione stessa (ossia è negazione di sé)». Si potrebbe trascrivere così questo primo asserto:

$$N = N$$

La negazione è quell'esser sé che è la negazione, una identità-non contraddizione che è una individuazione del primo principio. «L'*élenchos* non è altro dall'identità perché è costituito di identità»¹⁷⁹.

Il secondo asserto dice che «La negazione del determinato è negazione di quel determinato che è la negazione stessa, quindi è negazione di sé».

Se poniamo la negazione del determinato con N e la negazione di quella individuazione del determinato con N(n), il soggetto di questo asserto – in quanto negazione del determinato – non è separato (isolato) dalla individuazione del determinato in cui consiste il predicato, sicché possiamo trascriverlo così:

$$N(n) = N(n)$$

La negazione del determinato è originariamente in sintesi con l'individuazione del determinato costituita dalla negazione stessa. Abbiamo anche qui, nel secondo asserto della prima figura, una individuazione del principio di identità-non contraddizione.

Vediamo ora la seconda formulazione dell'*élenchos*, composta anch'essa da due asserti. Il primo dice che «la negazione dell'opposizione è affermazione

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 46.

dell'opposizione», mentre il secondo recita «la negazione dell'opposizione è negazione della negazione dell'opposizione», quindi è negazione di sé.

Partendo dal primo asserto, possiamo notare che qui si sta dicendo che la identificazione degli opposti può fondarsi solamente sulla loro diversificazione (opposizione), ovvero che si può dire che gli opposti sono il medesimo solamente se gli opposti sono saputi come tali. Se non si muovesse originariamente dalla differenza, non si potrebbe identificare alcunché¹⁸⁰. Severino fa notare che, anche qui, non si tratta di una affermazione contraddittoria che identifica gli opposti e che quindi non sottostà all'opposizione universale del positivo e del negativo. Si può allora formulare l'asserto così: $ab = b$, con ($a =$ negazione; $b =$ opposizione). Si sta dicendo che quel tipo di opposizione che è contenuta nella negazione dell'opposizione, è negazione; il che significa che l'opposizione è opposizione, e quindi abbiamo anche qui a che fare con una individuazione del principio di identità-non contraddizione.

Il secondo asserto della seconda figura dell'*élenchos*, ovvero «La negazione dell'opposizione è negazione della negazione dell'opposizione», e quindi negazione di sé, può essere enunciato anche così «La negazione dell'opposizione è negazione dell'opposizione che è parte della negazione dell'opposizione». Severino nota quindi che «anche qui, il soggetto è identico a una parte del predicato. Infatti, il predicato è unione della 'negazione dell'opposizione' e di quella specificazione dell'opposizione, che è l'opposizione come parte cioè come momento incluso nella negazione dell'opposizione»¹⁸¹. Dunque si può concludere che «il predicato conviene al soggetto,

¹⁸⁰ Mi pare che si possa applicare questa formulazione dell'*élenchos* alle considerazioni svolte da Mauro Visentin, quando afferma che il principio di non contraddizione ha valore solo se riferito al tempo (almeno per gli enti non matematici), e che in forza di ciò si può dire che non è un giudizio autocontraddittorio affermare che Socrate che dorme è anche sveglia o che una cosa bianca è nera, a patto che non si intenda dire che $A = B$ proprio *in quanto A*. Ma se si dice che il bianco è il nero, non si sta affatto facendo riferimento al tempo (in nessun caso si può fare), perché si sta affermando che quell'ente che è saputo come bianco è altro da sé. Non è possibile considerare l'essere bianco di un ente – quell'ente determinato che è quell'ente che è bianco – in modo differente dal suo essere bianco; ovvero non si può pensare ad A *non in quanto A*, ma *in quanto altro*. L'identificazione degli opposti tentata da Visentin in questo suo discorso si fonda sulla loro opposizione originaria: l'essere bianco del nero è l'irrealizzabile. Vedi: M. Visentin, *Il tempo, la contraddizione e lo sguardo di Giano*, in "Divus Thomas", vol. 121, No. 1, 2018, pp. 198-226 (in particolare pp. 210-211-212).

¹⁸¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 55.

perché la parte del predicato identica al soggetto è predicato del soggetto. Anche questo secondo asserto include quindi un'individuazione dell'opposizione universale»¹⁸².

Il fondamento non è quindi fondato sull'*élenchos*, così come non è vero il contrario, cioè che il principio ha la precedenza sulla confutazione che ne mostra l'innegabilità: i due momenti sono concretamente uniti, sono appunto momenti di una unità¹⁸³.

4.3 Per concludere, bisogna comprendere come «il principio di non contraddizione non ha quindi una valore semplicemente *logico* – ossia non si limita ad affermare che, *qualora* l'essere sia, l'essere è essere (o l'essere non è non essere), e, *qualora* l'essere non sia, il non essere non è, o non è essere –, ma ha anche valore *ontologico*, ossia è appunto esclusione della *supposizione* che l'essere sia e della *supposizione* che l'essere non sia [...] e cioè è affermazione che l'essere è»¹⁸⁴.

Il principio di non contraddizione ha valore ontologico, il che vuol dire che, dicendo che l'essere non può non essere, non si esprime solamente l'essenza dell'essere, ma si esclude anche che l'essere possa non esistere: «Risiede nel significato stesso dell'essere, che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime solamente l'identità dell'essenza con sé medesima (o la sua differenza dalle altre essenze) ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'esistenza)»¹⁸⁵.

All'essere non è consentito di non essere: è eterno. Ma l'essere non è un essere separato dagli enti (Parmenide), ma è l'essere dell'ente, è l'esser sé di ogni essente. È un essere che è sintesi di incontraddittorietà e apparire: è un essere sé e un non-essere-

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Il principio dell'opposizione del positivo e del negativo che non mostri la sua innegabilità non è tale. Una verità che si enunci solamente senza mostrarsi incontrovertibile non è una verità, abbiamo visto. Sbaglia Pagani quando dice che «l'opposizione diventa fondamento di *élenchos*». Concepire il principio come qualcosa che «vale indipendentemente da *élenchos*» è una astrazione, per i motivi detti sopra (P. Pagani, *L'élenchos* e la sua forma, cit., p. 51).

¹⁸⁴ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 517.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

altro da sé che appare come tale. Quindi, ogni essente è eterno. Il che ci conduce alla tesi più celebre e radicale della filosofia di Severino.

5. *L'eternità di ogni ente*

Nella struttura originaria si avanza la tesi dell'immutabilità dell'essere:

Si prendano in considerazione le seguenti proposizioni: «L'essere (l'intero) non diviene» («L'essere è immutabile»); «L'essere (l'intero) non si annulla, e non esce da una iniziale nullità». Tali proposizioni sono equivalenti tra loro, e, propriamente non sono che formulazioni diverse di un unico teorema. [...] la negazione di tali proposizioni è intrinsecamente contraddittoria. Col termine «divenire» intendiamo infatti «passaggio dal non essere all'essere, o dall'essere al non essere» [...] Sì che affermare che l'essere diviene significa affermare che l'essere non è: non è o nel momento iniziale o nel momento terminale del divenire. Questo, sia nel caso che il divenire dell'intero sia il divenire (il venire all'essere, o l'andare nel non essere) dell'intero in quanto tale, sia nel caso che il divenire dell'intero sia il divenire di un momento di un ambito dell'intero: nel primo caso, affermando il divenire dell'essere, viene negato l'essere della totalità dell'essere, nel secondo caso viene negato l'essere di un certo essere¹⁸⁶.

Il riconosciuto valore ontologico (esistenziale) del principio di non contraddizione porta Severino a escludere che l'essere possa divenire: se divenisse, vi sarebbero dei momenti in cui l'essere si identifica con il non essere. Ma dato che questo è l'impossibile, l'essere (la totalità del positivo) è eterno.

Nella concezione occidentale del principio di non contraddizione, risalente a Platone e Aristotele, «l'essere è» fintanto che è, e «il nulla non è», quando non è. L'essere si oppone al nulla fintanto che è, quando invece ha lasciato il campo, quando non è più, non è: non si oppone a niente, perché esso stesso è diventato niente. Severino, in *Ritornare a Parmenide*, dove avanza per la prima volta la tesi per cui la filosofia

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 519-520.

occidentale si muove tutta all'interno di una alienazione radicale, rivolge la sua critica lucidissima alla concezione occidentale di divenire. Egli scrive:

Perché questo essere notturno, questo essere che ha lasciato il campo, è l'essere che ha lasciato l'essere. E che cosa è mai allora? Che significato possiede la parola 'essere' nell'espressione «Quando l'essere non è»? Se sosteniamo che, quando l'essere non è, l'essere è divenuto nulla, perché continuiamo a dire: «Quando l'essere non è» e non diciamo piuttosto: «Quando il nulla non è»? Eppure tra un essere che non è e un nulla che non è non c'è alcuna differenza. Ciononostante, non si è disposti a consentire che l'espressione «Quando l'essere non è» sia sostituita dall'espressione «Quando il nulla non è». Non si è disposti a tanto, perché – nonostante il tradimento che si va perpetrando – si intende pur tuttavia continuare a tener fermo che l'essere non è il nulla, che il positivo non è il negativo¹⁸⁷.

Anche quando si pensa che l'essere non è, non si vuole percorrere fino in fondo la funesta strada che si è intrapresa, perché essa porterebbe alla consapevolezza che si sta infrangendo il principio di non contraddizione. Si vuole, in altre parole, continuare a tenere ferma l'opposizione del positivo e del negativo nello stesso momento in cui la si sta violando.

Anche quando si sta dicendo che «l'essere è il nulla», non si è disposti ad ammetterlo fino in fondo, perché nel profondo si ha coscienza che «l'essere è essere» e «il nulla è nulla» (i due si oppongono, sono irriducibili). Se lo si ammettesse, si vedrebbe chiaramente la follia in cui si era caduti:

Ma allora [...] «l'essere che non è» quando non è, non è altro che l'essere fatto identico al nulla, «l'essere che è nulla», il positivo che è negativo. «L'essere non è» significa precisamente che «l'essere è il nulla», che «il positivo è il negativo». Pensare «quando l'essere non è», pensare cioè il tempo del suo non essere significa pensare il tempo in cui l'essere è il nulla, il tempo in cui si celebra la tresca notturna dell'essere e del nulla. Ciò che l'opposizione dell'essere e del nulla rifiuta è appunto che ci sia un tempo in cui l'essere non sia, un tempo in cui il positivo sia il negativo¹⁸⁸.

¹⁸⁷ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21-22.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 22.

Quando si è convinti che l'essere divenga, si è convinti dell'assurdo: che l'essere sia il nulla. Nella più innocente delle credenze, apparentemente la più scontata, si nasconde la follia più estrema: la nullità dell'essere, Il tempo in cui «l'essere non è» è il tempo dell'assurdo, il tempo in cui il positivo è uguale al negativo: l'impossibile, l'irrealizzabile¹⁸⁹.

L'essere dunque, non può divenire, non può diventare nulla: è immutabile, eterno, imperituro¹⁹⁰. Ma, ricordando quanto abbiamo già visto orlando della *Struttura originaria*, va detto che «L'essere, dunque, non è la totalità che è vuota delle determinazioni del molteplice (Parmenide), ma è la totalità delle differenze, l'area al di fuori della quale non resta nulla [...] L'essere è l'intero del positivo. [...] Ogni determinazione è una positività determinata, un determinato imporsi sul nulla: essere determinato (ente)»¹⁹¹. Ciò significa che ogni cosa è, è un certo positivo, si oppone al nulla, non può non essere: è eterna. Non vi è nessuna distinzione tra essenza ed esistenza: di ogni essente si predica l'esistenza in quanto è un certo essere-un-non-nulla¹⁹².

¹⁸⁹ Un classico esempio – direi paradigmatico – di logica separante è rappresentata da un articolo di Adriano Bausola pubblicato subito dopo Ritornare a Parmenide. Bausola afferma che «La necessità del rapporto determinazione-essere non è una necessità assoluta, ma relativa: posto l'essere c'è – almeno per gli enti che constato – una determinazione; se c'è una determinazione, questa ha l'essere. Ma questo non comporta che una determinazione, esistendo, sia sempre, che essa non possa annullarsi: quando essa si annulla, infatti, è tolto anche l'essere, e con ciò è rispettata la verità prima enunciata, la quale dice che essere e determinazione sono solo insieme, ma non che la determinazione non possa non essere». Una determinazione – un certo essere – che può non essere è il caso impossibile in cui l'essere è uguale al nulla. Si dice, qui, che all'essere è consentito non essere, identificarsi al nulla. E questa è la follia estrema della ragione. A. Bausola, *Sul problema del divenire*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vo. 57, No. 2-3, 1965, pp. 271-277. (citazione da p. 272).

¹⁹⁰ In un suo articolo già citato, Mauro Visentin si interroga e riflette sul problema del tempo, prendendo le mosse dalla visione del divenire di Aristotele. Lo stagirita, per togliere la contraddizione del divenire, afferma che il venir meno dell'essere (il diventar nulla) che accade nel divenire non intacca né la sostanza né l'accidente, ma soltanto il rapporto fra i due, che appunto è contingente, dal momento che non appartiene a nessuno dei due in modo essenziale. Ora, Visentin muove due obiezioni a questo modo di intendere il divenire: come prima cosa, mancherebbe una giusta concezione del mutamento, e, cosa ancora più fondamentale, la concezione aristotelica si riferisce ai soli legami accidentali, quando lo stesso Aristotele ammette che anche le sostanze si modificano. Visentin, a mio modo di vedere, non rileva la contraddizione più importante: ovvero che anche quei legami accidentali, pro tempore e inessenziali tra le sostanze e gli accidenti *sono pur sempre qualcosa*, e il loro venir meno (il loro diventar niente) significa ammettere che l'essere può diventar niente, cioè che l'essere è uguale al nulla. Vedi sempre M. Visentin, *Il tempo, la contraddizione e lo sguardo di Giano*, cit., pp. 202-203.

¹⁹¹ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 27.

¹⁹² Mi riferisco ad una possibile obiezione come quella di Turolfo «Essenza ed esistenza possono essere limitate o illimitate; dipende dai casi. Noi sappiamo solo che in tutte le situazioni, comunque sia, si dà rapporto tra essenza

«Dunque l'essere non esce dal nulla e non ritorna nel nulla, non nasce e non muore, non c'è un tempo, una situazione in cui l'essere non sia. [...] E questo va detto dell'essere in quanto tale, sia cioè che lo si consideri come la totalità del positivo, sia che lo si consideri come questa povera cosa banale che è questa penna»¹⁹³.

6. *La logica separante nella questione dell'essere*

La logica separante è il cuore della metafisica occidentale. Essa è una «ragione alienata» che ha inizio nella filosofia di Platone. Ed è alienata poiché «non si avvede dell'aberrazione più profonda e più antica, che ha le sue radici nell'acme del pensiero occidentale, e cioè nel modo in cui Platone ebbe a dar vita all'oltrepassamento di Parmenide»¹⁹⁴. Parmenide pensava il determinato come l'opposto dell'essere, come nulla: «Perché sia posto come nulla si richiede [...] quell'astratta separazione che pone l'essere e il determinato come due assoluti, come due luoghi assolutamente irrelati, cosicché il determinato [...] proprio per questa sua assolutezza cade al di fuori dell'essere, nel nulla»¹⁹⁵. Qui si cela il cuore segreto della ragione alienata: «Ma questa astratta separazione è il modo in cui l'uomo occidentale non ha mai cessato di pensare l'essere e la determinazione dell'essere – e cioè è il modo in cui non ha mai cessato di pensare l'ente, se l'ente è la sintesi dell'essere e della determinazione»¹⁹⁶. La logica separante si trova già nel modo in cui Parmenide concepiva la determinazione (come nulla, opposto dell'essere), e non viene mai veramente messa in discussione: anche

ed esistenza. Il non essere un ni-ente, che accomuna gli enti, non permette, in conclusione, di affermare l'immutabilità di ogni singolo ente, essendo l'immutabilità propria di un *certo tipo* di relazione tra essenza ed esistenza». Sia gli enti a cui per Turolto non compete l'eternità, sia quelli che invece dovrebbero essere eterni in virtù di una essenza privilegiata; entrambi, si diceva, *sono*; e dunque, dato che non sono un nulla, non possono diventarlo né esserlo stati: sono eterni. Si veda: F. Turolto, *L'essere, il nulla e il divenire: riprendendo le fila di una grande polemica*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Vol. 88, No. 2, 1996, pp. 287-309 (cit. p.p. 305-306).

¹⁹³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 28.

¹⁹⁴ E. Severino, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, cit., 71.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*. Si veda anche M. Donà, *Di fantasmi, incantesimi e destino. Emanuele Severino, ultimo calligrafo della verità*, Inschibboleth, Roma, 2023, p. 33.

Platone, apparentemente parricida nei confronti del padre filosofico, si mantiene sulla strada tracciata da Parmenide: «Platone si è lasciato sfuggire la grande occasione di pensare la verità dell'essere, perché anche lui (e dopo di lui tutto il pensiero occidentale) lascia al fondo del pensiero dell'ente l'astratta separazione dell'essere e della determinazione: proprio lui, che si presenta come il pacificatore della scissione, ossia come l'unificatore dell'essere e della determinazione»¹⁹⁷. Platone unisce alla determinazione il suo «è», ma si tratta di una unione non necessaria, che può sciogliersi da un momento all'altro:

nello stesso pensiero col quale Platone unisce la determinazione al suo «è» (ponendola appunto come ciò che non è nulla), in questo stesso pensiero si intende la determinazione come ciò che può sciogliersi dal salutare abbracciamento al suo essere, e quindi come ciò che può non essere. Il pensiero che pensa il non essere nulla della determinazione (il pensiero che si portava più in alto di Parmenide) è lo stesso pensiero che consente che la determinazione (quando non è) sia un nulla! [...] questo gran passo oltre Parmenide, che afferma l'essere del non essere, ossia di quel non essere in cui consiste la determinazione in quanto diversamente significativa dall'essere – unisce ciò che per sé è disunito, e quindi l'unione diventa qualcosa di accidentale, un fatto che può essere sostituito dal fatto contrario¹⁹⁸.

Nazareno Pastorino afferma che «Egli, per un verso, vincola indissolubilmente l'essere e la determinazione; dall'altro, proprio attraverso tale operazione, separa ciò che è già da sempre all'essere unito tramite una congiunzione non mediata, naturale»¹⁹⁹.

Abbiamo visto come la logica separante separi la determinazione dal suo «è», pensando il caso in cui le cose possono non essere più o non essere ancora: il caso impossibile, irrealizzabile, in cui l'essere sia nulla. Tutto è eterno, quindi. Ma, nonostante ciò, il divenire è l'evidenza: come si può negare che il divenire delle cose appaia? Come si configura, dunque, l'eternità dell'ente rispetto all'incontestabile apparire della variazione del mondo dell'esperienza?

¹⁹⁷ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 71.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 73.

¹⁹⁹ N. Pastorino, *Destino ed eternità*, cit., pp. 22-23.

7. *Il divenire: essere e apparire*

7.1 Vediamo dunque come Severino coniuga l'eternità dell'essere (innegabile) con il divenire (altrettanto innegabile), seguendo l'itinerario speculativo dell'autore riguardo a questo tema dagli anni '50 fino al 1980, partendo da *La struttura originaria* fino ad arrivare a *Destino della necessità*, passando da *Essenza del nichilismo*.

Nel paragrafo 26 del capitolo XV della *Struttura originaria*, Severino scrive:

La totalità dell'essere F-immediato, come orizzonte in cui la nascita e l'annullamento dell'essere viene alla manifestazione, deve essere pertanto determinata come l'orizzonte in cui è manifesto il comparire e lo scomparire dell'essere; ossia ciò che, da un punto di vista che se ne sta alla semplice considerazione della totalità dell'essere F-immediato [...] si manifesta come un *sopraggiungere* e un *annullarsi*, si rivela, nella strutturazione concreta dell'originario, come un *apparire* e uno *scompare*²⁰⁰.

Nello sguardo della struttura originaria, «nella strutturazione concreta dell'originario», il divenire non comporta l'annullarsi dell'essere, ma l'apparire e lo scomparire dell'eterno. Ma proprio in quell'espressione – «strutturazione concreta» – si nasconde il residuo di nichilismo in cui il Severino del 1958 (data della pubblicazione de *La struttura originaria*) ancora si trovava. Leggiamo un passo chiarificatore di poco successivo al primo:

Si osservi inoltre che, se il divenire del contenuto F-immediato è, in relazione all'intero immutabile, un apparire e uno scomparire, non per questo tale divenire è, come generazione e annullamento, un che di irreal; ché anzi esso è proprio l'essere F-immediatamente noto. Se cioè, *absolute* o *simpliciter*, non si dà nascita o annullamento dell'essere, sì che, *in relazione all'intero immutabile*, nascita e annullamento sono un apparire e uno scomparire, nell'ambito invece della totalità del F-immediato il divenire, come nascita e annullamento

²⁰⁰ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 547.

dell'essere F-immediato, è pienamente reale, in quanto è appunto o appartiene alla struttura del contenuto F-immediatamente noto²⁰¹.

Severino, all'altezza de *La struttura originaria*, è ancora convinto che l'apparire dell'annullamento dell'essere sia qualcosa di evidente. È per questo che può dire che da un punto di vista concreto o della totalità il divenire si concreta come un apparire e uno scomparire dell'essere, mentre dal punto di vista puramente fenomenologico, l'apparire attesta in modo «pienamente reale» l'annullamento dell'essere. Così, si può dire che permane un residuo di essere (quello che appare nell'esperienza di ognuno) che non è divinizzabile, che rimane al di fuori della struttura originaria. Il versante logico e quello fenomenologico continuano, nel testo del '58, a rimanere parzialmente non comunicanti tra loro, dal momento che la proibizione logica (L-immediatezza) che l'essere non sia non impedisce che l'annullamento dell'essere sia qualcosa che appare (F-immediatezza). L'aporia del divenire, come si esprime Severino stesso, permane, nonostante il tentativo di soluzione: da un lato sta il p.d.n.c. che afferma che «l'essere non è non essere» e dall'altro sta l'apparire, che invece attesta *il divenire dell'essere*. Il contrasto tra essere (incontraddittorietà) e l'apparire (annullamento manifesto dell'essere) continua ad esistere²⁰².

La 'svolta' severiniana²⁰³ – da *Ritornare a Parmenide* del 1964 – consiste certamente nella consapevolezza che per tutta la filosofia occidentale l'essere diviene, ovvero può anche non essere: l'impossibile identità di essere e nulla (divenire nichilistico)²⁰⁴. Ma

²⁰¹ *Ivi*, p. 549.

²⁰² Per una valorizzazione del "primo" Severino nei confronti del "secondo", si veda sempre L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., in particolare pp. 33-273.

²⁰³ Sul tema, da segnalare N. Tarquini, *Eternità e divenire. Emanuele Severino e la metafisica classica*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2022, pp. 81-96.

²⁰⁴ Interessante il tentativo di Paolo Pagani di rintracciare nei grandi esponenti del pensiero Occidentale (in primis Platone e Aristotele) i modi alternativi all'interpretazione Severiniana di intendere il divenire. Pagani vuole mostrare come nei capisaldi del pensiero metafisico, da cui prendere spunto per una nuova teoria del divenire, quest'ultimo non implichi un passaggio dall'essere al non essere assoluto (*nihil absolutum*) e viceversa, ma sia invece da intendere in maniera diversa, per esempio nei termini di «una approssimazione asintotica all'essere» (Platone) oppure di una «*ek-stasis*: un guadagnare perdendo» (Aristotele): P. Pagani, *Il divenire, ovvero la realtà*

non si deve trascurare anche il cambiamento nel modo in cui il filosofo bresciano concepisce l'apparire, svolta che invece coincide con il *Poscritto di Ritornare a Parmenide*: fino a questo ultimo testo del '65, l'annullamento era ancora qualcosa di evidente, mantenendo Severino, per quanto riguarda l'apparire, sulla scia della metafisica occidentale; dal *Poscritto di Ritornare a Parmenide* in avanti, invece, si mostra come l'annullamento dell'essere sia qualcosa che, in realtà, non appare. Severino pone la domanda cruciale: «*ma il problema, ora, è quest'altro: il divenire appare come un siffatto annullamento e come una siffatta emersione? E cioè: il divenire che appare è il divenire che non può convenire all'essere?*»²⁰⁵. A questo quesito fondamentale il filosofo risponde poche righe dopo, in un passo molto importante che riportiamo in maniera integrale:

Questo pezzo di carta sta bruciando rapidamente, ed ora è ridotto a poca cenere. Diciamo allora che è andato distrutto e che il risultato di questa distruzione è il suo essere ormai un niente. Ma – ecco il problema – *questo essere niente appare, oppure di quell'oggetto non appare più niente* (niente del modo di essere che gli conveniva prima di andare bruciato)? *Appare che l'oggetto è niente, o l'oggetto non appare più?* La prima risposta è di coloro che danno valore di verità all'astuzia che consente la vita nel mondo, e cioè di coloro che trasformano la *technè* in *episteme*: appare che l'oggetto è ormai un niente, si dice, perché la fiamma che lo andava consumando e la cenere che è rimasta appartengono al contenuto dell'apparire. Ma se a costoro si domandasse se il sole che scompare dietro le nubi vada distrutto, essi risponderebbero di no, perché il sole

dell'astratto, in "Divus Thomas", Vol. 121, No. 1, 2018, pp. 110-168 (cit. p. 124). Per approfondire la panoramica storica si rinvia al testo. Qui, in maniera abbozzata e preliminare, basti osservare che quando Pagani afferma (e con lui questa obiezione L'avrebbe posta Platone stesso) che la stessa generazione e corruzione sono da intendere come «eccesso/difetto rispetto all'autopossesso che è proprio dell'immutabile» (ibidem), oppure quando – sempre ipoteticamente parlando – Aristotele afferma che il divenire non può comportare il non essere assoluto (perché nulla viene dal nulla assoluto) e che quindi il divenire è da concepire come il passaggio dalla potenza all'atto e viceversa; ai grandi della tradizione insomma, qualora obiettassero così, si potrebbe domandare: ma dell'ente *x*, in quanto è quella specificità che è *x* – quindi nella sua concretezza – prima e dopo che è entrato a fare parte della nostra esperienza – ossia nel divenire, nei momenti in cui non "c'è" – che cosa ne è? La risposta che tutto il pensiero occidentale darebbe, da Platone e Aristotele in poi, sarebbe: è nulla, non essere assoluto, *nihil negativum*. Per approfondire il senso dell'ente come oscillante tra l'essere e il nulla, vedi: E. Severino, *Destino della necessità*, cit. pp. 19-42.

Un altro *excursus* molto acuto sulla concezione classica del divenire e sulla contraddittorietà di quest'ultimo è quello di: D. Spanio, *La contraddizione del divenire. Luoghi teorici e nodi problematici*, in "Divus Thomas", Vol. 121, No. 1, 2018, pp. 33-52 (in particolar modo si veda pp. 34-46).

²⁰⁵ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 85.

può *ritornare*; e quando mai si è visto ritornare un corpo dalle ceneri? [...] Ma da queste considerazioni risulta che il distruggersi e il diventar niente delle cose viene affermato non già in quanto questo loro esser niente appaia – e cioè in quanto si esprima fedelmente il contenuto dell'apparire –, bensì in quanto questo contenuto viene interpretato secondo le categorie di quella saggezza pratica che sinora ha favorito la vita dell'uomo nel mondo. [...] Ché se, invece di attenersi alle categorie della *dòxa* [...] ci si attiene alle categorie dell'*aletheia* (e la verità non ha bisogno di essere saggia), e cioè, in questo caso, ci si preoccupa di esprimere il contenuto, che appare, così come esso appare, allora il divenire che appare non potrà più essere inteso come annullamento dell'essere. questo corpo brucia e a questo corpo si sostituisce la sua cenere: l'apparire non attesta altro che una successione di eventi: il pezzo di carta bianco, l'avvicinarsi della fiamma, la fiamma che cresce, un pezzo di carta più piccolo e di forma diversa, una fiamma più esile, un pezzo ancora più piccolo e di forma diversa, la cenere. Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che *un secondo evento comincia ad apparire quando il primo non appare più*. [...] Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa compare e scompare: quando qualcosa, che non era mai apparso, appare, si dice che nasce e che prima era un niente; quando qualcosa scompare e non fa più ritorno si dice che muore e che diventa un niente. [...] Ma questa è l'interpretazione non veritativa del divenire²⁰⁶.

L'apparire non attesta l'annullamento dell'essere. Non vi è quindi un contrasto tra l'apparire e il *logos*. Ciò che appare è semplicemente la successione di enti eterni nel loro progressivo farsi avanti e ritirarsi dalla luce dell'apparire. Questa variazione a cui assistiamo viene interpretata (nichilisticamente) come un venire e un andare nel nulla. Ma, in realtà, il divenire è l'apparire e lo scomparire degli eterni.

In *Destino della necessità* Severino fa un passo ulteriore rispetto al *Poscritto*, approfondendo il tema dell'apparire e dello scomparire degli enti e dando al divenire una connotazione più concreta. In quest'opera Severino si concentra sul passato e sul ricordo, rivolgendo la sua attenzione ai concetti di “entrare” e “uscire” dal cerchio dell'apparire:

Le espressioni «entrare» e «uscire» dal cerchio dell'apparire sono usate in modo rigoroso. Ciò che entra e esce da questo cerchio appartiene eternamente ad esso; ma dicendo che tale appartenenza «entra» nel cerchio

²⁰⁶ *Ivi*, p. 85-86. Si veda su questo punto M. Donà, *Di fantasmi, incantesimi e destino*, cit., p. 41.

dell'apparire si intende escludere che, in qualsiasi modo, l'appartenenza si trovi già nel cerchio; e dicendo che ne esce, si intende escludere che essa, in qualche modo, continui a trovarvisi. Pertanto ciò che entra in questo cerchio non è l'atteso, ma l'inatteso; e ciò che ne esce non è il «ricordato», ma il «dimenticato»²⁰⁷.

Dicendo che ciò che entra ed esce appartiene eternamente al cerchio, ma allo stesso tempo escludendo che l'appartenenza si trovi già nel cerchio o continui a trovarvisi, sembra ci si trovi in contraddizione. In realtà si sta dicendo che è l'*appartenenza* che non si trova già (o non più) nel cerchio dell'apparire. Ovvero, è la notizia dell'appartenenza che si fa avanti e dilegua, mentre l'essente appartiene eternamente al cerchio. Se ciò che entra e d esce dal cerchio vi appartiene eternamente, allora l'entrare e l'uscire non possono essere intesi nel modo corrente, così come il passato non è (non può essere) ciò che il nichilismo pensa che esso sia:

L'inoltrarsi della terra nel cerchio dell'apparire può apparire, solo in quanto gli insiemi di enti, che l'inoltrarsi porta progressivamente alla luce, non sono via via dimenticati (non vanno cioè uscendo via via dal cerchio dell'apparire), ma continuano ad apparire, sia pure come passati. Nella verità appare l'inoltrarsi della terra, e l'inoltrarsi appare solo in quanto appare il passato. È infatti in relazione al passato, ossia è perché il passato appare, che il sopraggiungente può apparire come tale. Se, nel sopraggiungere, ciò che appariva – e cioè il passato – uscisse, dimenticato, dall'apparire, il sopraggiungente non potrebbe apparire come «giunto sopra» qualcosa²⁰⁸.

Se il passato non continuasse ad apparire, ciò che sopraggiunge non potrebbe farlo, poiché non vi sarebbe nulla su cui, appunto, “sopraggiungere”. Non si tratta allora di uno sparire e di uno scomparire *simpliciter*, puramente intesi. Si tratta invece di una struttura, quella dell'apparire e del divenire, ben più complessa. Il passato *deve apparire*, dicevamo. E, ancor di più, *deve permanere*, cioè il passato non può essere considerato semplicemente come ciò che “passa”:

²⁰⁷ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 175.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 176.

Nel destino della verità, il passare, in quanto tale, non solo non è un annientamento, un perdere qualcosa del proprio essere, ma non è nemmeno uno scomparire di ciò che in precedenza appariva. Il passare, in quanto tale, non è nemmeno lo scomparire dell'eterno. Appare la cenere nel camino; ma appare anche l'attesa che la legna ha fatto nel camino prima di essere accesa. Il passato è questa attesa [...] L'attesa della legna, appunto, non è stata dimenticata – il suo apparire è anzi la condizione perché possa apparire il divenire che da tale attesa conduce alla cenere –; e ciononostante tale attesa è il passato. [...] Nell'apparire del divenire che conduce dalla legna alla cenere, quando la cenere sopraggiunge nel cerchio dell'apparire la legna che attende di essere accesa non scompare. Ma il sopraggiungere della cenere non è il sopraggiungere della cenere non è il sopraggiungere di un ente che porta con sé quel qualcosa di identico che è nella legna che precede la pioggia, nella legna legata alla pioggia e nella legna legata alle nubi. [...] Col sopraggiungere della cenere *non resta dunque prolungata la permanenza* di questa identità specifica che accomuna quelli tre diversi esser-legna. La permanenza di questa identità si stende sino al terzo di questi diversi esser-legna, ma non oltre. Col sopraggiungere della cenere, questo distendersi dell'identità *non scompare*. Tantomeno si annienta. Col sopraggiungere della cenere, questo distendersi dell'identità non si distende *oltre*: la permanenza dell'identità non si prolunga ulteriormente²⁰⁹.

Questa è la struttura concreta del divenire, in cui non solo il passato non si annienta, ma nemmeno si può dire che scompaia. Al sopraggiungere della cenere nel camino non si verifica lo scomparire assoluto (impossibile tanto quanto l'annullamento) della legna, ma appare il suo essere divenuta un *perfectum*, appare il compimento della legna. Il passato continua ad apparire anche dopo il suo congedo. Sia che ricordiamo, sia che dimentichiamo il passato, ciò implica l'apparire – il continuare ad apparire – di ciò che chiamiamo “passato”: «L'apparire del divenire (e quindi anche l'apparire del dimenticare) implica *l'apparire*, e non lo scomparire del passato»²¹⁰.

Tramite il ricordo, il passato ri-appare “in carne ed ossa”. Nonostante ciò, la tradizione occidentale non ammette che il ricordo ci riporti esattamente al passato, lo faccia rivivere proprio come era. Riconoscendo che già in Kant è acquisito il concetto per cui il passato permane nella coscienza sotto forma di ricordo, Severino nota che nella storia del nichilismo il ricordo è un concetto contraddittorio, poiché pretende di ricordare

²⁰⁹ *Ivi*, p. 183-184. Da vedere anche M. Donà, *Di fantasmi, incantesimi e destino*, cit., pp. 42-43.

²¹⁰ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 199.

qualcosa che è divenuto *nulla*. Si cerca di tenere insieme l'essere della cosa ricordata – che per essere ricordata deve in qualche modo essere – con l'essere ormai nulla della cosa stessa, in quanto appartiene al passato. Si pretende che la stessa cosa sia e non sia allo stesso tempo. Si ha la pretesa impossibile che si possa ricordare qualcosa che non è oppure, allo stesso modo, si crede di aver a che fare con il *passato* – con ciò che non è più – quando il ricordo è invece qualcosa di presente, è un'esperienza attuale: non è affatto passato, è qui e ora, come tutto quello che ci circonda in questo momento (le cose attorno a noi, le nostre emozioni o pensieri). Si vuole insomma che l'oggetto del ricordo sia una cosa in sé al di fuori del pensiero che la ricorda: l'apparire di qualcosa che non può apparire.

La tradizione filosofica occidentale ritiene che *qualcosa* del passato sia diventato niente. Non l'aspetto ricordato – esso si ammette che è, in quanto viene ricordato – ma ciò che non appare nel ricordo, questa parte che non viene ricordata, essa sì, è nulla. L'ente ricordato ha perso qualcosa nel ricordo di ciò che lo caratterizzava in quanto presente: ora è passato e quel presente non tornerà più. Ad essere divenuto niente è quel modo di esistere dell'essere presente. Ora abbiamo a che fare solo col ricordo del passato, fuochi fatui, eco lontana di ciò che era. Ma il presente, esso non è più. Ma su quale base si ritiene che questa componente perduta sia niente? Su quale base, cioè, si crede che vi sia una parte di ciò che è ricordato che ormai è un nulla? Evidentemente perché quell'essere-presente che si ritiene perduto appare! Il paragone tra il presente in carne ed ossa e il passato sbiadito del ricordo può essere fatto solo se i due termini da paragonare appaiono. Anche ciò che faceva del ricordo un essere-presente *appare nel ricordo stesso*. Allora il presente del ricordo non è diventato nulla: esso continua ad apparire. È chiaro allora che il ricordo è il ripresentarsi della cosa così come era, in carne ed ossa.

Nessuna cosa è veramente passata, perché non esiste il diventare niente. L'annientamento (ma anche lo scomparire dell'ente) non è e non appare «e quindi non esistono nemmeno il presente temporale e il futuro [...] il tempo è niente»²¹¹.

7.2 Nel confronto tra il filosofo e maestro di Severino, Gustavo Bontadini, e Severino stesso²¹², dialogo nato dopo *Ritornare a Parmenide*, il tema dell'apparire gioca un ruolo decisivo. La tesi che Bontadini avanza contro Severino è la seguente: l'ente non può annullarsi – l'essere non può diventare nulla – ma non si può estendere questo concetto a tutto, perché vi è sempre qualcosa dell'essente che rimane come non divinizzabile, e questo qualcosa è proprio il suo apparire. L'apparire è il farsi avanti e il dileguare degli eterni, che non possono venire dal nulla o tornare nel nulla. L'esperienza – Bontadini è disposto a riconoscerlo – non attesta l'annullamento dell'essere, poiché il non essere presente delle cose non coincide con il loro essere un nulla. Ma l'apparire attuale delle cose, quello fatalmente si annulla. Se infatti anche l'apparire delle cose fosse eterno allora le cose non smetterebbero mai di apparire: il che è contraddittorio, perché la variazione che abbiamo dinnanzi non può essere negata. Quindi bisogna ammettere che vi è un residuo di esperienza che è soggetto alla rapina del nulla: l'apparire²¹³.

Severino aveva presente questa obiezione già nel momento della stesura del Poscritto, quando scrive: «Ma, ora, *come* si deve intendere il sopraggiungere e il dileguare dell'apparire, perché l'aporia non si ripresenti appunto attraverso l'obiezione che quel sopraggiungere e dileguare implicano il non essere dell'apparire?»²¹⁴. La risposta che Severino dà a questa domanda è il punto cruciale della questione:

Questa domanda resta senza risposta sin tanto che non ci si sappia sollevare alle comprensioni della struttura autentica dell'apparire e cioè sin tanto che non ci si renda conto che qualcosa può apparire solo se

²¹¹ *Ivi*, p. 201.

²¹² Per una ricostruzione del dialogo filosofico tra Bontadini e Severino rinvio a F. Turolfo, *L'essere, il nulla e il divenire*, cit., (in particolare pp. 293-301).

²¹³ G. Bontadini, *Dialogo di metafisica I*, in *Conversazioni di metafisica*, tomo II, Vita e Pensiero, Milano 1995.

²¹⁴ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 95.

appare il suo apparire, ossia il suo essere incluso nell'apparire. Di solito, ci si rappresenta l'apparire (il 'pensiero', la 'coscienza', il 'soggetto') come ciò, cui sia consentito di non avere come contenuto se medesimo [...] Eppure, l'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono [...] nel senso che, apparendo, l'apparire le conviene necessariamente²¹⁵.

Se non appare l'apparire di una cosa, come può la cosa ugualmente apparire? L'apparire è ciò che conviene necessariamente all'ente, sicché se non appare uno non appare nemmeno l'altro. Il contenuto che appare è legato indissolubilmente al suo apparire, «ossia il contenuto che appare include necessariamente il suo apparire»²¹⁶. Goggi sintetizza la questione in questo modo: «Posto infatti che l'apparire di x sia un apparire in cui non appare l'apparire di x , l'apparire di x sarebbe l'apparire di x e insieme non lo sarebbe, giacché un apparire in cui non appare l'apparire di x è un apparire in cui x non appare»²¹⁷.

La struttura concreta del divenire, e quindi dell'apparire, è questa:

Dunque: se, quando questa lampada appare, appare necessariamente il suo apparire [...] allora, se questa lampada incomincia ad apparire, incomincia ad apparire anche il suo apparire; e se questa lampada non appare più, non appare più nemmeno il suo apparire. Ciò importa che il divenire di qualcosa non sia semplicemente il passaggio dal non apparire all'apparire del qualcosa, ma, insieme, sia il passaggio dal non apparire all'apparire *dell'apparire* del qualcosa²¹⁸.

Si è pronti a rispondere allora all'obiezione iniziale:

Quando allora si obietta che, se il divenire è un comparire o uno scomparire dell'essere, accade pur sempre che, nel divenire, quell'essere che è l'apparire *non sia* (e cioè non sia quando il qualcosa non è ancora apparso e quando non appare più), quando si obietta in questo modo, ci si trova ad affermare il non essere di ciò che

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ivi*, p. 96.

²¹⁷ G. Goggi, *Al cuore del destino*, cit., p. 104.

²¹⁸ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 96.

è già stato posto come un non apparire; ossia si esige che venga espresso in termini di essere e non essere ciò che è già stato espresso in termini di apparire e non apparire²¹⁹.

Se si dice che quando qualcosa non appare, il suo apparire non è, si sta dicendo che quando l'apparire non appare, esso non è. Si parla di essere e non essere a proposito di ciò che era già stato posto nei termini di apparire e non apparire. Il vizio di fondo, la causa dell'obiezione sta nel fraintendimento della struttura autentica dell'apparire:

In altre parole, è solo perché non ci si rende conto che il comparire e lo sparire di qualcosa è insieme il comparire e lo sparire dell'apparire del qualcosa, è solo per questo motivo che, in relazione alla posizione del divenire come comparire e sparire dell'essere, ci si sente autorizzati ad inferire che, dunque, se qualcosa appare e scompare, allora il suo apparire *non* è [...] Se invece ci si rende conto che il divenire di qualcosa è insieme il divenire dell'apparire del qualcosa [...] allora non c'è più spazio per attribuire all'apparire un divenire inautenticamente definito in termini di essere e non essere²²⁰.

Ma non si può dire, ancora, che un apparire eterno dovrebbe *sempre* apparire, e non apparire e scomparire? Se è apparire ed appare eternamente, come può farsi avanti e lasciare la scena? Che apparire è quello che non appare? Sembra esserci una contraddizione. Ma la contraddizione sorge poiché, nuovamente, non si considera concretamente l'apparire. L'apparire che prima appare e poi non appare è l'apparire incominciante (sopraggiungente) di *x*. Se *x* è l'ente che incomincia ad apparire, *x* è in sintesi con il suo apparire in quanto incominciante, non con un apparire separato dal suo incominciare: «Ogni ente è eterno; ma, appunto, è eterno nel suo essere ciò che è»²²¹. Quando sopraggiunge un ente, esso è in sintesi col suo apparire incominciante, unito al “proprio” apparire incominciante.

La distinzione che non viene fatta dalla logica separante è quella tra *apparire empirico* e *apparire trascendentale*. È l'apparire empirico che inizia e cessa di apparire, e questo

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ivi*, p. 96-97.

²²¹ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 100.

accade all'interno dello sfondo eterno (non cominciante né cessante) dell'apparire trascendentale. La contraddizione tra un qualcosa che è apparente eternamente – in quanto in sintesi col suo apparire – e lo stesso qualcosa che non è apparente – in quanto non sempre presente, ma incominciante e cessante –, ebbene, questa contraddizione tra l'apparire e il non apparire della stessa cosa sotto il medesimo rispetto non ha luogo, a patto che teniamo conto della distinzione tra apparire empirico ed apparire trascendentale. Goggi scrive: «L'essere “apparente” e “non apparente” non si dice di *Ax* secondo lo stesso rispetto: l'apparire del qualcosa incominciante è “apparente” perché l'essere contenuto di se medesimo appartiene alla natura dell'apparire *in quanto tale*. Ma poi non bisogna perdere di vista che questo apparire che incomincia ad apparire (non separato dal suo essere un apparire incominciante) non è l'apparire in cui si rileva che qualcosa incomincia e cessa di apparire, non è cioè l'apparire inteso come orizzonte totale o trascendentale dell'apparire»²²². L'apparire empirico si fa avanti e dilegua all'interno dell'orizzonte indiveniente dell'apparire trascendentale, che è il cerchio in cui ogni ente, legato al proprio apparire empirico, appare. L'apparire trascendentale è lo sfondo dell'apparire, lo spazio eterno in cui accade ogni accadere, e che quindi sta alle spalle della terra sopraggiungente (e in questo senso sta fuori dal processo).

7.3 Alessandro Martinetti riprende la critica di Bontadini a Severino e la rielabora, in un testo in cui si cerca di mostrare come nel divenire si debba per forza ammettere che vi è un *minimum* che passa dall'essere al non essere e viceversa. Martinetti scrive a proposito del divenire:

Il cerchio dell'apparire che non include questa lampada accesa (come qualsivoglia cosa) è impossibile che sia trapassante dall'essere apparente solo al non essere apparente solo, che cioè sia diveniente in senso aristotelico, *se non esiste*. Severino però asserisce che il cerchio dell'apparire che non include questa lampada

²²² G. Goggi, *Al cuore del destino*, cit., p. 110.

accesa *esiste*. Se dunque il cerchio dell'apparire che non include questa lampada accesa esiste e non è apparente più solo, esso è diveniente in senso aristotelico²²³.

Cioè, passa dal non essere all'essere e viceversa. Ma questa asserzione del divenire altro dell'essente, su cosa è fondata? Non sull'esperienza, perché il diventare nulla e il venire dal nulla *non appare*. Allora deve essere in base al *logo*, che però è qui, ancora una volta, un *logo* alienato che si ostina a voler affermare che l'essente può essere altro da sé. Ma questa è la contraddizione e la follia più estrema. Severino afferma sì che il cerchio dell'apparire è, esiste, quando non include un contenuto (A1) ed è quando lo include (A2). Ma perché mai questo vorrebbe dire che A1 diventa A2? Appare forse il diventare altro? *Non appare* e questo sia Bontadini che Martinetti lo sanno. Dire che qualcosa diventa altro da sé, in questo caso dire che A1 *diventa* A2, significa dire che A1 è A2. Ma questo è l'impossibile. Bisognerà allora dire che appare A1 e poi appare A2, processualmente. Ognuno dei due termini è necessariamente sé ed appare dopo che l'altro non appare più.

L'essere di una determinazione, che pare essere il punto sul quale Martinetti insiste per affermare l'incominciare ad essere dell'ente, è proprio ciò che esclude che qualcosa possa essere altro da sé. La cosa è sé e non è il proprio altro, e questo secondo necessità. L'essere sé dell'essente è ciò che non può essere seguendo il *logo* autentico (principio di identità-non contraddizione) ed è, allo stesso modo, ciò che non appare e che non può apparire. Non si può affermare che l'essente è niente né secondo l'esperienza né secondo ragione.

Martinetti, nonostante ciò, afferma a proposito dell'apparire (inteso sempre come quel minimum non divinizzabile di cui parlava Bontadini): «Se il cessare d'apparire di qualcosa esiste, se esiste il qualcosa cessante d'apparire (e che esistano Severino concede), il qualcosa cessante d'apparire diviene trapassando dall'apparire al non

²²³ A. Martinetti, *Il divenire e l'eterno*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Vol. 96, No. 2-3, 2004, pp. 477-503 (cit. p. 485).

apparire, e diviene anche trapassando dal non cessare d'apparire al cessare d'apparire. L'apparire del qualcosa cessante d'apparire pertanto è diveniente, trapassando dall'essere al non essere»²²⁴. Che Severino «conceda» che ogni cosa è (esiste) e non può non essere, questo è certo. Così come è certo che proprio in virtù di ciò, si esclude secondo necessità che ogni essente – incluso quell'essente che è il cominciante apparire di qualcosa – possa diventare altro. La logica nichilista e alienata persiste ad affermare che l'ente diviene altro, che un ente x prima non è poi è e , viceversa, prima è e poi diventa nulla. Ma ciò non è affatto un dato di esperienza – non appare – ma è una interpretazione fondata su un *logo* inautentico, su una logica contraddittoria. Si afferma l'impossibile caso in cui A sia non- A , in cui l'essere è il nulla, in cui il positivo è il negativo. Per Martinetti il *divenire* implica la *non-eternità* degli enti che divengono. Ma questa è l'interpretazione alienata del divenire, che, come abbiamo visto, è invece da interpretare, secondo verità, come un apparire e uno scomparire dell'eterno. Non si ha a che fare, nel divenire autenticamente inteso, con l'annullamento dell'essente, ma con l'incominciare ad apparire e con il cessare di apparire dell'ente (così come del cominciante apparire che è ad esso legato secondo necessità).

²²⁴ *Ivi*, p. 488.

CAPITOLO 3 APORETICA DEL NULLA

1. Linee generali e formulazione dell'aporia

Affinché si dia l'essere, affinché sia posto, si richiede la posizione del Nulla. Il principio di non contraddizione esige la posizione del nulla, per poter far sì che l'essere sia essere. Il non essere è condizione necessaria affinché l'essere sia pensabile, poiché, come ricorda Severino «il non essere appartiene allo stesso significato essere. Questa appartenenza del non essere sia al momento dianoetico (onde si costituisce il principio di non contraddizione) che al momento noetico (onde si costituisce il significato essere) è il duplice aspetto di una medesima situazione logica»²²⁵. Pensare l'essere significa pensare il nulla e viceversa. Senza il significato nulla, l'essere non può darsi nella sua incontraddittorietà, cioè non si può escludere che sia nulla. Il Nulla è quindi significato cruciale, ma, sottolinea Severino, non in quanto è un non 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»²²⁶. Quando parliamo del Nulla, parliamo della totale negazione dell'Essere, dell'assolutamente nulla, dell'opposto dell'Essere²²⁷

²²⁵ E. Severino, *la Struttura Originaria*, cit. p. 209.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Trovo molto interessante il confronto tra la filosofia analitica e Severino imbastito da Marco Simionato a proposito del concetto di Nulla. Nel testo in questione si cercano analogie e differenze attorno al problema del nulla, così come viene impostato da due filosofie radicalmente diverse come quella analitica anglosassone e quella severiniana. Se il concetto di Nulla equivale, nella paradigmatica formulazione data da T. Baldwin, ad un mondo senza oggetti, allora la differenza sopravanza di gran lunga la somiglianza col concetto di Nulla assoluto di cui parla l'ontologia severiniana. Per Severino, il nulla è ciò che si oppone all'essere in modo assoluto, il che non necessita di alcuna immagine che lo schematizzi o lo raffiguri. Certamente il nulla, in quanto mancanza di essere,

Il Nulla così inteso - Nulla assoluto dunque - è l'oggetto di una aporia antichissima, che risale al *Sofista* di Platone, che l'ha formulata per primo dando inizio alla storia di questo problema fondamentale della metafisica, aporia che, da Platone in avanti, non è stata mai veramente affrontata, ma «evitata, elusa e infine lasciata irrisolta»²²⁸. Potremmo dire che non solo l'aporia viene lasciata irrisolta, ma addirittura ignorata fino a Hegel (compreso), per poi ripresentarsi potentemente con la filosofia del novecento, in particolare nel pensiero di Bergson e Heidegger, che hanno sì riproposto l'aporia e hanno nuovamente cercato di affrontare il problema, ma sono giunti alla stessa conclusione - non conclusine - a cui era giunto Platone più di duemila anni prima: la non pensabilità del nulla. Vediamo però nel dettaglio in cosa consiste l'aporia e le due sue formulazioni.

La prima formulazione dice che il nulla assoluto come opposto dell'essere, nel momento in cui è posto, diventa qualcosa: il Nulla è. Si parla del nulla, si pensa il nulla e così facendo lo si trasforma in qualcosa di essente, in un ente. Ma il nulla non è, non può essere: è nulla, non essere assoluto. Aporia, dunque, strada senza via di uscita, contraddizione: «Sì che sembra doversi concludere che la contraddizione è il fondamento sul quale può realizzarsi il principio di non contraddizione»²²⁹. Il principio di non contraddizione sembra quindi vanificato dalla contraddittorietà del concetto di nulla assoluto.

può essere esemplificato come un mondo vuoto (un mondo senza mondo) ma così facendo, cioè cercando di capire a tutti i costi cosa sia il nulla, la filosofia analitica non si accorge dell'*immediatezza* dell'opposizione essere-nulla. Con la volontà di cercare una figura che rappresenti il nulla, la filosofia analitica tradisce la mancata consapevolezza del fatto che l'essere è ciò che si oppone al nulla (e viceversa) *necessariamente e immediatamente*. Non a caso, la riflessione analitica contemporanea è in grado di ammettere che il nulla può esistere, date certe circostanze (se il mondo è privo di oggetti concreti ma non astratti). In sintesi, chi si domanda cosa sia il nulla, affinché la sua domanda sia tale (ovvero una domanda e *non altro*) *deve fondarsi* su quell'opposizione di essere e nulla di cui dubita – e dubitare, così come il sospendere il giudizio a riguardo, è un modo di negare l'opposizione, perché non la riconosce come immediata.

Si veda: M. Simionato, *Emanuele Severino e il nichilismo metafisico nella filosofia analitica contemporanea*, in "Divus Thomas", Vol. 116, No. 2, 2013, pp. 287-306 (in particolare pp. 296-301).

²²⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 209.

²²⁹ *Ivi*, p. 208-209.

Si prova quindi a tenere fermo il nulla come nullità assoluta, per evitare l'aporia dell'entificazione del nulla sopra esposta. Ma così facendo si cade nella seconda formulazione possibile dell'aporia del nulla. Severino scrive così: «da un lato l'essere implica la l'orizzonte del nulla - appunto in quanto si afferma che l'essere non è non essere -; ma dall'altro lato, poiché questo orizzonte è nulla, l'essere non implica nulla, nessun orizzonte. Si che il principio di non contraddizione, che dovrebbe esprimere quella implicazione, non può costituirsi»²³⁰. Cercando di trattare il nulla come nullità, assoluta negatività, ci si ritrova a non opporre niente all'essere, a non opporre. Non potendo porre il nulla - se è nulla non si può porre, non si può parlare di ciò che non è - neanche l'essere può essere posto: vinificazione del principio di non contraddizione. Secondo Nicoletta Cusano: «La contraddizione che la filosofia ha ravvisato nel tentativo di pensare il nulla è duplice: il nulla pensato, proprio perché pensato, è qualcosa e non nulla; pensare il nulla, proprio perché il nulla è nulla, è non pensare. Dunque o si nientifica il pensiero o si entifica il nulla. In ogni caso si realizza il contrario di ciò che si intende realizzare»²³¹.

Tornando al testo severiniano, prima di prospettare la soluzione dell'aporia, Severino passa in rassegna alcune soluzioni apparenti dell'aporia stessa, in primis quella proposta da Frege, che distingue tra significato e senso riguardo al concetto di nulla. Il nulla non ha alcun significato, ma ha nondimeno senso, poiché ha senso l'operazione logica del negare. In quanto semplice e pura distinzione, l'aporia non viene risolta affatto ma semplicemente riproposta riguardo all'assenza di significato, che in quanto assenza assoluta viene posta e quindi è.

Si può pensare di ignorare totalmente l'aporia, cioè con obliare il nulla completamente. Ma così facendo non si può escludere che l'essere sia nulla, non si può porre il principio di non contraddizione e quindi non si può porre nemmeno l'essere. E non porre l'essere inteso come totalità del positivo significa non porre nessun significato, poiché «porre un

²³⁰ *Ivi*, p.212.

²³¹ N. Cusano, *Sintesi e Separazione*, cit. p. 204.

significato equivale a porre una certa positività, o una certa determinazione del positivo, dell'essere»²³². È quindi impossibile anche questa soluzione.

Infine, non è da accogliere neanche la soluzione della “presenza dell'assente”, per la quale si dovrebbe dire che «l'assente è presente ma come assente»²³³. Infatti, dire ciò equivale a dire che il non essere è, in quanto non essere, che si tratta non di una soluzione ma semplicemente dell'esplicitazione dell'aporia come tale: il non essere è.

Scandalo del pensiero dunque, scacco a cui Severino dà una soluzione. Vediamola.

2. *La risoluzione dell'aporia*

Per introdurre immediatamente il lettore al cuore della risoluzione, Severino scrive:

Per il risorgimento della situazione apiretica delineata, si incominci 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, che è significante come nulla, è²³⁴.

Il nulla non significa essere: il nulla significa incontraddittoriamente «nulla». «Essere» è come tale significante come essere e «nulla» è significante in quanto tale come nulla, cioè il nulla vuol dire non essere. Eppure l'obiezione aporetica non è superata del tutto, poiché rimane il fatto che il nulla è. Ma abbiamo già chiarito il fatto che ad essere non è il nulla in quanto significato, cioè non si tratta di affermare che il nulla significhi, in quanto tale, essere. Ma questo significato incontraddittorio, in qualche modo, è. Dove sta la contraddizione, sulla quale non ci sono dubbi, per cui il nulla è? Severino scioglie i dubbi subito dopo la citazione sopra riportata, scrivendo che:

²³² E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 211.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ivi*, p. 213.

La contraddizione del non essere che è, non è dunque interna al significato «nulla» (o al significato «essere» che è l'essere del nulla); ma è tra il significato «nulla» e l'essere, o la positività di questo significato. La positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l'assoluta negatività.²³⁵

Non è il nulla come nulla ad essere, ad esistere, ma è il significato «nulla», che significa l'assoluta negatività, ad essere positivamente significante. In altre parole ancora: parlando del significato «nulla», il nulla vuol dire nulla, non essere; ma questo significato non è un nulla, esiste, viene pensato, è. Il positivo significare del significato in contraddittorio «nulla» fa sì che il nulla sia pensabile come ciò che esso significa: l'assolutamente negativo, il non essere assoluto. Nicoletta Cusano fa notare che: «L'inesistenza assoluta deve dunque essere distinta dalla posizione (o dal positivo significare) dell'inesistenza assoluta»²³⁶. Due momenti, dunque, che formano il significato «nulla» e che sono in sintesi originaria (affronteremo direttamente nel quarto paragrafo questa originarietà) fra loro.

Severino, nel paragrafo 6, scrive:

Se ogni significato (ogni contenuto pensabile, cioè ogni ente, qualsiasi il modo in cui esso si costituisce) è una sintesi semantica tra la positività del significare e il contenuto determinato del positivo significare e il contenuto determinato del positivo significare; o, che è il medesimo, tra l'essere formale e la determinazione di questa formalità (cap. II, par. 2) - dove l'essere formale è appunto la positività della significanza della determinazione -, è chiaro allora che il significato «nulla» è un significato autocontraddittorio, ossia è una contraddizione, è l'essere significante come una contraddizione: appunto quella per cui la positività di questo significare è contraddetta dall'assoluta negatività del contenuto significante²³⁷.

Il nulla è un significato autocontraddittorio, cioè che si contraddice, potremmo dire autocontraddicentesi. A contraddirsi fra loro sono il nulla come momento in contraddittorio (significante come non essere) e il positivo significare di questo

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ N. Cusano, *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine, 2011, p. 27.

²³⁷ E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 213.

significato. Il nulla significa; o, ancora, l'assolutamente negativo è positivamente significante come, appunto, l'assoluta negatività. Il nulla- momento - significato in contraddittorio - è quindi momento del significato autocontraddittorio «nulla»²³⁸. La contraddizione non sta dunque all'interno del significato «nulla», al nulla momento - che significa non essere, niente! - ma tra il nulla momento e il suo positivo significare. Ecco perché il non essere è. La negatività è - proprio per potere essere ciò che è, ossia assoluta negatività - un positivo, un significato. Va detto che tutti i significati sono sintesi tra il contenuto e il positivo significare di quel contenuto, ma il «nulla» è un significato particolare, dal momento che il contenuto, positivamente significante, dice: «assoluta negatività, non essere»²³⁹.

Il significato «nulla», dunque, è sintesi non separabile fra la determinazione o contenuto (il nulla-momento) e il positivo significare della determinazione²⁴⁰. Severino fa notare che il positivo significare del nulla non è costituito solo dal puro essere (formale) della determinazione «ma anche dal concreto contenuto semantico che

²³⁸ *Ivi*, p.214.

²³⁹ Quando Vincenzo Vitiello afferma di non capire dove sia la contraddizione, perché, dice, o è tutto positivo o tutto negativo, sia il significare che il significato. Ma è chiaro invece che il significato concreto «nulla» è un positivo significare – in quanto se ne parla – di un contenuto negativo – significa la negatività, che vuol dire appunto «niente», l'opposto dell'essere. Non è l'unione (di cui Vitiello dice di tenere conto) di un nulla assoluto da un lato e di una positività dall'altro, ma è la sintesi originaria e indissolubile tra il positivo significare di un contenuto negativo. Vedi: V. Vitiello, *Aporia – Contraddizione – Insignificanza*, In Emanuele Severino, Vincenzo Vitiello, *Dell'essere e del possibile*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, pp. 50-51.

²⁴⁰ Paolo Pagani, in un suo articolo, considera «felice» la risoluzione severiniana dell'aporia del nulla, per il suo ammettere che il nulla, come significato positivo, rientra nell'alveo dell'essere, mentre in quanto negatività (nulla momento) se ne esclude. Soltanto che poi mostra di non tenere più conto della risoluzione, quando afferma che questo non significa che il nulla sia ciò che si oppone all'essere, ovvero che il fatto che il nulla sia significante come l'assoluta negatività – questo il senso della risoluzione dell'aporetica – non vuol dire che il nulla sia la condizione per il darsi del significato «essere»; in altre parole, per Pagani, il principio di non contraddizione non è salvo. Le parole di Pagani sono queste: «Questo è un evidente elemento idealistico: classicamente si rileva invece la dissimmetria radicale tra il positivo e il negativo. C'è (solo) il positivo; mentre il negativo è o uno dei suoi nomi (non-essere assoluto) o uno dei suoi modi non originari (non essere relativo)». Si badi che l'autore non afferma che l'essere è uguale al nulla, ma che *c'è solamente l'essere*. Il che vuol dire che il negativo come opposto al positivo non è veramente il nulla, ma solo «uno dei suoi nomi». Il che è un altro modo di riproporre l'aporia del nulla, dopo averne apprezzato il risolvimento. Per Pagani, il nulla non può essere: altrimenti non sarebbe il nulla. Infatti, dice che «c'è (solo) il positivo». Ma il fatto che il nulla si dia, non significa che il nulla significhi essere, ma solo che esiste un significato positivo (un essere) significante l'assolutamente negativo. Il riconoscimento dell'essere del nulla viene ricondotto astrattamente all'impossibilità del darsi del nulla. Vedi. P. Pagani, *Ex Nihilo*, in "Divus Thomas", Vol. 118, No. 2, 2015, pp. 152-191 (in particolare, su Severino, pp. 156-157).

conviene al significato «nulla» in quanto distinto dal significato «essere» (formale)»²⁴¹. Quel concreto contenuto semantico di cui qui si parla è la relazione tra il «nulla» e l'intero semantico, la totalità dell'essere. «se ciò che sta oltre l'intero non ha alcuna positività o alcun essere, questa assoluta negatività è d'altronde significante in modo così complesso da includere, nella struttura del suo significato, addirittura l'intero semantico»²⁴². Si tratta non solo dunque del positivo significare in generale, ma anche del contenuto determinato del positivo significare, dal momento che non abbiamo a che fare con la semplice negazione dell'essere formale indeterminato ma della negazione della totalità tout court, dell'essere determinato: «Si potrebbe pensare di ridurre la positività del nulla all'essere formale, solo se il nulla non fosse inteso come negazione dell'intero, ma, come ad esempio vuole lo Hegel, come nulla indeterminato, in cui ciò che è negato non è il massimo, ma il minimo semantico (il puro essere)»²⁴³. Se quindi il «nulla» è composto da due lati - il positivo significare e il contenuto determinato di questo significato - e chiarito anche che il positivo significare del «nulla» è costituito a sua volta da due lati - l'essere formale e il contenuto semantico determinato del «nulla» - per Severino si può comunque riferirsi al positivo significare con il termine generico *essere*²⁴⁴.

L'aporia è quindi pronta per essere risolta:

L'aporia del nulla è risolta con il rilevare che il principio di non contraddizione non afferma la non esistenza del significato autocontraddittorio di cui si è discusso nel paragrafo che precede; ma afferma che «nulla» non significa «essere» (come appunto si è detto nel paragrafo 5); ossia esige l'inesistenza della contraddizione interna al significato «nulla» che vale come momento del significato autocontraddittorio. Il non essere, che nella formulazione del principio di non contraddizione compare come negazione dell'essere, è appunto il non essere che vale come momento del non essere, inteso come significato autocontraddittorio²⁴⁵.

²⁴¹ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 214.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ivi*, p.215.

Il principio di non contraddizione è dunque salvo dall'apparente aporia poiché non afferma che il significato autocontraddittorio di nulla non sia, ma che il nulla-momento valga come opposto all'essere: richiede in altre parole che il «non essere» non sia, ma quel non essere di cui si parla non è il significato concreto autocontraddittorio, ma solo il suo momento determinato, il nulla-momento.

Bisogna quindi dire che il significato autocontraddittorio «nulla» non inficia in nessun modo il principio di non contraddizione, ma anzi ne costituisce la condizione di possibilità. Infatti, come potrebbe l'essere opporsi qualcosa se il nulla non fosse, invece che semplicemente il nulla-momento, anche un significato autocontraddittorio, sintesi del positivo e del negativo? Non vi sarebbe nulla a cui opporsi, e il principio di non contraddizione sarebbe, in questo caso sì, veramente compromesso. Se il nulla non apparisse, se non fosse un positivo, la negazione che l'essere non è non potrebbe costituirsi: «è cioè necessario, affinché si possa escludere che il non essere non sia - che cioè sia non essere -, che non essere sia»²⁴⁶. Il «nulla» come significato concreto autocontraddittorio è quindi il fondamento della incontraddittorietà del principio di non contraddizione²⁴⁷.

Il principio di non contraddizione è dunque fondato sul significato autocontraddittorio di «Nulla», ma ciò non significa che il p.d.n.c sia a sua volta qualcosa di contraddittorio:

questa autocontraddittorietà è infatti posta come tale, e quindi non è lasciata sussistere come un che di incontraddittorio: ogni positivo significare è cioè posto come ciò che deve valere - per non realizzarsi come autocontraddittorietà - come significazione di una determinazione positiva. O, che è il medesimo, ogni essere deve valere come l'essere di una determinazione (essenza) positiva. E il nulla è posto come ciò che non può avere alcuna positività: «nulla» significa «nulla», e quindi il nulla non può avere nemmeno alcuna rilevanza o positività semantica: se il nulla è nulla, il nulla non è e non significa nulla; e quindi non può nemmeno

²⁴⁶ *Ivi*, p. 216.

²⁴⁷ Chi invece non accetta che il non essere sia l'opposto dell'essere è Mauro Visentin, per il quale, opponendo il positivo e il negativo, «si fa del non essere la *negazione* dell'essere, se ne fa un *negativo*, e non semplicemente un *negato*». La causa di questo mancato riconoscimento sta nel concepire il significato nulla come la sintesi del nulla momento e del suo positivo significare. Vedi M. Visentin, *Dire, pensare, negare la verità*, in "Divus Thomas", Vol. 123, No. 3, 2020, pp. 54-77 (citazione p. 65).

apparire. Per questo lato il nulla non si costituisce come significato autocontraddittorio; e il principio di non contraddizione afferma appunto questa nullità del nulla²⁴⁸.

La autocontraddittorietà del significato «nulla» non è lasciata sussistere come incontraddittoria, cioè non è daccapo richiesto l'essere del nulla in quanto nulla – in quanto momento – ma la autocontraddittorietà deve essere concretamente concepita e quindi essere tolta, poiché composta da due momenti distinti (ma non separati) che sono il nulla momento e il suo positivo significare. Il nulla come momento significa propriamente nulla, non è, non esiste assolutamente.

3. *I motivi che determinano l'aporia*

Quali sono i motivi che causano il sorgere dell'aporia? Secondo Severino

L'aporetica del nulla sorge in quanto i due momenti astratti della concretezza, costituita dal «nulla» come significato autocontraddittorio, sono astrattamente concepiti come irrelati l'uno all'altro. In quanto invece quei due momenti sono concretamente concepiti, il nulla momento non vale come significato autocontraddittorio: punto perché l'autocontraddittorietà è del concreto, di cui il nulla-momento è momento²⁴⁹.

La questione è di centrale importanza: l'aporia non può che sorgere fintanto che si considera il nulla-momento come un momento, come un astratto che compone il concreto nella relazione originaria con il suo positivo significare. Finché si trattano i due momenti come “irrelati” fra loro, l'aporia sorgerà inevitabilmente. Nel discorso aporetico, il nulla-momento viene trattato e considerato come fosse il «nulla» come significato autocontraddittorio. La parte viene presa per il tutto, l'astratto per il concreto, l'incontraddittorio per l'autocontraddittorio. Se si considerasse l'astratto concretamente, cioè come parte, l'aporia non nascerebbe. Abbiamo qui un caso di concezione astratta

²⁴⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 216.

²⁴⁹ *Ivi*, p.217.

dell'astratto, che è la considerazione della parte non come parte di un intero (concezione concreta dell'astratto) ma come tutto.

Trattando il significato «nulla» nel modo sopra delineato, si incappa fatalmente nella ripetizione infinita del togliimento dell'astratto. Se si vuole giungere al significato concreto di «nulla», bisognerà togliere il momento astratto nel suo concetto astratto, per inserirlo nel rapporto concreto che stringe con le altre parti del tutto:

Quella concretezza è tale, in quanto l'astratto è tolto in quanto astrattamente concepito. Se il nulla, come momento astratto dell'autocontraddittorietà, è inteso come a sua volta sintesi dei due momenti astratti dell'essere e del nulla, esso viene posto come quella stessa concretezza di cui era momento. Questa posizione è semplice ripetizione della precedente posizione di quella concretezza. Sicché sarà necessario ripetere il togliimento dell'astratto. E se il non essere, come momento astratto della concretezza ripetuta, si porrà daccapo come sintesi di essere e nulla, si produrrà una seconda ripetizione²⁵⁰.

E così all'infinito. La confusione che viene fatta tra momento incontraddittorio e significato concreto autocontraddittorio causa la ripetizione infinita del togliimento dell'astratto. Non si vede che il concreto è composto da due momenti, e si tratta il primo momento come l'intero (meglio ancora, si tratta il momento ad un tempo come momento e come intero, ma questo lo vedremo meglio più avanti).

Tornando alla ripetizione infinita, si tratta di capire come essa impedisca di porre concretamente il significato «nulla», e così facendo anche il significato «essere» non può essere posto. Ma è, quella della ripetizione infinita, un'operazione macchiata dalla contraddizione:

Ma anche prescindendo dalle conseguenze dell'ammissione della ripetizione attualmente infinita, l'affermazione di tale ripetizione è, come tale, intrinsecamente contraddittoria. Infatti, da un lato lascia come posto ciò che progetta come coinvolto in una ripetizione infinita - ché, per così progettarlo, deve in qualche modo porlo -, e dall'altro, proprio in forza del contenuto del progetto, il progettato non deve essere posto -

²⁵⁰ *Ibidem.*

ché, altrimenti, la ripetizione infinita sarebbe limitata dal togliimento di quel momento astratto che non si pone a sua volta come ripetizione del concreto²⁵¹.

Quindi, appurata la contraddittorietà della ripetizione infinita, bisogna ammettere che

L'esclusione della ripetizione attualmente infinita della concretezza semantica del nulla importa dunque che il nulla sia posto: e quindi come concretamente posto come significato autocontraddittorio. La posizione concreta importa poi, si diceva, il togliimento del concetto astratto dei momenti astratti dell'essere e del nulla, dove questo nulla - in forza dell'esclusione della ripetizione infinita - significa, come momento astratto, soltanto «nulla», e non, a sua volta, sintesi di essere e di nulla²⁵².

Ma vediamo più in dettaglio il *modus operandi* dell'intelletto astratto. Come opera concretamente? Cerchiamo di entrare all'interno dei suoi meccanismi più propri. Abbiamo visto che il discorso aporetico tiene separati i due momenti dell'unità, trattandoli come se fossero irrelati. Così «facendosi a considerare il nulla-momento, lo trova appunto come un qualcosa, che si lascia considerare, e che quindi è; ossia trova appunto ciò da cui ha voluto prescindere (l'altro momento) considerando astrattamente il nulla-momento; trova cioè l'essere del nulla». Non vedendo l'intero concreto, la logica separante isola le parti del tutto e le considera astrattamente. Così facendo considera un momento “prescindendo” dall'altro, ma non può che ritrovare, in tale considerazione astratta, il momento ignorato, che emerge ora come un qualcosa di contraddittorio, qualcosa che non dovrebbe esserci, creando l'aporia. L'intelletto astratto si trova davanti l'essere del nulla poiché ha voluto fare a meno di uno dei due momenti; ancora meglio

l'aporia si produce in quanto, ad un tempo, si considera e non si considera come momento il nulla-momento. Se infatti ci si limitasse a non considerare il nulla-momento come momento, e semplicemente si riproponesse, in relazione al momento, quanto conviene al concreto, si tratterebbe appunto e semplicemente di una ripetizione della posizione dell'autocontraddittorietà [...]. Ma il discorso aporetico impedisce questo riaffacciarsi [...]. Che non lo consideri come momento, ma come il concreto, si è visto ora: si rileva

²⁵¹ *Ivi*, p.218.

²⁵² *Ibidem*.

l'autocontraddittorietà del momento, in quanto lo si assume come il concreto. Ma il nulla è insieme considerato, dal discorso aporetico, come momento, perché solo in quanto il nulla è momento vale come ciò che non si lascia daccapo assumere come sintesi del positivo significare e del nulla come significato incontraddittorio; sì che se l'autocontraddittorietà è riferita, dal discorso aporetico, al nulla-momento, in quanto momento, il nulla si manifesta soltanto come significato autocontraddittorio (e non come quella autocontraddittorietà che, all'analisi, rivela il «nulla» come significato incontraddittorio)²⁵³.

Se il nulla-momento fosse considerato come il concreto *simpliciter*, non si produrrebbe l'aporia, poiché avremmo a che fare nuovamente con l'intero, con il concreto come sintesi originaria di due momenti incontraddittori. Invece, l'aporia sorge proprio perché il momento viene trattato allo stesso tempo *anche* come momento, che non è possibile in alcun modo (aporia) trattare come sintesi.

Questo discorso aporetico «conduce all'impossibilità di porre un nulla che sia assoluto. Il nulla che può essere posto è sempre e soltanto un nulla che è, un nulla che non è nulla. Dunque il nulla non può essere posto»²⁵⁴. Sempre Nicoletta Cusano, per delineare i motivi fondamentali del discorso aporetico, scrive: «L'aporetica, in definitiva, sorge perché la sintesi non viene compresa nella sua originarietà, ovvero in quanto non viene compresa la differenza tra distinzione e separazione. la distinzione è vista come separazione, in quanto non si comprende che l'essere distinti è presente all'interno di una relazione originaria, fuori dalla quale cioè i distinti sono altro da ciò che sono, sono appunto «separati»»²⁵⁵.

Se nella prima aporia il positivo significare viene ritrovato dove non dovrebbe assolutamente trovarsi, nel nulla momento, in quanto questo considerato indipendentemente dal suo positivo significare, nella seconda formulazione dell'aporia si delinea una situazione simile alla prima in quanto, da un lato, anche qui ci si torva di fronte ad una assunzione astratta dei due momenti del significato autocontraddittorio, ma, dall'altro lato, si configura come differente:

²⁵³ *Ivi*, p. 218-219.

²⁵⁴ N. Cusano, *Capire Severino*, cit. p. 42.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 43.

mentre nella prima direzione aporetica il momento astratto costituito del positivo significare – dal quale si prescinde nella considerazione astratta del nulla-momento – si ripresenta all'interno del nulla-momento, in quanto questa seconda direzione il prescindere da quel momento lo fa perdere invece completamente di vista; sì che restando in evidenza l'assoluta negatività del nulla – e cioè il nulla come significato in contraddittorio, onde esso non può nemmeno vedere come un che di presente – si rileva l'impossibilità che intercorra una qualsiasi relazione (come quella che il principio di non contraddizione verrebbe a realizzare) con la negatività assoluta – ossia con ciò che, in quanto è questa negatività, non può nemmeno manifestarsi²⁵⁶.

Se il nulla è veramente nulla, allora non vi può essere relazione alcuna con esso. Il positivo significare del significato «nulla» viene totalmente eliminato dal discorso: non se ne prescinde solamente come nella prima aporia, ma lo si elide volontariamente dalla considerazione del significato in questione. L'assoluta negatività non è²⁵⁷. Ma anche questo secondo movimento aporetico va analizzato e scrutato più da vicino, per capire i suoi funzionamenti di pensiero e i motivi che ne determinano la nascita:

È chiaro che, anche qui, l'aporia può costituirsi, in quanto, ad un tempo, si perde totalmente di vista (*in actu signato*) il momento del positivo significare del «nulla», e insieme non lo si perde di vista (*in actu exercito*). Se questo momento fosse totalmente assente, non posto, non sussisterebbe nemmeno il discorso aporetico: il «nulla» resterebbe ignorato, poiché il parlarne costituirebbe appunto la presenza di quel momento dal quale, per altro, si prescinde assolutamente. E cioè l'assoluto prescindere sussiste, in quanto,

²⁵⁶ E. Severino, *La Struttura originaria*, cit. p. 219-220.

²⁵⁷ Gennaro Sasso ripropone il discorso aporetico in questione quando afferma che se il nulla-momento si distingue dal positivo significare del nulla, e se è vero che il nulla-momento non è (è assolutamente nulla), allora è contraddittorio farne un momento distinto ma in relazione con il positivo significare, dal momento che si tratta dell'assoluta negatività e del puro nulla. Per Sasso, Severino «è costretto bensì ad assumere che «sia» assoluta negatività e che, proprio in quanto tale, si distingue dal nulla che significa, ed è; ma non può per altro escludere che sia termine di relazione e distinzione» (p. 266). Il tentativo impossibile di Sasso è quello di concepire il nulla-momento come separato dal suo positivo significare, come un significato indipendente dal suo essere un positivo. Si concepisce la sintesi come se un nulla assoluto inteso come una pura voragine, un buco nero, si unisse accidentalmente all'essere. Invece si tratta di capire che il nulla-momento è necessariamente e originariamente in sintesi con il suo positivo significare, da cui non è possibile astrarlo, pena quella di contraddirsi considerando e non considerando, allo stesso tempo, il nulla-momento come momento. Sasso ripropone esattamente l'aporia del nulla, non confuta Severino. Non è vero, inoltre, che «il «nulla-momento» si distingue dal nulla che significa» (p. 267). Il nulla-momento è, appunto, momento del significato concreto «nulla», di cui l'altro momento è il positivo significare. Nel discorso di Sasso si distingue non un momento dall'altro – momenti in necessaria relazione concerta tra loro – ma si distingue un momento (il nulla-momento) dal concreto, scambiato per momento. G. Sasso, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987 (in particolare pp. 263-279).

considerando astrattamente il momento incontraddittorio del nulla, si esclude la possibilità di una qualsiasi relazione con l'assolutamente negativo; e insieme quell'assoluto prescindere non sussiste, appunto in quanto quell'assoluta negatività è considerata, e pertanto è tenuta implicitamente in relazione al momento del suo positivo significare dal quale si vorrebbe per altro assolutamente prescindere²⁵⁸.

Il secondo discorso aporetico prescinde *esplicitamente, volontariamente* dal momento del positivo significare del significato «nulla». Afferma che nulla non è, ma implicitamente lo considera come relato al suo positivo significare, dal momento che ne parla, lo pensa, lo tratta. Si perde di vista il positivo significare del nulla e allo stesso tempo lo si considera: altrimenti, non vi sarebbe nessun discorso, nessuna aporia. Potremmo dire che vi è la volontà di fare a meno del positivo significare, dell'essere del «nulla», ma appunto rimane solo una volontà, non realizzabile.

4. *La logica separante o intelletto astratto*

Abbiamo analizzato le cause fondamentali delle due formulazioni dell'aporia e abbiamo visto che entrambe le formulazioni aporetiche scaturiscono da un uso astratto dell'intelletto, che separa ciò che è *originariamente* in sintesi (i due momenti del significato concreto «nulla»). Vogliamo vedere ora ancora più nel dettaglio la logica separante, ossia l'intelletto astratto.

Per la logica separante, i due momenti del significato – e non solo del significato nulla, ma di tutti i significati – non sono solo *distinti*, ma *separati*. Ciò significa che possono essere concepiti l'uno senza l'altro, sono indipendenti l'uno dall'altro. nel caso specifico che stiamo studiando, quello del «nulla», pensare il nulla-momento come separato dal suo positivo significare «significa credere che esso possa esistere (apparire, essere posto, pensato, ecc.) anche fuori da questa relazione»²⁵⁹. Pretesa impossibile, come vedremo poi. «All'interno di questo errore logico, si fa astrazione dal positivo significare (del

²⁵⁸ E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 220.

²⁵⁹ N. Cusano, *Capire Severino*, cit. p. 43.

nulla-momento) e si ha occhi solo per il nulla momento, come se il significato autocontraddittorio «nulla» (cioè la sintesi, il concreto) si esaurisse con esso»²⁶⁰. Pensato come separato dal suo significare, ossia dal suo essere, si pretende che il nulla-momento sia qualcosa di puro, scevro da ogni positività: in quanto nulla, non deve assolutamente essere e non può apparire. Così, quando lo si considera (quando lo si pensa) ci si trova davanti ad una positività, ad un essere, che però era in origine proprio ciò che si poneva come l'impossibile. Ecco quindi la contraddizione, l'aporia del nulla: il nulla, in quanto negatività assoluta, non deve contenere nessuna positività. Significa che il nulla che viene pensato non può essere il "vero nulla". Esso è per definizione ciò che non è. Di conseguenza, il nulla non può essere pensato, dunque nemmeno posto e il principio di contraddizione con esso²⁶¹.

Trattare il nulla-momento astrattamente, come separato dal suo essere-significare, significa pretendere che al posto del momento del significato nulla vi sia l'impossibile: il nulla assoluto, il niente *simpliciter*. Ci si aspetterebbe che pensando il nulla si ponesse ciò che non è e non può in alcun modo essere, ossia il puro nulla inteso come una voragine di significato. Ma appena lo si pensa, il nulla non è più nulla, ma qualcosa di essente. L'impossibile, per l'intelletto astratto. Così pensando il significato nulla, la logica separante non può fare a meno di rilevare l'aporia. Tutto ciò accade perché il nulla-momento viene concepito come separato dall'altro momento con cui è in sintesi *necessaria e originaria*. Infatti, non si dà il caso di un niente assolutamente negativo che si unisce accidentalmente al positivo significare, ovvero all'essere. I due momenti sono uniti originariamente, sono *distinti* ma non *separati*. La negatività è necessariamente

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ Cade in questa considerazione astratta del significato «nulla» Mauro Visentin quando afferma che, opponendo l'essere e il nulla, si fa del non essere "qualcosa", quando invece dovrebbe essere "nulla": «Così facendo, da un lato, si sottrae all'essere la sua innegabilità, dall'altro, fa del non-essere un equivalente dell'essere (dunque, rendendolo, fino in fondo, coerente con sé e la sua forma linguistica, ne fa un essere e pertanto un significato, che, col rivelarsi tale, mostra altresì la sua assoluta incoerenza)». È chiaro come Visentin non veda che il significato «nulla» è una sintesi concreta di nulla-momento e del suo positivo significare, concependolo astrattamente come un significato che non può essere pensato e detto: esso, infatti, è il nulla assoluto. Il nulla non può essere un significato positivo, se si guarda con gli occhi dell'intelletto astratto. Il nulla, se viene posto, rivela la sua «assoluta incoerenza». Vedi M. Visentin, *Dire, pensare, negare la verità*, cit., p. 65.

significante – come potrebbe essere pensabile altrimenti? – e il significare è significare di un contenuto, in questo caso della negatività. In un momento è già contenuto l'altro e viceversa. Non vi è il niente che si unisce all'essere. Vi è invece il significato «nulla», che è un intero, una totalità, un concreto.

La logica separante, a causa dell'astrattezza del proprio pensare, incorre in un cortocircuito assai interessante causato dalla particolare costituzione dei significati negativi, come il «nulla» (ma anche derivati come «impossibilità», «contraddittorietà», «insignificanza»). In questo tipo di significati «la logica separante rileva l'errore, che per essa si presenta come insuperabile: cerca infatti il vero essere delle cose, l'essere-puramente-sé prima di ogni sintesi predicativa, e di tutte le determinazioni positive riesce (crede di riuscire) a trovarlo, ma non delle determinazioni assolutamente negative»²⁶². In questi ultimi, il contenuto significativo negativo entra in contraddizione con la positività del significare, e qui «scozza la scintilla della autoeliminazione reciproca»²⁶³. La logica astratta-isolante pretende di avere a che fare con significati puri, scevri dalla sintesi con il loro positivo significare, ovvero vorrebbe che le determinazioni fossero separate dal loro essere²⁶⁴. Si tenta in ogni modo di concepire il “puro nulla”, ovviamente invano dal momento che il non essere, nell'ottica dell'intelletto astratto, non può avere contatti di nessun tipo con l'essere. Ma chiaramente, pensandolo, il nulla tale contatto ce l'ha eccome: aporia del nulla. Nel caso di un significato positivo, come per esempio «albero», la separazione non fa scandalo poiché è positiva quanto il significare, e quindi la logica alienata rimane in qualche modo nascosta. Ma con le determinazioni negative la contraddizione esplode in tutta la sua aporeticità, poiché la negatività assoluta della determinazione entra in contrasto con la positività del suo essere, contrasto che è l'aspetto massimamente scandaloso per la aporia del nulla.

²⁶² Nicoletta Cusano, *Sintesi e Separazione*, cit. p. 211.

²⁶³ *Ivi*, p. 212.

²⁶⁴ Tutto il saggio *Sintesi e Separazione* di Nicoletta Cusano è incentrato sullo studio della logica separante e del suo tentativo di concepire le determinazioni come assolute, cioè sciolte dal loro essere-significare. Nel testo viene approfondita la natura e il procedimento di tale logica, che, sulle orme dell'insegnamento severiniano, caratterizza tutta la storia dell'occidente, dalla filosofia di Platone in avanti (vedi *Essenza del Nichilismo*).

L'aporia, dunque, ribadiamolo ancora una volta, sorge per la separazione del momento del significato dal momento del significare. Abbiamo visto come opera e "funziona" la logica separante, cosa fa o meglio cosa cerca di fare, cosa *vuole* fare. La sua è una pretesa impossibile, cioè non può trovare in alcun modo realizzazione. La logica separante si fonda infatti su ciò che tenta di dividere, premette necessariamente la sintesi che cerca in ogni modo di sciogliere. La sintesi è l'originario, è ciò che non può essere in alcun modo negato, poiché è ciò che ogni sua negazione deve implicitamente assumere nell'atto stesso della negazione. Chiediamoci infatti cosa abbiamo a che fare quando trattiamo una qualsiasi determinazione - il «nulla» o qualunque altro significato – come se fosse separata e indipendente dal suo essere. Cosa è un contenuto semantico senza il suo positivo significare? La risposta è semplice: non è nulla. Un significato "puro" non è niente, non è nemmeno pensabile. Come si potrebbe anche solo porre qualcosa senza il suo positivo significare? Avremmo a che fare con niente, con un nulla di significato. La logica separante tratta le determinazioni come se fossero separate, ma in realtà è obbligata ad affermare ciò che vuole negare, ovvero deve per forza assumere i significati nella loro sintesi originaria, altrimenti non penserebbe nulla, e quindi non potrebbe nemmeno separare alcunché. La struttura originaria è ciò che originariamente è, è l'immediato. Ogni negazione del fondamento, ricordiamolo, deve implicitamente assumerlo per potere essere significante in qualche modo. Ogni azione, anche la negazione o la separazione, si basano sulla verità negata, e nel caso del «nulla» e della separazione della sintesi originaria che compone ogni significato, ogni separazione di tale sintesi deve, per essere tale, affermare la sintesi stessa.

5. *Contraddizione e contraddittorietà*

Una contraddizione è l'affermazione della identità di tesi e antitesi. Significati come «Rosso non rosso» (RnR) o, più in generale «x non x», sono significati autocontraddittori come il «nulla», sono anzi il nulla stesso: «L'autocontraddittorietà –

ogni significato autocontraddittorio – è il nulla stesso. [...] Porre ognuno di questi significati autocontraddittori significa *porre il nulla*»²⁶⁵. Dato il principio di non contraddizione, che afferma che l'essere è essere e che il non essere non è, fa sì che il nulla, l'autocontraddizione, non possa in alcun modo essere. Un essere che sia non essere, ovvero che sia il suo contraddittorio (RnR), non può essere: è nulla.

Eppure, fa notare Severino, il nulla viene posto, dal momento che «*porre il nulla non è un non porre nulla*»²⁶⁶. I significati autocontraddittori sono infatti qualcosa, non sono niente. Questo pone nuovamente una declinazione dell'aporia del nulla: si dovrà ammettere forse che l'autocontraddittorietà è incontraddittoria, e quindi che il nulla è?

L'autocontraddittorietà è; ma non nel senso che il significato autocontraddittorio sia significante come incontraddittorietà – non nel senso che, ad esempio, RnR sia o significhi RnnR (onde R vale come negazione della sua negazione) –; e nemmeno nel senso che il positivo significare dell'autocontraddittorietà non sia un positivo significare. Il significato autocontraddittorio è incontraddittoriamente significante come quell'autocontraddittorietà che esso è – la nullità dell'autocontraddittorietà non è o non significa una non nullità; [...] Ora, è appunto questa autocontraddittorietà incontraddittoriamente significante, che è, ossia è positivamente significante. Si verifica pertanto che l'autocontraddittorietà, ossia l'assolutamente negativo, è incontraddittoriamente o positivamente significante²⁶⁷.

È chiaro che si ripete la logica del «nulla» come significato autocontraddittorio: il nulla è positivamente significante. Il concreto prevede, anche nel caso dell'«autocontraddittorietà», che si abbia anche fare con «momenti distinti, non irrelati»²⁶⁸.

Quello che si è fatto finora a proposito del significato «autocontraddittorietà» consente la formulazione di un'altra aporia, per la quale se autocontraddittorietà significa nullità, si verifica uno sviluppo infinito della posizione del significato (ad esempio RnR). Infatti

²⁶⁵ E. Severino, *La Struttura originaria*, cit. p. 228.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 229.

²⁶⁸ *Ibidem*.

la sintesi (r'nr') del significato (RnR) e del suo positivo significare è a sua volta autocontraddittoria e quindi un nulla: la sintesi sarà a sua volta momento della sintesi ulteriore (r''nr''), che è a sua volta nulla e quindi momento, e così all'infinito. Sembra dunque impossibile porre il significato autocontraddittorio, e quindi il significato «nulla».

Ecco dunque che, per risolvere l'aporia dello sviluppo infinito, Severino introduce una differenza fondamentale, quella tra due sensi dell'autocontraddittorietà: la contraddizione (il contraddirsi) e il contenuto della contraddizione (quella che sarà chiamato dal Severino più tardo contraddittorietà)²⁶⁹. La prima, la contraddizione, è qualcosa, è un ente. Infatti, essa esiste, non è nulla: ci si contraddice, l'atto del contraddirsi è pur qualcosa, non è certo un nulla assoluto. Sembra quindi che la contraddizione (RnR), che è l'impossibile, *sia*, il che vorrebbe dire che l'impossibile è realizzabile. Ma non è così, poiché se il contraddirsi esiste, la contraddittorietà (cioè il contenuto della contraddizione), essa sì, è nulla assoluto. Essa non esiste, è l'impossibile, quindi irrealizzabile, identità di tesi e antitesi. Un rosso che sia non rosso (RnR) è impossibile, è impensabile: è il nulla. Si tratta di una «impossibilità logico-semanticamente»²⁷⁰, di un contenuto che non può darsi in alcun modo, poiché viola il principio di non contraddizione. Di contro, esiste la contraddizione concreta che consiste nel porre contraddittoriamente un contenuto impossibile (RnR, il nulla). La contraddizione è il *porre* il nulla, è il pensiero di quel contenuto positivo che è la contraddizione. In quanto

²⁶⁹ Il testo in cui Severino affronta esplicitamente il tema della contraddizione, del contraddirsi e della contraddittorietà è la raccolta di saggi dal titolo: E. Severino, *Fondamento della Contraddizione*, Milano, Adelphi, 2005. Il testo a cui facciamo riferimento è proprio *Fondamento della contraddizione*, composto tra il 2003 e il 2004. In questo saggio Severino, chiarendo lessicalmente quanto ha da sempre sostenuto attorno al problema della contraddizione, chiama *contraddizione* o *contraddirsi* (in questo testo intesi come sinonimi) il positivo significare del nulla, mentre si riferisce al contenuto impossibile della contraddizione con il termine *contraddittorietà*. Nicoletta Cusano, invece, in un suo articolo, propone di tener ferme le precisazioni di Severino, ma allo stesso tempo vuole distinguere tra contraddizione e contraddittorietà: ««contraddittorietà» indica l'impossibile identità di tesi e antitesi [...] «contraddizione indica il positivo significare del contraddittorio [...] «contraddirsi» indica l'apparire (l'esser convinti) della contraddizione». Si veda: N. Cusano, *Sulla contraddizione*, in "La filosofia futura", No. 1, 2013, pp. 103-114 (citazione da p. 107). Nonostante la proposta di Cusano sia preziosa e, a mio modo di vedere, corretta, ho scelto di tener fede alla distinzione severiniana di *Fondamento della contraddizione*.

²⁷⁰ N. Cusano, *Capire Severino*, cit. p. 54.

tale, la contraddizione (il contraddirsi) è, lo ripetiamo, certamente qualcosa. Potremmo dire che l'essere della contraddizione, il contraddirsi in sé, riguarda il positivo significare di un significato nullo, mentre la contraddittorietà ha a che fare con il contenuto impossibile della contraddizione²⁷¹. Tenendo a mente che “eN” corrisponde al significato autocontraddittorio «nulla» e “xnx” corrisponde a «rosso non rosso», citiamo un passo del paragrafo 15 della Struttura Originaria:

la proposizione «il nulla è» ha diverso significato, a seconda che si intenda che «Il nulla, *come nulla*, è», oppure si intenda che «Il nulla non è nulla». Il primo significato è quello appunto per cui quella proposizione vale appunto come eN, il secondo è ciò che è escluso non solo dal principio di non contraddizione, ma anche dalla contraddizione: «Il nulla, *come nulla*, è» (la quale riferisce sì l'essere al nulla – e, in questo senso, afferma a sua volta che il nulla non è nulla – ma riferisce l'essere al nulla posto come nulla, cioè come l'altro dalla totalità del positivo e non come non nulla). È chiaro dunque che se è corretto dire che xnx è nulla, non è corretto (è cioè autocontraddittorio) affermare che eN sia nulla: l'essere, il positivo significare del nulla non è nulla. È vero che pensare, porre il nulla significa pensare qualcosa, e cioè una positività, e, poiché la determinatezza o il significato di questa positività è l'assolutamente altro dal positivo, è corretto dire che ciò che si pensa è un significato autocontraddittorio; ma questa autocontraddittorietà, a differenza di xnx, non è un nulla, ma un positivo: è la positività del contraddirsi. [...] È chiaro, da quanto si è detto, che tutte le autocontraddizioni, i cui momenti sono o il nulla (momento) e il positivo significare del nulla, oppure un'autocontraddittorietà (come xnx, o RnR) e il suo positivo significare, è chiaro che questo tipo di autocontraddizioni (tipo 2) non sono il nulla. Sono invece il nulla tutte quelle autocontraddizioni (tipo 1) nelle quali l'autocontraddittorietà si costituisce all'interno del significato – o, meglio, si costituisce come lo

²⁷¹ Quando Luigi Vero Tarca propone la filosofia del “puro positivo”, lo fa basandosi su affermazioni come questa: «Negare la negazione della verità equivale a negare qualcosa che afferma la verità, e quindi a negare la verità». Ma la negazione della verità non è la verità simpliciter, bensì è l'affermazione che la verità non è. In altre parole, *il nulla non è essere simpliciter*, ma è il positivo significare di un contenuto negativo. Potremmo dire che, nel discorso di Vero Tarca, manca il riconoscimento del significato concreto «nulla» in favore del fatto che il «nulla» sia significante (e quindi sia essere). La contraddizione nega la verità nel suo contenuto (contraddittorietà) e lo afferma nel suo essere un positivo (contraddizione). Se si ha occhi solo per il positivo significare del nulla e non per il contenuto determinato del significato in questione, si resta ad un livello astratto a cui manca un lato del significato concreto «nulla». La conseguenza paradossale di questo discorso è che ogni significato è equivalente, in quanto è qualcosa di determinato. Ogni significato diventa “vero” in quanto afferma il principio (in quanto è un positivo). Ma così facendo, si cade nella contraddizione per cui l'affermazione per cui «tutti i significati sono veri» oppure «tutti i significati sono equivalenti» si lascia negare dalla sua negazione, tanto vera quanto l'affermazione. Abbiamo a che fare col tentativo di eludere il momento del significato concreto, e quindi della contraddizione, della negazione e dell'errore. Vedi: L. V. Tarca, *Verità del non essere*, in “Divus Thomas”, Vol. 118, no. 2, 2015, pp. 122-151 (citazione da p. 137).

stesso significato –, ossia quelle nelle quali i termini tra loro contraddittori sono momenti del significato; a differenza delle autocontraddizioni del tipo 2, nelle quali i termini tra loro contraddittori sono il significato (che è o il nulla-momento o un'autocontraddizione di tipo1) e il suo positivo significare²⁷².

6. *Pensare a nulla e pensare il nulla*

Ora si presenta un'altra delicatissima e importantissima questione: la differenza tra il “pensare il nulla” e “non pensare nulla”. Nel primo caso si ha a che fare con il pensiero di qualcosa, con un pensiero che è; nel secondo caso, invece, abbiamo a che fare con un non-pensiero, con il non pensare affatto. È ovvio che pensare il nulla è un pensare determinato, non un non-pensare.

La questione è dirimente perché tocca ancora il problema dell'aporia del nulla e della contraddizione; l'impossibilità di pensare il nulla porta, come abbiamo visto, alla conseguenza per la quale il principio di non contraddizione non può essere posto. E se non si può pensare il nulla, non si può nemmeno errare, cioè contraddirsi. Sarebbe parimenti impossibile distinguere tra verità ed errore, con la fine di ogni logica (filosofica e non).

È fondamentale capire dunque che pensare il nulla non corrisponde ad un annichilimento del pensiero. Per la logica separante pensare il nulla vuol dire o trasformare il nulla in un essente o non pensare affatto. Un pensiero che non si costituisce, che non pensa nulla: un non pensare. Ma è chiaro che questa confusione avviene perché si rimane in una logica alienata: quella per la quale il significato «nulla» può essere concepito separatamente dal proprio positivo significare. Uscendo da questa logica, si può comprendere che si pensa qualcosa quando si pensa il nulla. Ma cosa esattamente? Dovrebbe essere ormai chiaro: si pensa il positivo significare del nulla. Esso esiste, il «nulla» è.

²⁷² E. Severino, *La struttura originaria*, cit., p. 229.

Il maestro di Severino, Gustavo Bontadini, nella polemica con l'allievo a proposito della contraddizione e del p.d.n.c, scrive che «Un pensiero che si contraddice si annulla. Contraddicendosi dice il doppio di quello che dovrebbe dire, ma il risultato del troppo dire è l'annullamento del pensiero». Poco dopo aggiunge: «Che cosa si deve dire? Si deve dire *qualcosa!* Tutto qui [...] Ora, perché chi si contraddice, non riesce a dire qualcosa? Per la semplicissima ragione che il qualcosa messo avanti nella tesi è soppresso dall'antitesi [...] Come nell'identità: $a-a=0$. O come, se si pone una mela sul tavolo e poi la si toglie, sul tavolo non si è lasciato nulla (con queste due operazioni) [...] Si tratta, dunque, di un 'nulla di pensiero' [...] Chi si contraddice pensa certamente, ma il risultato del contraddirsi è il suicidio del pensiero»²⁷³. Abbiamo qui un fulgido esempio di logica separante in atto. Severino risponde che è vero che chi pensa la contraddizione non pensa a niente, «Perché anche chi si contraddice dice *qualcosa*. Tra il non pensar nulla e il pensare che la pianta è e non è verde c'è bene una differenza! (Così come c'è ben una differenza tra il non pensare nulla e il pensare il nulla)»²⁷⁴. Poi Severino aggiunge rilievi importanti alla sua critica: «E anche Bontadini, almeno in un primo momento, è «d'accordo» (*ibid.*) sul fatto che il contraddirsi non è «un pensiero nullo», non è un non essere coscienti di nulla. Solo che, subito dopo, non ne tiene più conto»²⁷⁵. La differenza è evidente tra colui che pensa nulla e colui che pensa la contraddizione (RnR). Anche perché «se il tutto stesse nel pensare o dire qualcosa, allora anche chi si contraddice tirerebbe fuori il suo 'qualcosa' per quanto diverso possa essere dal qualcosa non contraddittorio». E questo è il primo passo. Ma perché Bontadini concepisce la contraddizione come un annullamento del pensiero?

La risposta a cosa scatena la concezione fallace della contraddizione in Bontadini, arriva da Severino poche righe dopo. Alla domanda sul perché Bontadini non ammetta

²⁷³ G. Bontadini, *Sozein ta fainomena*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vol.56, no.5, 1964, pp. 439-468, (citazione da p. 463).

²⁷⁴ E. Severino, *Essenza del Nichilismo*, cit. p. 128.

²⁷⁵ *Ibidem*.

in maniera definitiva che chi si contraddice pensa qualcosa e non nulla, Severino risponde:

Perché tratta la tesi e l'antitesi come il mettere e il togliere le mele dai tavoli, e cioè perché non si avvede che il 'toglimento' della tesi da parte dell'antitesi (e viceversa) è cosa diversa dal 'toglimento' della mela dal tavolo. [...] Ma non far differenza tra quei due togliimenti è grande difetto, specie per una coscienza speculativa (anche se oggi le coscienze speculative amano far l'occhietto all'empiria). L'antitesi non fa scomparire la tesi, così come il togliere la mela fa scomparire la mela dalla superficie del tavolo: l'antitesi *nega* la tesi (così come la tesi nega l'antitesi), e il negare è un togliere conservando, ché se quanto viene negato non fosse anche posto, non potrebbe essere negato, e nell'atto in cui non fosse più posto, non sarebbe più nemmeno negato. Sì che la negazione del primo principio sostiene che la mela continua a restare sul tavolo anche quando è tolta dal tavolo o, fuor di metafora, tien ferma sia la tesi, sia l'antitesi; e quindi non si trova nella condizione di chi, attraverso una operazione di pensiero, si trovi a non pensare più nulla: non è nelle condizioni del suicidio (come vorrebbe Bontadini), che è «un atto di vita, però il suo esito è la morte». Se il tutto stesse nel dir qualcosa, anche la negazione del primo principio avrebbe pertanto il suo qualcosa da dire, che sarebbe appunto questo reciproco togliimento della tesi e dell'antitesi²⁷⁶.

Chi pensa il nulla, dunque, pensa²⁷⁷. E vi sono due modi essenziali di pensare il «nulla», uno incontraddittorio e uno contraddittorio. Il primo corrisponde al pensare l'affermazione «il nulla è» nei termini per cui «il nulla è nulla». Esso non è non-nulla, non esiste, ma è non essere, è sé stesso: è nulla. È il nulla incontraddittorio posto dalla coscienza filosofica che testimonia la verità.

²⁷⁶ Ivi, p. 129. In linea con l'obiezione di Bontadini è anche Vitiello, per il quale pensare la contraddizione equivale a non pensare niente. La risposta severiniana vale anche per le sue considerazioni: E. Severino, V. Vitiello, *Dell'essere e del possibile*, cit., p. 54.

²⁷⁷ Chi invece (tra gli altri) mi pare cada nell'errore opposto, è Mauro Visentin. L'autore, nel trattare, nel suo articolo già considerato, del versante etico del negare, ossia della questione della verità e della menzogna, afferma: «Non c'è dubbio, infatti, che questo (l'inganno) consista in un contenuto semantico, al quale il mentitore, se è tale e perciò consapevole della verità, non può essere in grado di conferire, nel suo pensiero, una qualsiasi configurazione» Poi afferma che se io mento sapendo di farlo, la mia affermazione «non può, per quanto mi riguarda, essere altro che un dire privo di contenuto semantico». Se so che il falso è falso, il mio mentire è puro *flatus vocis*, solamente parole a cui non corrisponde nulla. Ma la domanda è: il mentire, seppur consapevole, è qualcosa oppure no? Se il mentire – anche quel mentire di chi sa di star mentendo – è qualcosa di essente (cioè è quel mentire che intende essere) allora ad esso corrisponde necessariamente il proprio contenuto semantico: è un significato. Si veda: M. Visentin, *Dire, negare, affermare la verità*, cit., p. 59.

Il secondo modo coincide con il pensare la contraddizione, e corrisponde a pensare, che «nulla è non-nulla», «A è non-A», «RnR», ecc. Si ha qui un pensiero che vuole l'impossibile, con il pensiero di ciò che non può costituirsi, di qualcosa che non può essere: la contraddizione, che è - in ogni caso riportato sopra - una declinazione possibile del significato «nulla». Ogni contraddizione è un modo determinato di pensare il «nulla». Questo caso è quello del nichilismo, che pensa che l'ente possa essere niente.

Come può essere, però, che un pensiero pensi l'impossibile? Come si può pensare il nulla? Come abbiamo visto, vi è una differenza totalmente estranea alla logica separante: quella fra contraddizione e contraddittorietà. La prima è, la seconda no. E lo stesso discorso possiamo applicarlo al pensiero del nulla, dato che quando uno si contraddice, pensa eccome! Il pensiero di chi pensa l'impossibile, non è affatto nullo, non è un annullamento del pensiero, ma è qualcosa: la contraddizione appunto. Non si tratta di niente, di una voragine del pensiero, ma di quel qualcosa che è il contraddirsi. «Non è un non pensare, un non esistere affatto come pensare, così come nemmeno il suo contenuto è inesistente: tale contenuto *non esiste eppure esiste*, proprio in quanto lo si pensa e se ne parla»²⁷⁸. Lo abbiamo visto, la contraddittorietà non è, è l'impossibile, quindi è nulla. Ma la contraddizione è, e precisamente è la volontà che gli opposti siano identici (che l'essere sia non essere, che il positivo sia il negativo). Il contenuto è qualcosa in quanto intenzione contraddittoria, che in quanto tale è allo stesso tempo qualcosa di essente e determinato (in quanto intenzione) e qualcosa di nullo, di irrealizzabile (in quanto contraddittoria). Chi si contraddice non potrà mai pensare che il rosso sia non-rosso (questo è l'impossibile) ma è evidente che il progetto di identificare gli posti è qualcosa, non è affatto nulla.

Nicoletta Cusano evidenzia che «non si pensa mai «contraddittoriamente», ma in modo «contraddicentesi»»²⁷⁹. Si tratta del pensare il positivo significare del nulla, in ogni caso, dal momento che è impossibile pensare la contraddittorietà in quanto tale,

²⁷⁸ N. Cusano, *Sintesi e separazione*, cit. p. 218.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 219.

cioè è impossibile essere convinti del contraddittorio, del fatto che il nulla sia non-nulla²⁸⁰. Non appare il nulla assoluto (non può in alcun modo apparire) ma appare il suo significato, il significato dell'impossibile, il positivo significare del nulla. Anche chi dice che A è non-A, anche colui che dice che l'ente è nulla (il nichilismo), non pensa altro che il significato nulla nella sua incontraddittorietà, cioè non pensa il non essere come essere, ma pensa il non essere in quanto non essere: pensa il «nulla» (pensa qualcosa, invece che “non pensare niente”).

7. *Il fondamento dell'aporia e la cosa in sé*

Il nulla, così come è concepito dalla logica separante, è qualcosa di impossibile da pensare. Quando lo si pensa, non è più il nulla. Il “vero nulla” è ciò che è costantemente oltre ogni pensiero. «Come la tartaruga zenoniana, la pura contraddittorietà è sempre ‘oltre’ il punto raggiunto da Achille (nel nostro caso Achille è il pensare, il dire, l'apparire ecc.). Pensare la contraddittorietà, il puro nulla, sembra impossibile». Vi sono forti analogie tra questa concezione del «nulla» e la «cosa in sé» kantiana: in entrambi i casi si tratta di qualcosa che non può essere in alcun modo pensato, a costo di perderlo in quanto “in sé”. Se si pensa l'oggetto in questione (il nulla, la cosa in sé) vuol dire che non si ha più a che fare con esso: impossibilità di pensare l'oggetto, scacco del pensiero, irraggiungibile al di là²⁸¹.

²⁸⁰ Severino sviluppa questo argomento cruciale in *Essenza del nichilismo*. Riprendendo l'argomento di Aristotele, per il quale, se il contraddittorio non può in alcun modo essere, anche la convinzione che il contraddittorio sia non può costituirsi. Non solo è impossibile che A sia non-A, ma è parimenti impossibile essere persuasi della contraddizione in quanto tale. Bisognerà ancora una volta ribadire allora la distinzione tra contraddirsi (contraddizione) e contraddittorietà. Quello che pensa colui che pensa il nulla è il positivo significare del nulla (la contraddizione), non il contenuto contraddittorio del significato «nulla», che non è e non può essere. Ma non è sufficiente, poiché si presenta un'altra questione: se non è possibile essere persuasi dell'impossibile, come è possibile errare? Dunque, come è possibile il nichilismo come coscienza errante? La distinzione allora diventa quella tra l'inconscio dell'in sé e il fenomeno consapevole del nichilismo. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 427-28.

²⁸¹ Su questo tema, si veda: L. Mauceri, *La hybris originaria*, cit., pp. 36-37.

Abbiamo visto la risoluzione dell'aporia del nulla, ma, in realtà, c'è di più. E precisamente si può affermare che proprio la logica aporetica-separante, si fonda su ciò che nega. A ben vedere, infatti, chi nega che il nulla sia impensabile lo sta in realtà già pensando. Come potrebbe altrimenti negare il fatto che sia pensabile? Come si può dire che è impossibile porre il "vero nulla" se non lo si è implicitamente già posto? Si tratta della contraddizione interna alla logica separante, fondamento inconsapevole ed implicito. Il nulla non è qualcosa di impensabile, perché chi afferma ciò lo sta pensando, ma in realtà non se ne rende conto. In altre parole, si deve aver presente il "vero nulla" per poter dire che il "vero nulla" è impensabile! L'aporia non si costituirebbe, la affermazione per cui il nulla è impensabile non avrebbe senso. Dobbiamo avere in mente l'oggetto di cui dichiariamo l'aporeticità, altrimenti la nostra affermazione non avrebbe alcun significato. Come non vedere le analogie con il discorso che afferma la presenza di una cosa in sé inaccessibile al pensiero? Anche la cosa in sé, per poter dire che non è in alcun modo pensabile, deve essere già posta, deve essere pensata. Così come il nulla deve apparire per poter dire che è impensabile, allo stesso modo la realtà in sé deve essere pensata per poter dire che è qualcosa di irraggiungibile.

Secondo Nicoletta Cusano: «La situazione logica in cui la logica separante si trova in relazione al significato «nulla» è la stessa del «ricordo»: il ricordo riconosce di non poter ricordare la cosa esistita ma solo una sua parte; ma proprio per poter affermare questa differenza tra la cosa ricordata e la cosa esistita, implica che quest'ultima sia presente»²⁸². Il tema del ricordo può essere molto utile per chiarire e approfondire la questione del fondamento nascosto dell'aporia. Severino scrive:

Ma non si può forse sostenere che, d'altra parte, appare che il passato non ha il «modo di esistere» del presente (temporale) e che è appunto questo «modo di esistere» ciò che, nel passato, è divenuto niente? Si che resta smentita la affermazione che l'apparire non sia in grado di indicare la dimensione del passato che si è annientata? Questa dimensione non è forse il «modo di esistere» del presente, in quanto riferito al passato

²⁸² N. Cusano, *Sintesi e separazione*, cit., p. 215.

che appare nel ricordo? – La risposta a questa obiezione è che, anche ponendo che appaia che il passato *non ha* il «modo di esistere» del presente, questo non significa che *appaia* che il passato *non ha più* il «modo di esistere» del presente. In base a cosa si afferma, infatti, che lo *aveva*? Se si vuole che la base sia ciò che appare nel ricordo, se cioè si vuole che sia il contenuto del ricordo a mostrarsi in possesso di quel «modo di esistere» del presente, che dovrebbe essere quella dimensione del passato che si è annientata, allora, daccapo, in quanto il contenuto del ricordo appare, tutto ciò che di esso appare (e quindi anche quel «modo di esistere» del presente, che dovrebbe essere il protagonista dell’annientarsi) non può essere, nella misura appunto in cui appare, ciò che è diventato niente. Daccapo, l’annientamento del passato non è un contenuto che appare, ma è il contenuto dell’*a priori* con cui il nichilismo interpreta l’accadimento della terra – è il contenuto della volontà che l’ente sia niente²⁸³.

Queste riflessioni possono essere trasposte anche concetti del nulla e della cosa in sé. Entrambi vengono concepiti come separati dal proprio essere, vengono dichiarati impensabili, nell’atto stesso in cui vengono posti e pensati. Si dice che qualcosa non può apparire (il nulla, la cosa in sé, il ricordo) solamente sul fondamento dell’apparire della cosa stessa.

Si vuole quindi l’impossibile, e questa pretesa dell’irrealizzabile è il cuore della logica separante. Si tratta della pura volontà che ciò che è in sintesi originaria – la determinazione e il suo essere – sia separato. Ma questo non può darsi, perché una determinazione separata dal suo essere è niente. Pensare una cosa separata dal proprio essere è una follia, perché è come voler pensare una cosa senza pensarla (come accade per il nulla e la cosa in sé). Anche quando il nichilismo tratta l’ente come ciò che può essere separato dal proprio essere, in realtà mostra solo la volontà di separare, fondata su ciò che vuol negare. Quando si crede che un ente non sia, si sta pensando l’impossibile, ovvero si sta pensando una determinazione pura, senza il proprio essere: immediata autonegazione. Infatti, per poter pensare la determinazione separata, è necessario che essa si dia, e per darsi deve essere, il che vuol dire che deve essere unita al proprio essere-significare. «Pensando che ora l’ente-alba (sintesi) non è, si pensa che

²⁸³ E. Severino, *Destino della Necessità*, cit. p. 180.

quel momento della sintesi che è la determinazione ‘alba’ [...] non sia in sintesi con l’essere [...] Cioè si toglie l’essere-significare alla determinazione-alba, che viene perciò posta come un niente-insignificante. Ma come il nulla nella formulazione dell’aporia del nulla, anche la determinazione-alba per essere posta come niente-insignificante [...] deve essere implicata come essente-significante alba. Se non fosse implicata come essente-significante-alba, non si starebbe pensando che questa alba non è, ma che il nulla non è»²⁸⁴.

8. *Heidegger e l’aporia del nulla*

Nel testo “Cos’è Metafisica?”, Heidegger affronta direttamente il problema del nulla. Queste le sue parole:

Noi tuttavia tentiamo di interrogarci a proposito del niente. Che cos’è il niente? Già al primo contatto la domanda mostra qualcosa di insolito. Nel porcela, infatti, noi già dall’inizio assumiamo il niente come qualcosa che «è»così e così, cioè lo trattiamo come un ente. Eppure il niente differisce da esso in modo assoluto. Domandare del niente, chiedere che cos’è, e come è, significa tradurre l’oggetto della domanda nel suo contrario. La domanda si priva essa stessa del suo oggetto più proprio²⁸⁵.

Heidegger è chiarissimo. Si tratta di una delle rare riproposizioni, assolutamente classiche, dell’aporia del nulla così come era stata formulata per primo da Platone. Il niente, quando viene pensato (domandato) diventa subito ente, non-niente. La risposta sarà condizionata dalla domanda e sarà «nello stesso modo un controsenso». Questa formulazione classica dell’aporia è già stata affrontata da Severino, che nel paragrafo 13 del capitolo IV della *Struttura originaria* si concentra su uno sviluppo dell’aporia, più interessante e originale, formulata da Heidegger nelle pagine seguenti del testo “Cos’è Metafisica?»:

²⁸⁴ N. Cusano, *Sintesi e separazione*, cit. p. 224.

²⁸⁵ M. Heidegger, *Segnavia, Che Cos’è Metafisica?*, cit. p. 63.

Il niente è la negazione completa della totalità dell'ente. [...]

Occorre che sia prima data la totalità dell'ente, affinché, semplicemente come tale, questa possa cadere sotto la negazione, nella quale poi il niente stesso dovrebbe annunciarsi.

Ma anche se prescindiamo dalla problematicità del rapporto tra la negazione e il niente, come possiamo noi, esseri finiti, rendere accessibile in sé, e soprattutto per noi, la totalità dell'ente nella sua universalità? Al massimo noi possiamo pensare la totalità dell'ente nell'«idea», e poi negare nel pensiero e «pensare» come negato ciò che abbiamo così immaginato. Certo, per questa strada acquisiamo il concetto formale del niente così immaginato, ma mai il niente stesso. Eppure il niente è niente, e tra il niente immaginato e il niente «vero e proprio» non può sussistere differenza, se è vero che il niente rappresenta invece l'assoluta indifferenza²⁸⁶.

Severino risponde così:

la negazione dell'intero formale si differenzia certamente dalla negazione dell'intero concreto; ma questa differenza importa che si debba parlare di un nulla formale e di nulla reale, nel senso che la distinzione tra formalità e realtà conviene al *positivo significare* del nulla, e non al nulla in quanto distinto da questa positività. L'assolutamente negativo non è, o non significa alcunché di positivo, sia che la positività, che è posta come tolta nel concetto di nulla abbia un valore formale, sia che abbia valore concreto. [...] Assumendo qui che la manifestazione del positivo sia un processo che si va sempre più concretando, questo incremento è insieme certamente, incremento del *positivo significare* del nulla, ma non è incremento del nulla, in quanto assunto come distinto dal suo positivo significare. Sì che per questo lato non sussiste una distinzione tra nulla formale e reale²⁸⁷.

Anche Heidegger, quindi, «considera astrattamente il nulla-momento come irrelato al suo positivo significare»²⁸⁸. Il filosofo tedesco applica la logica separante al problema del nulla, non comprendendo che il nulla-momento non può essere isolato dalla sua positività, quando è quest'ultima ad essere protagonista del passaggio da formale a reale (e non invece il nulla momento). Se c'è un passaggio, un incremento del nulla da formale

²⁸⁶ *Ivi*, p. 65.

²⁸⁷ E. Severino, *La struttura originaria*, cit. p. 227.

²⁸⁸ *Ibidem*.

a reale, questo non può essere il vero nulla. Questa conclusione heideggeriana è frutto della logica separante, che concepisce il nulla separato dal proprio significare²⁸⁹.

Nonostante Heidegger pensi consapevolmente che la questione del nulla si riduce e «un vuoto gioco di parole, un gioco che inoltre non sembra accorgersi di fare continuamente a pugni con se stesso»²⁹⁰, nonostante ciò, è chiaro che il nulla assoluto dichiarato impensabile e inconcepibile deve essere pensato in tutta la sua assolutezza. Heidegger cade dunque sia nella contraddizione esplicita, cioè nella separazione del significato nulla dal suo positivo significare, sia in quella implicita e inconsapevole, per la quale si deve pensare necessariamente ciò che si dichiara al di là di ogni pensiero.

La contraddizione implicita emerge chiaramente nel modo in cui Heidegger concepisce l'identità di Essere-Niente. Abbiamo visto nella prima parte che il nulla, concretamente concepito, non è la negazione, ma il Niente originario, «niente» a cui si può accedere solamente abbandonando la logica formale della metafisica. In “*Cos'è Metafisica?*” il pensatore tedesco riflette attorno all'impossibilità di concepire il vero nulla rimanendo nella logica della non-contraddizione, la quale sa solamente pensare al niente come negazione, come puro ‘non’. Ma chi sa pensare filosoficamente, se avrà l'audacia di sperimentare un nuovo pensiero oltre la metafisica, si potrà rendere conto che «Questo niente, che non è l'ente, e che però si dà, non è niente di nullo, ma appartiene all'essere presente»²⁹¹. Questo passaggio è cruciale, poiché Heidegger ammette, forse senza rendersene conto, che il significato «nulla» è richiesto proprio per parlare del Niente originario per come lui lo concepisce. Ecco il fondamento implicito

²⁸⁹ Mauro Visentin, in un suo articolo, muove dalla riflessione heideggeriana per approdare ad altre conclusioni. Nonostante la tesi di fondo sia diversa da quella di Heidegger, ovvero che la negazione sia più originaria rispetto al nulla (rimandiamo all'articolo per approfondire, ma basti qui dire che l'approdo heideggeriano rimane troppo poco radicale per Visentin), le premesse sono le medesime, e dunque la logica aporetica che le fonda rimane la stessa che anima il pensiero di Heidegger. Scrive l'autore che «se a quella forma (che consiste nel termine o nella parola “nulla”, che nessuno intende escludere dal linguaggio, non solo da quello corrente, ma neppure da quello filosofico dovesse per forza corrispondere un contenuto semantico, allora tanto il problema del nulla quanto [...] quello della negazione, sarebbero delle aporie insuperabili, e verrebbe meno, nel cammino del nostro pensiero, ogni orientamento riconducibile ad un *sensu*». Vedi: M. Visentin, *La negazione e il nulla*, in “Divus Thomas”, Vol. 118, No. 2, 2015, pp. 192-208 (citazione da p. 203).

²⁹⁰ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Adelphi: Milano, 2003 (prima edizione 1961), p. 53.

²⁹¹ M. Heidegger, *Segnavia, La questione dell'essere*, cit. p. 367.

della logica aporetica che emerge in tutta la sua chiarezza: il Nulla originario non è nulla assoluto, il quale è pensato incontraddittoriamente proprio da chi ne dichiara la contraddittorietà (come fa Heidegger). Il nulla assoluto, lungi dall'essere impensabile, è l'incontraddittorio opposto dell'essere, in una opposizione originaria che è il fondamento di ogni significato che voglia essere tale. La struttura originaria è l'implicita premessa anche del discorso heideggeriano. Il pensatore tedesco pretende di uscire dalla logica di identità-non contraddizione perché se vi si insiste, si rimane invischiati nella contraddizione di un Nulla che è. Ma, ancora, non si accorge che «arriva a questa paradossale conclusione: per non finire imbrigliati nelle contraddizioni della logica di identità-non contraddizione quando si cerca di pensare il nulla assoluto [...] si deve uscire dalla logica di identità-non contraddizione. Per non contraddirsi, si deve uscire dalla logica di identità-non contraddizione. Il che significa: *per non contraddirsi, ci si deve aprire alla contraddizione*»²⁹².

9. *Un esempio di logica separante: Del nulla o dell'inintelligibile di Carlo Scilironi*

Un chiaro esempio di logica separante applicata attorno al problema del nulla mi pare essere l'articolo di Carlo Scilironi «Del nulla o dell'inintelligibile»²⁹³. Nella premessa del testo troviamo i momenti lungo i quali si muove il discorso dell'autore, con i primi tre punti (quelli che analizzeremo) che sono: 1) il pensare trascende il dire; 2) il nulla non è la negazione; 3) il nulla è l'impensabile. Si tratta di una prospettiva che si muove tra Kant e Heidegger, e che è di estremo interesse per il discorso che stiamo svolgendo, dal momento che si pone direttamente e esplicitamente in polemica con Emanuele Severino. Cerchiamo di seguirne le argomentazioni salienti.

La tesi principale è che «*il nulla non si colloca a livello del pensare* (= non si può pensare il nulla, perché il nulla è il non-pensare, e non si può pensare il non-pensare,

²⁹² N. Cusano, *Sintesi e Separazione*, cit. p. 11.

²⁹³ C. Scilironi, *Del Nulla o dell'Inintelligibile*, in "Divus Thomas", Vol.118, No. 2, 2015, pp. 258-270.

l'inintelligibile, anche se si può credere di pensarlo): *il nulla si colloca al livello del dire*, del linguaggio, secondo significati che andranno determinati»²⁹⁴. Abbiamo qui la riproposizione dell'aporetica del nulla, nella sua forma classica (con l'aggiunta per cui il nulla si situa al livello del *solo* linguaggio). Ma, nonostante la rivisitazione, la prima parte della tesi sopra citata ripropone l'aporia nella sua forma tipica: il nulla non è pensabile perché «non si può pensare il non pensare»²⁹⁵. Il nulla sarebbe quindi l'annichilamento del pensiero, pensare il non essere significherebbe non-pensare. Ma questa concezione deriva dalla separazione del nulla-momento dal suo positivo significare, operazione in virtù della quale si può affermare che pensare il significato «nulla» non corrisponda, in realtà, a concepire il significato concreto «nulla», ma equivalga ad una voragine del pensiero, al nulla 'assoluto', 'puro'. Si afferma poi che non si può pensare in alcun modo «l'inintelligibile», affermazione che rivela anche il fondamento implicito dell'aporetica, di cui si è trattato in precedenza. Infatti, nell'atto in cui si dichiara inconcepibile il nulla, lo si è già posto e pensato nella sua assolutezza, come appunto «l'inintelligibile».

Scilironi sviluppa il proprio discorso dicendo che «si può ben dire il nulla – anche ora lo si sta dicendo, lo si sta formulando –, ma il fatto che lo si dica non attesta in alcun modo né che lo si stia pensando né che lo si possa pensare, salvo confondere l'intelligibilità del pensato con la sua formulazione».²⁹⁶ Pensare come mero «aver presente»²⁹⁷ non vuol dire concepire, avere il concetto di una cosa. Il negare, il nulla, è una funzione del dire, è linguaggio. Sì che ciò che si intende negando e affermando non è la negazione e l'affermazione in sé, ma è solo la loro "intenzione". Mi pare che il discorso dell'autore riprenda il concetto kantiano della cosa in sé, sempre al di là dei fenomeni, in questo caso del linguaggio. Il nulla è linguaggio e non, ecco il punto, il "vero" nulla. Porre un *limite* al concetto di nulla, confinandolo a una funzione del dire,

²⁹⁴ *Ivi*, p. 260.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 260-261.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 260.

vuol dire marcare una differenza tra ciò a cui abbiamo accesso (il linguaggio) e qualcosa che sta al di là, che è oltre: la cosa in sé, il vero nulla. Questo “oltre” deve però *essere posto*, deve essere *pensato* per dire che ciò che diciamo quando parliamo del nulla *non* è il suo vero significato, ma è *solamente, meramente* parola. Pensare il niente non è concepirlo, si dice. Ma questo si può affermare solo perché si è già pensato – *concepito* – il «nulla» nella sua concretezza e assolutezza, e non solo nella sua funzione linguistica. Mancherebbe altrimenti il *fondamento dell’esclusione* che il linguaggio (il pensiero) può contenere il nulla (la cosa in sé): se non lo si fosse già posto nella sua universalità, come si potrebbe porlo come trascendente il dire e il pensare?²⁹⁸

«Ciò che si dà è il venir dell’essere al pensiero. [...] E ci viene non direttamente, come essere, ma sempre e solo come ente, perché se ci venisse come essere, l’essere si convertirebbe in un ente, lasciando con ciò stesso gli altri enti fuori dall’essere, ovvero privi di ciò per cui essi sono, sì che simpliciter non sarebbero»²⁹⁹. Anche qui si concepisce l’essere come qualcosa che sta oltre l’opposizione del positivo e del negativo, oltre la struttura originaria, oltre ciò che appare. Un essere che è concepito, allo stesso modo del nulla, come ciò che è separato dal suo positivo significare e che quindi viene inteso “puramente”, come qualcosa che non può apparire, perché appena assume una forma determinata non è più Essere (così come il nulla, appena lo si pensa, non è più Nulla). Ma un Essere che sta al di là dei fenomeni è una nullità posizionale, perché si pone contraddittoriamente un significato che dice esplicitamente che non può

²⁹⁸ La scuola padovana di metafisica, di cui Scilironi fa parte, ha nella figura di Romano Bacchin un suo punto di riferimento imprescindibile. Secondo Bacchin, come per Scilironi dopo di lui, l’essere è l’innegabile, è ciò a cui nulla si oppone. Il nulla non è e non può essere l’altro dall’essere, poiché «per essere «altro» dall’essere non è mai veramente «oltre» l’essere. Il nulla è un «altro» che non riesce ad essere tale perché sarebbe solo se non fosse» (p. 311-312). Una riproposizione dell’aporetica del nulla, che separa il significato nulla dal suo positivo significare, concependo un “vero nulla” al di là del pensiero, come cosa in sé. L’eredità bacchiniana nel discorso di Scilironi si fa sentire anche nella concezione secondo cui «il senso dell’essere non è immediatamente dato, proprio perché l’essere non ci sta mai di fronte» (p. 311). Abbiamo sempre a che fare con enti, mai con l’Essere vero e proprio, concepito, ancora una volta, come cosa in sé di cui è inattuabile al pensiero il senso autentico e originario. Vedi: R. Bacchin, *Intero metafisico e problematicità pura*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vol. 57, No. 2/3, 1965, p. 305-321. Sulla scuola padovana di filosofia e il suo rapporto con il pensiero di Severino, rimando a: N. Tarquini, *Eternità e divenire*, cit., pp. 101-147.

²⁹⁹ C. Scilironi, *Del nulla o dell’inintelligibile*, cit., p. 261.

apparire. Ma se non può apparire non può essere, perché per essere dovrebbe apparire nella sua opposizione rispetto al negativo, in una struttura determinata di significati (struttura originaria). Eppure, si continua a dire che è qualcosa (anche se non può apparire): contraddizione.

Quella di Scilironi, insomma, è una declinazione – abbastanza tradizionale – della logica aporetica che abbiamo visto sin qui: «Il nulla sarebbe pensabile solo se il pensiero non fosse controvertibile nell'essere, solo se il pensiero non fosse necessariamente pensiero di qualcosa; ma un pensiero «di nulla» o riduce il nulla a qualcosa (è appunto il *dire* nulla); o si annulla come pensiero (è l'impossibilità di pensare il nulla)». Queste tesi nascono, lo abbiamo visto, da un vizio fondamentale: aver separato ciò che è originariamente in sintesi, ovvero il nulla-momento dal suo positivo significare.

CAPITOLO 4

STORIA DELLA METAFISICA E QUESTIONE DELLA TECNICA

A) Heidegger

1. *Dalla verità come svelatezza alla verità come correttezza: Platone*

Per capire l'essenza della tecnica, che ormai domina il mondo, bisogna partire dalla metafisica, perché per Heidegger la questione della verità è centrale per comprendere la questione della tecnica. La storia della verità (*alétheia*) coincide con la storia dell'Essere, e quindi con la cosiddetta storia dell'uomo.

Se, come abbiamo visto nel capitolo 1, la distinzione tra un soggetto e un oggetto non è l'originario, la verità non dovrà essere intesa come una corrispondenza tra due termini (*adaequatio intellectus et rei*), ma come manifestazione o non nascondimento dell'essere (*alétheia*). Questo è il senso della verità che condividono i pensatori aurorali della tradizione occidentale, i presocratici. All'alba della filosofia greca, la verità è *alétheia*, non nascondimento, svelatezza, e la natura è *physis*³⁰⁰.

Dalla filosofia di Platone in avanti, però, qualcosa cambia. Heidegger prende in esame, in un suo saggio del 1930, il celebre mito della caverna contenuto nella *Repubblica* (capitolo VII). Nel mito della caverna si ha, indubbiamente, ancora quell'idea originaria della verità come svelatezza: «Solo l'essenza della verità, pensata come agli inizi della

³⁰⁰ Su questo, R. Capobianco, *La Via dell'Essere*, cit., pp. 65-72.

gremità nel senso dell'*alétheia*, solo la svelatezza riferita al velato (all'occultato, al nascosto) ha un riferimento essenziale all'immagine della caverna dove il giorno non penetra. Là dove la verità ha un'altra essenza e non è svelatezza, o quanto meno non è determinata da essa, un «mito della caverna» non ha più alcun sostegno per poter illustrare niente»³⁰¹. Eppure, nonostante ciò, a partire da Platone l'essenza della verità subisce una trasformazione fondamentale: «E tuttavia, per quanto nel mito della caverna l'*alétheia* sia espressamente esperita e sia nominata in luoghi rilevanti, ciò nondimeno, al posto della svelatezza, qui si fa avanti e diviene prioritaria un'altra essenza della verità»³⁰². Qual è il senso di questo cambiamento epocale? «Nel «mito della caverna» il vigore plastico della descrizione non scaturisce dall'immagine della chiusura della volta sotterranea e della prigionia in essa, e nemmeno della veduta dello spazio aperto all'esterno della caverna. La forza simbolica ed esplicativa delle immagini del «mito» si concentra piuttosto, per Platone, nel ruolo che hanno il fuoco, il suo chiarore, le ombre, il chiaro del giorno, il luce del sole e il sole»³⁰³. Siamo giunti al cuore della questione: sono le metafore della luminosità e della visibilità – il tema del vedere – ad essere veramente cruciali. Heidegger continua dicendo infatti che «Tutto dipende dal risplendere di ciò che appare e da ciò che ne rende possibile la visibilità. La svelatezza, anche se è nominata nei suoi diversi gradi, in realtà viene considerata solo in relazione al modo in cui rende accessibile nella sua e-videnza (*eidos*, *Aussehen*) ciò che appare, e visibile ciò che così si mostra (*idéa*)»³⁰⁴. L'idea platonica è ciò che viene visto con gli occhi della mente (*noeín*), in un atto di cattura conoscitiva. l'idea è ciò che è evidente, visibile, chiaro. Si tratta dunque di vedere ciò che è luminoso, di afferrare ciò che si mostra alla vista. «La vera e propria riflessione riguarda l'apparire dell'evidenza consentito nella chiarezza della luce. Tale evidenza offre la vista su ciò che ogni ente è

³⁰¹ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit., p. 179.

³⁰² *Ibidem*. Si veda U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'occidente*, Feltrinelli, Milano, 2020, pp. 14-15.

³⁰³ Martin Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 180.

³⁰⁴ *Ibidem*. Si veda anche P. Warnek, *Reading Plato before platonism (after Heidegger)*, in "Research in Phenomenology", Vol. 27, 1997, pp. 61-89.

in quanto è presente. La riflessione vera e propria ha di mira l'idéa. L'«idea» è l'evidenza che conferisce la vista su ciò che è presente»³⁰⁵. L'essere dell'ente è ciò che si mostra alla vista, ciò che viene alla presenza dello sguardo. Tanto che Heidegger afferma «Ma il venire alla presenza è in generale l'essenza dell'essere. Per Platone, quindi, l'essere ha la sua essenza autentica nel «che cos'è»»³⁰⁶. La svelatezza ora è quindi legata al risplendere dell'idea e ad una logica del vedere. Si ha quindi un mutamento fondamentale nel senso in cui si concepisce la verità: «L'*alétheia* cade sotto il giogo dell'idéa. Quando Platone dice, a proposito dell'idéa, che essa è la sovrana che consente lo svelamento, egli rinvia a qualcosa di non detto, e cioè d'ora in poi l'essenza della verità non si dispiega più come essenza della svelatezza a partire da una propria pienezza essenziale, ma si trasferisce nell'essenza dell'idéa. L'essenza della verità abbandona il tratto fondamentale della svelatezza»³⁰⁷. L'essenza della verità diventa quindi dipendente dallo sguardo dell'uomo, dall'esattezza e dalla correttezza di questo sguardo. L'uomo deve assicurarsi che il suo sguardo sia veritiero, ossia che rispecchi le caratteristiche dell'ente osservato. Bisogna guardare nel modo giusto, affinché lo sguardo del soggetto concordi con l'oggetto. Il cambiamento epocale e decisivo dell'essenza della verità consiste quindi nel fatto che «La verità diventa *orthóthes*, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione»³⁰⁸. La verità è diventata correttezza della visione ideale dell'ente da parte dell'uomo e dell'asserzione fondata su tale apprensione. La verità è ormai una questione umana, e non più qualcosa che riguarda solo l'ente,

³⁰⁵ *Segnavia*, cit., p. 180. Si rimanda sempre, su questo, a P. Warnek, *Reading Plato before platonism and after Heidegger*, cit., pp. 73-75.

³⁰⁶ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 180.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 185.

³⁰⁸ *Ibidem*. Da leggere anche, sul rapporto in generale di Heidegger con i greci, G. W. Most, *I greci di Heidegger*, in "Belfagor", Vol. 57, No. 2, 2002, pp. 129-140. L'autore polemizza con Heidegger, affermando che i greci presi in considerazione dal pensatore tedesco sono solo alcuni autori, e che quindi ciò che scrive non riguarda la grecità in generale, ma solo una parte di essa. Possiamo su questo scusare Heidegger, che si confronta con i vertici speculativi della metafisica greca, che sono i luoghi dove si giocano le sorti filosofiche dell'occidente. È quindi normale che il filosofo tedesco scelga Platone e Aristotele, e prima di loro i pensatori dell'origine (i presocratici), per la loro importanza teoretica. Tutte le sorti filosofiche occidentali si giocano in effetti in questi pochi autori cruciali.

come il suo venire alla luce e farsi vedere spontaneamente. Ha a che fare con un Soggetto contrapposto – strutturalmente – ad un oggetto da conoscere. Nasce la metafisica³⁰⁹.

2. *Cartesio: la certezza e il soggetto moderno*

L'epoca moderna, invece, è l'epoca del soggetto e della certezza di questo soggetto. La domanda fondamentale su che cosa sia l'ente diventa quella del *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (Descartes). E il soggetto, in quanto traduzione del sostrato aristotelico, è proprio ciò che soggiace e sta a fondamento.

Il soggetto moderno si libera dai vincoli e dai lacci che lo tengono legato alla chiesa e alla tradizione cristiana. Ma la libertà non ha solo un carattere negativo, un liberarsi da, ma è innanzitutto un determinare una nuova essenza della libertà: «Essere libero significa adesso che l'uomo mette al posto della certezza della salvezza, determinante per ogni verità, una certezza tale che in forza di essa, e in essa, egli diventa certo di se stesso come quell'ente che in tal modo si basa solo su se stesso»³¹⁰. L'uomo «si sceglie ciò che è vincolante e vi si vincola»³¹¹, si dà la legge da sé. L'uomo moderno tenta di porsi come centro e misura del reale, di essere il fondamento stesso della realtà e di praticare in questo modo la sua assicurazione. Il compito di Cartesio, che rappresenta l'inizio della metafisica moderna, è proprio quello di «fondare il fondamento metafisico per la liberazione dell'uomo nella nuova libertà in quanto autolegislazione sicura di se stessa»³¹².

Cartesio pensa dunque per primo il fondamento dell'età moderna, che è tale «che l'uomo potesse sempre assicurarsi da sé di ciò che rende sicuro il procedimento di ogni

³⁰⁹ Sul rapporto Heidegger-metafisica, rimando a: V. Possenti, *Ermeneutica, metafisica e nichilismo in Heidegger*, cit., pp. 119-132.

³¹⁰ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, Milano, Adelphi, 2003, p. 169.

³¹¹ *Ivi*, p. 170. Si veda anche L. Fain, *Heidegger's Cartesian Nihilism*, in "The Review of Metaphysics", Vol. 64, No. 3, 2011, pp. 555-579.

³¹² M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 175.

proposito e di ogni rappresentazione umani»³¹³. Grazie a questo fondamento, che è l'uomo stesso, l'uomo può essere certo di sé stesso e delle sue rappresentazioni e propositi. Il fondamento della nuova libertà del soggetto moderno deve essere ciò che è massimamente certo, e questa certezza assoluta (chiara e distinta) viene scoperta da Cartesio nel *cogito: ego cogito (ergo) sum*. *Cogitare* significa, nota Heidegger, porsi dinanzi, rappresentare. Il rappresentato è fornito al soggetto che lo pensa – il cogitante – come qualcosa che è disponibile alla signoria del soggetto stesso. È per questo che «qualcosa è per l'uomo fornito, rappresentato – *cogitatum* – soltanto se esso è per lui stabilito e posto al sicuro come ciò di cui egli, da sé, può essere signore nella cerchia del suo disporre, sempre e chiaramente, senza ripensamenti né dubbi»³¹⁴. Il cogitato è sempre a disposizione del soggetto pensante, in modo sicuro, certo e indubitabile. L'oggetto del pensiero (la rappresentazione) è certo, è mia, è ciò che è al sicuro per il mio calcolo razionale: è ciò che è dominabile, controllabile, sfruttabile. È, il cogitato, qualcosa che può essere considerata ferma, stabile, fissata nella sua disponibilità al mio sfruttamento calcolante. Non vi sono dubbi né incertezze, dal momento che ho la sicurezza assoluta di poterne disporre per i miei fini.

In questo ego cogito (io rappresento) l'io che rappresenta «è rappresentato anch'esso in modo ben più essenziale e necessario, ossia come ciò verso cui e ritornando a cui dinanzi a cui ogni rap-presentato è posto»³¹⁵. In ogni atto del pensiero, in ogni immaginazione o volizione, l'oggetto che viene rappresentato *mi* viene rappresentato, mi viene posto dinanzi, viene portato *davanti a me*, attraverso il mio *cogitare*. Il soggetto è dunque presente in ogni atto rappresentativo, poiché l'uomo che rappresenta – in quanto ogni rappresentare è un rappresentare a me – è rappresentato anch'esso insieme all'oggetto del proprio *cogito*. La struttura del soggetto, la coscienza, è, per le ragioni dette, strutturalmente auto-coscienza.

³¹³ *Ivi*, p. 176.

³¹⁴ *Ivi*, p. 181.

³¹⁵ *Ivi*, p. 184.

«È un ente soltanto quell'ente di cui soltanto il soggetto può essere sicuro nel senso del suo rappresentare. Il vero è soltanto l'assicurato, il certo. Verità è certezza». L'uomo è quindi la misura della conoscenza, è il fondamento dell'ente che viene percepito e conosciuto: «Poiché l'uomo è per essenza il *subiectum* e l'entità è equivalente alla rappresentatezza e la verità è diventata certezza, per questo l'uomo dispone qui per essenza sull'ente come tale nel suo insieme, in quanto egli dà la misura dell'entità di ogni ente. Spetta ora a lui in quanto *subiectum* la decisione essenziale su che cosa in generale deve poter stare fisso come essente»³¹⁶. Ogni ente rappresentato è tale solo sul fondamento del soggetto umano. L'ultima parola sull'essere ente da parte dell'ente la possiede l'uomo. L'ente è de-ciso, sciolto da ogni legame che non sia quello che lo lega al soggetto, che ne è il padrone e il fondamento al tempo stesso. L'ente e l'uomo che se lo pone dinanzi non devono sottostare a nessuna legge, affinché il *subiectum* possa calcolare senza impedimenti e sfruttare l'ente come fondo disponibile ai propri fini: questa è l'essenza della libertà moderna. L'ente è a disposizione dell'uomo, che esercita sul rappresentato la propria assoluta signoria: «il rapporto con l'ente è il procedere sovrano nella conquista e nel dominio del mondo. L'uomo dà all'ente la misura determinando – a partire da sé – che cosa deve poter valere come essente. Il dare la misura è l'arrogarsi la misura mediante la quale l'uomo in quanto *subiectum* viene fondato come centro dell'ente nel suo insieme»³¹⁷. Secondo Eugenio Mazzarella: «Questa è, invero, la storia della metafisica come umanismo e soggettivismo: la “definizione” (“fissazione”) da un lato dell'Essere, dall'altro dell'uomo in una relazione come terzo irrigidito tra due poli irrigiditi: sostanza e soggetto [...] Lungo questa relazione intesa come asse unidirezionale di scorrimento *scorre* il “fondamento”: all'inizio posto nell'Essere, nel polo “fuori” dell'uomo, alla fine nell'uomo»³¹⁸.

³¹⁶ *Ivi*, p. 206.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ E. Mazzarella, *Tecnica e Metafisica. Saggio su Heidegger* (1981), Carocci, Roma, 2021, p. 46.

3. Nietzsche: il compimento della metafisica

La terza tappa della storia della filosofia heideggeriana (che è insieme una filosofia della storia) è rappresentata da Nietzsche. Quest'ultimo si colloca alla fine della modernità come compimento della filosofia moderna e della metafisica occidentale *tout court*, intesa come storia dell'oblio dell'essere. Se Platone segna il passaggio iniziale e decisivo alla verità come correttezza della visione e Cartesio intende la verità come certezza di un soggetto che sta a fondamento della conoscenza dell'ente, Nietzsche è il culmine di questo lungo processo millenario iniziato con Platone, e proseguito da Descartes, con la concezione dell'ente come volontà di potenza. Heidegger lo mette in comunicazione con Cartesio, per mostrarne il collegamento essenziale e far vedere come Nietzsche sia l'acme della filosofia moderna inaugurata da Descartes.

Nonostante ciò, Nietzsche non condivide le tesi di Cartesio, anzi lo elegge a bersaglio polemico:

Nietzsche, senza accorgersene appieno, è d'accordo con Descartes nel pensare che essere voglia dire «rappresentatezza» fissatezza del pensiero, e che verità voglia dire certezza. Egli pensa al riguardo in termini senz'altro moderni. Eppure crede di pensare contro Descartes quando contesta che la tesi cartesiana sia una certezza immediata, cioè sia ottenuta e dimostrata da un mero prenderne conoscenza. Nietzsche dice che la ricerca cartesiana di una certezza incontrovertibile è una volontà di verità [...] 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. *Ma cosa accadrebbe se la postulazione di questo carattere fondamentale fosse divenuta possibile solo sul terreno della posizione metafisica di fondo di Descartes?*³¹⁹

³¹⁹ M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 219.

Eppure, la filosofia di Nietzsche è una radicalizzazione dell'impostazione metafisica cartesiana. La soggettività libera e incondizionata di Descartes si ripropone in Nietzsche in una versione potenziata, ma pur sempre imparentata con quella. Se per Cartesio la verità è certezza, per Nietzsche la verità è un tener-per-vero, ossia una interpretazione del soggetto che fissa la realtà diveniente in qualcosa di fisso, che serve al soggetto per esercitare il proprio controllo sull'ente. La volontà di verità è una forma in cui si esprime il principio di conservazione con cui l'uomo cerca il piacere e fugge il dolore. La verità ha solo una funzione per la volontà di potenza, non è qualcosa di eterno e immutabile – non rispecchia un ordine assoluto delle cose, ma nasce per le esigenze del soggetto che la produce. La verità viene ricondotta alla vita concreta (volontà di potenza) da cui proviene. Nietzsche introduce il concetto di “giustizia” per sottolineare, in discontinuità con il concetto di giustizia tradizionale, che è giusto (quindi anche vero) ciò che aumenta la potenza del soggetto, mentre è ingiusto (e quindi falso) ciò che diminuisce tale potenza. In questo senso, la verità è errore, ma perché non coglie nulla che sia in sé, ma è errore necessario, perché è utile, anzi indispensabile, alla vita. Non esiste un ordine in sé, indipendente dal soggetto – che per Nietzsche non è il soggetto cartesiano, ma la volontà di potenza stessa – ma tutto viene riportato alla volontà di potenza che è l'unica fonte di legittimità dei valori umani. Una cosa ha valore se adempie a quella funzione potenziatrice per cui nasce, e, viceversa, non ha valore se depotenzia il soggetto.

Come in Descartes, il soggetto non ha limiti, lacci, impedimenti che ne possano impedire il dominio totale sull'ente. L'uomo è il centro, il fondamento e il fine ultimo di tutto ciò che rappresenta. L'ente è semplicemente quel fondo disponibile alla manipolazione soggettiva che lo rende ciò che il soggetto umano vuole. Non vi è nessun ordine immutabile del mondo a cui dover rendere conto, ma il soggetto (l'uomo) è totalmente libero di dominare sull'ente e sulla natura, il che significa che non deve rendere conto che a sé stesso: è il fondamento, la misura di tutto ciò che è. «Nietzsche

porta a compimento l'incondizionatezza della soggettività moderna inaugurata da Descartes»³²⁰.

Platone è l'inizio della metafisica occidentale, con la sua concezione dell'essere come idea. E se per Platone, come abbiamo visto, l'essere è idea – ciò che si lascia vedere all'occhio della mente, ciò che permette la visibilità dell'ente, “visività” – allora è chiaro che l'essere per Platone è un *a-priori, condizione di possibilità* per il darsi dell'ente. Con questa identificazione dell'essere con la categoria del a-priori, inizia la storia della metafisica occidentale (che per Heidegger è storia del platonismo), storia culminata con Nietzsche:

Poiché la filosofia di Nietzsche è metafisica, e tutta la metafisica è platonismo, alla fine della metafisica l'essere deve essere pensato come valore, cioè messo in conto come una condizione meramente condizionata dell'ente. L'interpretazione dell'essere come valore è prefigurata dall'inizio della metafisica. Platone, infatti, concepì l'essere come *idéa*; ma l'idea somma – cioè contemporaneamente l'essenza di tutte le idee – è *l'agathón*, pensato in modo greco: ciò che rende atto, ciò che dà all'ente il vigore e la possibilità di essere ente. L'essere ha il carattere del rendere possibile, è condizione della possibilità. L'essere è nella terminologia di Nietzsche, un valore³²¹.

L'essere, nella storia della metafisica inaugurata dal pensiero di Platone, è ciò che permette all'uomo di conoscere l'ente. È, l'essere, quella condizione di possibilità che non può mancare affinché possiamo avere a che fare con l'ente. Si tratta, come Heidegger nota a proposito del concetto di Bene (*agathón*) in Platone, di qualcosa che viene concepito come addirittura al di sopra dell'Essere, ma in realtà si tratta di un ente sommo, non dell'Essere: «La metafisicità della metafisica risiede, in altri termini, in quell'aggiuntiva rottura che si produce nell'ontologia con la fissazione dell'essere in un luogo totalmente altro da quello dell'ente (che perde così il suo carattere di esser-ci come

³²⁰ U. Soncini, *La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino*, in “Divus Thomas”, Vol. 102, No. 3, 1999, pp. 182-236 (cit. p. 226).

³²¹ *Ivi*, p. 270-271. Si veda anche: D. W. Conway, *Heidegger, Nietzsche and the origins of nihilism*, in “Journal of Nietzsche studies”, No. 3, 1992, pp. 11-43 (in particolare pp. 19-23).

venire a essere nell'essente e come essente dell'essere stesso): fissazione che, nell'inseguire una supposta maggiore dignità dell'essere, lo abbassa invero a ente, sia pure come ente sommo»³²². Potremmo dire che l'essere della metafisica ha la funzione di darci l'ente, quindi, in quanto ha una funzione, è utile, serve a qualcosa: ha un valore. E Nietzsche «porta a pieno compimento la tradizione metafisica che si è originata con Platone poiché nel suo rovesciamento del platonismo, ovvero la dicotomia ontologico/gnoseologica sovrasensibile/sensibile, permane entro quell'orizzonte noetico che ritiene di rovesciare ovvero nell'ambito della metafisica»³²³.

4. *La scienza e la tecnica moderne come culmine della metafisica*

La storia della metafisica è la storia dell'occidente, e ormai del mondo intero. La metafisica è lo spartiacque dopo il quale l'umanità (prima occidentale e poi planetaria) dimentica il senso dell'essere, obliando la differenza ontologica tra l'essere e l'ente. Per Heidegger «Nella metafisica giungono a compimento la meditazione sull'essenza dell'essente e una decisione riguardo all'essenza della verità. La metafisica fonda un'epoca in quanto le fornisce, attraverso una determinata interpretazione dell'essente e una determinata concezione della verità, il fondamento della figura della sua essenza. Questo fondamento domina tutti i fenomeni che contrassegnano l'epoca»³²⁴.

Tra i fenomeni fondamentali dell'età moderna c'è la scienza. Ma la scienza moderna è completamente diversa dalla scienza antica (*epistème*) e medioevale (*scientia*): «La scienza greca non fu mai esatta, e non lo fu perché, secondo la sua essenza, non poteva essere esatta e non aveva bisogno di essere esatta»³²⁵. Ecco perché la scienza moderna ha un'essenza differente da quella greca classica, e non ha senso alcuno paragonarle sul terreno dell'esattezza. Ma qual è questa essenza specifica della scienza moderna?

³²² E. Mazzarella, *Tecnica e Metafisica*, cit., p. 138.

³²³ U. Soncini, *La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino*, cit., pp. 222-223.

³²⁴ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Holzwege*, Milano-Firenze, Bompiani, 2019, p. 175.

³²⁵ *Ivi*, p. 179.

«L'essenza di ciò che oggi si chiama scienza è la ricerca»³²⁶. La ricerca delle scienze naturali moderne ella sua essenza più propria, è una procedura, e non una procedura di qualsiasi tipo, ma una procedura esatta: «il rigore della scienza matematica della natura è l'esattezza. Qui tutti i processi, nella misura in cui devono in generale venire rappresentati come processi naturali, vanno necessariamente determinati in anticipo come grandezze spazio-temporali del movimento. Tale determinazione si compie nella misurazione effettuata con l'aiuto del numero e del calcolo»³²⁷. È chiaro che il modo in cui la scienza guarda all'ente è quello dell'esattezza: si rapporta all'ente nell'ottica dell'esattezza e della precisione. Per Heidegger la scienza moderna «è obbligata a calcolare in questo modo perché il vincolo che lega alla sua regione oggettuale ha il carattere dell'esattezza»³²⁸.

Un'altra determinazione essenziale della moderna scienza naturale è il suo procedimento, il suo metodo di indagine del mondo: l'esperimento: «l'esperimento moderno proprio della ricerca, però, non è solo un'attività osservativa di grado superiore e di portata più vasta, ma è un procedimento di tipo essenzialmente diverso: è il procedimento della verifica della legge nel quadro e al servizio di un progetto esatto della natura»³²⁹.

In più, la scienza moderna è istituzionale, organizzata in istituti di ricerca, che danno unità e omogeneità allo studio e all'indagine della natura. La ricerca scientifica è pianificata, regolata e organizzata in modo tecnico. Scompare lo studio erudito: non vi è più lo studioso, ma il ricercatore. Questo è impegnato nei programmi di ricerca, ed è considerabile come un tecnico. Egli, e la ricerca da esso condotta, deve essere efficiente, pragmatica e razionalizzata il più possibile. Deve essere flessibile, per poter modificare le indagini via via nell'ottica di raggiungere obiettivi che cambiano in base alle esigenze della società. La specializzazione è il destino della scienza e della società moderna-

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ *Ivi*, pp. 183-185.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ivi*, p. 191.

contemporanea: «Quanto più esclusivamente la scienza si parcellizza nella completa organizzazione, esecuzione e padronanza del suo processo lavorativo, con quanto più disincanto queste organizzazioni imprenditoriali si dislocano in singoli istituti di ricerca e in scuole specializzate, tanto più irresistibilmente le scienze guadagnano la perfezione della loro essenza moderna»³³⁰.

Ma il senso delle verità che rende possibile lo sviluppo della scienza moderna, qual è? È quello inaugurato da Descartes: «La conoscenza come ricerca chiede conto all'essente di come e fino a che punto esso si renda disponibile a venire rappresentato. La ricerca dispone dell'essente quando è in grado o di calcolarne preventivamente il corso futuro, oppure di ricalcolarne il passato». La verità come rappresentatezza inaugurata da Descartes è la base per lo sviluppo della scienza. Nell'aver a che fare con oggetti, dominabili e disponibili alla manipolazione e alla previsione, è il fondamento del procedere scientifico: «Questa oggettualizzazione dell'essente si compie in un rappresentare, in un pro-porre che mira a presentare davanti a sé ogni essente in modo tale che l'uomo calcolante possa essere sicuro— e cioè: certo — dell'essente. Alla scienza come ricerca si perviene solo ed esclusivamente quando la verità si è mutata in certezza del rappresentare»³³¹. Ed è con Cartesio che viene introdotto il senso della verità come certezza del rappresentare.

Il cuore della scienza moderna è essenzialmente tecnico. E se la scienza moderna è un effetto del cambiamento della concezione della verità che avviene nella storia della metafisica moderna, allora il passaggio metafisico da una essenza dello svelare ad un altro è la causa principale della nascita della tecnica. La tecnica non è un mezzo, ma «un modo del disvelamento». «Nel disvelamento si fonda ogni produzione»³³². La tecnica ha un cuore metafisico, una connessione profonda con il senso dell'essere e della verità, aspetti che fondano ogni agire e produrre umani. La tecnica è svelamento, ma di un tipo

³³⁰ *Ivi*, p. 201.

³³¹ *Ivi*, p. 203.

³³² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1991, p. 9. Vedi anche: E. Mazzarella, *Tecnica e Metafisica*, cit., pp. 247-248.

differente da quello che governa per esempio il produrre antico (poiesis): «Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere astratta e accumulata»³³³. La tecnica moderna è un pro-vocare³³⁴ nel senso di un richiedere alla natura qualcosa, di esigere che il mondo naturale ci fornisca le sue risorse; una volta ottenuta l'energia che ci serve, la immagazziniamo per utilizzarla per altri fini o la impieghiamo subito nell'ottica di sfruttarla per i nostri scopi. La natura viene manipolata in un circolo tecnico di sfruttamento delle sue risorse, con il provocato che viene trasformato, il trasformato immagazzinato, l'immagazzinato ripartito e il ripartito nuovamente trasformato. «Ciò che così ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto (*zur Stelle*) nel suo posto (*auf per Stelle*), e in modo siffatto da essere esso stesso impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impiego (*Bestellung*)»³³⁵. L'ente viene concepito come fondo (*Bestand*) disponibile alla manipolazione potenzialmente infinita e ciclica dell'uomo. Il fondo non è il semplice oggetto neutro, ma è qualcosa da sfruttare illimitatamente, da pro-vocare, da cui chiedere ed estorcere sempre qualcosa di più: un puro fondo, deposito infinito di energie da utilizzare. L'ente è qualcosa non solo da catturare, ma anche da impiegare e mettere all'opera. Questa chiamata, questa pro-vocazione dell'uomo nei confronti della natura Heidegger la chiama *Gestell* (imposizione): «Ora, quell'appello provocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come «fondo» ciò che si disvela noi lo chiameremo il *Ge-stell*, l'imposizione»³³⁶. La scienza moderna non è tecnica e sperimentale perché, in qualche modo, utilizza l'esperimento. Al contrario, già nella “pura” teoria, la scienza chiede alla natura di presentarsi come insieme di forze calcolabili. Pretende, detto altrimenti, che essa sia un fondo da sfruttare. E la mentalità tecnica mette fuori gioco ogni altra ottica che non sia quella della

³³³ Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 11. Si veda anche V. Possenti, *Techne: Dai greci ai moderni e ritorno*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vol. 81, No. 2, pp. 294-307 (in particolare pp. 296-297).

³³⁴ Sulla differenza tra il provocare tecnico e il produrre disvelante, si veda: E. Mazzarella, *Tecnica e Metafisica*, cit., pp. 251-255.

³³⁵ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 12. Vedi anche: M. Blitz, *Understanding Heidegger*, cit., pp. 71-74.

³³⁶ *Ivi*, p. 14.

manipolazione, diventando, la Tecnica, *destino*. Secondo Mark Blitz: «We push aside, obscure, or simply cannot see, other possibilities»³³⁷.

B) Severino

1. *Da Parmenide a Platone: l'alba del nichilismo*

Il pensiero di Parmenide è quello che vede per primo la verità dell'essere, come ciò a cui non è consentito non essere. Ma, allo stesso tempo, Parmenide è colui che apre la strada al nichilismo occidentale, con la sua concezione del determinato come ciò che è originariamente separato dal proprio essere. Il determinato, per Parmenide, è addirittura non-essere, poiché determinazioni come “casa”, “albero”, “cavallo” non vogliono dire essere, e quindi sono non-essere. La distinzione di essere e determinazione non è però sufficiente per affermare che la determinazione sia l'*opposto* dell'essere. È anche necessario, per affermare questo, che l'essere e la determinazione siano concepiti come assolutamente irrelati, cosicché la determinazione, non identificandosi con l'essere, non può nemmeno essergli unita, ma cade direttamente nel nulla.

Platone compie il “parricidio” nei confronti del padre Parmenide dicendo che è sì vero che “essere” non significa “determinazione”, ma è anche vero che la determinazione non è un nulla, ma è. Platone si pone quindi come il pacificatore della scissione operata da Parmenide, “salvando i fenomeni” che erano stati ridotti, nel pensiero parmenideo, al puro nulla. Eppure, la ricomposizione della scissione tra la determinazione e il suo essere è solo apparente, poiché Platone rimane all'interno della logica separante inaugurata da Parmenide. Secondo Severino, il vizio dell'operazione platonica

si nasconde, diciamo, nel modo stesso in cui Platone pensa l'«è» come predicato della determinazione. Della determinazione, la verità dell'essere deve dire che è, proprio in quanto essa non è un puro nulla [...] E

³³⁷ M. Blitz, *Understanding Heidegger*, cit., p. 68.

il non essere un nulla conviene alla determinazione non in quanto essa sia questa o quella, questo tipo o quel tipo di determinazione, ma in quanto essa è una determinazione [...] Invece, per Platone, alla determinazione è proibito scrollarsi di dosso il suo «è» non già in quanto essa sia una determinazione (ossia un qualsiasi “che”, che non sia un nulla), ma in quanto è idéa, ossia è quel tipo di determinazione che si distingue dalla determinazione sensibile³³⁸.

Per Platone l’ente – la determinazione unita al proprio essere diventa l’“ente” – è necessariamente, cioè eternamente, unito al proprio essere non in-quanto-ente, ma in quanto ente supremo ed eterno: l’idea.

Per la prima volta nel pensiero occidentale, con Platone le cose del mondo (gli enti), cioè tutto il mondo dell’esperienza, sono ciò che è unito all’essere non necessariamente, quindi non è al riparo dal nulla, ma è unito all’essere solo fintanto che «è», essendo invece nulla quando «non è»: «Ma la cosa non sta al riparo dell’essere in modo definitivo: l’essere e il niente se la contendono, e quindi essa rimane indecisa tra i due, ossia non appartiene definitivamente né all’uno né all’altro, pur essendo sempre con l’uno o con l’altro». La cosa diventa ciò che è indeciso, oscillante tra l’essere e il nulla: l’*epamfoterízein*. Una volta posto l’ente come ciò che oscilla tra l’essere e il nulla, si va in cerca dell’immutabile per sanare la contraddizione del divenire, che è appunto un passaggio dall’essere al non-essere e viceversa, cosa che per Parmenide, e per tutta la metafisica occidentale, è l’impossibile. La contraddittorietà del divenire – che rimane per la metafisica l’evidenza incontestabile – esige l’essere immutabile. Nasce il Dio della tradizione metafisica e teologica.

2. *Il tramonto dell’eterno: epistéme e tecnica*

Solo se la cosa è un *epamfoterízein* tra l’essere e il nulla, ci si può proporre di controllare e guidare l’oscillazione tra l’essere e il niente dai parte dell’ente. L’ente deve

³³⁸ E. Severino, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 72.

essere posto come disponibile alla manipolazione – deve cioè essere per sua natura l'oscillante – affinché l'uomo possa disporne e guidarne questa stessa oscillazione. Dopo Platone, è la metafisica e le verità eterne da essa evocate che si propongono di guidare questo processo: «Dopo Platone, il compito della metafisica è, da un lato, di liberare la pura essenza della libertà dalle costrizioni in mezzo alle quali essa viene alla luce e, dall'altro lato, di intervenire per guidarla nell'oscillazione che spinge gli enti dall'essere al niente e dal niente all'essere»³³⁹. Il Dio della tradizione è ciò che coordina l'oscillazione dell'ente, è ciò che orienta e regola il processo con cui si porta all'essere l'ente e lo si rimanda nel nulla. Il Dio della tradizione (in tutte le forme che esso assume) è l'ordine eterno e immutabile che genera il senso dell'agire umano. Tutto ciò che è viene all'essere dal niente e viceversa, è legato indissolubilmente e necessariamente agli altri enti, formando quel tutto eterno che è il Dio della tradizione metafisica e teologica occidentale. Il legame che unisce con necessità ogni ente è il Tutto, e il Tutto è l'immutabile, il necessario, l'Essere. L'eterno guarda dall'alto il divenire e lo domina. Non solo: dal punto di vista della metafisica, l'eterno è ciò che rende in contraddittorio il divenire, il quale sarebbe affetto da contraddizione se non ci fosse l'immutabile (essendo il divenire un passaggio dal non essere all'essere e viceversa). La Verità è ciò che, dal punto di vista logico, rende possibile il mondo.

L'*epistème* è l'orizzonte a cui tutto deve adeguarsi: «Ogni storia, ogni tempo, ogni divenire e ogni libertà non potranno che adeguarsi al senso incontrovertibile del tutto»³⁴⁰. Ma la storia della metafisica (che è la storia dell'occidente *tout court*) è la storia della progressiva liberazione del divenire dall'immutabile:

Il dio immutabile è inizialmente pensato dalla metafisica come la dimensione in cui preesiste ed è conservata la totalità dell'ente diveniente o il significato essenziale di questa totalità; ed è la metafisica stessa a rendersi conto – in un processo di autochiarificazione lento e irregolare [...] tutt'ora lontano dal suo compimento – che la libertà, per altro «evidente», degli enti [...] diviene in questo modo una pura apparenza.

³³⁹ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 33.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 46.

Se tutto preesiste (ed è conservato) nel dio, lo slegarsi dal niente e dall'essere, da parte degli enti, è impossibile; ma questo scioglimento è l'«evidenza»; cinque l'«evidenza» della libertà esige l'inesistenza del dio e di ogni immutabile che predetermini e anticipi il concreto divenire storico delle cose. Liberandosi dal dio, la pura essenza della libertà si pone come la totalità dell'ente³⁴¹.

È così che «l'*epistème* diviene realtà storica, espressione cioè del senso secondo il quale l'ente si crea di volta in volta nel suo divenire, e aperta quindi all'irruzione innovatrice di sensi e situazioni assolutamente imprevedibili»³⁴². Messinese scrive che «La tesi di Severino potrebbe essere così sintetizzata: la metafisica nasce con una “evocazione” del divenire, del quale intende essere poi una razionalizzazione; essa, però, finisce per rendere impossibile la “realtà” stessa del divenire»³⁴³. Nasce così la scienza sperimentale, che rende ipotetica l'anticipazione tipica dell'*epistème*. Ogni anticipazione cessa di essere un vincolo eterno e necessario ma diventa una pura ipotesi, che si lascia confermare o falsificare dall'esperienza, cioè dal divenire dell'ente su cui si compie l'esperimento. La verità eterna diventa verità parziale, non più del tutto ma della parte. Verità caduca, provvisoria, in linea con la natura del divenire, che è la natura stessa dell'ente, che non viene più costretto e legato da lacci assoluti ma è finalmente libero di essere se stesso: oscillazione tra l'essere e il niente.

La metafisica, nel suo percorso, non è quindi una dissociazione ingenua e gratuita della verità in generale, ma è un processo di coerentizzazione guidato dal principio guida dell'evidenza suprema: quella del divenire. Si tratta perciò di un superamento concreto e non astratto della verità incontrovertibile: «è il superamento della volontà di potenza che si sa come teoria incontrovertibile (e che quindi sopprime l'insopprimibile divenire), da parte della volontà di potenza (anche se continua a ignorare il fondamento nichilistico di questo suo volere) e che, in quanto volontà, non anticipa il divenire in una contemplazione incontrovertibile, rendendolo quindi impossibile, ma si inserisce in esso

³⁴¹ *Ivi*, p. 35.

³⁴² *Ivi*, p. 48.

³⁴³ L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 216.

e lo intensifica»³⁴⁴. La volontà di potenza si libera quindi, niccianamente, dalla propria maschera ed è libera di essere e di agire secondo la propria essenza. La tecnica è una rigorizzazione dell'essenza della volontà di potenza occidentale, espressa in origine dal Dio della metafisica: «Theós e Téchne costituiscono così le espressioni fondamentali del nichilismo occidentale»³⁴⁵.

La scienza e la tecnica sono la forma più coerente della volontà di potenza, che domina tutta la storia dell'occidente. Si tratta della forma più coerente perché rispetta l'esigenza di non negare l'evidenza del divenire quanto, piuttosto, di assecondarlo nel modo più proprio, nel processo di guida dell'oscillazione dell'ente tra l'essere e il niente. Non è più un controllo e una difesa dal divenire – come accadeva per l'*epistème* – ma è piuttosto la fedeltà totale e compiuta nel divenire, che viene lasciato libero di esprimersi, così come all'ente viene lasciata quella libertà di essere l'oscillante tra l'essere e il niente – e dato che l'oscillazione tra l'essere e il niente è l'essenza della libertà, possiamo dire che la libertà viene rimessa a se stessa: «Liberando il mondo da dio (cioè dio dall'essere) e identificando il tutto alla libertà dell'ente, la volontà di potenza predispone le condizioni che le consentono di affidare a sé stessa, in quanto *anthropìne techne*, il compito di realizzare il dominio estremo del tutto»³⁴⁶. La tecnica non soffoca il gioco del divenire, ma toglie i limiti che ne impedivano la massima espressione, rimuove quei vincoli che gli sottraevano la libertà.

3. *L'essenza della tecnica: la separazione dal Tutto*

Nell'ottica epistemica la verità eterna è ciò che lega ogni ente con gli altri enti in un vincolo necessario, a formare una totalità. La parte è parte del Tutto, nel quale è inserita necessariamente. Il suo essere parte del Tutto è qualcosa di non contingente, ma di

³⁴⁴ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 51.

³⁴⁵ U. Soncini, *La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger e Severino*, cit., p. 230.

³⁴⁶ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 36.

necessario: la parte è ciò che essa è solo all'interno della totalità di cui è parte. La parte non può uscire dal Tutto e diventare nulla, né, viceversa, il Tutto può annientarsi cessando di avvolgere la parte.

Il concetto di decisione, legata a doppio filo a quello di divenire, è la negazione radicale della necessità che lega ogni ente in una totalità organica: «La persuasione che le decisioni – «umane» o «divine» – siano «libere» è invece la negazione del legame necessario che unisce ogni parte a tutte le altre. Tale persuasione separa infatti dal Tutto quella parte che è l'accadimento della decisione e la rende qualcosa di assolutamente indipendente»³⁴⁷.

Il nichilismo è la separazione, l'isolamento della parte dal Tutto, a cui è legata secondo necessità: «Liberata da ogni legame necessario, la decisione «libera» viene così lasciata libera di annientarsi. L'isolamento lascia libera la parte di annientarsi, approfittando del suo isolamento dal Tutto, e lascia libero il Tutto di annientarsi, approfittando del suo isolamento dalla parte»³⁴⁸.

L'isolamento è l'essenza del dominio, di cui la decisione è una espressione fondamentale. Per Severino «Dominare qualcosa significa disporre, significa cioè che il dominato non è sottoposto ad altra legge e non obbedisce ad altri ordini che a quelli del dominante»³⁴⁹. Il dominio astrae la parte dal tutto al quale è legata per poterla dominare. Se il dominato non fosse isolato, non si potrebbe disporre liberamente, ma si sarebbe vincolati – sia il dominante che il dominato – alla legge immutabile della tradizione metafisica. L'essenza della libertà è la stessa essenza del dominio e della decisione: è il poter vivere nel divenire senza legami, limiti e vincoli di nessun tipo, per poter disporre dell'ente come ciò che oscilla tra l'essere e il niente, come ciò che può essere creato e annientato³⁵⁰.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 114.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 116.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 237-238.

³⁵⁰ Si veda M. Donà, *Di fantasmi, incantesimi e destino*, cit., pp. 60-61-62.

La tecnica moderna, guidata dalla scienza, si propone il dominio delle parti. Ma non nel senso che si accontenti di dominare alcune parti e rinunci ad occuparsi di altre, in modo da dominare parzialmente il mondo dell'esperienza, ma nel senso che, al fine di dominare veramente l'ente, deve, per forza di cose, avere a che fare con la parte isolata dal tutto: «Il dominio, come volontà di guidare l'oscillazione della totalità dell'ente, si tiene cioè dinanzi la totalità come già in sé divisa in una molteplicità di determinazioni isolate»³⁵¹. Il dominio richiede, per essere tale, che si abbia a che fare costantemente con dimensioni parziali della realtà, isolate dal Tutto. Con ciò, non si può dire che la tecnica cessi di avere a che fare con il Tutto, ma lo tratta come diviso in parti separate fra loro, e non più come un insieme organico.

In quest'ottica, la specializzazione scientifica non è qualcosa di accidentale ed estrinseco rispetto alla natura della scienza e della tecnica moderna; è invece parte decisiva della sua natura, poiché riflette quella liberazione del mondo dell'esperienza (l'ente) dai vincoli immutabili e necessari che lo costringevano, affinché possa essere finalmente libero di essere dominato e controllato dalla volontà di potenza, che la tecnica si propone di guidare in modo coerente. La tecnica non si propone e non assegna quindi all'ente scopi che riguardino la totalità, ma si concentra solo su parti della realtà, per manipolarle individualmente:

La volontà di guidare l'oscillazione della totalità dell'ente si realizza come dominio di una parte dell'ente, innanzitutto perché, se la totalità dell'ente sta dinanzi come divisa in una molteplicità di campi isolati, il dominio tecnologico non può assegnare alla totalità un futuro che sia il futuro della totalità in quanto totalità e sia dunque lo scopo unitario del tutto in quanto tale. Se il dominio tecnologico avesse uno scopo unitario, verso il quale avesse a dirigere la totalità degli enti, la totalità sarebbe infatti un organismo, un sistema di nessi necessari tra gli enti, dove la teleologia di ogni ente coinvolgerebbe e sarebbe coinvolta dalla teleologia di ogni altro ente³⁵².

³⁵¹ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 243.

³⁵² *Ivi*, p. 245.

Lo scopo assegnato ad una parte è lo scopo (il futuro) di quella parte soltanto, in quanto separata del resto delle parti.

C) Confronto tra Heidegger e Severino

1. *Il nichilismo originario: oblio dell'essere in Heidegger e Severino*

«La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei greci»³⁵³. Questa è l'apertura di *Ritornare a Parmenide* di Severino, che potrebbe essere tranquillamente sottoscritto da Martin Heidegger. Entrambi i filosofi vedono nell'inizio della filosofia greca il momento decisivo della società occidentale. All'alba del pensiero greco la filosofia scorge la verità dell'essere, con il momento aurorale dei cosiddetti presocratici. Per Heidegger essi concepiscono l'essere come "presenza", come "apparire", ovvero come *fúsis*. Per il pensatore tedesco l'essere dei "pensatori dell'origine" è quell'orizzonte in cui l'ente viene a manifestarsi ogni ente. Questa apertura originaria verrà poi obliata dal pensiero platonico, che comincia ad avere occhi solo per l'ente, identificando l'essere con ciò che ci permette di cogliere l'ente. Da quel momento in avanti si inaugura la metafisica, come storia dell'oblio dell'essere (storia del nichilismo), che fa, dell'essere, niente.

Ma le parole severiniane riportate all'inizio non vogliono indicare niente di simile rispetto a ciò che intende Heidegger, nonostante vi sia una affinità tra le due impostazioni per quanto riguarda la presa di posizione nei confronti della metafisica occidentale, dal momento che «Severino si dispone nei confronti della metafisica assumendo una "distanza" critica che, analogamente a quanto avviene in Heidegger,

³⁵³ E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 19.

consente di cogliere l'autentica "essenza" della metafisica, che invece a quest'ultima, priva di una tale distanza da se stessa, non potrà che sfuggire»³⁵⁴.

Tornando alla citazione iniziale, Heidegger viene così criticato da Severino: «Ma queste espressioni alludono a qualcosa di radicalmente diverso dall'interpretazione heideggeriana della storia della filosofia occidentale. La diversità è radicale, perché anche il pensiero dello Heidegger è una sorta di alterazione, non meno grave, del senso dell'essere»³⁵⁵. Alla lettura heideggeriana secondo cui l'essere veniva visto dai presocratici come "presenza", Severino risponde: «L'arbitrarietà dell'interpretazione heideggeriana è ormai fuori discussione; non già perché si debba tener fermo quell'altro dogmatismo, per il quale la filosofia greca sarebbe rimasta al di sotto della consapevolezza dell'orizzonte della presenza (e cioè sarebbe rimasta in quella situazione in cui il pensiero vede l'essere, ma non vede se medesimo), ma perché è storicamente aberrante il tentativo di ravvisare nel primissimo pensiero greco l'identificazione del significato dell' 'essere' e del significato della 'presenza'. L'intreccio tra i due c'è indubbiamente, ma appunto per questo c'è insieme la differenza»³⁵⁶.

Abbiamo visto che per Severino "essere" significa "non-essere-un-niente". L'originario, intravisto dal pensiero aurorale dei greci, è l'opposizione del positivo e del negativo, opposizione a cui non si è tenuto fede in modo autentico nel corso della storia della metafisica. Da Platone in avanti, l'ente è ciò che può anche non essere, considerazione questa che segna il cominciamento della metafisica e del nichilismo.

"Essere" è, per i greci, l'essere dell'ente, che significa opporsi *originariamente e necessariamente* al nulla. L'Essere è ciò che non è Niente. Ecco che, dato ciò, Heidegger si muove, nella sua interpretazione della filosofia greca, su un piano *derivato* e non *originario*, poiché, con le parole di Severino: «Heidegger interpreta invece l'essere della metafisica greca come 'esser presente'. Ma ciò che è presente può esserlo solo in

³⁵⁴ L. Messinese, *L'apparire del mondo*, cit., p. 215.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 20.

quanto non è un niente – e la presenza stessa può render presente, solo in quanto, a sua volta, non è un niente. Sì che anche l'interpretazione heideggeriana è costretta a lasciar implicitamente sussistere, al fondo dell'«essere» inteso come presenza, il senso originario dell'essere: l'«esser negazione del niente»³⁵⁷. Il discorso di Heidegger deve, per essere tale, implicitamente fondarsi sul fondamento originario: l'opposizione del positivo e del negativo. Per essere «presenza», essa deve opporsi al proprio negativo: cioè deve fondarsi sull'opposizione che ignora in quanto originaria.

Heidegger non solo ignora, pur fondandosi su di essa, l'opposizione originaria del positivo e del negativo, ma partecipa anche alla tradizione metafisica occidentale, che per Severino è nichilismo, proprio nel momento in cui cerca di accusare di nichilismo la tradizione stessa. Il nichilismo originario, quello per cui l'essere può non essere, non viene considerato da Heidegger, che diagnostica invece alla filosofia occidentale quel nichilismo per cui, da Platone in avanti, viene progressivamente obliata la dimensione dell'essere come «presenza», in favore dell'ente.

Nell'interpretazione heideggeriana del passo platonico tratto dal Simposio (205 b-c), che recita «Ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all'essere è produzione», Severino scorge dei problemi che fanno sì che Heidegger pretenda di uscire dalla logica metafisica, rimanendone dentro, seppur in un senso a lui sconosciuto. Heidegger traduce «dal non essere all'essere» con «dal non-presente nella presenza». Scrive Severino:

L'essere dell'ente (ossia di ciò che è) è la presenza di ciò che è presente, sì che la *poiesis* non sarebbe un *efficere*, un fabbricare, ma un condurre e mantenere nella presenza. In questo modo, però, il non-presente resta identificato al niente: di esso non si può dire «è», perché allora l'essere non significherebbe la presenza del presente, ma ciò che può essere presente ed assente. Così che il condurre alla presenza (la *poiesis*) è ancora un far passare dal niente all'essere. La traduzione dello Heidegger vorrebbe restituire alla *poiesis* il significato che sia avrebbe perduto nel travisamento tecnico-metafisico; ma in effetti la definisce proprio

³⁵⁷ *Ivi*, p. 253-54.

secondo quel modo di pensare, che nasce con Platone e oggi, sorregge la nostra civiltà e le stesse diagnosi della malattia sconosciuta del nostro tempo³⁵⁸.

Se Heidegger fraintende il senso originario del filosofare greco, anche la sua diagnosi di nichilismo dell'occidente sarà viziata da questo misconoscimento essenziale. Dopo Nietzsche, anche Heidegger accusa di nichilismo la metafisica e la civiltà occidentale, riconoscendo al suo predecessore di aver colto alcuni aspetti importanti del nichilismo, ma di averli intesi a sua volta in maniera nichilistica. Per Heidegger, nichilismo è infatti

L'interesse per l'ente, ossia l'apparire stesso della totalità dell'ente, in quanto dimenticanza della 'verità dell'essere'. La 'verità dell'essere' è la stessa presenza dell'ente. L'interesse per l'ente, in cui consiste la metafisica, culmina, con Nietzsche, nell'identificazione dell'essere alla volontà di potenza. Nella dimenticanza dell'essere non vien consentito all'essere di essere ciò che esso è in quanto essere: non gli è consentito di essere il sorgere e il dischiudersi della presenza³⁵⁹.

Ma anche Heidegger, pur rendendosi conto che la civiltà occidentale, guidata dalla metafisica, è nichilista, e quindi avvertendo il fatto che l'occidente è malato, non riesce a cogliere l'essenza della malattia, rimanendo all'interno del nichilismo: «Eppure, come Nietzsche, anche Heidegger coglie certamente alcuni tratti essenziali del nichilismo, ma li intende a sua volta nichilisticamente, lasciandosi ancora una volta sfuggire ciò che è sfuggito all'intero corso del pensiero occidentale: l'essenza autentica del nichilismo. Anche il pensiero di Nietzsche, come quello di Heidegger, si muovono infatti all'interno del mondo, ossia della persuasione della nientità dell'ente»³⁶⁰.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 147.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 257.

³⁶⁰ *Ibidem*. Si veda su questo, U. Soncin, *La tematica del nichilismo*, cit., p. 229.

2. *Essenza della tecnica e divenire in Heidegger e Severino*

Nel pensiero di Heidegger, l'Occidente è volontà di potenza – quindi tecnica e nichilismo – in quanto volontà di dominare l'ente, obliando e dimenticando l'essere. Ricordarsi dell'essere vuol dire, per Heidegger, “lasciar essere” l'ente nel suo “libero gioco senza perché”, cioè nel suo divenire libero e spontaneo, in cui l'ente può essere lasciato libero di venire alla presenza, di trattenervisi e di congedarsi da essa, senza volontà di appropriarsene e di manipolarlo. L'essenza della tecnica è quindi l'oblio della differenza ontologica.

In Severino le cose non stanno così, e proprio in polemica con il pensatore tedesco, lo stesso Severino scrive: «Ma questo «gioco» del divenire, che Heidegger contrappone alla volontà di potenza, non è per nulla innocente, ma è la stessa originaria volontà di potenza; e cioè la volontà che l'ente sia libertà, ossia oscillazione tra l'essere e il niente. La volontà di potenza che si realizza come tecnica non è quindi un semplice sovrapporsi al «gioco», che lo soffoca con la pretesa di dirigerlo, ma è la valorizzazione estrema del gioco»³⁶¹. Severino tenta, ancora una volta, di andare all'*origine* della questione, in questo caso del dominio. L'essenza del dominio tecnologico sta nella concezione dell'ente inaugurata dalla greicità. L'ente è dominato non perché si ignora la differenza ontologica, come se si potesse scegliere di lasciarlo essere, ma perché viene inteso proprio come ciò che si lascia creare e distruggere, come ciò che esce e torna nel niente. In altre parole, si può dominare e manipolare l'ente solo se lo si concepisce e lo si pensa come il *dominabile*, il *manipolabile*.

In Heidegger, la possibilità di trattare l'ente tecnicamente, cioè di manipolarlo e controllarlo, sussiste. Si tratta, nel discorso heideggeriano, di comportarsi verso l'ente nel modo più coerente con la verità dell'essere, non, si badi, perché non si possa creare e distruggere l'ente stesso, ma perché, al contrario, così facendo – manipolando e

³⁶¹ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 229.

calcolando – si soffoca la libertà dell’ente, cioè proprio quel divenire che il pensiero di Heidegger condivide con la tecnica. Si può dire che Heidegger critica la tecnica in quanto non abbastanza coerente con la logica diveniente. La tecnica impedisce quel divenire che è la sua condizione di possibilità. Ma come si può considerare la rinuncia, l’abbandono (*Gelassenheit*) di Heidegger? Egli, infatti, pur condividendo con la tecnica il divenire nichilistico, respinge ogni manipolazione dell’ente. Chi dei due – tecnica e pensiero heideggeriano – è più coerente con le proprie premesse? Secondo Severino, se da una parte vi è volontà di dominio e dall’altro volontà di abbandono,

questo significa soltanto che il pensiero di Heidegger, a differenza della tecnica, non rimane fedele al fondamento che esso ha in comune con la tecnica, e *rimanendo all’interno della forma originaria della volontà di potenza*, si propone di allontanare le forme derivate di tale volontà. Dopo aver ripetuto il passo decisivo della volontà di potenza – la volontà che l’ente sia libertà – Heidegger si preoccupa di evitare la conseguenza inevitabile di questo passo, cioè la volontà di controllare ciò che è stato reso disponibile al controllo³⁶².

La tecnica non rende affatto impossibile il divenire, ma lo lascia libero di essere ciò che è. Lo potrebbe soffocare, solo se imponesse al divenire un progetto esterno al divenire stesso, cioè se fosse a sua volta, la tecnica, come un immutabile della tradizione che fa violenza dall’alto sul libero gioco dell’ente. «Ma se il progetto di dominazione tecnica del tutto viene lasciato all’interno del processo del divenire, allora questo progetto, a differenza dell’*epistème*, non è una prevaricazione che soffoca la libertà del divenire [...] bensì è la stessa autodirezione e la stessa autocoscienza della libertà dell’ente»³⁶³. La spontaneità del divenire, il suo essere senza “perché”, non viene soffocata dalla tecnica, che è anzi l’essenza della spontaneità, poiché è l’eliminazione di ogni struttura immutabile che tenta di imporsi sul divenire con la forza:

³⁶² *Ivi*, p. 42.

³⁶³ *Ivi*, p. 236.

Il dominio tecnologico è l'estrema fedeltà a quel fiorire senza perché della rosa, che invece per Heidegger sarebbe soffocato da tale dominio. E la volontà di potenza che si esprime negli scopi perseguiti dalla tecnica è essa stessa senza perché, giacché gli scopi della tecnica – e lo scopo in cui tutti si unificano, cioè il dominio del tutto – sono avvertiti, nell'orizzonte del nichilismo, come un puro evento che non è garantito e fondato, quanto al «valore» del suo contenuto, da alcuna teoria incontrovertibile³⁶⁴.

Il discorso di Severino tenta di mettere in luce l'essenza comune del discorso heideggeriano e dell'agire della civiltà della tecnica. Il dominio, per Heidegger, non tenta di realizzare l'irrealizzabile (l'identità di essere e nulla) ma cerca di imporsi con la violenza sul divenire, soffocandone la spontaneità. Ma la fine di ogni violenza epistemica che assegni dei fini immutabili al divenire è il cuore della tecnica, cuore che essa condivide con Heidegger, con la differenza che il pensatore tedesco non porta alle estreme conseguenze il suo discorso, mentre la tecnica lo fa. Se si pensa che la tecnica imponga scopi estranei al divenire, si pensa ancora nei termini per i quali esistono degli scopi immutabili che devono essere "lasciati essere", intoccabili nel loro divenire spontaneo.

In Severino, invece, il dominio è solo pretesa di dominio, volontà e persuasione che l'ente possa essere nulla: l'impossibile. Si tronca alla radice (all'origine) proprio quella condizione di possibilità del dominio e della manipolazione tecnologica: il pensare che l'ente possa non essere.

³⁶⁴ *Ibidem.*

CONCLUSIONE

Le filosofie di Heidegger e Severino riescono a muovere una critica totale, che colpisce la tradizione occidentale alle sue fondamenta. Entrambi muovono dalla crisi della società contemporanea, caratterizzata dalla fine dei valori tradizionali (la morte di Dio) e dall'unico valore superstite, la Tecnica. Non solo all'uomo occidentale, ma ormai all'uomo planetario, non resta che il dominio, sempre più incontrastato, dell'esistente. La Verità, che aveva caratterizzato quasi due millenni di storia occidentale, viene spodestata dalla tecnica e dalla volontà di potenza che essa incarna. Questo orizzonte è per entrambi il compimento del nichilismo.

Per concludere, allora, torniamo al cuore di questo lavoro, che cerca di cogliere la critica essenziale alla civiltà occidentale e al nichilismo mossa da Heidegger e da Severino. L'essenza della questione sta nel problema dell'Essere. Se per Heidegger l'Essere non è un ente (differenza ontologica), per Severino è sicuramente vero che l'Essere non è lo stesso che la determinazione, ma è contraddittorio separare i due: l'Essere è sempre l'essere dell'ente. Dato ciò, per Heidegger l'ente è ciò che può essere così come può non essere, è il contingente, il diveniente, come per tutta la tradizione occidentale. Per Severino, al contrario, l'ente è ciò che è eterno, è ciò che non può non essere. Se per Severino è il principio di non contraddizione che ha l'ultima (e la prima) parola, Heidegger si scaglia contro la logica tradizionale e contro il p.d.n.c. in particolare. La partita si gioca fundamentalmente qui, nella considerazione che i due pensatori hanno dell'opposizione del positivo del negativo. Perché è chiaro che il concetto di Essere è inestricabilmente legato a quello del Nulla, sicché per comprendere il destino del primo è necessario chiarire la natura del secondo. Ed è proprio su questo che si concentrano le riflessioni dei due autori, racchiuse in quei due testi fondamentali

che sono la prolusione *Che cos'è metafisica?* e nel capitolo IV de *La struttura originaria*.

Nel testo del '29, Heidegger vede nel *nihil absolutum* un'aporia insormontabile. Un nulla che si concepisca come l'assolutamente altro rispetto all'essere, come l'opposto dell'essere, porta a contraddizioni insolubili. Come poter accettare di fare del nulla un essente? Se si rimane su un piano meramente logico, nel senso della logica di identità-non-contraddizione, allora si incorre in un vicolo cieco dal quale non si può uscire, a meno che non si esca fuori dalla logica predicativo tradizionale con un salto che ha la pretesa di elevarsi ad un piano diverso da quello della concettualità classica. Si tratta di cambiare radicalmente prospettiva, e di interrogare la vita, senza rimanere invischiati nelle secche della metafisica, che ormai si è fatta planetaria con lo sviluppo della tecnica moderna. Bisogna rivolgersi alla vita dell'Esserci, alla sua esistenza emotivamente situata. Ed è proprio indagando l'emotività dell'uomo che possiamo comprendere come un stato d'animo come l'Angoscia riveli il Niente autentico e originario, che precede e, di più, fonda il non e la negazione di cui parla la logica. Questo Niente non è un ente, ma non è nemmeno *nihil absolutum*, e anzi è ciò che trascende l'ente e ne permette la manifestazione. Questo Essere-Niente è ancora concepito da Heidegger, all'altezza della prolusione del '29, in modo antropocentrico, come una attività dell'Esserci, orizzonte teoretico che cambierà nel corso della riflessione heideggeriana, che sposterà il proprio focus sempre di più sull'essere e sempre meno sull'uomo. Ma l'esito della cosiddetta *Kehre* non cambia il fatto che l'essere-niente rimane in tutto il pensiero di Heidegger quell'orizzonte in cui l'ente può venire alla presenza e che lascia che l'essente sia libero di divenire, sciolto da ogni legame che lo vincola necessariamente all'essere, legame necessario e immutabile che è esattamente ciò con cui la metafisica ha provato a costringere l'ente in tutta la storia dell'occidente.

Se l'aporia del nulla riconosciuta come insuperabile da Heidegger è il punto di partenza della riflessione sul niente originario di *Che cos'è metafisica?*, che porta a individuare nel Niente ciò che differisce sia dal nulla assoluto che dall'ente determinato,

allora una diversa trattazione della stessa aporetica può condurre a risultati diversi. È quello che accade ne *La struttura originaria*, nel capitolo IV in particolare. Secondo Severino il nulla è – dal momento che se ne parla, lo si tratta e lo si pensa – e questo è innegabile. Ma è altrettanto vero che ciò non significa che nulla significhi essere, ma significa che non si può separare, isolare, il nulla-momento dal suo positivo significare. Il nulla è un significato come gli altri, nel senso che è un positivo, soltanto che è una positività significante un contenuto negativo, il che induce il pensiero a trovarvi un'aporia irrisolvibile. Ma la tendenza fondamentale che spinge a rintracciare l'aporia è l'alienazione della filosofia occidentale tutta, ossia è, ancora una volta, quella separazione dell'ente dal suo essere che per Severino è il cuore del nichilismo. Se il niente quindi può essere pensato – cosa che Heidegger esclude categoricamente – allora il principio di non contraddizione è salvo nel suo valore ontologico e non solo logico, e l'opposizione del positivo e del negativo, che dicendo che l'essere non è non essere esprime il p.d.n.c., può essere visto nella sua luce originaria.

Il pensiero occidentale, per Severino, non è nichilismo perché testimonia l'estrema contrapposizione dell'ente e del niente, ma perché non vi rimane fedele:

Il niente appare come l'assolutamente opposto all'ente solo in quanto l'ente appare come totalità dell'ente (il niente non è alcunché del Tutto dell'ente) e la totalità dell'ente appare come tale solo in quanto appare come la dimensione che non lascia niente al di là di sé. Quando il niente è inteso soltanto come contrapposto a una certa dimensione dell'ente (ad esempio la dimensione «ontica» heideggeriana), e non come *nihil absolutum*, il niente si pone daccapo come un *ti*, e cioè *appartiene* alla totalità dell'ente, quale è pensata all'inizio della civiltà occidentale³⁶⁵.

E questa è esattamente l'operazione heideggeriana:

Per Heidegger l'«essere» è lo stesso «niente»; ma Heidegger continua a ripetere che questo «niente» non è il *nihil absolutum*. E poiché nemmeno l'«ente» è per lui un *nihil absolutum*, l'«essere» e l'«ente»

³⁶⁵ E. Severino, *Destino della necessità*, cit., p. 28.

heideggeriani hanno in comune appunto questo, di non essere un *nihil absolutum*, hanno cioè in comune di essere un *ti*, e cioè *ente*, nel senso radicale che consente al pensiero greco di percorrere gli estremi confini del Tutto, lasciando *niente* al di fuori di essi, ossia non lasciando alcun «che» (*ti*) al di fuori di essi³⁶⁶.

La differenza ontologica heideggeriana non può essere l'originario, dal momento in cui vi è qualcosa di più originario della differenza stessa: il fatto che sia l'Essere che l'ente *sono*, cioè sono *qualcosa* che è sé e che si oppone al proprio negativo, innanzitutto al nulla assoluto. Quell'«equivoco linguistico»³⁶⁷ di matrice neoplatonica, a cui Heidegger partecipa, che prova ad affermare qualcosa (l'Uno, l'Essere) al di là dell'ente, è confutato osservando che per affermare e concepire qualcosa oltre la totalità dell'ente occorre che questo qualcosa appaia come un essente-sé che si oppone al proprio altro, il che vanifica ogni tentativo di farne qualcosa che trascende l'opposizione del positivo e del negativo. Si tratta, in sostanza, di una riproposizione della cosa in sé, qualcosa che per essere pensato e detto – e lo si pensa e lo si dice, dal momento che lo si afferma – deve apparire all'interno della struttura originaria, ma allo stesso tempo viene dichiarato come qualcosa che non può, per definizione, apparire ed essere, dal momento che è concepito come al di là della totalità degli essenti.

Una originarietà mancata, dunque, quella heideggeriana. E questo suo non vedere l'originario nell'opposizione universale del positivo e del negativo, di cui pur si avvale – e non può non farlo! – nel proprio discorso, conduce Heidegger a individuare nella domanda “perché qualcosa piuttosto che niente?” il quesito metafisico fondamentale. Secondo Severino:

La domanda heideggeriana: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» (perché l'ente è e non piuttosto il nulla, ossia perché l'ente esiste e non accade invece che non esista nulla?), proprio *in quanto domanda* esprime nel modo più consequenzario quella separazione astratta tra le determinazioni e l'*einai*, che tutto il pensiero occidentale ha ereditato da Parmenide nella forma platonica. Appunto perché, posta

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 29.

quella astratta separazione, ci si deve certamente domandare perché l'ente sia. [...] Questa, che dovrebbe essere la fondamentale domanda metafisica, ricerca il fondamento della stessa verità originaria, ossia ciò che è il fondamento di ogni pensiero! Anche qui ci si domanda perché l'ente è, proprio perché il pensiero si è così profondato nella dimenticanza dell'essere, da non avvedersi che l'essere (*l'esse*, *l'einai*, *l'esistere*) dell'ente è il suo stesso non essere niente, e che qui si è al fondo del pensare, alla verità originaria, su cui non si può interrogare perché anche l'interrogazione è un modo di negarla³⁶⁸.

Originario, fondamento, fondo del pensare. Tutti termini che Severino utilizza per indicare ciò che è necessario, innegabile, incontrovertibile. Il fondamento è ciò la cui negazione è immediata autonegazione. Anche il domandare di Heidegger è una negazione, perché è un mettere in dubbio ciò che fonda ogni mettere in dubbio, ciò che fa sì che anche la domanda metafisica fondamentale, anche il quesito più originario, siano ciò che sono, sé stessi e non altro. E il discorso di Heidegger, necessariamente, si fonda sull'opposizione, sia esplicitamente – come quando oppone l'Essere-Niente al *nihil absolutum* – sia implicitamente – quando domanda perché l'essere e non piuttosto il nulla, dal momento che l'opposizione è il fondamento di questo mettere in dubbio l'opposizione.

Solo nell'oblio dell'opposizione originaria si può rileggere il concetto di fondamento non come la ragion d'essere degli enti, ciò che fonda la totalità dell'ente (*Grund*), ma come orizzonte di trascendenza e apertura (*Ab-grund*) che non “assicura”, “garantisce” o rende disponibile l'ente per la sua dominazione, ma come lo spazio in cui l'ente è libero di essere o di non essere. Il fondamento heideggeriano, nel suo “lasciar essere”, è l'essenza del divenire. Ma sia il fondamento metafisico tradizionale, che è l'eterno che domina il mondo diveniente dell'esperienza, sia il fondamento di Heidegger, che permette all'esperienza di esprimersi in tutta la sua spontaneità, sono espressioni del nichilismo, dal momento che entrambe le prospettive si fondano sulla separazione della determinazione dal suo essere e sulla persuasione che le cose passino dall'essere al nulla e viceversa.

³⁶⁸ E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 80-81.

BIBLIOGRAFIA

Testi di Martin Heidegger

Essere e tempo [1927], tr. it., di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2020.

Segnavia [1967], tr. it., a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002.

Holzwege [1950], tr. it., a cura di Vincenzo Cicero, Bompiani, 2019.

Saggi e discorsi [1954], tr. it., a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1991.

Il nichilismo europeo [1961], tr. it., a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2003.

Testi di Emanuele Severino

Heidegger e la metafisica [1950], Adelphi, Milano, 1994.

La struttura originaria [1958], Adelphi, Milano, 1981.

Essenza del nichilismo [1972], Adelphi, Milano, 1982.

Destino della necessità, Adelphi, Milano, 1980.

Fondamento della contraddizione, Adelphi, Milano, 2005.

Testi su Martin Heidegger

ANELLI, Alberto, *Essere e libertà. Il problema fenomenologico dell'agire umano nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine, 2023.

- BLATTNER, William D., *Existence and Self-Understanding in Being and Time*, in “Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 56, No.1, 1996, pp. 97-110.
- BLITZ, Mark, *Understanding Heidegger on technology*, in “The New Atlantis”, No. 41, 2014, pp. 63-80.
- CAMERON, W.S.K., *Heidegger’s concept of the environment in Being and Time*, in “Environmental Philosophy”, Vol. 1, No.1 2004, pp. 34-46.
- CAPOBIANCO, Richard, tr. it., a cura di Francesco Cattaneo, *La Via dell’Essere in Heidegger* (2014), Orthotes, Napoli-Salerno, 2023.
- CAPUTO, John D., *The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger’s Relationship to Husserl*, in “Research in Phenomenology”, Vol. 7, 1977, pp. 84-105.
- CONWAY, Daniel W., *Heidegger, Nietzsche and the origins of nihilism*, in “Journal of Nietzsche studies”, No. 3, 1992, pp. 11-43.
- DAHLSTROM, Daniel O., *Heidegger’s Transcendentalism*, in “Research in Phenomenology”, Vol. 35, 2005, pp. 29-54.
- DALLMAYR, Fred R., *Ontology of Freedom: Heidegger and political Philosophy*, in “Political Theory”, Vol. 12, No. 2, 1984, pp. 204-234.
- DASTUR, Françoise, *Logic and ontology: Heidegger’s “destruction” of logic*, in “Research in phenomenology”, Vol. 17, 1987, pp. 55-74.

ESPOSITO, Costantino, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari, 1984.

FAIN, Lucas, *Heidegger's Cartesian Nihilism*, in "The Review of Metaphysics", Vol. 64, No. 3, 2011, pp. 555-579.

FIGAL, Günter, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà* [1988], tr. it., di Francesca Filippi, Il Melangolo, Genova, 2007.

GALIMBERTI, Umberto, *Heidegger e il nuovo inizio. Il pensiero al tramonto dell'occidente*, Feltrinelli, Milano, 2020.

HADJOANNOU, Christos, (a cura di), *Heidegger on affect*, Palgrave Macmillan, Londra, 2019.

HARMAN, Graham, *Tecnology, objects and things in Heidegger*, in "Cambridge journal of economics", Vol. 34, No. 1, 2010, pp. 17-25.

LÖWITH, Karl, *Saggi su Heidegger* [1953], tr. it., di Cesare Cases e Alessandra Mazzone, SE, Milano, 2006.

MAZZARELLA, Eugenio, *Tecnica e Metafisica. Saggio su Heidegger* (1981), Carocci, Roma, 2021.

MORA, Francesco, *Martin Heidegger. Pensare senza fondamenti*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

MORANI, Roberto, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

MOST, Glenn W., *I greci di Heidegger*, tr. it., in “Belfagor”, Vol. 57, No. 2, 2002, pp. 129-140.

NICHOLSON, Graeme, *The constitution of Being*, in Richard Polt (edited by), *Heidegger's Being and Time. Critical Essays*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham (Maryland), 2005, pp. 77-85.

- *The ontological difference*, in “American Philosophical Quarterly”, Vol. 33, No. 4, 1996, pp. 357-374.

PIETROPAOLI, Matteo, *L'uomo in quanto una possibilità della libertà. Sul corso di Heidegger “Dell'essenza della libertà umana” (1930)*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vol. 108, No. 3, 2016, pp. 543-563.

POSSENTI, Vittorio, *Ermeneutica, metafisica e nichilismo in Heidegger*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vol. 87, No. 1, 1995, pp. 119-136.

- *Ermeneutica, metafisica e nichilismo in Heidegger*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vol. 87, No. 1, 1995, pp. 119-136.

SCILIRONI, Carlo, *Leggere Essere e Tempo di Heidegger*, CLEUP, Padova, 2020.

SONCINI, Umberto, *La tematica del nichilismo in Nietzsche, Heidegger, Severino*, in “Divus Thomas”, Vol. 102, No. 3, 1999, pp. 182-236.

SVENDSEN, Lars, *Moods and the meaning of philosophy*, in “New Literary History”, Vol. 43, No. 3, 2012, pp. 419-431.

STEFFNEY, John, *Nothingness and Death in Heidegger and Zen Buddhism*, in “The Eastern Buddhist”, Vol. 18, No. 1, 1985, pp. 90-104.

THIELE, Leslie Paul, *Heidegger on freedom: political not metaphysical*, in “The American Political Science Review”, Vol. 88, No. 2, 1994, pp. 278-291.

TONI, Riccardo, *Libertà come fondamento nel primo pensiero di Martin Heidegger*, in “Divus Thomas”, Vol. 114, No. 3, 2011, pp.350-367.

VOLPI, Franco, *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano, 2011.

WARNEK, Peter, *Reading Plato before platonism (after Heidegger)*, in “Research in Phenomenology”, Vol. 27, 1997, pp. 61-89.

WITHY, Katherine, *Situation and limitation: Making sense of Heidegger on Thrownness*, in “European Journal of Philosophy”, Vol. 22, No. 1, 2011, pp. 61-81.

Testi su Emanuele Severino

BAUSOLA, Adriano, *Sul problema del divenire*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vo. 57, No. 2-3, 1965, pp. 271-277.

BERUTTI, Riccardo, *L'enigma della negazione. Considerazioni intorno alla figura dell'elenchos e del fondamento nel pensiero di Emanuele Severino*, in “La filosofia futura”, Miimesis, Milano-Udine, No. 5, 2015, pp. 9-24.

BACCHIN, Romano, *Intero metafisico e problematicità pura*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vol. 57, No. 2/3, 1965, p. 305-321.

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

- *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

- *Sulla contraddizione*, in “La filosofia futura”, No. 1, Mimesis, Milano-Udine, 2013, pp. 103-114.

DIDERO, Daniele, *La struttura originaria. Riflessioni sul senso del sapere*, in “Divus Thomas”, Vol. 104, No. 1, 2001, pp. 211-238.

- *La teoria della predicazione come identità in Emanuele Severino*, in “Divus Thomas”, Vol. 101, No. 3, 1998, pp. 219-292.

DONÀ, Massimo, *Di fantasmi, incantesimi e destino. Emanuele Severino, ultimo calligrafo della verità*, Inschibboleth, Roma, 2023.

GOGGI, Giulio, *Al cuore del destino*, Mimesis, Milano – Udine, 2014.

MARTINETTI, Alessandro, *Il divenire e l'eterno*, in “Rivista di filosofia neo-scolastica”, Vol. 96, No. 2-3, 2004, pp. 477-503 (cit. p. 485).

MAUCERI, Luca, *La hybris originaria. Massimo Cacciari e Emanuele Severino*, Orthotes, Napoli Salerno, 2017.

MESSINESE, Leonardo, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano-Udine, 2008.

- *Divenire fenomenologico, divenire ontologico, incontraddittorietà dell'essere*, in "Divus Thomas", Vol. 121, No. 1, 2018, pp. 169-197.

PASTORINO, Nazareno, *Destino ed eternità. L'opera di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma, 2020.

SIMIONATO, Marco, *Emanuele Severino e il nichilismo metafisico nella filosofia analitica contemporanea*, in "Divus Thomas", Vol. 116, No. 2, 2013, pp. 287-306.

SONCINI, Umberto, *Kérygma e Nichilismo: una risposta ad Emanuele Severino*, in "Divus Thomas", Vol. 101, No. 3, Per ripensare il nostro tempo: relazione, alterità e verità: Atti del convegno del 16 Maggio 1998, 1998, pp.178-218.

STELLA, Aldo, *Contraddizione e contraddirsi in Severino. Alcune riflessioni critiche*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Vol. 106, No .1, 2014, pp. 41-70.

STELLA, Aldo e IANULARDO, Giancarlo, *Le premesse concettuali de La struttura originaria di Emanuele Severino*, in "Divus Thomas", vol. 120, No. 3, 2017, pp. 182-210.

TARQUINI, Nicolò, *Eternità e divenire. Emanuele Severino e la metafisica classica*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2022.

TUROLDO, Fabrizio, *L'identità e la differenza: due proposte teoriche intorno alla teoria del giudizio e alla semantizzazione dell'essere*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Vol. 88, No. 4, 1996, pp. 701-728.

- *L'essere, il nulla e il divenire: riprendendo le fila di una grande polemica*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", Vol. 88, No. 2, 1996, pp. 287-309.

Altri testi

BONTADINI, Gustavo, *Dialogo di metafisica I*, in *Conversazioni di metafisica*, tomo II, Vita e Pensiero, Milano 1995.

- *Sozein ta fainomena*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vol.56, no.5, 1964, pp. 439-468.

GIVONE, Sergio, *Storia del nulla* [1995], Laterza, Roma-Bari, 2003.

PAGANI, Paolo, *L'élenchos e la sua forma*, in "Divus Thomas", Vol.123, No. 3, 2020, pp.28-53.

- *Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto*, in "Divus Thomas", Vol. 121, No. 1, 2018, pp. 110-168.

- *Ex Nihilo*, in "Divus Thomas", Vol. 118, No. 2, 2015, pp. 152-191.

SASSO, Gennaro, *Essere e negazione*, Morano, Napoli 1987.

SCILIRONI, Carlo, *Della filosofia o del non sapere*, CLEUP, Padova, 2019.

- *Del Nulla o dell'Inintelligibile*, in “Divus Thomas”, Vol.118, No. 2, 2015, pp. 258-270.

SPANIO, Davide, *La contraddizione del divenire. Luoghi teorici e nodi problematici*, in “Divus Thomas”, Vol. 121, No. 1, 2018, pp. 33-52.

TARCA, Luigi Vero, *Verità del non essere*, in “Divus Thomas”, Vol. 118, no. 2, 2015, pp. 122-151.

VITIELLO, Vincenzo, *Aporia – Contraddizione – Insignificanza*, In Emanuele Severino, Vincenzo Vitiello, *Dell'essere e del possibile*, Milano-Udine, Mimesis, 2018.

VISENTIN, Mauro, *Il tempo, la contraddizione e lo sguardo di Giano*, in “Divus Thomas”, vol. 121, No. 1, 2018, pp. 198-226.

- *Dire, pensare, negare la verità*, in “Divus Thomas”, Vol. 123, No. 3, 2020, pp. 54-77.

- *La negazione e il nulla*, in “Divus Thomas”, Vol. 118, No. 2, 2015, pp. 192-208.

