



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

**ANASSIMANDRO:
LE ERMENEUTICHE DI HEIDEGGER E
SEVERINO**

Relatore:

Ch.mo Prof. Carlo Scilironi

Laureando:

Giovanni Brotto

Matricola n. 2033559

ANNO ACCADEMICO 2023-2024

“Nasceva dal fiotto la patria sognata.
Dal subbuglio emergeva l'evidenza.”

(E. MONTALE, *Mediterraneo*)

INDICE

INTRODUZIONE	pag. 4
CAPITOLO I: MARTIN HEIDEGGER E IL DETTO DI ANASSIMANDRO	
1.1 <i>Tornare all'origine</i>	pag. 6
1.2 <i>Lo scopo del saggio: tradurre secondo il pensiero</i>	pag. 8
1.3 <i>Superamento dei pregiudizi e la ricerca del Greco</i>	pag. 10
1.4 <i>Significato di γένεσις e φθορά</i>	pag. 12
1.5 <i>Significato di τὰ ὄντα</i>	pag. 14
1.6 <i>Significato di δίκη, ἀδικία, e τίσις</i>	pag. 16
1.7 <i>Significato di κατὰ τὸ χρεῶν</i>	pag. 19
1.8 <i>La traduzione del detto di Anassimandro</i>	pag. 21
CAPITOLO II: EMANUELE SEVERINO E LA PAROLA DI ANASSIMANDRO	
2.1 <i>Lasciar parlare le cose</i>	pag. 23
2.2 <i>Intendere l'ἔν come ἄπειρον</i>	pag. 25
2.3 <i>Significato di δίκη in Eraclito e in Parmenide</i>	pag. 27
2.4 <i>Il germogliare dell'unità in Anassimandro ed Eraclito</i>	pag. 30
2.5 <i>L'autentico senso della parola di Anassimandro</i>	pag. 32
CAPITOLO III: CONTATTI E DIVERGENZE IN SEDE ERMENEUTICO-TEORETICA	
3.1 <i>Due verità, due ermeneutiche</i>	pag. 35
3.2 <i>Le differenti concezioni di δίκη</i>	pag. 38
3.3 <i>Orizzonti teoretici</i>	pag. 39
3.4 <i>L'ἄπειρον e la relazione</i>	pag. 43
CONCLUSIONE	pag. 47
BIBLIOGRAFIA	pag. 49

INTRODUZIONE

“E il Mare per eccellenza, l'*archi-pélagos*, la *verità* del Mare, in un certo senso, si manifesterà, allora, là dove esso è il luogo della relazione, del dialogo, del confronto tra le molteplici isole che lo abitano: tutte dal Mare distinte, e tutte dal Mare intrecciate; tutte dal Mare nutrite e tutte nel Mare arrischiate”¹. Così Massimo Cacciari in *L'arcipelago*, preparando un discorso più ampio rispetto alla sola ontologia, fornisce un'immagine poetica che può venir in aiuto per introdurre questo lavoro. Ciò che fa la filosofia non è altro che questo: provare ad intuire, seppur per qualche secondo, come intuizione fulminea, l'indeterminatezza del Mare, il fondamento, l'Essere: dare un senso alla molteplicità di isole, trovarne il *λόγος*, e portarle così ad unità nell'arcipelago. La ricerca dell'identità nella totalità del differente: Talete lanciò la sfida, ed Anassimandro fu uno di quelli che per primi la colsero, portando l'attenzione al Mare indeterminato, fondamento d'esistenza delle isole determinate che danno vita, e che permettono all'uomo di solcare quel Mare che, senza queste, sarebbe inaccessibile. Le isole fondano la loro sussistenza nel Mare, che le tiene sollevate, ma è proprio grazie a tali isole (enti) che l'uomo può poggiare i suoi piedi su un terreno saldo per poter guardare oltre ad esse, scrutare l'infinità, l'orizzonte, il paesaggio tanto affascinante, quanto angosciante della tempesta del Mare, di ciò che è fondamento, che è indeterminatamente sterminato.

Questo lavoro, seppur sinteticamente, tematizza due potenti ermeneutiche che la storia della filosofia ha consegnato all'uomo contemporaneo: *Il detto di Anassimandro* di Martin Heidegger, e *La parola di Anassimandro* di Emanuele Severino. Entrambi i filosofi si dedicano alla “ruminazione” paziente e feconda di ciò che è giunto da colui che per primo guardò l'orizzonte del Mare: Anassimandro. Lo sguardo interpretante di Heidegger e Severino si fonda sulle loro complesse produzioni concettuali: entrambi i filosofi trovano in Anassimandro la conferma della verità dell'essere, che in Heidegger è l'affermazione della differenza ontologica che s'è obnubilata nel corso della storia della filosofia, mentre in Severino è la verità di Parmenide, anch'essa dimenticata, che dichiara con forza che l'essere è e non può non essere. Dopo un'analitica esposizione nei primi due capitoli dei saggi in questione, dove viene riassunto il contenuto ermeneutico e teoretico delle due interpretazioni, nel terzo capitolo si svolge il tentativo comprendere a fondo le ragioni che sorreggono le differenti scelte ermeneutiche prese dai due filosofi,

¹ M. CACCIARI, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, cit., p. 16.

ragioni e scelte cui va imputata la diversa lettura interpretativa del frammento anassimandreo.

CAPITOLO I

MARTIN HEIDEGGER E IL DETTO DI ANASSIMANDRO

1.1 Tornare all'origine

Il detto di Anassimandro è l'ultimo dei sei saggi raccolti da Martin Heidegger in *Sentieri interrotti*². Questa raccolta di saggi, fra le molte possibili interpretazioni e letture, può essere intesa anche come una richiesta precisa da parte del filosofo di tornare all'origine. Ma che cosa significa "tornare all'origine"? Differenti sono le risposte che possono essere fornite a questa domanda; tuttavia, si potrebbe dire che tale richiesta sia il tentativo di rivalutare e superare ciò che storicamente s'è dato: l'avvento della metafisica. Quest'ultima, infatti, come Heidegger sostiene, è avvento dell'oblio dell'essere; l'essere dei Greci, per Heidegger, s'è sempre più occultato nel corso della storia della filosofia che, per l'appunto, è storia di oblio, di dimenticanza. La storia della metafisica nell'ottica di Heidegger è storia di oblio della differenza ontologica (differenza fra essere ed essente) differenza che, invece, il mondo greco aveva ben presente. L'essere, infatti, è ciò che è fondamento di una totalità, la totalità dell'essente, e non può essere ridotto esso stesso ad essente. L'essere è ciò che è trascendentale³, esso è il senso condiviso dagli essenti, un senso che è manifesto nella stessa apparenza dell'essente, ma che al contempo è celato dietro ad esso, in quanto indeterminato. Ed è proprio il carattere di indeterminatezza del fondamento che è stato dimenticato dalla metafisica, a detta di Heidegger, che denuncia i metafisici appunto di non aver pensato l'essere visto dai Greci come essenza, ma averlo reso un essente fra gli essenti, e dunque, bisognoso a sua volta di un fondamento.

"Tornare all'origine" significa anche tornare a dar voce all'essere come principio d'esistenza degli essenti, e dunque anche come principio e possibilità d'esperienza umana

² M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, "La Nuova Italia" editrice, Firenze 1968.

³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubingen 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 1976, cit., p. 18; ERACLITO, fr. 2 (DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3^o voll., 1951-1952, trad. it. di A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, Rizzoli (BUR), Milano 1991). Scrive Heidegger: "L'«essere», secondo la denominazione dell'ontologia medioevale, è un *transcendens*. Già Aristotele aveva riconosciuto nell'unità di questo «generale» trascendentale, contrapposta alla molteplicità reale dei sommi concetti di genere, l'unità dell'analogia". Eraclito esemplifica bene tale "trascendentale" al frammento 2: "Bisogna dunque seguire ciò che è *comune*"; il "comune" in Eraclito è il *λόγος*, il fondamento. Esso è immanente agli stessi essenti, ma allo stesso tempo non coincide con questi, e dunque li trascende, e in un certo senso quindi esso è il trascendentale riferito a questi.

dell'essente; la storia della metafisica, infatti, in particolare a partire da Decartes sino al culmine della volontà di potenza nietzscheana, ha riposto, in differenti modalità, il principio d'esistenza del mondo nel soggetto, che è divenuto *subjectum* nella sua relazione all'essente⁴. Conseguentemente a questo, la cosa (*das Ding*) è divenuta oggetto (*Gegenstand*), ovvero rappresentazione (*Vorstellung*) che fonda la sua essenza nel soggetto, che si rappresenta un mondo. L'oggetto non è più indipendente nella sua esistenza, ma vincolato invece ad un centro gravitazionale necessario, quello della ragione umana. Martin Heidegger vede in questi avventi filosofici, riassumibili come "metafisica", la dimenticanza che l'uomo è essente fra essenti, e che non è certo lui a "fondare" la realtà. Heidegger cerca dunque di riportare l'attenzione al vero fondamento, cerca di ribaltare le sorti della storia della filosofia e del mondo intero, oramai consumato dalla tecno-scienza⁵, frutto della visione metafisica del mondo.

Il futuro del pensiero filosofico auspicato da Heidegger è in realtà ciò che all'alba del pensiero filosofico s'era già manifestato; i Greci, infatti, guardano all'essente come a un qualche cosa di autonomo ed indipendente dal pensiero umano, un qualche cosa che è in virtù di un fondamento, che non è riposto nel soggetto, ma in una essenza trascendentale: l'essere. È necessario dunque recuperare l'occhio greco, recuperare la consapevolezza del vero senso dell'essere, che non è essente, ma è indeterminato. È significativo allora che Heidegger concluda *Sentieri interrotti* ritornando a ritroso nel pensiero filosofico a ciò che di più cronologicamente antico non v'è, ma che teoreticamente è estremamente presente: il detto di Anassimandro. Il filosofo di Mileto è significativo per Heidegger, in quanto è colui che per primo ha intuito che il fondamento dovesse trascendere la determinatezza e la finitezza tipica dell'essente (πέρας) ritenendo che il principio fosse dunque indeterminato: ἄπειρον. L'uomo allora deve risvegliarsi dal sonno metafisico ed aprire gli occhi alla verità dell'essere e, guardando all'evento del pensiero greco, tornare all'origine.

⁴ Scrive Heidegger: "Ma il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diventa quell'ente su cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale". [...] L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce". (M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti, L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., pp. 86 e 88).

⁵ Il riferimento alla tecnica e alla scienza è fatto a partire dal saggio contenuto in *Sentieri interrotti "L'epoca dell'immagine del mondo"*, dove Heidegger scrive: "il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del mondo risolto in immagine [...] La scienza, come ricerca, è una forma indispensabile di questo insignorirsi del mondo" (*Ivi*, p. 99).

1.2 *Lo scopo del saggio: tradurre secondo il pensiero*

Heidegger in *incipit* di *Il detto di Anassimandro* ricorda sin da subito che le parole del filosofo di Mileto sono le più antiche di tutta la storia della filosofia occidentale giunte all'orecchio dell'uomo contemporaneo. Il frammento giunto sino ad oggi ha trovato differenti traduzioni, ed Heidegger ne ricorda in particolare due, le principali: quella di Nietzsche e quella del Diels. Queste, scrive il filosofo, si distinguono a malapena l'una dall'altra, e suonano così:

“Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo”⁶ (Nietzsche).

“Ma là donde le cose hanno il loro sorgere, si volge anche il loro venir meno, secondo la necessità; esse pagano reciprocamente la pena ed il fio per la loro malvagità secondo il tempo stabilito”⁷ (Diels).

Heidegger scrive che la traduzione del Diels è la più letterale, ma ricorda subito dopo che questo non significa che le parole tradotte siano fedeli al contenuto espresso nel detto originario. Una traduzione è fedele solamente se le sue parole parlano il linguaggio della cosa in causa. Heidegger pone dunque all'inizio della sua analisi la questione della traduzione delle parole antiche che, nella credenza comune, si ritiene sia tutta questione filologica; questa credenza troverà, tuttavia, nel corso del saggio, una smentita in quanto, quando si ha a che fare con parole della filosofia, è necessaria per Heidegger una traduzione “teoretica”, secondo concetti. Heidegger qualche riga dopo ricorda infatti che “solo i pensatori possono venir in aiuto”⁸ nella traduzione, pur nel rispetto della analisi filologica⁹. È necessario dunque ascoltare le esigue e fievoli parole di Anassimandro così come le ascoltava l'orecchio greco. Le traduzioni di Nietzsche e del Diels, infatti, sembra emergere dal saggio, non sono fedeli all'intendere greco originario, ma sono declinate sulla successiva concettualità di Platone e di Aristotele. Le traduzioni del giovane

⁶ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 299.

⁷ *Ivi*

⁸ *Ivi*, p. 300.

⁹ A proposito di questo Pietro Chiodi scrive che il lavoro heideggeriano è un tradurre come “violentazione della mera forma verbale, violentazione che si giustifica in base alla natura di violenza e di dominio con cui la verità dell'essere irrompe nella realtà umana” (P. CHIODI, *Heidegger e Anassimandro: la metafisica come oblio dell'essere*, Rivista Critica di Storia della Filosofia, Maggio-Giugno 1952, Vol. 7, No. 3, pp. 161-172, cit., p. 162).

Nietzsche, secondo Heidegger, rimangono convenzionali e superficiali, e dunque si collocano pienamente sullo sfondo convenzionalmente accettato delle interpretazioni platoniche ed aristoteliche. Ma quali sono concretamente le credenze di Platone e di Aristotele che annebbiano lo sguardo greco sul pensiero di Anassimandro? Sono principalmente due: anzitutto Platone e Aristotele ritennero che i primi pensatori avessero assunto per lo più come oggetto della loro ricerca la natura (1), e in secondo luogo che le loro affermazioni non andassero aldilà dell'approssimativo (2). Uno sguardo teoreticamente deviante allora, secondo Heidegger, pesa ed incide nel guardare ai primi filosofi che, conseguentemente a questo filtro, sono giudicati dei semplici fisici (φυσιολογοί¹⁰, così vennero chiamati da Aristotele), incapaci d'andare oltre all'essente fisico e determinato che si presentava loro dinanzi.

Heidegger si domanda allora se il detto di Anassimandro possa ancora dire qualche cosa all'uomo contemporaneo. Se si approccia tale detto con volontà interpretativa puramente storiografica, e dunque guardando al filosofo di Mileto come al primo di una lunga serie, allora il detto non avrebbe più nulla da dire, in quanto sarebbe semplicemente l'espressione di un filosofo antico necessariamente superato da tutta la produzione filosofica successiva. Heidegger scrive che una storia della filosofia ricostruita solo storiograficamente servirebbe a ben poco, perché questa “pretende di spiegare la storia senza mai pensare i fondamenti (*Fundamente*) dei suoi principi esplicativi a partire dall'essenza della storia, e questa, a sua volta, a partire dall'essere stesso”¹¹. Si capisce pertanto che per Heidegger l'unico pensatore che abbia pensato la storia del pensiero nel modo corretto è Hegel, che ribadisce con forza la centralità teoretica del concetto filosofico¹². Insomma, uno sguardo puramente storiografico non può che portare ad una

¹⁰ “[...] ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολογοὶ φασι τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνόν” (ARISTOTELE, *Metafisica*, libro Alpha - 992b, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Firenze 2000, cit., p. 60).

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 303.

¹² Scrive Hegel: “Il pensiero che è tale per essenza, esiste in sé e per sé eterno; ciò che è vero è contenuto solo nel pensiero, ed è vero non solo per ieri ed oggi, bensì indipendentemente dal tempo, e, pur essendo nel tempo, è vero sempre e in ogni tempo” [...] “non abbiamo a che fare con qualcosa di passato, bensì con il presente, con il pensare, con lo spirito in senso proprio” (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di R. Bordoli, Editori Laterza, 2013, cit., pp. 4-21). Rispetto all'atteggiamento antiquato nei confronti di ciò che è passato, Heidegger nel corso da lui tenuto nel 1932, facendo riferimento al detto di Anassimandro, scrive: “In che cosa consiste l'illusione di cui siamo da molto tempo prigionieri? Consiste nel fatto che l'uomo si è convinto che l'antico sia l'antiquato, che l'antiquato sia il passato, e che il passato sia ciò che non è più – che non è più essente – è il nullo (*das Nichtige*). [...] Ma questo auto-inganno è forse casuale? E se non lo è, per quale ragione si è diffuso in modo così ampio? Esso scaturisce da un *pregiudizio* profondamente radicato riguardo all'uomo e al suo rapporto con la storia, il pregiudizio che tale rapporto consista di *conoscenze storiografiche* e si basi su di esse”. (M. HEIDEGGER, *Der Anfang der abendländischen Philosophie Auslegung Anaximander und Parmenides*, Freiburg 1932, trad. it. G. Gurisatti, *L'inizio della filosofia occidentale. Interpretazione di Anassimandro e Parmenide*, Adelphi, Milano 2022, cit., p. 70).

incomprensione teoretica di ciò che Anassimandro enuncia nel suo detto; è necessario, pertanto, guardare al pensiero in se stesso così come è giunto a farsi parola nel detto di Anassimandro. Solo così allora la parola del detto non apparirà più come una semplice opinione assai lontana nel tempo, ma come una parola significativa per l'uomo contemporaneo.¹³

Tutto ciò sfocia in una assoluta necessità di ritraduzione del detto di Anassimandro che, sino ad ora, è stato reso nelle lingue contemporanee esclusivamente con criteri filologici e storiografici, senza preoccupazione per il pensiero. Heidegger rende noto lo scopo del saggio: “ciò che ci proponiamo è di tradurre il detto di Anassimandro”¹⁴.

1.3 *Superamento dei pregiudizi e la ricerca del Greco*

Heidegger enuncia ciò che il detto di Anassimandro significa secondo il modo di interpretare comune: esso tratta del sorgere e del perire delle cose, un “sorgere *da*” ed un “perire *in*” la medesima cosa. Questo sembra essere caratteristica del mondo e di una sua ciclicità, una sorta di immutabile governo della natura. Tuttavia, in queste poche parole che sono giunte all'uomo contemporaneo, si celano profondi significati che parlano tramite le parole espresse, parole che sono state scelte da Anassimandro per dar forma ad un determinato pensiero. Dunque, è necessario saper interpretare e rileggere tali parole nel modo corretto, in quanto è facile cadere nella tentazione di storcere concetti e parole alla luce di schemi interpretativi non adatti alla lettura di un testo filosofico così enigmatico ed antico. Heidegger esplicita, dunque, quali sono alcuni pregiudizi ed errori dei quali classicamente ci si convince.

Innanzitutto, il filosofo tedesco scrive che diversi termini utilizzati da Anassimandro non sono da interpretarsi così come l'udire contemporaneo tenderebbe ad ascoltarli. Sarebbe scorretto, infatti, interpretare la parola “giustizia”, ad esempio, come una sorta di giusto equilibrio fra gli uomini, o come il risultato di una sentenza di un giudice. Una considerazione ancora primitiva della natura, infatti, descrive i processi che avvengono

¹³ La richiesta da parte di Heidegger di approcciare il detto di Anassimandro non in modo esclusivamente storiografico emerge già nel corso da lui tenuto nel 1932 dove si legge: “Noi che “conosciamo” tutto ciò [la storia della filosofia postuma ad Anassimandro] siamo refrattari nei confronti di simili verità (troppo) “primitive”, *semplici e sobrie*. Percepriamo quasi come un'offesa che ci si chieda insistentemente di prendere ancora sul serio questi tentativi estremamente rozzi dell'inizio [...]. Ma possiamo davvero aspettarci che contestando alcune perplessità il tempo scomparso ritorni e diventi nuovo, ricco e reale?”. (*Ivi*, cit., pp. 68-69).

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 306.

nelle cose in analogia con gli eventi quotidiani della vita: “concetti morali e giuridici si mescolano all’immagine della natura”¹⁵. Heidegger qui sta cercando di dissociare il detto di Anassimandro da una possibile interpretazione moralistica o politica, interpretazione scorretta che potrebbe sorgere dalla lettura di termini quali “giustizia”, “colpa”, ecc. Il significato del detto e l’intento stesso di Anassimandro, a detta di Heidegger, sono volti tutti ad una comprensione e descrizione ontologica del mondo che lo circonda, descrizione ottenuta tramite una terminologia ed una rappresentazione non “scientifica”, servendosi invece dell’utilizzo di termini che trascendono il lessico specifico ontologico che l’uomo contemporaneo è abituato ad utilizzare. Lo stesso Teofrasto, riporta Simplicio, aveva affermato che Anassimandro si fosse servito di termini “alquanto poetici”¹⁶ dicendo queste cose.¹⁷

Dopo aver enunciato ciò che comunemente si asserisce rispetto al detto di Anassimandro, Heidegger sottolinea come questo sia composto di due proposizioni, il cui soggetto è sempre l’ente, τὰ ὄντα, ovvero “il tutto dell’ente”¹⁸. Il τὰ ὄντα verrà ripreso successivamente nella seconda proposizione dall’αὐτὰ: il detto parla dunque del molteplice degli enti nel loro insieme. Heidegger è convinto, dunque, che l’ente (τὰ ὄντα) in Anassimandro non sia riducibile agli enti fisici (φυσει ὄντα), che costituiscono solamente un sottoinsieme dell’ente in generale, che in realtà s’accaparra un dominio ben più ampio, comprendendo anche situazioni e circostanze, dèi, uomini, pensieri, ecc. Come s’era detto precedentemente, Heidegger nel saggio in questione cerca di attuare un discostamento dalla tradizione platonica-aristotelica che considerava i filosofi presocratici, compreso Anassimandro, dei semplici fisici. Estendendo dunque il dominio del significato di τὰ ὄντα in Anassimandro, Heidegger smarca lo stesso filosofo dall’accusa di trattare solamente la natura nella sua fisicità sperimentabile sensibilmente, e di cercare solamente in questa il senso ed il fondamento.

Dunque, in ultima analisi, è necessario innanzitutto lasciar cadere il pregiudizio per cui il detto tratti di filosofia della natura: Anassimandro non è solo un filosofo fisico, ma è un vero e proprio metafisico, in quanto comprende nell’ente anche ciò che fisico non è. In

¹⁵ *Ivi*, p. 307.

¹⁶ TEOFRASTO, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit., p. 131.

¹⁷ Il rifiuto di una lettura di carattere etico-giuridico da parte di Heidegger del detto di Anassimandro emerge già a partire dal corso del 1932, pubblicato poi come *L’inizio della filosofia occidentale*, dove si legge: “tali parole sono poetiche nel senso genuino della poesia dell’essere, giacché evocano poeticamente l’essere, ma ciò implica appunto l’abbandono di ogni “antropomorfismo”” (M. HEIDEGGER, *L’inizio della filosofia occidentale*, cit., p. 43).

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 308.

secondo luogo, è da abbandonare la credenza secondo la quale ci siano intrusioni moralistiche e politiche all'interno di tale filosofia¹⁹, interpretazione questa che nasce a partire da una scorretta lettura del poetare degli antichi filosofi. Il poetare non deve rappresentare un motivo per interpretare il pensiero filosofico come semplicistico e banale, frutto di una sorta di mentalità primitiva, ma deve significare un utilizzo "Ampio"^{20 21} (largamente comprensivo, ricco e custodente anticipazioni di pensiero), da parte di Anassimandro, delle parole che usualmente sono ricondotte ad un dominio non scientifico, bensì morale e politico.

Le possibili incomprensioni dunque sono molte, secondo Heidegger, data la distanza del pensiero greco da quello contemporaneo. Non è chiaro né fondato, infatti, che cosa stessero veramente a significare i termini *essente ed essere* (ὄν e εἶναι) per il greco; non è fondata la corrispondenza fra il modo di intendere greco queste due parole e quello dell'uomo contemporaneo, e dunque non è possibile stabilire in qual misura il pensiero dell'uomo contemporaneo corrisponda a quello dei Greci. A partire da queste reali difficoltà, Heidegger si mette alla ricerca di che cosa fu propriamente il Greco, per scoprire cosa nel detto di Anassimandro giunge a farsi parola. Ecco allora che, come precedentemente si ricordava, lo scopo di Heidegger è proprio quello di ritradurre il detto di Anassimandro, tenendo conto della difficoltà del pensiero di adattarsi e mettersi in relazione con un pensiero antico che s'esprimeva in parole enigmatiche e da contestualizzare.

1.4 Significato di γένεσις e φθορά

Prima di procedere con l'esposizione dell'interpretazione heideggeriana rispetto ai termini anassimandrei γένεσις e φθορά, è bene chiarire, seguendo sempre Heidegger,

¹⁹ È bene sottolineare che tale interpretazione di Heidegger rispetto ai termini δίκη, ἀδικία, e τίσις non ha sempre trovato nella storia della filosofia un accordo; un altro pensatore, infatti, F. Nietzsche, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci* sembra protendere invece proprio per una interpretazione non solo ontologica, ma anche esistenzialista-morale del detto di Anassimandro. Scrive Nietzsche in riferimento ad Anassimandro: "egli è stato il primo Greco ad afferrare con piglio ardito il bandolo del più profondo problema etico. Come potrà perire un qualcosa che ha diritto ad esistere?". (F. NIETZSCHE, *Die Philosophie in tragischem Zeitalter der Griechen*, Alfred Kroner Verlag, Leipzig 1873, trad. it. di G. Colli, a cura di G. Colli e M. Montinari, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Adelphi, Milano 1991, cit., p. 160).

²⁰ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 309.

²¹ Il termine "ampio" così come in *Sentieri interrotti* si presenta riferendosi al significato delle parole degli antichi, allo stesso modo si presenta nel corso da Heidegger tenuto nel 1932 *L'inizio della filosofia occidentale*, dove si legge "ma sappiamo anche, in termini concreti, che nei tempi antichi simili parole avevano un significato assai più *ampio* e profondo" (cit., p. 43).

quali parti del frammento tramandato da Simplicio nel commentario alla *Fisica* di Aristotele siano da considerarsi senza alcun dubbio attribuibili ad Anassimandro. Heidegger fa riferimento in un primo momento al Burnet che ritiene, in *Le origini della filosofia greca*, che il frammento anassimandreo sia da considerarsi genuinamente produzione di Anassimandro a partire solamente da κατὰ τὸ χρεών. Heidegger accetta sostanzialmente la tesi del Burnet, ritenendo in ultima analisi che il frammento ripulito da ogni aggiunta postuma parta da κατὰ τὸ χρεών e termini con ἡ ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας, scartando dunque le ultime parole κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν in quanto, così come la parte precedente al κατὰ τὸ χρεών, la sonorità concettuale appare più aristotelica che arcaica²². Sebbene queste parole non siano da considerarsi parte del frammento originario anassimandreo, debbono essere ad ogni modo, ricorda Heidegger, considerate come tracce mediate del pensiero del filosofo di Mileto.

I termini γένεσις e φθορά non sono considerati da Heidegger come concetti costituenti il pensiero diretto di Anassimandro, in quanto si trovano, nella citazione di Simplicio, prima di κατὰ τὸ χρεών, e dunque anch'essi, secondo Heidegger, lasciano trapelare una sonorità tarda non attribuibile ad un pensiero arcaico. Tali parole, tuttavia, come già sottolineato, dicono qualche cosa riguardo la filosofia di Anassimandro, e possono aiutare a cogliere il senso del frammento autentico seguente il κατὰ τὸ χρεών. Come accennato più sopra (*incipit* del paragrafo 1.3), il detto di Anassimandro dice una ciclicità cosmica; tale ciclicità emerge prepotentemente proprio dal significato dei termini qui in questione: γένεσις e φθορά. Essi, infatti, tradotti letteralmente, significano “nascita” e “morte”. Tuttavia, come è emerso, Heidegger deve ritradurre il detto di Anassimandro, e dunque anche queste parole, nel modo in cui sono state pensate greicamente. Egli ritiene che tali termini siano da tradursi con “sorgere” e “perire”, purché il *sorgere* (γένεσις) sia inteso come un *venir-via dall'esser-nascosto per pervenire nel non-essere-nascosto*, ed il *perire* (φθορά) sia inteso come un *andar-via nuovamente dal non-essere-nascosto per per-ire nell'esser-nascosto*. Il non-essere-nascosto è caratterizzato da Heidegger come tutto ciò che è presente all'uomo, e ad esso non si nasconde: il tutto presente; l'esser-nascosto, invece, è ciò che non è presente, ma che è stato presente, o che sarà presente, ovvero ciò

²² Queste parole (“κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”) sono considerate dallo stesso Heidegger nel corso tenuto nel 1932 *L'inizio della filosofia occidentale* come anassimandree, tanto che non v'è accenno alla “sonorità tarda” che invece in *Sentieri interrotti* viene imputata nei confronti della seconda parte del detto.

che era nel non-essere-nascosto ed ora non lo è più, e ciò che sarà nel non-essere-nascosto ma che ora non lo è²³.

Quali sono i soggetti del movimento di γένεσις e φθορά? Come già anticipato, il protagonista del detto di Anassimandro è il τὰ ὄντα, ovvero il tutto dell'ente, anche se dovrà anch'esso, come concetto, esser analizzato da Heidegger per andare incontro ad una nuova traduzione o, quantomeno, ad un nuovo intendimento del suo significato.

1.5 Significato di τὰ ὄντα

Heidegger dunque a questo punto si chiede “che cos'è che si fa parola quando i Greci dicono τὰ ὄντα?”²⁴. Il filosofo per rispondere a tale domanda si mette alla ricerca di quale significato avesse tale termine nella greco arcaica. La domanda sui τὰ ὄντα non è altro che l'interrogativo che indaga il mondo che s'apre nell'immaginazione quando questa parola giungeva all'orecchio del greco. Per Heidegger non è possibile tradurre letteralmente e semplicemente “la cosa” (tramite la sola filologia), perché questa traduzione svierebbe l'uomo contemporaneo dal vero senso che tale parola greco significava. Heidegger vuole cercare tale significato in un dominio altro rispetto a quello della filosofia, un dominio ed un luogo che preceda sotto ogni sguardo il dire del pensiero. Questo luogo non può che essere la letteratura, e in particolare Omero, nei cui poemi Heidegger rinviene un passo che porta poeticamente alla parola il significato di ὄντα. “Il passo di Omero che prenderemo in esame si trova all'inizio del primo libro dell'*Iliade*, versi 68-72”²⁵, e da questo passo è necessario per Heidegger lasciarsi pilotare verso la riva della cosa detta. Il passo in questione è contestualizzato nella vicenda della peste che dilagava nel campo dell'esercito greco: Achille sollecita il veggente Calcante a dire la ragione della rabbia degli dèi. Ed è in questa sede, in questo passo che, in maniera poetica, Omero presenta Calcante il veggente, scrivendo che egli “conosceva ciò che è, ciò che sarà, ciò che fu”. Il veggente, dunque, vede il *futurum* e comprende il presente solamente per il motivo che egli ha visto anche il *perfectum*. Il veggente sotto i suoi occhi ha τὰ ὄντα, e questa è la sua saggezza profetica; tali ὄντα, tuttavia, non designano solo le cose

²³ Nel corso da Heidegger tenuto nel 1932 emerge ciò che s'è appena detto rispetto ai termini γένεσις e φθορά, si legge infatti: “[...] Questo apparire, inteso però in termini assai più ampi e originari, risuona nel significato di γένεσις – ed è per questo che non parliamo di nascita ma di pro-venienza. E la scomparsa, lo scomparire, è solo una modalità eccellente dell'apparire, appartiene completamente all'apparire, dato che solo ciò che è apparso, ovvero può apparire, può anche scomparire, e precisamente nel senso che l'apparire viene revocato”. (*Ivi*, p. 37).

²⁴ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 319-320.

²⁵ *Ivi*

presenti nella loro immediata presenzialità sensibile, ma anche le cose che furono nel non-essere-nascosto (passato), e che saranno nel non-essere-nascosto (futuro). Interessante è dunque comprendere che τὰ ὄντα ingloba non solo ciò che qui ed ora è nella regione del non-essere-nascosto, ma anche ciò che è nell'esser-nascosto, come ciò che è stato (*perfectum*) e ciò che sarà (*futurum*). Anche il passato ed il futuro, dunque, sono essenti-presenti (gli uni *sono* nell'esser-nascosto, gli altri *sono* nel non-esser-nascosto). Gli essenti-presenti che soggiornano nel non-esser-nascosto, e dunque sono “presenti” in un senso ancora più forte, in quanto abitano la presenzialità, sono definiti da Heidegger *essenti-presenti 'presenti'*, mentre gli essenti-presenti che soggiornano nell'esser-nascosto sono chiamati *essenti-presenti 'non-presenti'*, e dunque *abs-enti*.

Il veggente vede la verità, e tale verità gli deriva dal non aver guardato solamente l'essente-presente ‘presente’, in quanto questo non totalizza l'insieme delle cose che esistono (τὰ ὄντα), e che dunque possono essere prese in considerazione per dare una risposta. Ciò che è, come presente o come abs-ente, propriamente non è altro che l'essente-presente, che deve comprendere anche ciò che fu, e ciò che sarà. Heidegger scrive infatti: “per il veggente, tutto – l'essente-presente e l'assente – è raccolto in un unico esser-presente e quivi salvaguardato”²⁶. Heidegger, dunque, raccoglie la totalità dell'essente-presente in un'unica essenza, l'esser-presente, che non è altro che il trascendentale essenziale degli ὄντα: l'essere (εἶναι). L'essere in questione è l'esser-presente degli essenti-presenti; ciò che li accomuna essenzialmente, infatti, è che essi *sono*, gli uni, come si diceva prima, come essenti-presenti ‘presenti’ (un presente temporale), gli altri *sono* in quanto assenti, ovvero come essenti-presenti ‘non-presenti’ (passato e futuro). Dal passo omerico esaminato, dunque, emerge come l'essente così inteso non si risolva nelle semplici cose naturali, come invece Aristotele nella lettura di Anassimandro riteneva, ma comprende invece il tutto dell'ente, anche ciò che non si risolve nella fisicità passibile d'esperienza sensibile qui ed ora.

Heidegger crede anche che l'essenza condivisa dagli essenti-presenti sia un'essenza oggettiva, che esista di per sé, e che l'uomo non sia altro che un essente-presente fra essenti (essente-presente illuminante-percepiante) che sperimenta l'essente-presente nel non-esser-nascosto. Il filosofo cerca tuttavia di districarsi sin da subito da una possibile osservazione che gli si potrebbe fare, ovvero quella per cui tutto ciò che è stato appena detto dipenda dal veggente e che, senza di lui come essente-presente percepiante, nulla

²⁶ *Ivi*, p. 324.

esista. Heidegger, dunque, ribadisce che “non significa assolutamente che l’essente-presente sia (e sia soltanto) l’oggettività relativa alla soggettività del veggente”^{27 28}.

Una volta definito il soggetto del detto di Anassimandro, τὰ ὄντα, ovvero tutto ciò che è custodito dall’esser-presente, sia esso essente-presente ‘presente’ che ‘non-presente’, ed averne determinato il “movimento” nella analisi delle parole γένεσις e φθορά, Heidegger si addentra in una analisi dell’autentico, a detta sua, frammento anassimandreo, che ha il suo cominciamento con il κατὰ τὸ χρεών.

1.6 Significato di δίκη, ἀδικία, e τίσις

A partire dal frammento di Anassimandro, Heidegger si domanda quale sia il tratto fondamentale dell’essente-presente, ovvero ciò che pervade ovunque l’essente-presente nel suo fondamento: ἡ ἀδικία. Il filosofo ricorda come solitamente, ovvero secondo criteri filologici, questo termine si traduca come “ingiustizia”. Ma come doverlo invece tradurre tenendo a mente lo scopo del saggio? Cosa giunge a farsi parola, in Anassimandro, quando si legge la parola ἀδικία? E poi, in che senso l’essente-presente è nell’ ἀδικία, in quanto suo carattere essenziale? Heidegger nota come la presenza di ἀδικία non sia altro che mancanza di δίκη, ed anche quest’ultimo termine si è soliti tradurlo come “diritto”, “giustizia”. Tuttavia, è necessario astenersi da traduzioni influenzate dal dominio semantico giuridico-morale, dato l’utilizzo di tali termini, da parte di Anassimandro, come prima si diceva, in un senso poetico. Heidegger scrive a questo punto che laddove regna ἀδικία le cose non vanno come dovrebbero, ovvero secondo δίκη, che invece esemplifica uno scenario dove le cose vanno come dovrebbero andare. Laddove le cose non vanno come dovrebbero andare (ἀδικία), “qualcosa è fuori connessione”²⁹. Il detto di Anassimandro, dunque, sembra affermare che l’essente-presente è fuori connessione; la ἀδικία non è carattere essenziale di un non-essente-presente, ma è proprio lo stesso essente-presente che è, che è fuori connessione. All’esser-presente, e dunque all’essere, degli essenti-presenti, appartiene la ἀδικία. Come Heidegger a questo punto spiega la non-connessione degli essenti-presenti? Il filosofo fa riferimento a ciò che è il movimento degli essenti-presenti, ovvero quello descritto da γένεσις e φθορά: gli essenti-presenti

²⁷ *Ivi*, p. 327.

²⁸ Questa sottolineatura di Heidegger, che è il tentativo di smarcare l’essere da una soggettività totalizzante, tipica del mondo moderno, è da calare nello sfondo più ampio della critica alla metafisica di cui si parlava in 1.1.

²⁹ *Ivi*, p. 330.

‘non presenti’ (assenti) sorgono dall’esser-nascosto, divengono essenti-presenti ‘presenti’, ed immediatamente tramontano nuovamente nell’esser-nascosto. Scrive Heidegger che “il soggiorno ha luogo come l’arrivo in transito verso l’andar via”³⁰. Heidegger cerca di delineare una situazione nella quale avviene connessione, e dunque v’è δίκη, nel soggiorno che si caratterizza nel passaggio pressoché immediato fra l’arrivo e la dipartita dell’essente-presente (per questo motivo egli caratterizza tale essente-presente che si trova nella δίκη come “via via soggiornante”³¹). Tuttavia, questo non avviene, e anche il meno accorto degli uomini se ne accorge: gli essenti-presenti permangono nel non-essere-nascosto, permangono cioè nella luce. Gli essenti-presenti s’arrogano la pretesa del soggiorno prolungato, e si sottraggono alla transitorietà del loro soggiorno. Essi, in poche parole, insistono nel continuare ad esser essenti-presenti ‘presenti’, rifiutandosi di abs-entarsi dal non-esser-nascosto. Ecco, dunque, che l’essente-presente si trova nella non-connessione (ἀδικία) e questo, come dice lo stesso frammento anassimandreo, è tratto essenziale degli ὄντα. Heidegger a proposito scrive che “questo ostinato persistere si costituisce nell’esser-presente stesso, che fa soggiornare l’essente-presente nella prossimità del non-esser-nascosto”³².

A questo punto può sorgere spontanea l’impressione che il detto di Anassimandro costituisca l’alba del pessimismo. Ciò sarebbe vero se solamente la ἀδικία fosse tratto essenziale e dunque fondamentale degli essenti-presenti, ma così non è. Il detto di Anassimandro, infatti, non dice che il via via soggiornante si perde nella non-connessione, anzi l’essente-presente δίδοναι δίκην: dà connessione. L’essente-presente ‘presente’, infatti, è ciò che è in quanto si lascia appartenere al ‘non-presente’. Sembra che Heidegger, nel leggere il detto di Anassimandro, delinea l’esser-presente degli essenti-presenti come ciò che fa sì che l’essente persista nel non-essere-nascosto, ma che allo stesso tempo faccia sì che dal disaccordo si verifichi l’accordo, ovvero che dalla non-connessione si passi alla connessione (διδόναι δίκην). Dunque, l’essente-presente non si abbandona alla non-connessione del semplice insistere, ma lascia via via aver luogo l’accordo. Ma in che modo e quando gli essenti-presenti lasciano avvenire tale accordo? In che modalità lo scenario appena descritto da Heidegger ha luogo? La chiave per la risposta si trova nella parola ἀλλήλοισ: “i via via essenti-presenti lasciano appartenere l’accordo ἀλλήλοισ, l’uno all’altro”³³. L’esser-presente, dunque, fa sì che l’essente-

³⁰ *Ivi*

³¹ *Ivi*

³² *Ivi*, p. 332.

³³ *Ivi*, p. 334.

presente risolva il disaccordo in un accordo, lasciandosi all'esser-nascosto, e dunque lasciando alla luce altri essenti-presenti che precedentemente erano nell'esser-nascosto. La questione che qui pone Heidegger a partire dal detto di Anassimandro è che, dunque, alla luce dell'ἀλλήλοις, gli essenti-presenti che risolvono la contraddizione per loro stessa essenza lo fanno avendo cura l'uno dell'altro. In che senso “avendo cura”? Questo è il nuovo significato che Heidegger trova per la parola τίσιν contenuta nel detto. Scrive Heidegger che tale parola filologicamente resa è “fio”, ma che il suo significato essenziale ed originario è “stima”. Stimare qualcuno significa tuttavia prendere in considerazione qualcuno. Una traduzione possibile potrebbe essere “riguardo”, ma Heidegger scrive che tale parola rinvia troppo all'essere umano, mentre la parola in questione è neutra. Heidegger decide dunque di rendere τίσιν come *Ruch*, che verrà tradotto come “cura-riguardosa”. Come si diceva prima, gli essenti-presenti dunque che persistono nel non-essere-nascosto, e dunque gli essenti-presenti ‘presenti’, lasciano aver luogo l'accordo (διδόναι δίκην), ma lo fanno “... καὶ τίσιν ἀλλήλοις”, ovvero avendo cura-riguardosa (τίσιν) l'uno per l'altro (ἀλλήλοις). Questo, dunque, è il modo in cui i via via soggiornanti soggiornano lasciando appartenere l'accordo³⁴.

A questo punto Heidegger ha ritradotto tutte le parole della seconda parte del detto di Anassimandro, al di fuori di una: γὰρ. Tale termine significa “infatti”, ed è posto prima di tutto ciò che sino ad ora si è tradotto, ovvero in *incipit* della seconda parte del detto. Secondo Heidegger il γὰρ introduce una motivazione, una sorta di esplicitazione di qualche cosa, ovvero della prima parte del detto, parte di cui, tuttavia, secondo il filosofo tedesco, è possibile circoscrivere quasi certamente come parole anassimandree solamente le ultime tre parole: κατὰ τὸ χρεών. La proposizione sino ad ora analizzata dunque, che parte dal δίδόναι e si conclude con il τῆς ἀδικίας, anticipando ciò che Heidegger svelerà solo al termine del saggio, sarà tradotta nel seguente modo: “essi lasciano infatti appartenere l'accordo e quindi anche la cura-riguardosa dell'uno per l'altro (nella

³⁴ Già nel corso del 1932 Heidegger ritraduceva la ἀδικία e la δίκη relativamente come “dis-accordo” ed “accordo”, venendo dunque incontro alle esigenze del pensiero, e non adottando meramente criteri filologici. “Per passare alle singole parole, troviamo il termine ἀδικία tradotto con colpa, empietà; altrove leggiamo di un ἄδικος ἵππος: dobbiamo forse pensare a un cavallo colpevole, empio, o addirittura peccaminoso? Certo che no. Si tratta piuttosto di un cavallo non sicuro, non affidabile, che non sente le briglie – un cavallo che non si adatta, non si accorda, è *senza* accordo: in tal caso regna il dis-accordo. [...] Il modo in cui dobbiamo intendere il concetto opposto, δίκη, è quindi già esplicito: “accordo”. L'accordo è ciò che connette qualcosa, che è combinazione di qualcosa, e che deve accordare a sé qualcosa. Tutte le accezioni comuni di diritto, giudizio, punizione, ritorsione, vanno accuratamente evitate”. (M. HEIDEGGER, *L'inizio della filosofia occidentale*, cit., pp. 43-44).

risoluzione) del disaccordo”³⁵. Resta dunque da capire di che cosa sia esplicitazione, dato il γὰρ, tale proposizione; ovvero, è necessario analizzare e tradurre ciò che resta del detto di Anassimandro: κατὰ τὸ χρεών.

1.7 Significato di κατὰ τὸ χρεών

Heidegger ricorda che solitamente tale espressione, nel contesto del detto di Anassimandro, viene tradotta con “secondo la necessità”. In secondo luogo, mettendo da parte per un momento la ricerca di un nuovo significato per tali parole greche, ne circoscrive il ruolo e la funzione. A suo dire tali parole sono espressione dell’esser-presente dell’essente-presente, e in queste parole deve essere pensata la relazione che sussiste fra l’esser-presente e l’essente-presente. Perché è da pensarsi nel κατὰ τὸ χρεών tale relazione? La relazione sussistente fra l’essere e l’ente non può che riposare nella stessa essenza dell’essere, e procedere da questa, ed il κατὰ τὸ χρεών è espressione, come appena detto, dell’esser-presente dell’essente-presente. Heidegger scrive che al τὸ χρεών è anteposto il κατὰ; ma che cosa significa κατὰ? Questo termine, scrive il filosofo, indica un percorso dall’alto al basso, e dunque ciò rispetto a cui si parla di un κατὰ ha in sé un declivio, un corso. “Ma nel corso di che cosa ed in dipendenza di che l’essente-presente può essere un essente-presente se non in dipendenza e nel corso dell’esser-presente?”³⁶. L’idea di Heidegger è che l’essente-presente sia ciò che è, e dunque un via via soggiornante che lascia avvenire l’accordo, data la sua relazione all’esser-presente, che è la sua stessa essenza, ciò che detta il suo modo d’essere: l’essente-presente è lungo (κατὰ) l’esser-presente, ovvero il τὸ χρεών, che qui deve ancora trovare una traduzione ma che, se si volesse tradurre come classicamente si traduce, allora si dovrebbe dire che l’essente-presente è “lungo la necessità”.

Il τὸ χρεών scrive Heidegger è il nome più antico con cui l’uomo ha pensato il fondamento, l’essenza trascendentale della totalità degli essenti-presenti (l’essere dell’ente). Al paragrafo 1.6 era stato esposto il contenuto essenziale degli essenti-presenti, ovvero quegli enti che non persistono nel non-essere-nascosto ma che, per loro stessa essenza, lasciano appartenere l’accordo, e dunque risolvono la non-connessione (ἀδικία) in se stessi. Dunque, per ciò che poco prima si diceva, l’accordo è κατὰ τὸ χρεών, ed è

³⁵ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 347.

³⁶ *Ivi*, p. 338.

quest'ultimo dunque a disporre l'accordo e con esso anche la cura-riguardosa, essendo il modo d'essere degli essenti-presenti.

Heidegger scrive che resta impensata la relazione che sussiste fra l'esser-presente e l'essente-presente, e tale non pensiero porta ad una sovrapposizione di ruoli, e ne diviene che l'esser-presente (l'essere dell'ente) si muti in un essente-presente fra gli essenti-presenti. Viene così obliata la differenza ontologica, ovvero lo scarto essenziale sussistente fra l'esser-presente e l'essente-presente. Heidegger sottolinea subito che tale dimenticanza, tuttavia, non è dovuta ad una negligenza del pensiero, ma che invece deriva dalla stessa essenza dell'esser-presente, e dunque rientra nel suo destino. L'essere, infatti, si manifesta non in sé, sennò sarebbe l'essere del nulla, ma si manifesta come essere di un essente, e dunque come modo d'essere degli enti. Nel far ciò, quindi, si ritrae dietro l'essente, pur in esso manifestandosi. L'essere si sottrae in se stesso mentre si scopre nell'ente. Tutto ciò, come si diceva in 1.1, porta all'avvento della metafisica, il pensiero che ha fatto dell'esser-presente un essente fra essenti, seppur fosse considerato essente supremo (*Ens supremum*). Tuttavia, se è possibile esser consapevoli di tale dimenticanza, significa che l'esser-presente dell'essente-presente ha lasciato una traccia, salvaguardata nel pensiero degli antichi pensatori, tra cui Anassimandro. Dunque, guardando al κατὰ τὸ χρεών, è possibile che in tale espressione giunga a farsi parola l'essere dell'ente come relazione all'essente-presente, data la presenza del κατὰ.

A questo punto Heidegger comincia l'analisi del τὸ χρεών che porterà ad una sua nuova ritraduzione, e dunque ad un nuovo significato che la traduttologia classica non poteva mettere in luce. Come si accennava precedentemente, traducendo τὸ χρεών come “necessità”, e dunque come qualche cosa che costringe (qualche cosa che non può essere se non così), non si rende il vero significato che τὸ χρεών invece sta a significare. Heidegger scrive che in χρεών si ha χράω, la cui radice è la parola “mano” (χείρ), e χράω significa “maneggiare qualcosa” oppure “abbandonare ad una appartenenza”. Dunque, il participio χρεών è il rimettere proprio dell'esser-presente all'essente-presente. Sembra che, anche se la traduttologia heideggeriana rispetto a τὸ χρεών non è ancora terminata, si possa dire che l'esser-presente dell'essente-presente (τὸ χρεών) sia ciò che mantiene l'essente-presente nel suo esistere in quanto essente-presente che esiste e che svolge l'accordo. Heidegger allora, una volta analizzata l'origine, e dunque il vero significato di τὸ χρεών, propone una parola tedesca che può esser la nuova traduzione di tale termine: *der Brauch*. *Brauchen* abitualmente significa “far uso” e “aver bisogno” durante un uso

(l'usuale). Non è tuttavia in questo senso che si deve intendere *der Brauch*, ma è necessario invece, secondo Heidegger, guardare al suo significato originario che, similmente al latino *frui*, significa “godere di”. “Godere di” significa allietarsi di una cosa e averla così in uso. Dunque, *Brauchen* significa: “lasciar esser-presente qualcosa di essente-presente”³⁷, in quanto *Brauch* significa “rimettere qualcosa alla essenza che gli è propria e salvaguardarlo mantenendolo come così essente-presente”³⁸. Tutto ciò quindi che prima s’era detto rispetto all’essente-presente traducendo la seconda parte del detto di Anassimandro, sembra che avvenga in quanto v’è una relazione all’esser-presente che fa sì che ciò avvenga, in quanto essenza degli essenti-presenti, mantenendoli come essenti-presenti, lasciandoli esser-presenti come essenti-presenti. “La fruizione indica semplicemente il modo in cui l’essere stesso sussiste [*west*] come relazione all’essente-presente, relazione che investe l’essente-presente in quanto tale e così lo man-tiene: τὸ χρεών”³⁹.

Heidegger, una volta consegnata e terminata la analisi e traduzione del κατὰ τὸ χρεών, contestualizza la nuova traduzione con ciò che Simplicio nel commentario alla *Fisica* di Aristotele scrive rispetto a ciò. Secondo il filosofo tedesco Simplicio scrive che Anassimandro affermò che “l’essente-presente ha l’origine della sua essenza in ciò che è senza limiti [...]. Ma ciò che è senza limiti non è alcunchè di connesso secondo accordo e cura-riguardosa, non è un essente-presente, bensì τὸ χρεών”⁴⁰. Il τὸ χρεών è ἄπειρον, in quanto è ciò che impartisce l’accordo fra gli essenti-presenti, e dunque li rimette nei loro limiti (πέρας). L’essente-presente via via soggiornante, dunque, è κατὰ τὸ χρεών, “lungo il mantenimento”⁴¹.

1.8 *La traduzione del detto di Anassimandro*

Ecco allora che Heidegger può mettere insieme i pezzi, e completare la traduzione del detto di Anassimandro. La sezione del frammento che il filosofo tedesco considera originale, come si diceva precedentemente, è la seguente: “...κατὰ τὸ χρεών; διδόναι γὰρ

³⁷ *Ivi*, p. 343.

³⁸ *Ivi*

³⁹ *Ivi*

⁴⁰ *Ivi*, p. 344.

⁴¹ Heidegger nel corso su *L’inizio della filosofia occidentale* dedicato all’interpretazione di Anassimandro e Parmenide, non traduce “lungo il mantenimento” il κατὰ τὸ χρεών; anzi, tali parole non ricevono tanta importanza quanta invece gliene viene data qualche anno dopo in *Il detto di Anassimandro*. In *L’inizio della filosofia occidentale*, infatti, Heidegger si limita alla classica traduzione “secondo la necessità”, e scrive: “si tratta piuttosto [*χρεών*] di una necessità, anzi per essere più precisi è τὸ, la necessità” (cit., p. 40).

αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας”⁴², che viene tradotta dunque nel seguente modo: “...lungo il mantenimento; essi lasciano infatti appartenere l’accordo, e quindi anche la cura-riguardosa dell’uno per l’altro (nella risoluzione) del disaccordo”⁴³. Gli essenti-presenti risolvono la non-connessione avendo cura-riguardosa gli uni verso gli altri, e tutto ciò avviene lungo il mantenimento dell’esser-presente che, per sua stessa essenza, man-tiene l’essente-presente in questa risoluzione, ponendo ad esso dei limiti.⁴⁴ L’interpretazione del detto di Anassimandro in Heidegger è passata attraverso una necessità di analisi delle singole parole greche, che è sfociata in una ritraduzione del detto di Anassimandro che, se non si segue Heidegger nel suo percorso analitico-teoretico, ne risulta stravolto, tanto da sembrare un altro detto di un altro filosofo, ancora sconosciuto.

⁴² ANASSIMANDRO, fr. 1, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit., p. 138.

⁴³ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 347.

⁴⁴ La critica ad Heidegger di una “traduttologia forzata” è un’accusa che spesso viene mossa nei confronti del filosofo. Pietro Chiodi a proposito scrive: “Non dimostra proprio questa “traduzione” del frammento di Anassimandro che Heidegger non ha di certo ceduto la parola all’essere, ma al *proprio* essere? Ha forse fatto altro che attribuire ad Anassimandro ciò che egli pensa? Un ontologismo assoluto non si risolve forse in un soggettivismo liricizzante?” (P. CHIODI, *Heidegger e Anassimandro: la metafisica come oblio dell’essere*, cit., p. 172).

CAPITOLO II

EMANUELE SEVERINO E LA PAROLA DI ANASSIMANDRO

2.1 *Lasciar parlare le cose*

Il saggio *La parola di Anassimandro*⁴⁵ di Emanuele Severino, comparso dapprima nella Rivista di filosofia-neoscolastica nel 1963, è stato poi ripubblicato nell'importante silloge intitolata *Essenza del nichilismo*⁴⁶ nel 1972. Come Heidegger, anche Severino in apertura del saggio pone il problema storiografico e cronologico della parola di Anassimandro, chiedendosi quale interesse ed importanza possa avere un così antico frammento per la storia dei concetti filosofici, e più in generale, per la storia dell'uomo. La risposta, avanzata poco appresso, insiste sul fatto che la parola di Anassimandro è il più antico "lasciar parlare le cose"⁴⁷, ovvero è la testimonianza più antica dell'indietreggiare della soggettività nel rapporto onto-epistemico all'essente. Severino sin dall'inizio lega il suo saggio a quello heideggeriano⁴⁸, scrivendo che, come il filosofo tedesco, anch'egli vede nella greicità l'apparizione prima ed unica della verità, prima che questa si consegnasse, per sua stessa essenza (Heidegger avrebbe detto per "destino"⁴⁹), ad una dimenticanza, che Severino definisce come "una serie di lunghe incomprensioni"⁵⁰. Severino anticipa anche ciò che caratterizzerà la sua analisi della parola di Anassimandro; tale parola, infatti, "risuona nel suo timbro più autentico solo se è lasciata a colloquio in quel consesso di re che sono i primi pensatori greci"⁵¹. Fondamentale sarà in Severino far dialogare la parola di Anassimandro con le parole di Parmenide ed Eraclito, in quanto è solo a partire da una comprensione teoretica di questi due pensatori che sarà possibile cogliere il vero significato della parola del filosofo dell'ἄπειρον.

Severino scrive che è necessario per l'uomo contemporaneo dialogare con il pensiero greco, che per primo vide il volto della verità, la verità dell'essere, che è scienza (ἐπιστήμη); ma per far questo l'uomo contemporaneo deve recuperare l'intendere la realtà

⁴⁵ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 55 (1963), pp. 147-166.

⁴⁶ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Pideia, Brescia 1972; Adelphi, Milano 1982.

⁴⁷ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 150.

⁴⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 299-348.

⁴⁹ Cfr. *Ivi*, p. 305.

⁵⁰ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 147.

⁵¹ *Ivi*

tipico dei greci. La civiltà contemporanea non vive più nella verità, escludendo la pratica filosofica e decidendo di vivere invece nell'opinione (δόξα); questa è chiamata da Severino "la civiltà della tecnica"⁵², che si caratterizza come un'aggressione dell'uomo nei confronti della realtà, una violenza⁵³ che dà vita ad una sorta di rapporto dispotico fra l'uomo e l'essente che a lui si rivela. L'uomo contemporaneo cerca di liberarsi dal dolore e dall'indigenza tramite la tecnica, per operare una riduzione delle componenti negative della vita⁵⁴. In tal modo la tecnica elimina sempre più, a detta di Severino, il bisogno di Dio, ergendosi essa stessa come un dio in terra, dominando il mondo. Questo dominio del mondo da parte della tecnica, tuttavia, ha potuto aver luogo solamente a partire dalla rinuncia dell'uomo alla conoscenza della verità, che è scienza. Lo stare dell'uomo in questa verità invece, che scaturisce solo dall'ἐπιστήμη, che secondo Severino è filosofia, porta l'uomo ad un determinato rapporto con l'ente, ovvero ad una relazione non di dominio, ma di con-presenza pacifica. Ma l'uomo contemporaneo ha rinunciato a questo, ed ha preferito poggiare la propria esistenza non su di un fondamento saldo e necessario, ma su di un'opinione (δόξα) sfuggibile. In che senso, ci si chiede, lo stare nella verità strappa l'uomo dal dominio del mondo, e dunque dalla possibilità di dominarlo tramite la tecnica? Secondo Severino, come ritiene lo stesso Heidegger, la verità in questione è la verità dell'essere, che, in un certo senso, è anche verità dell'ente⁵⁵; l'ente, infatti, è indipendentemente dalla soggettività (seppur trascendentale), e se l'uomo possedesse tale verità, allora non svilupperebbe quel rapporto violento nei confronti dell'ente tipico della civiltà della tecnica, in quanto non si ergerebbe più come signore della realtà che gli è data d'esperire.

⁵² *Ivi*

⁵³ Cfr. E. SEVERINO, *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 1983, cit., p. 21. Scrive Severino: "La violenza è l'espressione più visibile della follia nascosta della nostra civiltà; ma dalla follia non si esce continuando a respirarla. Le voci che a nome della civiltà del nostro tempo condannano la violenza pretendono di uscire dalla follia continuando a respirarla. Esse crescono in quello stesso terreno di cui la violenza si nutre. Anche se non se ne avvedono, la loro anima è la stessa anima della violenza".

⁵⁴ Si pensi a tutti i vantaggi che ha portato la tecnica nel mondo contemporaneo, vantaggi che hanno ridotto lo sforzo ed il dolore umano ad un minimo storico (i mezzi di trasporto, la medicina, la televisione, ecc.).

⁵⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 22. Ponendo il problema dell'essere come fondamentale ricerca filosofica, Heidegger scrive che "Se l'essere costituisce il cercato, e se essere significa essere dell'ente, ne viene che, nel problema dell'essere, l'interrogato è l'ente stesso. L'ente, per così dire, verrà inquisito a proposito del proprio essere". Se l'essere dunque è ciò che è necessario, ed è dunque una verità, non è altro che la "verità dell'ente". Heidegger in altri luoghi chiarisce che la domanda rispetto all'essere non è altro che la domanda rispetto all'ente; il filosofo scrive in *Introduzione della metafisica*: "«Perché vi è, in generale, l'essente?». Porre così la domanda significa partire dall'essente. Questo è. È dato, è di fronte a noi, e come tale rintracciabile in qualsiasi momento, indagabile da noi in certi campi. Ora questo essente, che risulta in tal maniera dato, viene immediatamente interpellato per sapere qual è il suo fondamento (*Grund*)". (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, cit., p. 38).

Nello scenario attuale della civiltà della tecnica, l'uomo contemporaneo percepisce la sua instabilità, in quanto "l'indigenza della verità si presenta come la sola che la tecnica non sappia superare"⁵⁶. La civiltà della tecnica è destinata necessariamente dunque all'incubo, in quanto l'uomo raggiungerà un punto di rottura, momento nel quale il carattere opinativo della tecnica non sarà più bastevole, e dove l'uomo non potrà che tornare a fondare la sua esistenza sulla verità. Colui che vive già nella verità all'interno della civiltà della tecnica, ovvero il filosofo, viene definito da Severino come "lo spettatore importuno"⁵⁷ che rivela il finale della storia appena cominciata (preannunciando il futuro ritorno alla verità), attirando a sé lo scontento e la rabbia, e forse anche le risa, dell'uomo contemporaneo, poiché egli comprende il destino necessario della civiltà contemporanea, ovvero la fine della civiltà della tecnica. Ma questo futuro certo e necessario della civiltà della tecnica è ciò che fu già presente nel Greco, che filosofando desiderava la verità. "Il popolo greco ha guardato per primo il volto della verità e ne ha colto la fisionomia"⁵⁸, e tale verità è il *tutto*, ovvero quella dimensione che non lascia nulla fuori di sé, nemmeno il nulla⁵⁹. Cogliere il *tutto* nella sua verità significa per Severino lasciar parlare le cose, lasciar che queste, la totalità dell'essente, si rivelino per ciò che *sono* essenzialmente, senza pretendere violentemente d'esserne padroni. Ma chi per primo ha guardato al *tutto* e ne ha reso testimonianza? Anassimandro di Mileto, del quale è giunto all'uomo contemporaneo un frammento che è "il più antico lasciar parlare le cose"⁶⁰, e che dunque è la prima parola della filosofia.

2.2 Intendere l'ἔν come ἄπειρον

Severino cita in greco il frammento che Simplicio riporta nel commento alla *Fisica* di Aristotele, e successivamente ne riporta la traduzione del Diels: "Onde è la nascita per le cose che esistono, lì dentro si compie anche la loro dissoluzione obbligatoriamente; poiché esse pagano reciprocamente giusto castigo ed espiazione per la loro ingiustizia"⁶¹. Anche Severino ricorda, come Heidegger nel suo saggio, che secondo il Burnet il vero frammento anassimandreo ha il suo cominciamento con il *κατὰ τὸ χρεών*, anche se non sono da scartare le parole anteposte a tale espressione, in quanto anch'esse sono

⁵⁶ *Ivi*, p. 148.

⁵⁷ *Ivi*, p. 149.

⁵⁸ *Ivi*

⁵⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 56 (1964), pp. 137-175.

⁶⁰ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 150.

⁶¹ *Ivi*, p. 151.

indicazioni indirette del pensiero di Anassimandro. A questo punto Severino dedica diverse righe alla chiarificazione di cosa si intenda dal punto di vista teoretico quando si parla di “fondamento”, e annota che il fondamento in Eraclito fu identificato nel λόγος⁶², un senso trascendentale che unifica la totalità del differente⁶³: “le differenze sono unificate, che il molteplice si realizza in una unità: identità del diverso”⁶⁴. Questo per Severino è il pensiero filosofico per eccellenza, la questione delle questioni, e sin dal principio la filosofia non ha fatto che occuparsi di questo; Talete, infatti, non altro si chiede se non quale debba essere l’istanza unificatrice di una molteplicità di differenti, pensata tuttavia non come identità comune, ma come ciò da cui tutte le cose si generano, in cui consistono, ed in cui ritornano, e la risposta, come noto, fu l’acqua (ὔδωρ).

Severino chiarifica un’ambiguità che si dischiude ogni qual volta si prendono in mano i frammenti degli antichi filosofi e si parla di fondamento; quest’ultimo, infatti, sembra poter esser connotato in due modi differenti fra di loro. Il fondamento, l’ἔν, sembra sia ad un tempo inteso come στοιχεῖον, e dunque come elemento che si trova identico in ogni differente (il trascendentale), oppure può esser inteso anche come ἀρχή, ovvero come grembo onniavvolgente da cui tutte le cose si generano, e questo non è altro che il modo originario, scrive Severino, in cui la filosofia pensa Dio. Severino nota come l’identità del differente, il trascendentale, non possa essere a sua volta un differente (un essente determinato), in quanto lascerebbe qualche cosa fuori di sé, e dunque consentirebbe l’esistenza di una alterità rispetto a sé. Ecco perché allora il fondamento, ovvero l’essere, non può che caratterizzarsi come indeterminato (ἄπειρον), ovvero deve configurarsi come un non-ente⁶⁵, che è dunque lo stesso che dire “non-determinato”. Severino rispetto a tale fondamento indeterminato scrive che esso, proprio per la sua essenza infinita, invade tutto e tutto penetra, e dunque, non lascia nulla fuori di sé. L’ ἄπειρον, dunque, è “l’onnivolgente orizzonte dell’intero, ma è anche ciò che, in tale orizzonte, emerge sulle altre cose e si pone come loro grembo e guida”⁶⁶. Secondo Severino in Anassimandro è possibile ravvisare l’idea per cui la generazione del mondo (la

⁶² Cfr. ERACLITO, fr. 1, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit. p. 199.

⁶³ A partire dai frammenti eraclitei sono diversi i momenti dove ci si può soffermare per comprendere che per Eraclito soggiace un senso comune condiviso dalla totalità degli essenti. Al fr. 50 si legge “ἔν πάντα εἶναι” (*Ivi*, p. 215).

⁶⁴ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 151.

⁶⁵ Un non-ente, tuttavia, non può che portare il pensiero dell’uomo al pensiero del nulla, ed infatti Heidegger a proposito scrive “l’essenza nascosta dell’essere si rivela come il mero non-essente, il nulla. [...] Il nulla non è mai un mero niente, come non è affatto qualcosa, alla stregua di un oggetto; il nulla è l’essere stesso” (M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 101).

⁶⁶ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 153.

generazione dell'essente) è separazione dei contrari dall'unità trascendentale divina (strutturazione teologica), ovvero l'indeterminato.

Severino sottolinea dunque il fatto che Anassimandro non possa essere inteso come un "fisico", come vorrebbe buona parte della tradizione filosofica, ma che sia da intendersi invece come un vero e proprio metafisico, in quanto, così come ritenne anche Heidegger, e alla luce di ciò che si è appena detto rispetto all'indeterminato, egli si occupa di un orizzonte che è ben più ampio di quello fornito da un solo sguardo fisico (egli guarda per l'appunto al *tutto*). In secondo luogo, secondo Severino, come per Heidegger, l'orizzonte pensato da Anassimandro non ha nulla a che fare con l'orizzonte politico-morale, come potrebbero suggerire i termini δίκη, ἀδικία, e τίσις, in quanto Anassimandro a tali termini consegna dei nuovi significati prima non posseduti a tali termini. Ciò che è necessario, allora, è scoprire la verità della parola di Anassimandro, ovvero capire che cosa si disveli realmente in quelle poche, ma profonde parole.

2.3 Significato di δίκη in Eraclito e in Parmenide

Severino riporta quella che è l'interpretazione classica che a suo dire è corretta: non v'è alcun dubbio, infatti, che secondo Anassimandro i contrari si contendono "la scena del mondo"⁶⁷, prevaricando gli uni sugli altri (ἀδικία), ma con il passare del tempo (χρόνος) tale prevaricazione svanisce (δίκη), invertendosi i ruoli di prevaricazione degli essenti. Per Severino il tempo, dunque, è ciò che amministra la giustizia, in quanto è proprio lungo il suo corso che ha luogo l'alternarsi dei contrari nella scena del mondo. Tale interpretazione è da ritenersi corretta secondo Severino, anche se è da chiarire che cosa significhino esattamente i termini ἀδικία e δίκη, in quanto "la loro applicazione alla dimensione cosmica non può non apparire che l'atto puramente arbitrario di una ormai avvizzita immaginazione poetica"⁶⁸. Severino ritiene dunque che si debba indagare che cosa Anassimandro intendesse quando pensava alla giustizia e all'ingiustizia. Questi due termini sembra proprio evocino la profondità teoretica per eccellenza: il discorso su una verità necessaria; ed è proprio a partire allora da due pensatori in particolare, Parmenide ed Eraclito, e dal loro intendere la giustizia e l'ingiustizia, che Severino cerca di ricostruire il vero senso della parola di Anassimandro.

⁶⁷ *Ivi*, p. 155.

⁶⁸ *Ivi*

Ma che cos'è δίκη in Eraclito? Al frammento 80 si legge: "Occorre sapere che la guerra è comune, e giustizia è contesa, e che tutto avviene secondo contesa e necessità"⁶⁹. Dunque, ciò che è giustizia in Eraclito è la contesa, l'opposizione. Ma che cosa significa che è giusto che le cose siano in opposizione? E ancor prima, che cosa significa che le cose sono nell'opposizione? Secondo Eraclito il trascendentale, ovvero il "comune"⁷⁰, è la guerra (πόλεμος), ossia ogni singola cosa (essente) è determinata, ovvero finita, e dunque sta nel limite, e in questo limite esiste, ed è differente da ogni altra cosa⁷¹. Si delinea in questo modo una sorta di guerra fra essenti, uno scontro fra entità che sulla scena del mondo sono se stesse e scontrano la loro determinazione con quella delle altre entità. Tale guerra è il modo d'essere degli essenti: è necessario per Eraclito che gli essenti siano determinati affinché possano esistere. Anche Eraclito, dunque, accoglie la domanda di Talete⁷², domandandosi quale sia il comune, il trascendentale, il senso condiviso dagli essenti. Eraclito però assume anche ciò che Anassimandro aveva detto rispetto a tale oggetto di ricerca, ovvero che doveva essere indeterminato, e giunge a caricarlo di un contenuto determinato, ovvero il conflitto. "Tutte le cose sono ciò che sono e non sono null'altro se non se stesse": questa sembra essere la legge che governa il mondo, la condizione necessaria per il manifestarsi e l'esistere delle cose.

Chiarito che cosa sia per Eraclito il trascendentale, non resta che domandarsi in che senso la giustizia sia contesa. Al frammento 80 si legge "δίκη ἔρις"⁷³, l'opposizione è giustizia: è giusto che le cose stiano nell'opposizione, in questa tensione in cui consiste il conflitto, perché è proprio tale opposizione la garante della positività degli essenti. Il positivo, ovvero l'affermazione ontologica dell'essente, il suo esistere, è possibile solo a partire dal fatto che l'essente sta nel limite, e in questo limite esiste e co-esiste con altri essenti, anch'essi nella limitazione. Se tale opposizione fra essenti svanisse, allora nulla più esisterebbe, tutto sarebbe indeterminato, ovvero tutto sarebbe non-essente, e dunque nulla. Ecco allora che per Eraclito la garanzia dell'essere come ciò che respinge via il nulla come impossibilità ontologica è la "necessità" (χρεών⁷⁴) del conflitto come

⁶⁹ ERACLITO, fr. 80, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit., p. 225.

⁷⁰ *Ivi*, fr. 2, p. 199.

⁷¹ Ogni essente è identico a se stesso ($a = a$), ma è differente ed in opposizione ad ogni altro essente ($a \neq b$).

⁷² Cfr. *Ivi*, p. 121.

⁷³ ERACLITO, fr. 80, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit., p. 225.

⁷⁴ *Ivi*

trascendentale: non può che essere così, e dunque è giusto (δίκη ἔρις), e sarebbe ingiusto il contrario, in quanto si lascerebbe spazio al nulla.

Che cosa intende invece Parmenide nel poema *Sulla natura*⁷⁵ quando parla di giustizia? Tale termine fa la sua apparizione ai versi 13-15 del frammento 8, dove si legge “perciò né nascere né perire gli ha permesso la Giustizia disciogliendo i legami, ma lo tien fermo”⁷⁶. Severino ricorda che tale discorso si riferisce all’essere. Per poter tuttavia comprendere la verità contenuta nelle parole appena citate è necessario comprendere quale sia la verità dell’essere. Quest’ultima è riassumibile nella semplice, ma “radicale”⁷⁷ affermazione che l’essere è e non può non essere. Tale affermazione parmenidea, che è un guadagno teoretico lungo il viaggio nel “sentiero del Giorno”⁷⁸, non può che sfociare nell’idea che la nascita e la morte esigano che l’essere non sia⁷⁹. La nascita e la morte sono intese come un “venire all’essere” (nascita), ed un “uscire dall’essere” (morte). Tuttavia, questo è impossibile, in quanto tale concezione porterebbe ad attribuire una sussistenza ontologica al nulla, che sarebbe lo spazio impensabile dove gli essenti *non sono* prima di essere, e dove *non sono* dopo esser stati. L’idea in Parmenide, che poi verrà ripresa da Severino in tutte le sue opere maggiori, è che l’essenza comune degli essenti, l’essere, non possa mai esser scissa dall’essente in quanto tale (proprio per l’impossibilità che l’essere non sia). Questo porterà Severino a ritenere che gli essenti siano eterni, e che dunque, in un certo senso, l’essere degli essenti sia la loro stessa esistenza eterna, rifiutando di conseguenza la differenza ontologica heideggeriana, ritenendo che l’essere stesso sia la totalità eterna ed immutabile (sotto l’aspetto dell’esistenza) dell’essente⁸⁰. Severino scrive che “la metafisica occidentale non raggiungerà più la potenza e la radicalità assolute del pensiero parmenideo”: il filosofo ritiene che con il pensiero di Parmenide l’uomo abbia scorto la verità immutabile ed eterna dell’essere, una verità che non lascia alcuno spazio d’azione al nulla, concetto positivo come significante, ma che nel suo contenuto trova un’impossibilità teoretica stringente⁸¹.

⁷⁵ PARMENIDE, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit., pp. 273 e seguenti.

⁷⁶ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 157.

⁷⁷ *Ivi*, p. 158.

⁷⁸ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 158.

⁷⁹ Cfr. PARMENIDE, fr. 7, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit., p. 283.

⁸⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 137-175; Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

⁸¹ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 213. Scrive Severino: “la positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l’assoluta negatività”.

È possibile a questo punto allora tornare alla domanda iniziale: che cosa è giustizia in Parmenide? Riprendendo il passo già precedentemente citato, “Giustizia”⁸² è ciò che non permette all’essere di nascere e di morire, in quanto lo tien ben saldo, chiuso in se stesso, senza che s’abbandoni alla follia ed impossibilità del nulla. La Giustizia, dunque, è garante dell’essere stesso, della sua immutabilità ed eternità: “Δίκη è non sciogliere i legami che tengono l’essere legato all’essere”⁸³. I legacci della Giustizia in Parmenide alludono alla necessità che l’essere stia fatalmente presso di sé, sottratto alla nascita e alla morte, che lo farebbero non essere. Δίκη, dunque, è la via della verità, la verità dell’essere, e proprio in quanto tale è la stessa verità degli essenti.

Severino ha portato alla luce che la giustizia, sia in Parmenide che in Eraclito, è garante della verità dell’essere, e dunque è garante dell’esistenza degli essenti: in Eraclito giustizia è opposizione, e l’ingiustizia sarebbe lasciar spazio alla non determinazione, al non essente, e dunque al nulla; in Parmenide giustizia è ciò che impedisce all’essere di nascere e di morire, e dunque impedisce che si possa lasciar spazio al nulla. Alla luce di queste due letture del concetto di giustizia, Severino rilegge la parola di Anassimandro, aprendo ad una nuova comprensione della prima parola della filosofia occidentale.

2.4 *Il germogliare dell’unità in Anassimandro ed Eraclito*

Una volta dunque esposti i significati di δίκη in Eraclito e Parmenide, Severino torna ad Anassimandro il cui pensiero, ad una prima rilettura, non può che essere una parola tutta ad appannaggio di Eraclito. Anassimandro, infatti, vede l’uno (ἓν, che è ἄπειρον) “sbocciare”⁸⁴: a partire dall’unità originaria dove gli opposti convivono ecco che gli uni emergono nella luce, sottraendo a questa stessa luce gli altri, ovvero i loro opposti, che dunque non sono. Allo stesso modo Eraclito, che individua come trascendentale il πόλεμος, e che ritiene che il vivere degli uni sia il perire degli altri⁸⁵, sembra delineare una situazione dove, a partire dall’unità armoniosa nascosta dei contrari⁸⁶, alcuni si separano e vengono ad *essere* solo a patto che il loro opposto muoia, e che dunque sia

⁸² PARMENIDE, fr. 7, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit., p. 283.

⁸³ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 159.

⁸⁴ *Ivi*

⁸⁵ Nei frammenti eraclitei torna spesso tale riferimento alla vita degli uni possibile solo a partire dalla morte degli altri; al fr. 36 si legge infatti: “Per le anime è morte il divenire acqua, per l’acqua morte il divenire terra, [...]”, e ancora al fr. 62 “Immortali mortali, mortali immortali, viventi la morte di quelli e, della vita di quegli altri, morti”, ed infine al fr. 76 “Vive il fuoco la morte della terra e l’aria vive la morte del fuoco, l’acqua vive la morte dell’aria, la terra quella dell’acqua.” (ERACLITO, fr. 36, 62, 76, (DIELS-KRANZ, *I presocratici*), cit., pp. 211, 219, 223).

⁸⁶ Cfr. *Ivi*, fr. 54, p. 217.

nulla (armonia manifesta⁸⁷). L'armonia manifesta, che è equilibrio fra gli opposti, i quali a turno vengono all'essere, è il divenire, mentre l'armonia nascosta è il trascendentale, il comune⁸⁸ che è immutabile, eterno, ed uno, e raccoglie la totalità delle cose in unità ("Conflitto di tutte le cose è padre, di tutte è re"⁸⁹). Scrive Severino in proposito: "l'armonia nascosta è la totalità del positivo in quanto si dà convegno nell'unità immutabile del divino, e l'armonia manifesta è il positivo in quanto si presenta come divenire"⁹⁰. Nell'unità originaria pensata da Eraclito, l'essere è in tutta la sua pienezza e non è costretto a morire per vivere: tale unità originaria eraclitea è il divino (θεός), ovvero il tutto onnicomprensivo. Il divino, nel quale vige un'armonia fra contrari, che è armonia nascosta, "si aliena nel mondo inospitale del divenire"⁹¹, e questo sbocciare nel mondo di una positività che s'afferma è proprio ciò che pensò anche Anassimandro.

Una volta chiarito questo, Severino non può che sentenziare che "la proibizione parmenidea che δίκη disciolga i legami si riferisce a quanto in Eraclito ed Anassimandro era precisamente avvenuto". Se Parmenide, infatti, aveva impedito che l'essente non fosse, mantenendolo saldo all'essere, sembra invece che sia in Anassimandro che in Eraclito tale proibizione venga meno: in Anassimandro, l'essente che *è* esclude dalla scena del mondo il suo opposto, che *non è*, ed in Eraclito, allo stesso modo, l'essente che *è* esiste in virtù della morte del suo opposto, che dunque *non è*. Il dischiudersi degli opposti a partire dall'uno, dunque, in Anassimandro, è proprio quello sciogliere i legami (ingiustizia) che viene evitato in Parmenide. "Il germogliare dell'unità è il comune pensiero di Anassimandro ed Eraclito"⁹².

Non è questa interpretazione nichilista⁹³, tuttavia, la sentenza finale severiniana nei confronti di Anassimandro; la parola di quest'ultimo, infatti, anticipando la conclusione di Severino, è espressione più fedele della verità dell'essere annunciata da Parmenide. Ma come Severino giunge a questa conclusione? Non si è appena detto che in Anassimandro

⁸⁷ *Ivi*

⁸⁸ Cfr. *Ivi*, fr. 2, p. 199.

⁸⁹ *Ivi*, fr. 53, p. 217.

⁹⁰ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 160.

⁹¹ *Ivi*

⁹² *Ivi*, p. 162.

⁹³ Diversi sono i riferimenti di Severino nelle sue opere al nichilismo come credenza umana che l'ente possa esser ni-ente, e dunque un nulla. Tale credenza viene anche definita da Severino come la "follia dell'Occidente". Da segnalare in particolare due opere del filosofo che possono illuminare rispetto a questa tematica, ovvero il *Ritornare a Parmenide* e *Destino della necessità*. (Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 137-175; Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità. κατὰ τὸ χρεῶν*, Adelphi, Milano 1980).

avviene quell'ingiustizia annunciata da Parmenide, ovvero il discioglimento dei legami dell'essere, che viene dunque abbandonato alla rapina del nulla?

2.5 *L'autentico senso della parola di Anassimandro*

Severino deve metter fuori gioco l'idea per la quale le cose che vengono alla luce fossero prima nel nulla, e che le cose che sono nella luce e tornano nella non-apparenza vadano nel nulla. Questa interpretazione di Anassimandro forse è stata quella più accreditata nella storia della filosofia, e lo stesso Severino ricorda che Nietzsche fu uno dei sostenitori di tale visione della parola di Anassimandro⁹⁴, visione dunque nichilista e folle, in quanto pensa il nulla come uno spazio sussistente ontologicamente. Per Severino “ciò che nasce è già prima del suo nascere, ma anche ciò che muore è ancora dopo la sua morte”⁹⁵: ecco che il filosofo applica allo stesso Anassimandro l'idea del cerchio dell'apparire⁹⁶, dove la nascita e la morte delle cose divengono solo apparenza non veritiera, e dunque interpretazione soggettiva non lecita, in quanto non guarda alla verità dell'essere, che è verità che respinge via il nulla. Severino afferma dunque che un essente non può che rimaner saldo al suo essere, e dunque non può essere un nulla, né prima di nascere, né dopo la sua morte. Così anche in Anassimandro, dunque, sembra che l'essere mantenga l'essente sia nel suo venire al mondo della luce, sia nel momento in cui invece non appare, ma è pur sempre un essente che è. Ma in che senso, allora, è da interpretarsi la giustizia che viene fatta d'una ingiustizia in Anassimandro? Se è vero che nemmeno in Anassimandro, alla luce di quello che s'è appena affermato, v'è la rapina del nulla, allora come interpretare la ἀδικία, che viene risolta in δίκη? L'idea di Severino è che il θεός, ovvero l'essere nella sua pienezza e totalità, non viene intaccato dalla rapina del nulla; esso, in ogni sua parte, è sempre mantenuto uguale a se stesso senza mai divenire altro. Severino a proposito scrive che “il suo aprirsi nel mondo [θεός] è una peripezia che non coinvolge il divino, bensì l'essere del mondo pur sempre governato dal divino”. Dunque, gli essenti rimangono saldi nella giustizia, e dischiudendosi nel mondo dell'opposizione, quello dell'ingiustizia, vengono sempre ed eternamente mantenuti dall'essere, che rimane presso di sé. Ecco allora che per Severino l'ingiustizia che trova spazio in Anassimandro è articolata internamente alla giustizia: la giustizia, la verità dell'essere, abbraccia l'ingiustizia, che dunque è solo ingiustizia relativa, in quanto “il divenire è governato da

⁹⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, cit. pp. 157-162.

⁹⁵ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 165.

⁹⁶ Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità e La struttura originaria*.

Dio”⁹⁷, ed ancora “emergendo là dove poi ritornano, le cose lasciano e insieme non lasciano l’essere presso di sé, e quindi gli rendono giustizia nell’ingiustizia”.

Sembra che Severino pensi dunque ciò che in termini, modalità, ed orizzonte teoretico differenti, enunciava già Spinoza nel primo libro (*Dio*) dell’*Etica*⁹⁸. Spinoza per dar ragione dell’esistenza di un mondo finito (nel limite) e in divenire, elabora un’ontologia nella quale il modo finito (l’essente) non ha capacità di autodeterminazione (per la Prop.26)⁹⁹, ovvero non deve la sua esistenza alla sua propria essenza, me è determinato ad esistere e ad agire in un certo modo dall’essenza della sostanza che consta di infiniti attributi, ovvero Dio, che è essenza eterna ed immutabile, e dalla quale deriva necessariamente l’esistenza (per la Def. 1 e le Prop. 19 e 20)¹⁰⁰. Inoltre, tutto è immanente alla sostanza divina (per le Prop. 15 e 18)¹⁰¹, che è il tutto, e l’articolazione dei modi finiti si dà solo nel convegno dell’essenza dell’unica sostanza (per la Prop. 29)¹⁰². In Spinoza quindi, così come nell’analisi severiniana di Anassimandro, v’è un’ingiustizia, e dunque una determinazione e divenienza dell’essente, che tuttavia è solo relativa, in quanto tale essente è all’interno dell’orizzonte del tutto che, in Anassimandro, nell’ottica di Severino, è l’essere, ed in Spinoza la sostanza. Suggestivo inoltre è il fatto che sia Spinoza che Severino definiscano tale orizzonte onnicomprensivo come il divino: Dio.¹⁰³ Ciò che si è appena descritto non è altro che da un lato l’armonia nascosta (il tutto) e dall’altro

⁹⁷ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 166.

⁹⁸ B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677, trad. it. di S. Landucci, *Etica*, Editori Laterza, 2009.

⁹⁹ Prop. 26: “Quanto venga determinato a produrre un effetto, necessariamente vien determinato così da Dio; e quanto non venga determinato da lui, non può determinarsi da sé” (*Ivi*, p. 34).

¹⁰⁰ Def. 1: “Con *causa di sé* intendo ciò la cui essenza implichi l’esistenza, ossia non possa venir concepito che come esistente”; Prop. 19: “Dio è eterno, ovvero sono eterni tutti i suoi attributi”; Prop. 20: “L’esistenza di Dio è una sola e medesima con la sua essenza” (*Ivi*, pp. 5, 29, 30).

¹⁰¹ Prop. 15: “Tutto quanto esista, è in Dio; e senza Dio non può né esistere né venir concepito alcunchè”; Prop. 18: “D’ogni cosa, Dio è causa, non già transitiva, bensì immanente”. (*Ivi*, pp. 19-29).

¹⁰² Prop. 29: “In natura non si dà alcunchè di contingente, ma ogni cosa è determinata, ad esistere e ad operare in una determinata maniera, dalla necessità dell’essenza di Dio”. (*Ivi*, pp. 37).

¹⁰³ Rispetto a questo Severino in *Ritornare a Parmenide* scrive: “Poiché l’immutabile contiene *tutto* il positivo che è nel diveniente, si dice appunto che l’intero del positivo (l’area di applicazione del trascendentale) è trascendente. Ma il trasceso, come dicevamo, non è un nulla per il fatto che tutta la sua positività è precontenuta e per sempre salvaguardata dal trascendente: se tutto ciò che è nel mondo è eternamente in Dio, non per questo il mondo è nulla: è nulla come novità o incremento rispetto a Dio. Si dà pertanto un secondo significato dell’ὄν ἢ ὄν, per il quale l’essere in quanto essere si riferisce *sia* all’essere immutabile, *sia* all’essere diveniente (sia al trascendente, sia al trasceso; sia a Dio, sia al mondo). Se per il primo significato l’intero del positivo si identifica nell’immutabile, per il secondo significato l’intero del positivo “contiene” l’immutabile; ma, appunto, lo contiene come qualcosa che non è privo della positività che compete al divenire, ma eternamente lo custodisce. In questo senso si potrà dire che il mondo è un’immagine di Dio, o, meglio, è l’esito di una comprensione astratta della totalità immutabile”. (E. SEVERINO, cit., pp. 174-175).

l'armonia manifesta (il divenire): l'armonia manifesta trova e fonda la sua possibilità di manifestarsi come positività solo a partire dall'armonia nascosta, che è ad essa superiore.

Ecco allora che Severino conclude il saggio, come già prima veniva anticipato, scrivendo che “al termine di questo nuovo viaggio la parola di Parmenide trovi nella parola di Anassimandro l'espressione più fedele della verità dell'essere”¹⁰⁴. Anche Anassimandro dunque, secondo Severino, non può esser ricondotto al dominio dei filosofi che accettano, seppur inconsapevolmente, la condizione folle nella quale il nulla è; per Severino, infatti, l'ingiustizia anassimandrea si articola e si dispiega nell'orizzonte eterno ed immutabile del θεός, che è e non può non essere¹⁰⁵.

¹⁰⁴ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 166.

¹⁰⁵ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 533. Scrive Severino: “Anassimandro anticipa Parmenide: il principio unificatore non può essere una determinazione particolare. L'essere parmenideo è appunto la qualificazione positiva dell'indeterminato anassimandreo. E Parmenide è la soluzione cercata: l'orizzonte dell'intero può realizzarsi solo in quanto si apra come orizzonte dell'essere; ossia l'essere è ciò per cui si costituisce l'intero, e quindi è ciò per cui il molteplice è unità”.

CAPITOLO III

CONTATTI E DIVERGENZE IN SEDE ERMENEUTICO- TEORETICA

3.1 *Due verità, due ermeneutiche*

Seppure i titoli dei saggi appena esposti siano simili, il contenuto teoretico e l'analisi ermeneutica si distanziano non poco, producendo in questo modo due letture del frammento di Anassimandro che trovano certo dei punti di contatto, ma anche importanti differenze.

Innanzitutto, ci si chiede che cos'abbiano in comune le ermeneutiche di Heidegger e di Severino: entrambi i testi muovono da una constatazione fondamentale, ovvero che l'uomo contemporaneo non vive più nella verità. Due passi del saggio di Heidegger e due citazioni di quello severiniano possono ben illuminare questo punto. Scrive Heidegger: (1) “Ma ecco venire un'epoca dell'essere in cui la ἐνέργεια è tradotta come *actualitas*. La parola greca è obnubilata, e si presenterà fino ai giorni nostri solo più nella forma romana. L'*actualitas* diverrà realtà attuale e la realtà attuale oggettività [*Objektivität*]. Ma questa stessa, per restare nella sua essenza, cioè nella oggettività [*Gegenständlichkeit*], ha bisogno del carattere dell'esser-presente. Essa è così la presenza [*Präsenz*] nella rappresentazione del porre-innanzi rappresentativo [*vor-stellen*]. La svolta decisiva nel destino dell'essere come ἐνέργεια consiste nella sua trasformazione in *actualitas*”¹⁰⁶. E ancora: (2) “L'uomo sta per lanciarsi su tutta la terra e nella sua atmosfera, sta per impadronirsi da usurpatore del regno segreto della natura [...] Quest'uomo in rivolta non è più in grado di dire semplicemente che cosa è [*ist*], di dire che cos'è che una cosa è”¹⁰⁷. Ciò di cui sta parlando Heidegger è ciò che al paragrafo 1.1 era già stato, per sommi capi, delucidato: l'uomo non conosce più la verità dell'ente, ovvero non *sa* che esso è indipendentemente da ogni altra cosa, ma ritiene invece che l'oggettività dell'ente, che è “presenza”, sia da fondarsi nella “rappresentazione del porre-innanzi rappresentativo” (1). Questo porta l'uomo ad un atteggiamento calcolatore nei confronti dell'ente, un insignorimento nei confronti del mondo che è solo in virtù di una soggettività che

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 347.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 348.

rappresenta: l'uomo "sta per impadronirsi da usurpatore del regno segreto della natura" (2). Tutto ciò, a detta del filosofo tedesco, porta alla civiltà della tecno-scienza, un'epoca dove il mondo si configura come immagine¹⁰⁸. Severino similmente ritiene che l'uomo non viva nella verità, ma che fondi la sua esistenza sulla δόξα, stato epistemico della tecnica. Quest'ultima, infatti, similmente alla concezione di Heidegger, si impone come una forza sociale che usurpa l'ente, che dunque è visto non come qualche cosa che debba esser degno di rispetto in quanto è di per sé, ma come un qualche cosa che è debitore nei confronti dell'uomo, che lo fa essere. Scrive in proposito Severino: "la tecnica rende oggi possibile una sorta di liberazione dall'indigenza e, nel contempo, di aggressione della realtà, che non ha alcun precedente nella storia umana"¹⁰⁹ (1). Poco dopo il filosofo aggiunge che "la tecnica è riuscita a dominare il mondo rinunciando ad esser scienza, scienza in senso forte, e cioè verità assoluta"¹¹⁰ (2). Ciò che è da recuperare, a detta sia di Heidegger che di Severino, è lo sguardo alla verità, che nel corso della storia della filosofia (che è metafisica¹¹¹) è stato distolto. Tale verità riporterebbe l'uomo nell'ordine valoriale-ontologico che gli spetta, spodestandolo con la sua vigorosa ed eterna necessità dal ruolo di usurpatore dell'ente (civiltà della tecnica).

Tuttavia, la verità cui si riferiscono i due filosofi, alla quale è necessario rivolgere nuovamente lo sguardo, è differente. Entrambi ritengono, come appena chiarito, che sia proprio la verità dell'essere ad esser stata perduta, ma se per Heidegger l'essere è ciò che è indeterminato ed è ciò che si pone come fondamento d'ogni cosa, per Severino l'essere non è altro che la totalità di tutti gli essenti, che sono eterni. Heidegger quando auspica un ritorno all'antico, infatti, pensa un ritorno alla consapevolezza della differenza ontologica, e dunque alla differenza fra essere ed ente: l'essere man-tiene l'ente, e proprio

¹⁰⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, cit., p. 93. Scrive Heidegger: "L'uomo decide in proprio del modo in cui deve situarsi rispetto all'ente ridotto ad oggetto. Ha così inizio quel modo di esser uomo che consiste nel prender possesso della sfera dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme. L'epoca, caratterizzata da un evento di questo genere, non è qualcosa di nuovo solo in confronto al passato, ma si impone come nuova in se stessa e assolutamente. La novità concerne nel mondo nel senso che si è fatto immagine".

¹⁰⁹ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 147.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 148.

¹¹¹ Sia Heidegger che Severino definiscono la storia di dimenticanza della verità come "metafisica". Scrive Heidegger in *Il detto di Anassimandro*: "L'oblio della differenza con cui inizia il destino dell'essere per compiersi in esso, non è però una mancanza, ma l'evento più ricco e più ampio in cui ha luogo e si decide la storia occidentale del mondo. È l'evento della *metafisica*". In *incipit di Ritornare a Parmenide*, invece, Severino scrive che "La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei Greci. E in questa vicenda la storia della *metafisica* è il luogo ove l'alterazione e la dimenticanza si fanno più difficili a scoprirsi". (M. HEIDEGGER, cit., p. 340; E. SEVERINO, cit., p. 137).

per questo l'ente è, ovvero è essente. È da recuperare in ultima analisi una verità che parli di un fondamento oggettivo, per l'appunto l'essere, che s'è obnubilato, per sua stessa essenza, nel corso della storia della filosofia. Anche Severino, d'altra parte, ritiene che sia da recuperare la verità necessaria dell'essere che il Greco aveva intravisto, ma tale verità, come anticipato, non è quella intesa da Heidegger, ma è la necessità che l'essere sia e che non possa non essere, ovvero ciò che era stato dichiarato con forza da Parmenide. Severino ritiene che sia necessario, di conseguenza, un "ritorno a Parmenide", ritorno al luogo in cui per la prima ed ultima volta l'uomo ha scorto il *tutto* nella sua verità. Severino scrive in *Ritornare a Parmenide* che "è proprio nei pochi versi del poema di Parmenide che si nasconde la parola più essenziale e più dimenticata di tutto il nostro sapere"¹¹², ma già nel saggio su Anassimandro si legge che "la metafisica occidentale non raggiungerà più la potenza e la radicalità assolute del pensiero parmenideo"¹¹³.

Heidegger e Severino tornano al Greco, ritornano cioè alla consapevolezza della necessità della verità dell'essere, e lo fanno guardando alla più antica parola della filosofia ch'è giunta sino ad oggi, quella di Anassimandro. Il lavoro ermeneutico compiuto dai due filosofi, tuttavia, è teoreticamente differente, in quanto assumono come punto di partenza due verità diverse l'una dall'altra. Le interpretazioni di Anassimandro che sono state fornite da Heidegger e da Severino risultano essere interamente ad appannaggio dei principi veri e necessari, a detta loro, a partire dai quali muovono. Sia Heidegger che Severino, in ultima analisi, compiono un'ermeneutica del frammento di Anassimandro che sfocerà in un caso nell'affermazione della differenza ontologica e, nell'altro, nella necessità che l'essere sia e che non possa non essere, e dunque alla conseguenza che il nulla eideticamente sussistente sia un concetto necessariamente contraddittorio¹¹⁴. Ciò che si vuole sottolineare, dunque, è che l'ermeneutica heideggeriana e severiniana si radicano su un complesso impianto teoretico l'uno differente dall'altro.

¹¹² E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 138.

¹¹³ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 159.

¹¹⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, cit., p. 27. Scrive Severino, in riferimento a *La parola di Anassimandro*, che "Questo saggio è infatti guidato dal principio che "comprendere il senso di una parola senza comprenderne la verità significa lasciarsi sfuggire la profondità, la portata stessa del senso"; e la tesi che vi si sostiene è che il frammento anticipa la verità che in seguito, nei miei scritti, verrà chiamata "destino della verità". Il saggio è composto a ridosso della *Struttura originaria* (1958), dove per la prima volta viene concretamente indicata la struttura originaria del destino della verità e il suo implicare l'eternità di ogni essente".

3.2 *Le differenti concezioni di δίκη*

Alla luce di ciò che s'è appena detto, sembra che l'ermeneutica della parola δίκη compiuta da Heidegger e da Severino sia un'eccezione, in quanto, ma solo apparentemente, ed è ciò che si cercherà di mostrare di seguito, entrambi i filosofi trovano un significato a tale parola che è particolarmente simile. A detta di Heidegger, infatti, dove regna la δίκη le cose vanno come dovrebbero, in quanto la ἀδικία rappresenta un modo di uno stato di cose che “non vanno come dovrebbero”¹¹⁵. Heidegger risemantizza tali espressioni, come è stato esposto in 1.6, indicando la giustizia come “connessione” e l'ingiustizia come “non-connessione”. Severino parimenti, attraversando il pensiero di Eraclito prima e di Parmenide poi, indica la δίκη come “non sciogliere i legami che tengono l'essere legato all'essere”¹¹⁶: la giustizia è che le cose vadano come dovrebbero. Severino in *Dike*, a proposito, scrive che “poiché ἀδικία è la separazione dall'Uno, che è insieme vicendevole separazione dei “contrari”, e δίκη è la non separazione, il frammento pensa, sia pure in modo implicito, che δίκη sia l'esser sé degli essenti e che l'esser sé sia appunto il contenuto della “necessità”¹¹⁷. Per entrambi i filosofi, dunque, è chiaro che la giustizia è che le cose vanno come dovrebbero e che, anzi, non è possibile vadano altrimenti, proprio in virtù della “necessità” (o del “mantenimento”) che indica Anassimandro con il termine χρεών nella prima parte del frammento¹¹⁸.

In che cosa, dunque, si differenziano le ermeneutiche di questo concetto? Come esposto precedentemente in 3.1, i principi dai quali prendono le mosse Heidegger e Severino sono differenti, e dunque la δίκη è caratterizzata in modo differente, seppure sia espressa apparentemente allo stesso modo. Ciò che si vuole affermare è che, se per i due filosofi δίκη indica che le cose vanno come dovrebbero, è proprio questo “andare come

¹¹⁵ M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 330.

¹¹⁶ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 159.

¹¹⁷ E. SEVERINO, *Dike*, cit., p. 43.

¹¹⁸ D'altronde anche Platone in *Repubblica* concepisce la giustizia come lo stato di cose che vanno come dovrebbero, dove ogni cosa è rimessa alla sua propria essenza, e dunque “fa il suo”, e non s'arrogare il diritto di fare altro (ἀδικία). Scrive Platone: “Κακουργίαν δὲ τὴν μεγίστην τῆς ἑαυτοῦ πόλεως οὐκ ἀδικίαν φήσεις εἶναι”, ovvero “Ma allora, il più grave attentato contro lo Stato non diresti che sia l'ingiustizia?”. La giustizia, qualche riga dopo, viene definita nel seguente modo: “Τοῦτο μὲν ἄρα ἀδικία. πάλιν δὲ ὧδε λέγωμεν· χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἐκάστου τούτων τὸ αὐτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τοῦναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχο”, ovvero “Effettivamente proprio a questo si può ridurre l'ingiustizia. Si potrebbe però mettere la questione anche nei seguenti termini. Il fatto che nello Stato le classi dei mercanti, degli ausiliari, e dei Custodi svolgano il loro compito e assolvano ai rispettivi doveri dello Stato – ed è questo il caso opposto a quello <sopra prospettato> - costituisce la giustizia e rende giusta la Città”. (PLATONE, *Repubblica*, libro IV - 434 C, trad. it. di R. Radice, a cura di G. Reale, *Platone, tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, cit. p. 1173).

dovrebbero” che è differente. Un esempio può aiutare a delucidare, prima di procedere nell’analisi teoretica dei differenti significati, ciò che s’è appena affermato. Si supponga che Tizio e Caio concordino che “gustoso” significhi “sensazione piacevole in bocca”; tuttavia, assaggiando la medesima pietanza, l’uno la giudichi gustosa, l’altro no. Ecco allora che Severino ed Heidegger, pur concordando semanticamente il significato di δίκη, ne attribuiscono un contenuto differente l’uno dall’altro, sussumendo al di sotto di tale espressione due stati di cose differenti.

È giunto dunque il momento di rispondere a tale quesito: che cosa hanno in mente Heidegger e Severino quando pensano che uno stato di cose sia giusto, e che dunque è come dovrebbe essere? In realtà, le risposte sono già state fornite precedentemente ai paragrafi 1.6 e 2.5, ma sinteticamente le ermeneutiche di tale concetto possono esser compendiate nel seguente modo: (1) a detta di Heidegger, in Anassimandro, le cose vanno come dovrebbero (δίκη) quando gli essenti-presenti ‘presenti’ nel non-esser-nascosto si lasciano appartenere al ‘non-presente’, e dunque s’abbandonano all’esser-nascosto, divenendo essenti-presenti ‘non-presenti’, e dunque abs-enti dal non-esser-nascosto. (2) A detta invece di Severino le cose vanno come dovrebbero quando l’essere, che è da intendersi in questo autore come la totalità dell’essente (gli eterni)¹¹⁹, rimane presso di sé, fermo, e dunque sottratto alla rapina del nulla¹²⁰. A partire dalla sola differenziazione, appena esposta, del contenuto significante della parola δίκη, è possibile rinvenire la differenza sostanziale fra i pensieri di Heidegger e Severino, non solo rispetto ad Anassimandro, ma in tutta la complessa sistematicità che emerge dalle loro principali opere, come è già stato sottolineato in 3.1.

3.3 Orizzonti teoretici

Alla luce di ciò, dunque, è bene chiarire, seppur per sommi capi, quali siano essenzialmente gli orizzonti teoretici che, a monte, influenzano ed indirizzano le ermeneutiche di Heidegger e di Severino e che già emergevano potentemente, nei capitoli precedenti, nell’analisi dei due saggi in questione. Una ricerca al di fuori di *Il detto di*

¹¹⁹ Cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 145. Scrive Severino: “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, ossia non resta alcunchè di cui si possa dire che non è un nulla. L’essere è l’intero del positivo”.

¹²⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Dike*, cit., p. 42. “Nel frammento di Anassimandro, invece, gli enti si separano dall’Uno e commettono ingiustizia proprio in quanto si generano [...]”.

Anassimandro e di *La parola di Anassimandro* potrà far emergere il sostrato teoretico che agisce nelle ermeneutiche qui analizzate.

Il detto di Anassimandro è l'affermazione heideggeriana anzitutto della convinzione che sia necessario tornare a ciò che s'è dato in *incipit* della storia della filosofia, ovvero la ricerca del senso dell'essere. Questo tipo di ricerca è una "necessità"¹²¹ (così è definito questo problema al Capitolo I di *Essere e tempo*), proprio perché è la domanda per eccellenza, fondamento di ogni altro interrogare. Scrive Heidegger in *Essere e tempo* che tale domandare "ha ispirato il pensiero di Platone e di Aristotele, anche se ha senz'altro taciuto dopo di loro, come il problema tematico di una vera ricerca"¹²². È possibile evidenziare dunque come nella più importante opera filosofica di Heidegger, dove è in azione un puro pensiero teoretico, emerge la fundamentalità del problema dell'essere che nel corso della storia della filosofia è stato dimenticato, in particolare a partire da Platone ed ancor più nettamente a muovere da Aristotele¹²³. Ecco allora giustificato il ritorno ad Anassimandro, come colui che per primo, per quanto è giunto all'uomo contemporaneo, ha guardato all'identità della differenza, ritenendola essenzialmente indeterminata. Allo stesso modo Severino in diversi luoghi allude alla greicità o, per la precisione, ad Anassimandro, Eraclito e Parmenide, come spazio di tematizzazione di una Necessità che s'è svelata e s'è fatta comprendere. Solo Parmenide tuttavia ha raggiunto, per Severino, la verità nella sua pienezza, Parmenide che quindi, nell'ermeneutica severiniana, consegna un senso alle parole di Anassimandro ed Eraclito, rendendoli co-partecipi del cammino verso lo svelamento della verità. In *Ritornare a Parmenide* Severino scrive che "è proprio nei pochi versi del poema di Parmenide che si nasconde la parola più essenziale e più dimenticata di tutto il nostro sapere"¹²⁴. Tale pensiero, appunto, è stato dimenticato: "il senso dell'essere è già tramontato"¹²⁵, e accogliendo l'immediatezza fenomenologica (F-immediatezza¹²⁶) come certezza indiscutibile, s'è pensato l'essere nel tempo,

¹²¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 17.

¹²² *Ivi*

¹²³ Platone pone la sostanza (idee) al di fuori delle cose di cui essa è sostanza, e ritiene che questa sia *determinata e separata*, proprio come un ente. La metafisica di Platone, dunque sarà uno studio di quelle realtà supreme che costituiscono le cose, se partecipate. Aristotele, invece, rifiutando l'idea che la sostanza sia al di fuori di ciò di cui è sostanza, concepisce il sinolo (materia e forma), ovvero l'ente (individuo), come sostanza, ovvero come ciò che è *determinato e separato*. La metafisica di Aristotele, dunque, si costituirà come scienza dell'ente in quanto ente. Entrambi quindi concepiscono, a detta di Heidegger, la determinatezza della sostanza, obliando l'indeterminato *trascendentale*, l'uno pensando la pura *trascendenza*, l'altro la pura *immanenza*.

¹²⁴ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 138.

¹²⁵ *Ivi*

¹²⁶ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 17.

determinato, con un inizio ed una fine, tradendo dunque ciò che l'immediatezza logica (L-immediatezza¹²⁷) rigorosamente (nel senso della necessità) dettava. Il tradimento di un pensiero antico, dunque, seppur declinato in modi differenti (l'uno come oblio della differenza ontologica, l'altro come oblio della necessità logica che il nulla non *sia*) accomuna Heidegger e Severino, e li spinge ad addentrarsi proprio nel pensiero elaborato da coloro che per primi filosofarono, fra i quali Anassimandro.

Una sostanziale differenza teoretica fra i due filosofi che è necessario da ultimo esporre, in quanto sotto traccia agisce ed influenza le ermeneutiche del frammento B-1 di Anassimandro, è rappresentata dal tema del nulla. Heidegger in diverse sue opere tratta di questa spinosa tematica. Qui basti sottolineare che il nulla di cui ora si sta parlando è il *nihil absolutum*, ovvero ciò che si contrappone all'essere; è importante sottolineare questo poiché, come già precedentemente emergeva, Heidegger parla dello stesso *essere* come un *nulla*, ma non nel senso assoluto, ma in riferimento all'ente (l'essere come il *nulla dell'ente*). Ebbene, Heidegger in *Che cos'è metafisica?* afferma che "il Niente è la negazione completa della totalità dell'ente"¹²⁸, ma come poterlo esperire? Heidegger non pensa ad una esperienza del nulla, in quanto l'esperienza è sempre "esperienza di...". L'uomo vive nella sua esistenza diverse esperienze relazionate ad un oggetto: la vista in relazione ad una montagna, il tatto in relazione ad una palla, l'amore in relazione ad una donna. Ma qual è l'esperienza che relaziona l'uomo al nulla? Il filosofo risponde: "L'angoscia rivela il Niente"¹²⁹. Poco dopo Heidegger scrive che "il Niente si svela nella angoscia, ma non come ente, e tantomeno come oggetto"¹³⁰. L'angoscia non è paura, che invece è sempre una "paura di...", in relazione dunque sempre a qualche cosa; l'angoscia è uno stato d'animo fondamentale, il cui contenuto è indeterminato, ed è proprio questa indeterminatezza che angoscia l'uomo: il Niente. Come ricorda Heidegger, il Niente non è un rivelato, in quanto non si presenta all'uomo come un ente, ma propriamente come un ni-ente. Il nulla (qui chiamato "Niente") è caratterizzato come possibilità d'esperienza dell'essere umano dell'ente: "Se l'esserci, nel fondo della sua essenza, non trascendesse, ossia, come ora possiamo dire, non si tenesse immerso fin dall'inizio nel Niente, non potrebbe mai rapportarsi all'ente". La relazione con il Niente che avviene nello stato d'animo angoscioso dell'uomo sembra dar luogo ad un limite alla totalità dell'ente, che

¹²⁷ *Ivi*

¹²⁸ M. HEIDDEGER, *Was ist Metaphysik?* (1929), Klostermann, Frankfurt am Main 1976, trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001, cit., p. 46.

¹²⁹ *Ivi*, p. 50.

¹³⁰ *Ivi*, p. 52.

solo così può esser esperita dall'esserci. Senza questa relazione fondamentale, l'uomo non vivrebbe, in quanto sarebbe immerso nella pura immobilità e necessità, e non avrebbe alcuno spazio di manovra, ed è proprio ciò che Heidegger intende quando scrive che "Senza l'originaria manifestatezza del Niente non c'è un essere-se-stesso, né una libertà"¹³¹. Tornando, a questo punto, a *Il detto di Anassimandro*, è possibile sottolineare come l'ermeneutica heideggeriana sia improntata proprio sulla visione ontologica del Niente appena esposta. Heidegger, infatti, nel ritradurre il frammento di Anassimandro, descrive il panorama degli enti come un "divenire" costante, dove alla luce del non-essere-nascosto sono illuminati determinati enti che, per poter permanere in quella determinata regione, necessitano la morte (φθορά) dell'opposto o, meglio, il suo esser-nascosto. L'andar nell'esser-nascosto (nulla) sembra essere allora una condizione necessaria per la manifestazione di altri enti nel non-esser-nascosto: la determinazione è infatti la negazione della indeterminatezza, che tutto rende uguale, e che impedisce l'esperienza determinata dell'ente.

Severino comprende bene questo, ed in *Dike* a proposito scrive che "egli [Heidegger] è di fatto costretto a riconoscere che, quando non si trovano in quella luce, gli enti, o per lo meno alcuni di essi, vanno nel nulla: non il quel "nulla" che è l'«essere» stesso in quanto nulla dell'ente, ma nel nulla che è *nihil absolutum* dell'ente e che non può essere identico né all'«ente» né all'«essere»"¹³². Proprio in *Ritornare a Parmenide* Severino a proposito scrive che "anche il pensiero dello Heidegger è una sorta di alterazione, e non meno grave, del senso dell'essere"¹³³. La posizione teoretica di Severino lo porta quindi a criticare Heidegger, una posizione che, come già ripetutamente detto, nega in maniera assoluta una possibile positività eidetica al nulla, che risulta essere invece assolutamente e necessariamente impossibile. Questa convinzione porta Severino allora non solo a criticare Heidegger, ma come esposto precedentemente nella analisi di *La parola di Anassimandro*, porta Severino a dover reinterpretare Anassimandro alla luce di Parmenide, come colui che per primo ha intravisto l'impossibilità del nulla, e dunque la possibilità assoluta, e dunque la necessità, dell'essere. Anassimandro non pensa, a detta di Severino, l'andar nel nulla dell'ente che per la F-immediatezza non c'è più, ma pensa invece, costretto dalla L-immediatezza, che quell'ente sia scomparso dall'apparire

¹³¹ *Ivi*, p. 55.

¹³² E. SEVERINO, *Dike*, cit., p. 31.

¹³³ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 137.

dell'uomo, e che continui ad essere nella totalità dell'essente. Ecco perché Severino può sentenziare che “il frammento anticipa la verità che in seguito, nei miei scritti, verrà chiamata «destino della verità»”¹³⁴.

3.4 *L'ἄπειρον e la relazione*

Le ermeneutiche prese in considerazione sembrano inoltre entrare in contatto, e in parte divergere, rispetto ad un medesimo aspetto. Sia Heidegger che Severino pongono infatti la *relazione* come originaria, ovvero come necessaria e fondamentale nella loro ontologia, calando tale convinzione nell'interpretazione che danno dell'ἄπειρον che, per l'appunto, si configurerebbe e determinerebbe in una relazione. In proposito Stella e Ianulardo avanzano una critica che giova menzionare ¹³⁵. Per loro, Heidegger sembra tradire l'*indeterminato* anassimandreo, nel momento stesso in cui egli lo pone, per l'appunto, in relazione. L'indeterminato, ovvero ciò che è assoluto e privo di determinazione, infatti, è ciò che non si può contrapporre a nulla, e dunque non v'è nulla che lo possa limitare; esso è, per l'appunto, illimitato. In altre parole, l'ἄπειρον è negazione in atto di ogni alterità, e porlo in relazione a qualche cosa, dunque, significherebbe *illo facto* accettare che questo lasci qualche cosa fuori di sé, un qualche cosa al quale si relaziona. Scrive Heidegger: “E' però possibile che nell'esser-presente come tale si annunci la relazione all'essente-presente, in modo tale che l'esser-presente pervenga alla parola *come questa relazione*”¹³⁶. Per Heidegger sussiste una relazione fondamentale fra l'esser-presente e l'essente-presente, ovvero la relazione essere ed ente o, in altri termini, fondamento e fondato. Questa relazione che Heidegger annuncia è espressa dal “χρεών” ritradotto dal filosofo tedesco: l'essere *mantiene* l'ente. È proprio una relazione di mantenimento quella che sussiste fra l'essere e l'ente determinato. Tuttavia, come poco prima si ricordava, Anassimandro caratterizza l'essere come ciò che è ἄπειρον, che quindi, in Heidegger, si relazionerebbe, e dunque si limiterebbe, ad una alterità, quella dell'ente. È possibile ancora pensare che in realtà l'ἄπειρον heideggeriano sia effettivamente un assoluto, e che

¹³⁴ E. SEVERINO, *Dike*, cit., p. 27.

¹³⁵ È importante sottolineare che il retroterra teoretico condiviso da Stella e Ianulardo, che li porta appunto ad avanzare una critica sia ad Heidegger che a Severino, è il pensiero di Giovanni Bacchin. Il pensiero di Bacchin, nella sua ricca complessità, fa emergere anzitutto la necessità dell'essere (la sua innegabilità), e quindi la necessità dell'indagine filosofica che, tuttavia, non troverà mai un punto di risoluzione in positivo, proprio perché l'essere è insemantizzabile. Scrive Bacchin: “Non si sa senza negare, questo significa che l'essere (il vero) non lo si possiede: se si abbisogna di negare il non-essere per dire l'essere, ciò significa che non l'essere si nega, ma la nostra pretesa di dirlo”. È chiaro allora come Stella e Ianulardo non possono che criticare sia Heidegger che Severino come due pensatori che tradiscono quella indeterminatezza dell'essere, ponendolo in relazione e dunque, determinandolo (G. R. BACCHIN, *Su l'autentico nel filosofare*, Jandi Sapi Editori, 1963, cit., pp. 21-22).

¹³⁶ M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 341.

quindi escluda ogni altra alterità; l'esser-presente, infatti, si potrebbe relazionare ad una sua parte, una sorta di sua determinazione interna. Questo, tuttavia, ridurrebbe l'ἄπειρον ad un tutto-di-parti, ovvero una molteplicità di parti determinate e non-illimiti che, in quanto finite, richiederebbero a loro volta un fondamento (sarebbe possibile, cioè, andare alla ricerca di un *comune* che le porti ad unità) dove in Anassimandro, invece, l'ἄπειρον è fondamento ultimo¹³⁷. In questo modo Heidegger tradirebbe proprio la differenza ontologica, ponendo il fondamento come un ente, ovvero un determinato (non assoluto) che si relaziona ad un altro determinato (l'essente-presente).

Severino allo stesso modo sembra porre la relazione come fondamentale. Per il filosofo, infatti, l'ente che si trova nell'ἀδικία, e quindi che si trova nella presenzialità, escludendo dalla scena il suo opposto, si trova in questa solo relativamente in quanto, nella relazione armoniosa nascosta, esso appartiene all'orizzonte della Δίκη che è, per l'appunto, l'ἄπειρον che non lascia nulla fuori di sé, e che comprende anche l'opposto che non si manifesta, e che dunque è. L'ἄπειρον severiniano si caratterizzerebbe, quindi, come sottolineato precedentemente, come la totalità dell'essente, che lascia fuori di sé solamente il nulla, dove una parte appare manifesta e diveniente (armonia manifesta), e l'altra, invece, è celata all'apparire, ma è, e contiene tutti i termini opposti degli enti che invece appaiono. Pensare tuttavia l'ἄπειρον come un tutto-di-parti sembra discostarsi dall'idea anassimandrea di indeterminato. Il regno della determinazione, infatti, si svolge all'interno del regno dell'indeterminato; scrive Severino: “le cose provengono da un grembo che già da sempre le contiene e ad esso necessariamente ritornano, *perché* (γὰρ!) l'apertura del regno di ἀδικία, e cioè della nascita e della morte dell'essere, si lascia avvolgere e governare dal regno di δίκη”. Anche in questo caso viene esplicitata una relazione che sussisterebbe fra gli enti determinati che appaiono e il tutto onniavvolgente indeterminato, dando vita così ad una duplicità di scenari che si contrappongono l'uno all'altro dove, nel dettaglio, l'uno contiene l'altro (il *contenimento* è la relazione fra l'indeterminato e l'ente che è, dove la Giustizia *avvolge* l'ingiustizia). Scrive Severino: “anche in questo caso sussiste la *relazione trascendentale* all'opposto, il quale dunque è sempre vivo, ma nel mondo del divenire è vivo come ciò di cui l'esistente vive nella

¹³⁷ Scrivono a proposito Stella e Ianulardo: “non crediamo si possa attribuire all'ἄπειρον un limite esterno, che lo vincolerebbe a qualche cosa di diverso da esso, né un limite interno, che introdurrebbe la differenza nell'assoluto e lo ridurrebbe a un tutto-di-parti” (A. STELLA e G. IANULARDO, *La relazione come fondamento nella lettura di Anassimandro offerta da Heidegger e Severino*, La Filosofia Futura. Rivista semestrale di filosofia teoretica, n.8/2017, cit., p. 90).

morte. Il morire dell'opposto è un modo del suo vivere. Nella vita quotidiana questo sopravvivere dell'opposto resta celato e prende spicco invece il suo morire: l'armonia manifesta".¹³⁸ ¹³⁹ Ogni ente che è e che appare, quindi, manterrebbe una relazione con il suo opposto indeterminato (che è e che non appare); così facendo, tuttavia, un illimitato entrerebbe in relazione ad un altro da sé, determinandosi in una relazione che tradirebbe proprio il suo esser indeterminato.

È legittimo a questo punto chiedersi se sia possibile allora pensare la relazione finito-infinito, senza cadere in un'inevitabile contraddizione. Le risposte possono essere molteplici e differenti, e con tutta probabilità lo stesso Heidegger e lo stesso Severino risponderebbero con fermezza e convinzione teoretica a ciò che s'è appena tentato di scrivere. Suggestivo è pensare che Schelling abbia ritenuto che proprio questo problema fosse il motivo della nascita della filosofia, filosofia che avrebbe mantenuto l'interrogativo sulla relazione infinito-finito nel nucleo pulsante della sua essenza, in tutto il suo sviluppo cronologico. Il testo in questione è *Lettere filosofiche su criticismo e dommatismo*, dove il filosofo tedesco afferma che le risposte che ha fornito la storia della filosofia alla domanda rispetto a tale relazione sono state tutte formulate in un'unica risposta: dall'infinito (Assoluto) non si esce; si discrimina poi fra il sistema critico, il quale ritiene che l'Assoluto sia il 'soggetto assoluto', ed il sistema dommatico che invece ritiene che l'Assoluto sia l'"oggetto assoluto". Scrive a proposito Schelling: "o il soggetto deve perdersi nell'oggetto o l'oggetto deve perdersi nel soggetto. Se una delle due eventualità si realizzasse, appunto per questo o l'oggetto o il soggetto diventerebbero assoluti, la sintesi si sarebbe conclusa in una tesi"¹⁴⁰. Le prime parole della filosofia parlano proprio di questo, quello che per Schelling è il problema massimo della filosofia e che, con geniale spicco teoretico, Heidegger e Severino tentano di chiarire alla luce delle loro filosofie. L'immediatezza fenomenologica attesta un divenire di determinazioni che sussistono, ma è richiesta una sintesi, un'unione fra queste, e per far questo è da presupporre un indeterminato a monte dal quale l'uomo e il mondo sono usciti, un momento di pura analiticità; scrive Schelling: "Colui, il quale vuol dunque comporre il

¹³⁸ E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, cit., p. 160.

¹³⁹ A proposito i professori Ianulardo e Stella scrivono: "La relazione trascendentale, quindi, è ciò che vincola l'ente, che nasce e muore, all'universo che, invece, lo accoglie eternamente, perché lo include in quell'unità ospitale dalla quale il non-essere non è mai escluso". (A. STELLA e G. IANULARDO, *La relazione come fondamento nella lettura di Anassimandro offerta da Heidegger e Severino*, cit., p. 94).

¹⁴⁰ F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, Jena 1795-1797, trad. it. di G. Semerari, *Lettere filosofiche su criticismo e dommatismo*, Sansoni Firenze, Firenze 1958, cit., p. 30.

dissidio tra i filosofi, deve partire precisamente dal punto in cui cominciò il dissidio della filosofia stessa, o, il che è la medesima cosa, il contrasto originario nello spirito umano. Questo punto non è altro che l'uscita dall'Assoluto; infatti nell'Assoluto noi saremmo unanimi, se non avessimo mai lasciata la sua sfera; e se non fossimo mai da questa usciti, non avremmo alcun altro campo per il contrasto"¹⁴¹. Forse il pensiero dell'uomo è limitato in se stesso e non può pretendere di spiegare questo? Come poter parlare dell'Assoluto se ogni parlare non è altro che un atto di un soggetto limitato che, seppur accompagnato da grande ingegno, rimarrà sempre impigliato nelle strette maglie del suo pensiero? Scrive Schelling che "Nessun sistema può realizzare quel passaggio dall'infinito al finito; infatti un *mero gioco di idee* è dappertutto possibile, solo che dappertutto serve a ben poco; nessun sistema può colmare quel vuoto, che profondo esiste tra infinito e finito".

¹⁴¹ *Ivi*, p. 22.

CONCLUSIONE

Da questo lavoro emerge con forza la necessità di ripensare i concetti messi in campo dai cosiddetti “presocratici”. Il loro pensiero è spesso messo da parte, tacciato d’essere troppo semplice, soprattutto se posto a confronto con i grandi e complessi sistemi filosofici che si sono manifestati poi nel corso della storia. Eppure, come si è visto, ci sono stati pensatori che non solo hanno volto lo sguardo ai più antichi di tutti, ma ne hanno assunto il contenuto teoretico, lo hanno maneggiato, “ruminato”, e con genio, lo hanno valorizzato. Ascoltando le parole dei pensatori più antichi si ode la voce di chi per primo ha cercato di consegnare un *sensò* al tutto. Tra costoro, Anassimandro ha cercato la pura analiticità del *sensò*, un’identità che potesse racchiudere ogni cosa all’interno di se stessa: il suo compito è stato quello di assumere la problematicità del reale molteplice e provare a ricondurla ad una identità analitica assoluta. Fare questo è mettersi alla ricerca del concetto, intenzionarlo affinché possa svolgere la funzione d’esser *sensò del molteplice*, senza che questo si confonda con lo stato di cose in cui si realizza¹⁴².

Anassimandro trova nell’*ἄπειρον* proprio quell’identità analitica, indeterminata ed infinita, *dalla* quale, *lungo* la quale, e *nella* quale il molteplice si risolve, dove l’ente determinato e insufficiente a se stesso trova la completezza ontologica necessaria al suo risolvimento. Le poche e fioche parole di Anassimandro erompono nella storia della filosofia con una forza che, con rispettoso stupore, risveglia il bisogno di ascoltarle ancor sempre di nuovo, non solo perché le prime, ma perché nominano il problema per eccellenza della filosofia. Rivelatore è che sia Heidegger che Severino si siano dedicati allo studio di due proposizioni così apparentemente semplici. L’uno e l’altro, come s’è cercato di mostrare in questo lavoro, hanno consegnato all’uomo contemporaneo una risemantizzazione del pensiero anassimandreo. Le ermeneutiche analizzate si discostano notevolmente per le assunzioni e le conclusioni teoretiche, tracciando due strade percorribili, non parallele fra loro, ma perpendicolari, incrociandosi nel punto tanto semplice, quanto cruciale, del desiderio di tornare alla verità, occultata, a detta di entrambi, da errori ed incomprensioni realizzate nel corso della storia del pensiero filosofico. Quale delle due strade sia da intraprendere, questo non è dato (in questa sede)

¹⁴² Echeggiando Deleuze: “Il concetto è incorporeo, sebbene si incarni o si realizzi nei corpi, ma appunto senza confondersi con lo stato di cose in cui si realizza” (G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Les édition de Minuit, Paris 1991, trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos’è filosofia?*, Piccola Biblioteca Einaudi, Parigi 1991, cit., p. 11).

deciderlo; è certo però ciò che i due filosofi hanno fatto, a partire dall'intuizione di Anassimandro: illuminare una strada sicura da percorrere, delimitata dalla più ferrea necessità concettuale, affinché gli uomini possano trovare un senso al reale di cui essi stessi fanno parte ¹⁴³.

¹⁴³ Sentenza Deleuze a proposito: “Chiediamo soltanto un po' di ordine per proteggerci dal caos” (*Ivi*, p. 203).

BIBLIOGRAFIA

Opere principali

MARTIN HEIDEGGER

- M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, “La Nuova Italia” editrice, Firenze 1968.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 1976.
- M. HEIDEGGER, *Der Anfang der abendländischen Philosophie Auslegung Anaximander und Parmenides*, Freiburg 1932, trad. it. G. Gurisatti, *L’inizio della filosofia occidentale. Interpretazione di Anassimandro e Parmenide*, Adelphi, Milano 2022.
- M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik? (1929)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, trad. it. di F. Volpi, *Che cos’è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001.

EMANUELE SEVERINO

- E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 55 (1963), pp. 147-166.
- E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972; Adelphi, Milano 1982.
- E. SEVERINO, *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 1983.
- E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 56 (1964), pp. 137-175.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- E. SEVERINO, *Destino della necessità. κατὰ τὸ χρεόν*, Adelphi, Milano 1980.
- E. SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

Studi

- P. CHIODI, *Heidegger e Anassimandro: la metafisica come oblio dell’essere*, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Maggio-Giugno 1952, Vol. 7, No. 3, pp. 161-172.
- A. STELLA e G. IANULARDO, *La relazione come fondamento nella lettura di Anassimandro offerta da Heidegger e Severino*, *La Filosofia Futura. Rivista semestrale di filosofia teoretica*, n.8/2017.
- F. ARONADIO, *Il senso dell’interpretazione heideggeriana di Anassimandro*, *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), Vol. 42, No. 4 (1987), pp. 721-736.

Altre opere

- DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3°voll., 1951-1952, trad. it. di A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete ad Empedocle*, Rizzoli (BUR), Milano 1991.
- G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di R. Bordoli, Editori Laterza, 2013.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Bompiani, Firenze 2000.
- F. NIETZSCHE, *Die Philosophie in tragischem Zeitalter der Griechen*, Alfred Kroner Verlag, Leipzig 1873, trad. it. di G. Colli, a cura di G. Colli e M. Montinari, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, Adelphi, Milano 1991.
- B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677, trad. it. di S. Landucci, *Etica*, Editori Laterza, 2009.
- PLATONE, *Repubblica*, trad. it. di R. Radice, a cura di G. Reale, *Platone, tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- G. R. BACCHIN, *Su l'autentico nel filosofare*, Jandi Sapi Editori, Roma 1963.
- F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, Jena 1795-1797, trad. it. di G. Semerari, *Lettere filosofiche su criticismo e dommatismo*, Sansoni Firenze, Firenze 1958.
- G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les édition de Minuit, Paris 1991, trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è filosofia?*, Piccola Biblioteca Einaudi, Parigi 1991.