

NICHILISMO E DIFFERENZA

In dialogo con Dario Sacchi su Severino

Alberto Giovanni BIUSO

(Università degli Studi di Catania)

Il corpo a corpo che Dario Sacchi conduce con i fondamenti logici e le articolazioni fenomenologiche del pensiero di Severino mi sembra esemplare non soltanto di come si debba intendere questo filosofo ma della fecondità di un confronto realmente critico con le sue prospettive. Se non si tenta di entrare nelle ragioni profonde di un pensare così abissalmente lontano da ogni possibile evidenza del mondo, davvero «non si vede quale valore potrebbe avere una coerenza come la sua, assolutamente fittizia perché ottenuta nel modo più facile, ossia violentando il dato d'esperienza», come Sacchi scrive. E aggiunge – indicando il cuore del fallimento severiniano – che la coerenza logica di questo filosofo è ottenuta «al prezzo di oggettivare completamente l'io individuale, di ridurlo a una dimensione puramente empirica, di spogliarlo di ogni carattere per cui possa essere propriamente considerato una *persona*: a cominciare, ovviamente, dalla sua libertà, in modo che sia possibile consegnarlo per intero al “destino della necessità”».

Vorrei concentrarmi su questo elemento dell'analisi di Sacchi, poiché credo che *l'oggettivazione dell'io* della quale egli parla sia un dato fecondo – uno dei pochi, in verità – della metafisica di Severino, indicando essa l'inevitabile *andare* degli enti, degli eventi e dei processi. Termini ed espressioni, queste, che Severino non avrebbe naturalmente accolto.

Questo filosofo infatti tenta un'operazione diversa ma anche vicina a quella compiuta da Giovanni Gentile (pensatore che nel cammino di Severino ha contato molto) nei confronti della metafisica greca. Se per Gentile il peccato originale di tale metafisica è il realismo ontologico, per Severino è il realismo temporale.

L'Occidente è per Severino il nichilismo poiché l'Occidente sono i Greci e con i Greci – non prima né altrove – ha avuto inizio la fede nel divenire, la credenza che gli enti nascano, esistano e muoiano, che venuti dal niente tornino là da dove sono apparsi, come infatti il frammento di Anassimandro testimonia. In *Destino della necessità* Severino, tuttavia, non cita questo frammento se non incidentalmente per indicare l'espressione

da cui ha preso ispirazione per il suo titolo. Solo che per Severino la necessità non è il divenire ma esattamente il suo contrario: l'immutabile, la cui apologia è presentata in nome di un ritorno a Parmenide che diventa un'accusa di nichilismo rivolta all'intera vicenda filosofica dell'Occidente.

Un rigoroso eleatismo esclude il generarsi degli enti e il loro annullarsi, nega la nascita, la crescita e il morire di qualunque manifestazione dell'essere sia essa reale o fantastica, fisica o spirituale, concreta o astratta. Non dal nulla e verso il nulla vanno gli esseri ma dall'apparire allo sparire: la loro realtà, di tutti loro è eterna. In questo senso, neanche Parmenide avrebbe colto la necessaria immutabilità del tutto, poiché ha proclamato eterno l'essere, non le sue singole determinazioni: «ma per Parmenide l'essere non è le differenze che si presentano nell'apparire del mondo; le molteplici determinazioni manifeste sono tutte soltanto “nomi” (*pantonoma*). Parmenide è insieme il primo responsabile del tramonto dell'essere».¹

L'intera lettura severiniana della metafisica greca – e quindi europea – si fonda poi sull'imputazione di nichilismo rivolta alla distinzione platonica tra il significato esistenziale e quello copulativo dell'essere. Eppure senza tale distinzione il mondo diventa semplicemente incomprensibile: l'alterità – invece che opposizione – tra l'essere e il nulla e i molti modi in cui l'essere si dice costituiscono due tentativi di cogliere la complessità dell'essere, proprio perché le sue espressioni, livelli e momenti si inscrivono tutti all'interno della vera e inoltrepasabile struttura delle cose. Tale struttura è il Tempo.

Platone non solo distingue ma collega anche strettamente il tempo-χρόνος la dinamica che sostituisce gli enti con altri enti in un processo senza fine, e il tempo-αἰών, struttura immobile, perfetta, archetipica.² È a questo tempo – alla eternità extratemporale di ogni cosa – che Severino sembra tornare quando afferma che «il divenire non può essere un divenire altro, il divenire è necessariamente il sopraggiungere degli eterni (cioè degli essenti) nel cerchio dell'apparire», tanto che «la “memoria” non conserva i barlumi del passato, ma lo mostra intatto, nel suo essere ciò che da sempre e per sempre esso è. L'apparire del risultato non è l'apparire del tempo, ma del sopraggiungere degli eterni».³ Se Hegel aveva scritto che «*die Zeit ist der Begriff selbst, der*

¹ Emanuele SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 23.

² «καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν; 'Nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna che precede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato 'tempo'» (PLATONE, *Timeo*, 37d; trad. di F. Fronterotta).

³ Emanuele SEVERINO, «Il 'risultato' e il tempo», in AA. VV., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 267-268.

da ist»,⁴ Heidegger sostituisce al “Concetto” il *Dasein*, l’essere umano nella sua interezza, e scrive che «l’esserci, compreso nella sua estrema possibilità d’essere, è *il tempo stesso*, e non è *nel tempo*».⁵ Per Heidegger l’essere è il tempo; per Severino il tempo è nell’essere come sua eterna e insieme effimera parvenza.

Tutta la Grecità avrebbe dunque introdotto il nichilismo, compresi Platone e Aristotele, e persino Parmenide, a causa del suo condividere la fede «che l’uscire e il ritornare nel niente da parte dell’ente *appaia*».⁶ Tale interpretazione della Grecità, dell’Occidente e del nichilismo – nei libri di Severino ripetuta innumerevoli volte con minime variazioni come un mantra metafisico – coniuga quali sinonimi il divenire, il tempo, la volontà di potenza e il nichilismo. La volontà di potenza sarebbe infatti la volontà di separare l’ente dal suo essere privandolo dell’eternità in modo poi da poter guidare, manipolare, dominare il suo divenire. Gli enti diventano in questo modo un niente perché perdono la loro potenza di immutabili a favore della potenza del manipolabile, e cioè della tecnica. Il fondamento di quest’ultima si mostra così in tutta la sua potenza, esso è il tempo: «Il passato e il futuro sono il tempo in cui le cose, ossia ciò che non è un niente, sono niente» (24); «La civiltà occidentale cresce all’interno della persuasione che l’ente sia nel tempo e cioè che l’ente sia niente» (36). Risulta chiaro da questa concatenazione di concetti «che il tempo è l’essenza stessa dell’alienazione. E l’essenza dell’alienazione è l’alienazione essenziale, infinitamente più radicale e profonda di ogni alienazione religiosa, economica, psicologica, esistenziale» (32). È l’alienazione che, ancora una volta, separando l’ente dal suo essere lo precipita nel nulla, alienandogli appunto la sua vera natura che è eterna. *Evento* è tale alienazione che trionfa, è l’apparenza più evidente ma proprio per questo più pericolosa, è l’errore sommo che si possa attribuire all’essere, poiché è l’alienazione, la distruzione, il nulla dell’essere stesso.

E tuttavia ci sono altri modi di leggere l’evento, modi più rispettosi della sua natura e più esatti rispetto a quelli cui Severino induce con una costanza ripetitiva e alla fine sterile. L’evento infatti proviene da altri eventi e tutti – ciascuno e la loro concatenazione – sono il farsi della materia che forse è eterna nel suo stesso cangiare. “Forse” perché la risposta a una simile domanda deve tener conto dei risultati della

⁴ «Il tempo è il concetto medesimo che è là», G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), trad. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1985, vol. II, p. 298.

⁵ Martin HEIDEGGER, *Il concetto di tempo* (*Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, 1924), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, p. 40.

⁶ Emanuele SEVERINO, *Gli abitanti del tempo. La struttura dell’Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009, p. 121. Le successive citazioni da questo libro saranno indicate nel corpo del testo con il numero di pagina.

fisica e della cosmologia, le quali su questo punto formulano ipotesi differenti. Ma la fisica e la cosmologia sono per Severino, in quanto scienze, espressione dell'alienazione, il cui contributo alla comprensione filosofica dell'essere non è soltanto irrilevante ma è proprio dannoso. Posizioni così intransigenti hanno un elemento di forza che è insieme la loro debolezza: o tutto o niente. Sono proprio ciò che vorrebbero essere: statiche, chiuse, immutabili. E dunque sterili di quella infertilità che è caratteristica di ogni pensiero dell'Identità assoluta che nega programmaticamente la Differenza. È vero che ogni ente, evento e processo è legato a ogni altro e al tutto. Ma questa consapevolezza è proprio l'accettazione del gioco di Identità e Differenza.

Nel dominio dell'Identico tutto diventa dunque eterno e tale eternità è il destino dell'Occidente. A fondamento di questa metafisica sta la Grande Metafora: il sorgere e il tramontare. Tutto è eterno e «la storia è la vicenda del sorgere e del tramonto del tutto (che include la stessa notte del nichilismo)» (27). Ciò che il nichilismo interpreta come apparire dell'uscire dal nulla e del tornare al nulla sarebbe invece l'apparire e lo scomparire degli eterni. Il “divenire” sarebbe quindi l'entrare e l'uscire dal cerchio dell'apparire di ciò che in se stesso rimane eterno. La verità è la stasi; l'errore è il divenire. Il destino è l'eternità del necessario, la necessità dell'eterno:

Il destino, nel suo significato originario, è l'apparire dell'impossibilità che gli enti siano niente, *cioè* l'apparire dell'impossibilità che gli enti non siano, *cioè* l'apparire dell'impossibilità che gli enti siano «storia», «divenire», «tempo»; *cioè* l'apparire della necessità che ogni ente (anche il più irrilevante e anche la persuasione più lontana dalla verità dell'ente) sia eterno. (146)

Da tale fondamento discendono una serie di corollari, tra i quali:

- una costante e implausibile generalizzazione che annulla ogni differenza anche all'interno della storia della filosofia, almeno da Melisso in poi, nessuno escluso;
- il tentativo comunque di salvare in parte Hegel mostrando che questo filosofo a) non avrebbe negato il principio di contraddizione (chiaro fondamento logico del discorso di Severino) ma soltanto il suo concetto astratto elaborato dall'intelletto b) avrebbe visto la verità non nella contraddizione ma nel suo togliersi;
- l'equiparazione della filosofia alle scienze dure e di entrambe alla tecnica, in quanto tutte forme nichilistiche, anzi la filosofia come *episteme* diventa proprio impossibile lasciando campo libero alle scienze in quanto la verità in esse è una certezza sempre provvisoria;

- l'origine temporale del sacro, proprio nel senso che il sacro, cosmico o cristiano che sia, nascerebbe dall'esigenza di evocare l'immutabile distrutto da coloro stessi che lo evocano.

Per Severino il tempo è in se stesso e totalmente un errore e un'illusione, esso è un deserto nel quale cresce il nulla dell'alienazione che è ogni divenire e ogni credenza in esso. E pertanto «gli abitatori del tempo credono che il tempo, il 'quando le cose non sono', sia visibile, sia manifesto» (43).

Sì, il tempo è visibile, manifesto e appare ovunque nella sua potenza, «presente in ogni cosa, sulla terra e nel mare e nel cielo». ⁷ Negare questa potenza molteplice e differente a favore di un'unità sempre uguale, ecco il nichilismo.

È questo un esito del pensare severiniano che avrebbe potuto essere diverso se fosse rimasto più fedele ai notevoli risultati teoretici ed ermeneutici ai quali era pervenuto sin dalla tesi di laurea dedicata a *Heidegger e la metafisica* (1950). In essa infatti il giovane filosofo individua l'unitarietà del *Denkweg* heideggeriano, le cui 'svolte' stanno più nella penna degli interpreti che nell'itinerario del filosofo. Lungo tutto il suo cammino «Heidegger impersona il viandante alla ricerca dell'essere», ⁸ il cui passo – e questa è una seconda intuizione di grande rilievo – è sempre stato di impronta fenomenologica, di una *ontologia* fenomenologica.

Da essa Severino fa correttamente derivare sia il radicarsi di Heidegger nel terreno del sacro sia il suo rifiuto dell'etica. L'ontologia è infatti «il fondamento di ogni teologia: soltanto a partire dalla luce dell'essere si può pervenire all'illuminazione del Sacro come naturale orizzonte del Divino» (§ 82, p. 337). La ricchezza dell'ontologia è anche la ragione dell'insufficienza di ogni sguardo morale sul mondo. È infatti a causa del suo essere soltanto una parte dell'intero che il *Dasein* è intessuto di nulla, poiché in quanto ente non è l'essere.

Anche senza esplicitamente tematizzarla, Severino riconosce dunque la natura gnostica del pensare heideggeriano, a partire dall'«esser fondamento di una nullità»: *Grundsein einer Nichtigkeit*. Questo originario esser colpevole è il fondamento di ogni colpa in cui può incorrere il *Dasein*: non il *Dasein* è colpevole perché è incorso in una colpa» (§ 47, p. 228). Colpa che si esprime nell'angoscia non come sentimento psichico ma come struttura ontologica.

⁷ ARISTOTELE, *Physica* IV [D], 233a, trad. di A. Russo.

⁸ Emanuele SEVERINO, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, § 87, p. 345. Le successive citazioni da questo libro saranno indicate nel corpo del testo con il numero di paragrafo e di pagina.

Al di là dell'etica, dentro il sacro, nell'unità del metodo fenomenologico, si dispiega la questione dell'essere, vale a dire la metafisica. Il fatto che successivamente, nell'*Avvertenza* del 1994, Severino capovolga il segno della sua interpretazione del 1950 non diminuisce certo la lucidità di quella lettura: «La vicinanza di Heidegger alla metafisica classica è la vicinanza alla matrice stessa dell'alienazione fondamentale dell'Occidente, mentre in quel mio saggio giovanile quella vicinanza era il sintomo della verità del pensiero heideggeriano» (p. 22). Naturalmente Heidegger non esprime affatto l'«alienazione fondamentale dell'Occidente», e ciò anche per le ragioni individuate nel suo saggio da Severino, la cui premessa – del tutto condivisibile – è che filosofia e metafisica coincidono: «La soluzione del problema filosofico non può, nella sua assolutezza, non essere *metafisica*» (p. 33).

L'assolutezza heideggeriana – vale a dire il suo pensare da ontologo e non da teorico della conoscenza, da sociologo o da epistemologo – fa di lui «un alleato e non un nemico» della metafisica (§ 85, p. 342). Metafisica vuol dire infatti scoprimento dell'essere in quanto tale, al di là dei modi parziali e degli enti specifici nei quali e attraverso i quali l'essere si svela. L'ontologia è anche una scienza del nulla, inteso come differenza rispetto all'essere delle cose e trascendenza rispetto al loro stare. Il nulla è infatti «*il non essere ente dell'essere*, non esser ente nel senso di non essere questo e quest'altro ente, ma di *trascendere* ogni ente particolare e ogni determinazione: 'Sein ist das transcendens schlechthin» ('l'essere è il trascendente come tale')» (§ 14, p. 74). E dunque l'essere non si esaurisce negli enti ma li trascende sempre, è il trascendente in quanto tale.

Questi concetti, questo linguaggio, queste conclusioni sono forma, sostanza e costruzione della metafisica, alla quale secondo Severino Heidegger intende fornire una solida base, costruita naturalmente sul fondamento aristotelico e in generale greco ma capace di oltrepassarne i limiti sia storici sia metodologici rispetto alle prospettive e alla complessità del presente, vale a dire di un pensare che deve sempre confrontarsi con la metamorfosi cartesiana e moderna della filosofia in scienza del soggetto assoluto.

Severino ha dunque perfettamente ragione a vedere nella metafisica il baricentro del pensare heideggeriano. E ha ancora ragione quando, più di quarant'anni dopo, individua il fondamento del pensiero europeo nel «senso greco del divenire. La fede nell'esistenza del divenire è, insieme, la fede che il divenire è il contenuto dell'esperienza e l'evidenza originaria»; ha torto, però, ad aggiungere che «questa fede esclude *con necessità* ogni forma e ogni struttura immutabile, e quindi ogni conoscenza definitiva e incontrovertibile e ogni metafisica» (p. 15).

Al contrario: la distinzione tra l'adesso che sta e l'adesso che diviene è il nucleo più profondo della differenza ontologica. L'adesso che sta è reale, l'adesso che diviene è

reale. Gli enti sono reali, l'essere è reale. L'essere del tempo è il suo divenire, la differenza ontologica è la temporalizzazione dell'essere: «*Der Unterschied von Sein und Seienden ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt*», 'la differenza tra l'essere e gli enti consiste nella temporalizzazione dell'essere che gli enti sono'». ⁹

La differenza tra questi orizzonti temporali è proprio la *differentia differens*, la differenza che costruisce se stessa nel mentre diventa altro, che è se stessa nel divenire altro. L'identità/differenza implicita in questa formula è ciò che rende ontologicamente possibile ed epistemologicamente comprensibile sia il permanere di un ente nella varietà radicale delle sue trasformazioni sia il trasformarsi di un ente nella costanza del suo essere. La differenza ontologica è il tempo. L'adesso *ora*, l'adesso *che permane*, l'adesso *che viene* sono la medesima realtà. Sono la realtà che è e che diviene. Sono l'essere. Se c'è qualcosa piuttosto che nulla è perché c'è divenire piuttosto che stasi, è perché c'è differenza insieme all'identità.

È anche per tale ragione che l'ambito proprio della filosofia è l'*esseretempo* infinito, asintotico, aperto, sempre oltre, μετά. La metafisica si costituisce come scienza del divenire ed è per questo che può diventare scienza dell'essere.

Concludo quindi concordando pienamente con quanto Dario Sacchi riconosce allo stile di pensiero di Emanuele Severino, che ha avuto in ogni caso il coraggio di svolgersi «intorno a tematiche schiettamente ontologiche», le quali «hanno comunque svolto una funzione di notevole rilievo, contribuendo come poche altre a tenere desta l'attenzione degli studiosi di filosofia su quello stile genuinamente metafisico del filosofare che oggi non sembra trovare molti cultori».

Non molti forse ma sempre più numerosi, come questa stessa discussione dimostra.

Nota bibliografica

ARISTOTELE, *Physica*

G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* [*Phänomenologie des Geistes*, 1807], trad. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1985

Martin HEIDEGGER, *Il concetto di tempo* [*Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft*, 1924], a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998

⁹ Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*I problemi fondamentali della fenomenologia*, 1927], «Gesamtausgabe», Bd. 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, § 22, p. 454. Il corsivo è di Heidegger.

Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie [I problemi fondamentali della fenomenologia, 1927]*, «Gesamtausgabe», Bd. 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989

PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2018

Dario SACCHI, *Emanuele Severino. Il cerchio dell'apparire*, in “InCircolo”, 11, 2021, pp. 444-450.

Emanuele SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* [1950], Adelphi, Milano, 1994

Emanuele SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982

Emanuele SEVERINO, «Il ‘risultato’ e il tempo», in Aa. Vv., *Filosofia del Tempo*, a cura di L. Ruggiu, Bruno Mondadori, Milano 1998

Emanuele SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, Rizzoli, Milano 2009.