

Oltre Severino: priorità ontologica dell'ombra e senso dell'essere in Platone e Heidegger

Alberto Guido Giovanni Zali

Beyond Severino: Ontological Priority of Shadow and Sense of Being in Plato and Heidegger

The opposition between light and shadow passes through the history of occidental philosophy: it is the everlasting horizon where the possibility of a "sense" is to be decided. In the recent Italian thought, special focus was given to this topic by Emanuele Severino, who tacitly proposed a metaphorical reading, seeing it as a symbol of a more radical opposition between being and not-being. This article shall problematize this metaphorical character. Our hope is that of a possible theoretic profit, thanks to a certainly interested and nevertheless rigorous hermeneutic of the Platonic and Heideggerian works, which may allow to breach Severino's original structure. The ontological priority of shadow opens the wider horizon of transcendence, which may be an antidote to the difficulties which nihilism faces in its attempt to answer the ethical questions and to their utter elimination in Severino's eternalism.

Keywords: Metaphysics of Light, Hermeneutics, Sense of Being, Nihilism, Eternalism, Vertical way, Plato, Heidegger, Severino.

Introduzione

L'opposizione tra luce e ombra attraversa sotterranea la storia della filosofia occidentale: è l'intramontabile orizzonte in cui si decide la possibilità di un senso per gli enti. Domandare il senso significa, in questo momento storico, porsi in un atteggiamento critico verso il paradigma post-moderno che, forte dei risultati teorici di una certa fenomenologia, riconduce e riduce ogni relazione ad un rapporto a due, in cui il significato si dà, di volta in volta, nell'immediatezza della posizione di entrambi i poli della relazione¹. Trionfo del nichilismo nietzschiano: il senso emerge costruito nel *polemos* relazionale. Problematizzare gli esiti della contemporaneità consente di prendere sul serio il secondo e stringente inter-

¹ Sul problema del senso cfr. A. Fabris, *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia 2000.

rogativo kantiano: «che cosa debbo fare?»², espressione di un bisogno di normatività che nessuna genealogia decostruttiva della morale sembra in grado di mettere a tacere. Un ascolto sincero di questa esigenza implica, come propria conseguenza, la disposizione a ricostruire il legame tra teoria e prassi, che un nichilismo coerente o rigetta o declina nella forma dell'autoaffermazione cieca di sé.

Sempre più rare sono le occasioni che il pensiero ha di mettersi in contemplazione dello sfondo. Gli infiniti spettacoli delle costellazioni, che nel cielo notturno compaiono e scompaiono, intenzionano lo sguardo dei più acuti osservatori. Qual è il loro vero significato? Qual è il significato che vogliamo attribuire loro? La filosofia di Severino, da cui la presente indagine intende prendere le mosse, è un monito al pensiero dimentico dello sfondo: come sperare di conseguire verità alcuna a partire dalla non-verità? Il sentiero della Notte si perde nell'infinità degli spettacoli voltando le spalle al Giorno: "ritornare a Parmenide" significa collocarsi al bivio, laddove la via della verità e la via dell'opinione si dividono per non più ricongiungersi³. Viva è la speranza che il pensiero possa, a distanza di millenni dal parricidio mancato⁴, decidersi per la via della luce. La filosofia di Severino è una filosofia del limite, riflessione sull'apoditticamente necessario, sulle condizioni di possibilità. Riflettere sullo sfondo significa lasciar-essere la luce incontrovertibile della verità, ascoltare l'essere e diradare le ombre del nichilismo, che può vivere solo in quanto vela la sua essenza e maschera di volta in volta il suo vero essere: la fede nella possibilità di una contraddizione vera – di una zona d'ombra più o meno estesa dell'essere. L'opposizione tra luce e ombra suggerisce simbolicamente l'opposizione universale tra l'essere e il non-essere nella loro definizione dialettica. L'essere è nel suo significato essenziale il tenersi fermo nella radicale opposizione al suo opposto: il non-essere che mai può essere⁵. Il nulla assoluto è liberato del suo carattere aporetico in quanto posto come contenuto originariamente negato di un

² Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, B 832-833.

³ Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1995, pp. 145-193.

⁴ Presente già nel saggio *Ritornare a Parmenide*, ora in E. Severino, *Essenza del nichilismo*, il tema è ampiamente sviluppato in E. Severino, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985.

⁵ Nella lettura di Severino, l'incontrovertibilità del principio parmenideo è ripresa nella forma dell'opposizione universale del positivo e del negativo in Aristotele, *Metaph.*, tr. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, IV, 1005b35-1009a5. La struttura elenctica, ripresa da Severino in *Ritornare a Parmenide*, pp. 40-58, mostra che la negazione del principio di opposizione universale del positivo e del negativo richiede tale principio per potersi porre nel suo significato determinato.

pensiero che, nella sua struttura “noumenica”⁶, si pone come contraddittorio. Il nulla nel suo positivo significare, come ciò che è radicalmente respinto dall’essere, è quello stesso prodotto dell’essere ad esso co-originario che dice: “io sono una contraddizione”⁷, ossia che si auto-toglie senza richiedere di essere negato⁸. Traducendo l’opposizione universale di essere e non-essere nei termini simbolici dell’opposizione tra luce e ombra, si può a buona ragione operare un accostamento col pensiero neoplatonico cristiano e precristiano. Il non-essere è originariamente posto dall’essere come limite continuamente oltrepassato⁹. Ugualmente, il buio è assenza di luce, diradata non appena su di esso si pone lo sguardo dell’intelletto che lo informa. Il buio è materia non informata, ma parlare di materia prima significa ancora una volta parlare di un *tode tì* – l’indeterminatezza è di necessità determinatezza. L’assenza di luce è quella posizione originariamente tolta dalla eterna emanazione del Bene¹⁰.

Nondimeno, la filosofia di Severino non riesce ad essere un vero antidoto al nichilismo. Condannando nei suoi esiti la volontà pratica come espressione (per altro necessaria e insfuggibile) della fede nella controvertibilità degli incontrovertibili, ossia dichiarando l’illusorietà della prassi, non riesce ad essere realmente coinvolgente e non risponde all’interrogativo kantiano da cui siamo partiti. Di più: in *La morte e la terra* Severino sviluppa una pseudo-escatologia con forti motivi cristiani, per cui l’apocalisse della verità (lo svelamento concreto dello svelato) coinciderebbe di necessità con l’estinzione del genere umano¹¹; profonda la differenza rispetto alla prospettiva cristiana se consideriamo

⁶ Cfr. il saggio *Aletheia*, originariamente pensato come relazione per il convegno indetto dalla Scuola di perfezionamento in Filosofia dell’Università di Padova nel 1980, ora in E. Severino, *Essenza del Nichilismo*, pp. 415-434

⁷ Cfr. E. Severino, *La Struttura Originaria*, nuova ed. ampliata, 2 ed., Adelphi, Milano 2004, pp. 209-234.

⁸ L’impossibilità di formulare un giudizio esistenziale negativo vero è il fulcro del pensiero di A. Meinong, *Teoria dell’oggetto*, tr. it. di E. Coccia, Quodlibet, Macerata 2019. Ad analoghe conseguenze giunge il pensiero di Husserl, anch’egli allievo di Brentano ed erede del concetto di intenzionalità, cui implicitamente Severino si richiama per la propria fenomenologia. Volendo riassumere, lapidariamente, il fulcro di questo pensiero: tutto esiste nei limiti e nei modi in cui esiste.

⁹ Si può operare un fruttuoso confronto anche con il pensiero di G. Gentile, *Teoria Generale Dello Spirito Come Atto Puro*, 6 ed. riveduta, Sansoni, Firenze 1959, pp. 132-134. Al filosofo di Castelvetrano, Severino si è più volte richiamato, cfr. l’introduzione al suo *Heidegger e la Metafisica*, Adelphi, Milano 1994, pp. 16-19; 25-26.

¹⁰ Rimando qui a E. Cattanei - C. Natali - R. Medda (a cura di), *Studi sul medioplatonismo e sul neoplatonismo*, Storia e Letteratura, Roma 2019.

¹¹ Cfr. E. Severino, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

nondimeno che, coerentemente con i presupposti teoretici del discorso, resta insensato parlare di un “giudizio universale”. Non c’è proprio nulla da giudicare: ogni ente viene tolto della contraddizione che in esso permane e accolto nell’originariamente accogliente apparire infinito del Destino (Gloria).

Il presente articolo intende problematizzare gli esiti del pensiero severiniano, il quale avanza la pretesa forte, e tuttavia costantemente argomentata e giustificata, della propria incontrovertibilità. Se la tentazione è quella di passare oltre una filosofia che, ai nostri scopi, può sembrare sterile nel suo estremo Eleatismo, l’intuizione è che qui si assista ad uno scacco matto alle tesi nichilistiche, che pretendono in ultima istanza l’immanenza del senso e la coincidenza di pensiero ed essere. Un’alternativa teoretica viene rilanciata a partire dagli esiti problematici del VI libro della *Repubblica* (509d), ove Platone proferisce gli enigmatici versi circa quell’unica idea che è oltre l’essenza (1). Ritornare a Platone è il nostro modo di esplorare una via di fuga dall’Aut-Aut teoretico tra nichilismo ed eternalismo impostoci dal bivio parmenideo. Diversi filosofi hanno mosso i loro passi sulla terza via: una prospettiva suggestiva si ha nel saggio di Heidegger del 1943 *Sull’essenza della verità*¹². Attraverso Heidegger è possibile rileggere l’opposizione tra luce e ombra non più in chiave metaforico-simbolica, bensì come il manifestarsi originario del senso dell’essere (2). Si tratta di capovolgere il rapporto tra essere e apparire come esso è stato sviluppato da Severino. Se per quest’ultimo l’apparire è di necessità apparire dell’essere, per noi è necessario ribaltare questo assunto e mostrare l’essere come l’essere dell’apparire. Paradossalmente, solo nel primo caso si ha un rapporto coestensivo tra i due: «infatti lo stesso è pensare ed essere»¹³. La proposta è quella di mostrare la struttura dell’apparire come insufficiente e bucata: un rimandare ad altro che resta velato. Priorità aletheologica dell’oscurità (3).

Quello che cambia è il senso dell’essere che si va ricercando. In Severino, l’essere è essenzialmente opposizione al non-essere: autoaffermazione cieca della Necessità dell’apparire infinito delle infinite costellazioni dei cerchi finiti del destino. La terra isolata è quell’organismo contraddittorio, il cui contenuto è il

¹² Il saggio, per cui si fa qui riferimento a M. Heidegger, *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 133-157, riprende il testo di una conferenza concepita da Heidegger nell’estate del 1930 e tenutasi più volte nell’autunno e nell’inverno dello stesso anno. Pubblicato solo nel 1943, esso porta le tracce di ripensamenti teoretici che confluiranno nei *Contributi alla filosofia* del 1936, editi nel 1989.

¹³ Cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, tr. it. a cura di G. Reale - L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991, III parte.

corrispettivo ontologico del positivo significare del nulla. Nel secondo caso, il senso dell'essere resta e deve restare un mistero¹⁴.

1. “Epekeina tes ousias”: *oltre la metafisica della luce in Repubblica VI*

È stato osservato come il termine filosofia, generalmente ricondotto all'etimo “amore per il sapere”, implichi una serie di significati più profondi e radicali. Iniziamo con l'osservare che il termine *philein*, nel suo uso arcaico indichi un amore che è soprattutto possesso e vicinanza. Nei poemi omerici, ogni ricorrenza della sua forma aggettivale suggerisce una traduzione con l'aggettivo possessivo “mio”, che sebbene meno accurata del qualificativo “caro”, che conserva nella nostra lingua la connotazione affettiva propria di *philos*, perde la forza originaria che colora il termine greco. La prima traduzione può forse sembrare inadeguata: è certamente difficile concepire il rapporto tra affetto e possesso in un'epoca in cui i possessi si fanno sempre più transitori (e del resto gli affetti più precari). Nondimeno, non si tratta di un possesso caratterizzabile nei termini di una disponibilità dell'ente ad un uso strumentale – Heidegger descrive giustamente in questi termini il senso che il possesso assume nell'era della tecnica. Si tratta piuttosto di un possesso che lascia essere l'altro nella sua alterità, e nondimeno si interessa e tende ad esso. In questo termine si condensa il senso dell'amore come pensato nel linguaggio della Grecia arcaica, inevitabilmente ridotto nel più moderno *eros*, che è desiderio prima che amore. *Sophia*, tradotto con sapienza, rimanda invece a *saphes*, la cui radice *phos*, che è la stessa di *phainesthai*, significa come è ben noto “luce”. In questo senso, la *sophia* è ipostatizzazione di ciò che sta in luce, ossia di ciò che è manifesto. Qui il senso della verità nel pensiero greco pre-aristotelico¹⁵ come segnalato da Heidegger: *aletheia* è soprattutto manifestatività, svelamento dell'ente, apparizione della determinazione che è lasciata essere nella sua essenzialità. Lo slittamento di significato da *sophia* a “sapienza” pare non essere casuale. Se il termine greco rimanda

¹⁴ La possibilità di concepire l'essere come prioritario è stata indagata da A. Sangiacomo, *Teoria del Silenzio, Esperienza originaria e linguaggio a partire da Giambattista Vico*, Mimesis, Milano 2020, pp. 211-225. La presente indagine si discosta in parte dalle posizioni sviluppate in tale saggio, di cui non condivide la critica alla discretezza dei contenuti dell'apparire, che resta a nostro avviso problematica. Neppure si condivide la critica alla Gloria della Gioia, vista come apoteosi della contraddizione, la quale non tiene conto che ogni contenuto si oppone non solo ad ogni altro contenuto (*heteron*), ma anche e soprattutto al suo non-essere (*enantion*).

¹⁵ Cfr. Aristotele, *Metaph.* VI, 1027b17-1028a6. L'essere come vero viene qui concepito come corrispondenza di pensiero e pensato.

indubitabilmente alla sfera della vista, sì che la verità è primariamente *theoria*, contemplazione (*orao*) del divino (*theos*), ove il divino rimanda ancora una volta a ciò che sta in luce (qui il significato della radice *the*); il termine sapienza rimanda alla sfera del gusto (*sapor*). È evidente il carattere pratico con cui la verità viene connotata nel pensiero latino: il gusto è qualcosa che ci trasporta, che è capace di muovere la nostra volizione. Il corrispettivo greco della sapienza latina, in questo senso, è forse maggiormente la *phronesis*, intesa come conoscenza dei principi nella loro applicazione pratica, che non a caso è memoria dell'arcaico *phren* (fegato, organo del pensiero che è inteso originariamente nella sua concezione strumentale rispetto alla volizione). Lo slittamento di significati perde inevitabilmente il senso originario della *sophia* greca. La sapienza dà per scontato che si faccia teoria di ciò che sta in luce: il senso è da trovare in qualcosa che è (*l'Ens supremum* prima, l'uomo e il superuomo poi). Si dà per scontato che ciò che più ci riguarda (ciò che per noi ha sapore) è qualcosa di manifesto o che, pur nascondendosi, è allo stesso modo in cui gli altri enti sono.

La filosofia nasce come il tentativo di possedere conoscitivamente ciò che sta in luce, mantenendo la distanza, ossia ponendosi in un atteggiamento contemplativo. Se Aristotele discute a più riprese la distinzione tra scienze teoretiche e scienze pratiche¹⁶, non dobbiamo tuttavia credere che tale separazione sia effettiva. In *EN* I 1094a 18, lo Stagirita si serve dell'argomento ontologico contro il regresso ad infinito per dimostrare la sussistenza del *bonum perfectum*, stato di cose ideale e di benessere permanente cui ogni azione tende. Il collegamento è ancora più esplicito nella *Repubblica* di Platone. Il «giro più lungo»¹⁷ che si decide di intraprendere nei libri centrali è finalizzato a costruire un'etica forte, che non presti il fianco a decostruzioni eristiche¹⁸. Si può addirittura ipotizzare che il legame tra teoria e prassi fosse implicito nelle prime forme di pensiero filosofico, la cui perseverante ricerca di un *primum* cui ricondurre il molteplice, estranea ad ogni forma di mito fatta eccezione per la più recente Teogonia esiodea, può essere spiegata come un tentativo di trovare una

¹⁶ *Ivi*, 1025b1-1026a32.

¹⁷ Platone, *Repubblica*, tr. it. a cura di M. Vegetti, BUR Biblioteca universitaria Rizzoli, Milano 2007, VI 504 b2; d1.

¹⁸ Cfr. *ivi* 505a2: «L'idea di buono è la massima conoscenza e grazie alla relazione con essa le cose giuste divengono utili e vantaggiose». Cfr. anche H. Cherniss, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, in «The American Journal of Philology», 1936 (57,4), pp. 445-456.

base certa d'accordo¹⁹ con le popolazioni dell'Asia Minore e dell'Italia meridionale che condividevano un diverso patrimonio mitico-culturale.

Come si è anticipato, il legame tra teoria e prassi, che anima la ricerca intorno al problema del senso, è reso esplicito per la prima volta nella *Repubblica* di Platone. Nei libri centrali, in cui Thesleff intravede il nocciolo duro del pensiero sviluppato dall'Ateniese²⁰, emerge *in nuce* una metafisica della luce, che è indagine dell'apparire puro o noetica. Non possiamo qui approfondire il rapporto tra la noesi e le altre forme di conoscenza, per cui rimandiamo alla sterminata letteratura che ha voluto approfondire la metafora della linea. Sono però necessarie alcune considerazioni preliminari sul concetto di noetico, prima di presentare la problematica relativa all'idea del Bene e al rapporto tra senso e luce che qui più interessa. Occorre innanzitutto ricordare che il segmento noetico non inerisce (almeno direttamente) un piano ontologico differente rispetto al segmento dianoetico, che in *Resp.* VII 533d6 rimanda alle *technai*, che si servono di ipotesi e assiomi per scopi pratici senza preoccuparsi di giustificarle (*logon didonai*). Tra i due tipi di conoscenza vi è innanzitutto una differenza di interessi: «quanto alle cose buone, invece, nessuno si accontenta di possederne di apparenti, bensì tutti ricercano quelle che lo sono davvero, e su questo punto ciascuno disprezza l'opinione»²¹. Il fine della ricerca è pratico-normativo, e richiede cioè una conoscenza compiuta che mostri le idee come eticamente stringenti, ossia che segnali l'ordine teleologico-estetico²² come effettivamente buono (ossia desiderabile nel significato prestazionale del termine). Una analoga differenza tra i due segmenti è proposta in *Phaed.* 100a-101e, dove l'atteggiamento dei "dialettici" viene distinto da quello dei *technitai* in quanto i primi, dopo aver tratto tutte le conseguenze che derivano dall'assunzione di un'ipotesi ragionevole, procedono a rendere conto anche di questa e così via fino al principio an-ipotetico, ossia a quell'ipotesi che consiste nell'auto-toglimento del carattere ipotetico.

Un'ultima considerazione: il segmento noetico ha una particolare natura bifronte, in quanto esso è idealmente rivolto dapprima verso il principio an-ipotetico (serie ascendente), quindi verso le conseguenze conoscitive che da esso

¹⁹ Per un confronto sull'origine politica della filosofia, rimando al lavoro di J. P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, tr. it di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1976.

²⁰ H. Thesleff, *Studies in Plato's Two-level Model*, The Finnish Society of Sciences and Letters, Helsinki 1999.

²¹ Platone, *Resp.* VI 505d7-9.

²² Cfr. *ivi* 517c1: «*panton aute orthon te kai kalon aitia*»

derivano (serie discendente). Questa separazione è nondimeno soltanto astratta, come si tenterà di mostrare in seguito, in virtù del fatto che l'an-ipotetico è condizione di possibilità, ossia indagine dell'apparire puro che prescinde dai contenuti empirici particolari. A conferma di quest'ultimo punto mi limito a rimandare a *Resp.* 511b-c: la noesi non scambia le ipotesi per principi, ma se ne serve per dedurre l'an-ipotetico e da questo trae conclusioni «non servendosi mai di alcun dato sensibile». In effetti, le prescrizioni etiche non sono un qualcosa che appare, ma sono ottenute mediante *logoi*.

Resta da dire che cosa sia l'an-ipotetica idea del Bene e perché essa sviluppi una metafisica della luce. Il Socrate platonico, come molti commentatori hanno notato²³, è particolarmente reticente a dare una definizione nei termini del consueto *tì esti*. L'esplicito suggerimento è a "lasciarne andare" il concetto nella sua inseità, poiché sarebbe troppo, rispetto al fondamento di cui si dispone, rendere conto dell'opinione che il filosofo ha di esso²⁴. L'apparente paradosso, per cui dell'an-ipotetico non si ha certezza epistemica ma opinione, si risolve tenendo presente la celebre dichiarazione di *Resp.* 509b8 che colloca il Buono «oltre l'essenza» («*epekeina tes ousias*»), di modo che esso è conosciuto nella sua necessità solo in rapporto ad altro. Che cosa esso poi sia – e se resti sensato esprimersi in questi termini – non può essere indagato. Nel passo prima nominato, la reticenza a trattare dell'an-ipotetico in sé non sembra quindi spiegabile esclusivamente nei termini di *dialectical requirement*²⁵. Continua l'ateniese: «ma chi mi appaia prole del buono e molto simile ad esso sono disposto a dirlo». È qui evidente che il Buono è padre assente indagato sulla scorta della presenza del figlio, ossia riconosciuto nella sua necessaria paternità e nondimeno non nei suoi tratti costitutivi. Prole del Buono è la luce intellegibile²⁶ della manifestatività: orizzonte ultimo di cui si può parlare. In *Resp.* 507d-e Platone introduce il concetto di *phos*: medium che relaziona gli occhi al veduto. Utilizzando una terminologia propria solo della filosofia moderna, soggetto e oggetto sono mediati nella relazione, che ne è origine e condizione di possibilità.

²³ Rimando qui a F. Ferrari, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in M. Vegetti (ed.), *Repubblica V*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 287-326.

²⁴ Platone, *Resp.* VI 506d7.

²⁵ E. Benitez, "Republic" 476d6-E2: Plato's Dialectical Requirement, in «The Review of Metaphysics», 1996 (49,3), pp. 515-546.

²⁶ Il termine è stato introdotto da M. Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Dissert, München 1957.

Come vedremo, questa è l'idea da cui prende le mosse anche il saggio di Heidegger *Sull'essenza della Verità*.

Il padre è origine manifesta in quanto origine della manifestatività. Si situa all'estremo del conoscibile²⁷, essendo conosciuto nel suo essere condizione di possibilità di ogni conoscenza, ossia nel suo ruolo causale. Di esso non si può dire che cosa compiutamente sia, ma che cosa faccia. Il che è abbastanza intuitivo se si ripensa al processo mediante il quale in *Resp.* VII 533c8 e *Phaed.* 100aff. vengono (ri)acquisite le idee: attraverso la ricomprensione critica da un piano di conoscenza ulteriore nella serie regressiva del *logon didonai*. Nulla si vede oltre l'an-ipotetico. Esso è il limite, che noi vediamo in quanto limite. Ma che cosa fa il Buono oltre, ovviamente, a rendere buone le idee nel loro ordine?

«Ciò che garantisce la verità agli oggetti conosciuti e dà a chi conosce la facoltà di farlo, afferma essere l'idea del Buono»²⁸. Il Buono rende veri gli oggetti e li rende conosciuti in un solo atto, istituendo l'orizzonte intenzionale della manifestatività. S.R. Slings²⁹ interpreta proprio in questo senso il passo immediatamente seguente: «in quanto causa di scienza e verità pensala come conosciuta». La quasi-endiadi “scienza e verità” rimanda alla differenza tra polo soggettivo e polo oggettivo, che rimangono distinti nella possibilità che il soggetto ha di ingannarsi circa la natura di qualcosa che appare. Si differenzia solo in quanto è possibile ingannarsi relativamente alla essenzialità di qualcosa che appare. Il Buono non ha però solo una funzione manifestativa e conoscitiva, ma anche una funzione generativa. «Ammetterai che agli oggetti di conoscenza non deriva dal buono solo l'essere conosciuti, ma essi ne traggono l'essere e l'essenza»³⁰. Considerando il Buono stesso oggetto di conoscenza in quanto Buono, ossia nella sua funzione causale, si possono tirare alcune conclusioni. A partire dal fatto che vedente e veduto sono necessariamente mediati dalla luce; considerata la luce nella sua ricorsività, ossia in quanto condizione di possibilità dell'apparire della stessa condizione di possibilità in quanto condizione di possibilità dell'apparire, è possibile domandare l'essenza della luce, ossia la sua inseità, e in questo senso considerarne la causa. Ogni affermazione relativa alla causa rimane quello che Kant avrebbe definito un “raziocinare sofisticato”, ossia una mera opinione, essendo essa “oltre l'essenza”. Nondimeno, essa viene

²⁷ Platone, *Resp.* VI 517b8.

²⁸ *Ivi*, VI 508d10-e1.

²⁹ Come sottolinea M. Vegetti in nota (91) a p. 828 dell'edizione BUR. S.R. Slings, *Critical Notes on Plato 'Politeia' VI*, in «*Mnemosyne*», 2001 (LIV), pp. 158-181.

³⁰ Platone, *Resp.* VI 509b5.

riconosciuta (o creduta?) come Buona: l'ordine delle essenze viene indicato in quanto modello normativo, ossia viene riconosciuto come giusto e desiderabile. Seguendo il suggerimento di Gadamer³¹, poiché «nel tentativo di cogliere il Bene in sé, esso si rifugia nel Bello»³², e poiché il Bello viene strettamente connesso con l'ordine teleologico dell'essere, al punto che «Platone definisce il Bello mediante i concetti di misura, convenienza e proporzione» o, con una parola, *kosmos*³³; non è eccessivamente pretenzioso avanzare l'ipotesi che il Buono sia detto tale sulla scorta dei suoi effetti, che sono appunto “belli”. Il Bello, che riassume in sé ordine teleologico ed estetico, manifesta la propria origine come buona, sebbene essa non sia in sé manifesta. Si potrebbe quindi parlare di una fede razionale altamente motivata, che porta a considerare l'origine come buona in sé, oltre che per ciò che risulta dai suoi effetti. Se Gadamer può concludere dicendo «la bellezza ha il modo di essere della luce»³⁴, noi tentiamo qui di asserire che il Buono ha il modo di essere dell'oscurità – esso non appare e non può apparire in sé. Insufficienza e derivazione del piano aletheiologico. Paradosso: la possibilità del senso non è in ultima istanza da rilevarsi nell'orizzonte dell'apparire, ma nella sua insufficienza.

2. *Sull'Essenza della Verità: differenza ontologica e priorità del velato*

La riflessione filosofica intorno alla relazione tra soggetto e oggetto, come si è tentato di mostrare, non è certo una novità cartesiana. È altresì vero che per Platone essa non sembra costituire un problema: la priorità ontologica dello sfondo non è argomentata, ma data nella sua ovvietà – vedente e veduto richiedono la vista e quindi la luce. La verità (svelamento) è l'originario e non potrebbe essere altrimenti. Questa semplicità è il risultato che il pensiero post-hegeliano tenta costantemente di conseguire in aperta polemica col filosofo tedesco. Non mi è qui possibile approfondire i punti critici che hanno portato ad un superamento dell'idealismo speculativo. Sarebbe ad ogni modo interessante, anche ai fini della nostra ricerca, cercare di comprendere i motivi del rifiuto dell'hegelismo. Nell'alveo dell'ermeneutica, opposizione forte viene soprattutto da Ranke, Droysen e Dilthey³⁵. Gadamer ha voluto sottolineare come lo spirito

³¹ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, pp. 971-983.

³² Platone, *Filebo* 64e5.

³³ Platone, *Gorgia* 507; 508a.

³⁴ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 981.

³⁵ *Ivi*, pp. 413-443; 455-503.

hegeliano, in perfetta linea con l'ideale illuminista di una *mathesis universalis*, sia in essi estremamente vivo, seppure declinato nella forma della coscienza storica³⁶. La tensione risulta evidente soprattutto in Dilthey, la cui "critica della coscienza storica" intende fondare metodicamente le scienze storiche attraverso una riflessione sul fenomeno del comprendere che le sottragga dalle ingerenze dello scetticismo e dall'arbitrarietà speculativa dell'idealismo hegeliano³⁷. L'impresa è secondo Gadamer destinata a fallire a causa del "pregiudizio illuministico contro i pregiudizi", che si arrocca nell'astratto ideale dell'oscuramento del sé in quanto comprendente³⁸, non consentendo alla coscienza storica di trapassare nella coscienza della determinazione storica. Nondimeno, resta indice della volontà (e della comprensione) che il senso sia da trovarsi a posteriori, nella storia. Un senso che sia dato *sub specie eternitatis* non è infatti normativo, ma fattuale³⁹. Proprio in questa direzione vanno interpretate le considerazioni di Gadamer introno alla natura del Bello, luce intellegibile dell'essere. «Per quanto Platone abbia strettamente legato l'idea del bello con quella del bene, egli ha in mente anche una differenza tra esse, e questa comporta una peculiare *superiorità del bello*»⁴⁰. Nel suo significato teleologico oltre che estetico, il Bello viene dichiarato superiore al Buono in quanto «è più suscettibile di essere colto», laddove l'altro resta inafferrabile. Nel Bello si dischiude il senso del Buono: il padre assente può essere indagato (solo) a partire dalle tracce che permangono di esso nel figlio. Il significato che trascende la storia è da trovarsi di volta in volta nella storia. Una prospettiva in parte analoga viene sviluppata da Heidegger a partire dal saggio *Sull'essenza della verità*, tratto dal corso estivo del 1930 incentrato proprio sul problema della libertà. Ne prenderemo brevemente in analisi i contenuti per investigare il carattere non meramente metaforico della dialettica di luce e ombra.

³⁶ *Ivi*, pp. 615-617; 675-677; 699-703; 743.

³⁷ W. Dilthey, *La nascita dell'ermeneutica*, tr. it. di F. Camera, Il melangolo, Genova 2013, p. 31.

³⁸ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 603-621; 623-625.

³⁹ Per una prospettiva simile cfr. G. Cunico, *La speranza e il senso: metafisica ed ermeneutica in Kant*, Mimesis, Milano 2018, pp. 107-108. *Ivi* il sommo bene è distinto nei termini di una «ragione d'essere finalistica» attribuibile al sommo creatore e di un «senso» per la creatura razionale. L'implicito, come si legge a p. 77 in nota, è che di Dio si può predicare la libertà solo in senso positivo – come capacità di determinare autonomamente il proprio oggetto di volontà. La "libertà da" è invece appannaggio dell'uomo, giano bifronte in grado di disciplinare la propria facoltà sensibile. Proprio per questo, nondimeno, sembra essere l'uomo ad avere propriamente la capacità (e il compito) di scegliere. Cfr. ancora I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di F. Gonnelli, Laterza, Bari 1997, p. 59 (414).

⁴⁰ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 977.

Dopo un paragrafo proemiale in cui la filosofia viene presentata nel suo compito di scacco al “buon senso comune”, che dimentica la verità indisponibile a favore di ciò che è a portata di mano e pronto all’uso, Heidegger problematizza “il concetto corrente di verità” ripensando il §44 di *Essere e tempo*, appunto intitolato “Esserci, apertura e verità”. In esso si mostra l’insufficienza e il carattere derivato della verità in quanto *concordantia rei et intellectus*: come può un *iudicium* concordare con un *iudicatum*? Come può una proposizione essere verificata da uno stato di cose? Indagando “l’intrinseca possibilità della concordanza” (*Übereinstimmung*), si segnala la priorità ontologica della relazione sui relati, sì che «l’essenza della verità non è da trovarsi nella proposizione»⁴¹, al contrario di quanto sostiene Aristotele in *Metafisica VI*⁴², ma nel processo attraverso cui questa rende manifesto il proprio oggetto. Condizione di possibilità della concordanza (e della non-concordanza) è l’apertura o manifestatività dell’ente al pensiero che lo esprime. Ora, se l’opera del ’27 rimane viziata da un punto di vista soggettivistico o antropocentrico, in quanto concepisce l’apertura e lo svelamento come un prodotto dell’esserci, il saggio del ’43 prende sul serio la struttura della manifestatività nella sua differenza ontologica⁴³ rispetto ai manifestati. Ripensando una frase emblematica del saggio, che mette in discussione la concezione kantiana della libertà, non è l’apertura ad essere dell’uomo, ma l’uomo ad essere dell’apertura⁴⁴. È proprio nella libertà che si rifugia l’essenza della verità o manifestatività, che è un «libero offrirsi»⁴⁵ degli enti nell’apertura, infondata (*Abgrund*) nella sua indipendenza dal piano ontico che da essa deriva. Non c’è logica dietro alla manifestazione dell’ente, perché la stessa logica è un manifestato. Principio vincolante e non vincolato, che ha il carattere dell’evento (*Ereignis*). L’uomo sarà allora, piuttosto, quel condizionato che è condizione necessaria alla condizione di possibilità, onde la manifestatività sia manifestazione di qualcosa a qualcuno. L’esserci è il “tenersi

⁴¹ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 138-141; vedi anche il testo della conferenza del 1934, M. Heidegger et al., *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, Il Melangolo, Genova 2005, pp. 296-300.

⁴² Aristotele, *Metaph.* VI, 1027b17-1028a5. La verità come corrispondenza non esaurisce, nondimeno, l’interesse dell’essere come vero in Aristotele. A segnalare un’ulteriorità, in direzione heideggeriana, è il libro II 993a30-993b31, in cui la verità è soprattutto verità dell’ente in quanto svelato.

⁴³ La differenza è introdotta in M. Heidegger, *Dell’essenza del fondamento*, tr. it. P. Chiodi, Bocca, Milano 1952, p. 67.

⁴⁴ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 145-146: «L’uomo non *possiede* la libertà come una sua proprietà, ma tutt’al più il contrario [...]».

⁴⁵ *Ivi*, p. 141.

aperto nell'apertura": capacità di rappresentare (trascendere, *Nichten*⁴⁶) il piano ontico, che è propria di quell'ente che si es-pone o ek-siste. L'uomo è chiamato a lasciar-essere l'ente, solo perché il suo "lasciar-essere" è già lasciato-essere dalla libertà originaria dell'apertura. L'apertura, che è un tenere distante trascendendo, è "più antica" dell'aperto che lascia-essere e nondimeno lo implica in quanto apertura o libertà-per (l'ente).

L'apertura (l'apparire) appare in quanto condizione di possibilità di ogni apparizione. Nella prolusione *Che cos'è Metafisica* del '29, Heidegger dice: «nell'angoscia il Niente viene incontro *insieme* all'ente nella sua totalità». È il piano ontico a segnalare la propria insufficienza e dipendenza dall'apertura. L'apparire intenzionale appare come insufficiente. In che senso? In *Sull'essenza della verità* Heidegger compie quella svolta che lo porta a pensare l'Essere nella sua dinamicità. Come suggerisce il termine greco *aletheia*, lo svelamento suppone a valle il velamento. L'apparire di un ente (x) implica il non-apparire della totalità dell'altro da codesto ente (non-x), giacché ciascun particolare si definisce nella rete relazionale che lo lega alla totalità, la quale non può darsi se occorre che si dia questo particolare (x) in quanto contenuto distinto⁴⁷. Di più: l'apparire di un ente (x) è il suo venire alla luce da un cono d'ombra in cui di quell'ente ne era niente. «Ma essendo l'ente manifesto, esso è anche al tempo stesso velato; infatti l'ente ci è di volta in volta accessibile solo in una 'prospettiva', e all'interno di questa solo in determinati livelli. Il resto ci è precluso. Dov'è manifestatività vi è insieme velatezza»⁴⁸. Se l'apparire è l'essenza della verità, il non-apparire è l'essenza della non-verità, ossia del velamento. Ogni svelato rimanda ad un velato che è "destino", ovvero, secondo l'etimologia del termine, "ciò che rimane", come sfondo, nell'apparire. Nell'apparire appare di necessità il non apparire (*letheia*). Priorità aletheiologica dell'oscurità.

La verità, intesa come svelamento, è qui emersa come un momento secondario al Mistero. L'esserci tradisce la propria possibilità più autentica insistendo sulla luce di ciò che è di volta in volta messo in luce, dimentico che questa luce è un punto infinitesimale nell'oscurità del Mistero, che il suo essenziale carattere

⁴⁶ Il binomio trascendenza-*Nichten* è il punto nevralgico della prolusione di M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.

⁴⁷ Sul carattere manifestativo (e semantico) della negazione in Heidegger cfr. L. Candiotti, *Il negativo è insieme anche positivo. La trasfigurazione della negazione tra immediatezza e negazione*, in L. Marcato (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano 2015, pp. 161-178; segnatamente pp. 164-167.

⁴⁸ M. Heidegger, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita*, cit., p. 297.

esistenziale pur gli dispiega. L'oscurità trascende ogni punto di luce cui immane. Il silenzio è oltre ogni parola che lo manifesta⁴⁹. Siamo qui di fronte a un paradosso e ad una contraddizione?

Nel sesto paragrafo dell'opera del 1943 si dice: «mistero è il velamento del velato»⁵⁰. Il velato, velandosi, si manifesta in ogni svelamento rimanendo coerente con sé stesso come “differire” necessario di ogni ente all'Essere. L'apertura in cui consiste la verità, ossia lo svelamento di un ente all'esserci, è anche il luogo del differire, ossia del rimandare alla totalità del non-aperto. Un primo elemento risulta qui problematico: prendendo coscienza del velamento, non appare forse esso, contraddicendosi? Ad un primo livello si potrebbe rispondere chiamando in causa quella che Gadamer, in un altro contesto, chiama “coscienza della determinazione storica”⁵¹. Nominare il Mistero non significa strapparne il velo, così come prendere coscienza della propria storicità non significa elevarsi ad un piano di comprensione metastorico. In realtà l'obiezione rimanda ad un problema più radicale che è il problema dell'autocoscienza: l'apparire che prende coscienza di sé come di una totalità è apparire contraddittorio, in quanto nomina la totalità e nondimeno la totalità non appare (e non può apparire) perché l'apparire finito di una determinazione richiede il non-apparire di ogni altra determinazione. Si tratta di quella che, fin dai suoi primi testi, Severino ha chiamato contraddizione C⁵². Riportando queste considerazioni al discorso heideggeriano, il Mistero rimane tale in quanto esso è nominato nel linguaggio o appare nell'apparire solo formalmente. Se questa per Severino è la più radicata e necessaria (e necessariamente tolta) di tutte le contraddizioni, in Heidegger il Mistero necessita la contraddizione dell'apparire (che è poi la sua finitudine) per rimanere coerente con sé stesso e di modo che si

⁴⁹ Nell'analitica esistenziale condotta in *Essere e tempo*, Heidegger mostra come ogni comprensione sia sempre comprensione linguistica (*Rede*). Le cose non ci si danno “senza nome”, sì che la denominazione è sempre un elemento secondario, bensì si manifestano già attraverso nomi.

⁵⁰ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 149.

⁵¹ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, pp. 503-779; schematicamente, 713-715; 745-747.

⁵² Rimando a E. Severino, *La struttura originaria*, pp. 407-456; schematicamente a p. 424. In sintesi, ciascun ente (x) è definito, secondo il principio di identità-non contraddizione, come l'altro dall'alterità (non x) da cui esso si distingue. Affinché x possa apparire concretamente, ossia in sé stesso, occorre quindi che appaia la totalità dell'altro da x che lo limita (e definisce) semanticamente. Totalità che nella struttura dell'apparire finito non può che apparire formalmente, giacché i contenuti che essa comprende si danno processualmente, ovvero in quanto non-totalità concreta. Così non è per il filosofo di Messkirch, per cui la logica non è problematica solo entro i limiti del piano ontico.

possano dare i singoli contenuti nella loro discretezza. L'apparire è apparire di x e, in filigrana, del Mistero in cui consiste la totalità del non- x , che non può apparire nella sua sostanzialità affinché x sia "lasciato essere". Rimane sempre uno scarto tra il piano ontico e l'indeterminatezza dell'Essere. In questo scarto è possibile sperare di intravedere le tracce del senso. Il pastore dell'Essere ricorda il limite del piano ontico svelato e fa memoria del dono. La domanda conclusiva della prolusione del '29: «Perché l'ente e non piuttosto il Niente?» è domanda metafisica per eccellenza. Fare filosofia significa mettersi in contemplazione dello sfondo: c'è un senso nel Mistero in cui l'Essere consiste? Chiedere dell'Essere nella sua differenza dall'ente (dal manifesto) significa domandarsi perché esso abbia deciso di donarsi sì che gli enti siano, perché all'esserci appaia x e non piuttosto niente. L'opposizione tra luce e ombra non riflette metaforicamente l'eterna dialettica tra essere e non essere, ma rimanda al senso più originario di questa opposizione. Perché qualcosa appaia, qualcosa non deve apparire. Ciò che non appare è oceano infinito in cui ciò che di volta in volta appare può apparire (e perdersi). Ma perché qualcosa appare? Perché nell'ombra si insinua la luce?

3. *Mistero o Gloria della Gioia?*

Il secondo Heidegger concepisce lo svelamento dell'ente, in cui la verità consiste, come incontro con l'Essere (il Mistero o velamento del velato) che in ogni ente traluce. Se l'apertura è negazione della totalità dell'ente *per* la possibilità di ogni ente, l'apertura appare solo formalmente, ossia in quanto condizione di possibilità. Il fatto che la totalità sia detta solo in negativo, come una non-totalità o finitudine del piano ontico, è un inequivocabile rimando alla priorità ontologica del non-apparire sull'apparire. In ogni svelamento accade il velamento di ciò che è velato. La totalità degli enti rimane positivamente un Mistero. Nella nota al saggio, Heidegger può concludere: «l'essenza della verità è la verità dell'essenza»⁵³. La domanda sulla verità dell'essenza, ossia sulla manifestazione dell'essere nel suo farsi incontro, conduce alla domanda sul "senso"⁵⁴, che è la stessa con cui si conclude la prolusione.

⁵³ M. Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 155-156.

⁵⁴ *Ibidem*.

La scelta di dare precedenza al saggio del 1943 per una più proficua comprensione della prolusione del 1929⁵⁵ potrà apparire insolita. È tuttavia nostra convinzione che ne semplifichi molto la comprensione. Ad una prima lettura, l'impostazione di quest'ultima può sembrare esclusivamente fenomenologica: il Niente (*Nichts*) ci riguarda e coinvolge in quanto ne facciamo esperienza nell'angoscia (*Angst*), fenomeno che oppone l'esserci all'ente nella sua (non) totalità. Così opposto e messo a distanza, l'ente può venire rap-presentato come un (non) tutto. Il Nientificare (*Nichten*) segna la distanza rispetto al piano ontico e, solo a questa condizione, l'ente può farsi presente. A chi poi obietti che l'angoscia ci coinvolge solo in rari momenti – e, segno più inquietante della nostra finitudine, non siamo noi a decidere quando farne esperienza – si risponderà che il Niente si infila ovunque nel piano dell'ente. Ogni qualvolta operiamo una negazione, ad esempio, è proprio il Niente che stiamo presupponendo in quanto condizione di possibilità. «Per poter negare, la negazione deve presupporre un negabile»⁵⁶, e solo il Niente, mostrandoci l'ente come infondato (*Abgrund*) o contingente, manifesta l'ente nella sua (non) totalità come qualcosa che sarebbe potuto non-essere. Alla luce del saggio del 1943, si può nondimeno intravedere nella presente prolusione quello che Severino, in *Heidegger e la metafisica*⁵⁷, ha segnalato come un ricorso ad un procedimento inferenziale. «L'idea della logica stessa si dissolve nel vortice di un domandare più originario»⁵⁸ solo perché la logica mostra il proprio carattere secondario e derivato. Se assumiamo, provvisoriamente, l'equivalenza tra essere e apparire (riduzione fenomenologica), oltre alla tesi per cui ogni apparire è un apparire linguistico (esistenziale del *Rede*)⁵⁹, allora il principio di non-contraddizione, su cui la logica si fonda, rivela la struttura dell'apparire. Se il piano dell'apparire si mostra poi contraddittorio, richiedendo l'altro da sé per il togliimento della contraddizione, allora la struttura dell'apparire sarà analoga alla *lux intellegibilis* di Platone, che rivela la prioria struttura e il proprio carattere derivato, ma non più oltre.

⁵⁵ Un'attenta analisi è stata condotta in senso inverso da A. Brocchieri, *La desistenza dell'essere. Rilettura di "Che cos'è metafisica?" e "Sull'essenza della verità" di Heidegger*. Online su www.accademia.edu (2008).

⁵⁶ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., pp. 57-58.

⁵⁷ E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, cit., pp. 314-323.

⁵⁸ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica*, cit., p. 58.

⁵⁹ A. Brocchieri, *La desistenza dell'essere. Rilettura di "Che cos'è metafisica?" e "Sull'essenza della verità" di Heidegger*, cit., p. 4.

Concludendo, occorre rilevare come il Niente non sia separato dal piano ontico, ma sia piuttosto un “respingere” o porre a distanza, che è un “venire insieme” all’ente nella sua totalità (negata). La trascendenza mostra l’immanenza come un non-tutto, proprio perché in essa si infila, avvolgendola, in ogni istante. L’ente nella sua (non) totalità è quindi fondato (*Grund*) su uno sfondo abissale (*Abgrund*). Il Niente rende possibile ogni rappresentazione (condizione di possibilità), ma non può essere a sua volta rappresentato. In quanto condizione di possibilità, la posizione originaria del Niente (dello sfondo) è tutto fuorché contraddittoria, poiché toglie la contraddizione dell’apparire. È ora possibile problematizzare la posizione di Severino, che riconoscendo l’insufficienza dell’apparire finito, ne proietta al di fuori la struttura logica, immaginando un apparire infinito. Se è sufficiente la sola posizione dell’altro dall’apparire finito per togliere la contraddizione, la mossa di Severino risulta illecita. Il Niente è Niente-di-apparire. Se la logica rivela la struttura dell’ente nella sua (non) totalità, non si può concludere che essa si applichi all’altro dall’apparire finito. Il Niente è così destinato a rimanere Mistero (*Geheimnis*) o non-essenza della verità (*Unwesen*). Il Mistero si manifesta in ogni manifestazione come ciò che non può manifestarsi concretamente. Priorità (e differenza) ontologica del silenzio a-logico e an-archico⁶⁰ che pone ogni dire logico, che ad esso non può mancare di rimandare.

Se la contraddizione C appare come già tolta nel rimando di ogni ente al Mistero, allora la Gloria della Gioia non è dimostrata, come vorrebbe Severino, ma solo ipotizzata. Ogni ente è identico a sé stesso nell’opposizione ad ogni altro ente – ad ogni altro manifestato fino ad ora, poiché niente possiamo dire sulle manifestazioni future – e al Niente, condizione di possibilità di ogni opposizione. Il Niente è originariamente respinto da ogni ente, ma proprio per questo è il riferimento cui il piano ontico non può mancare di appellarsi. Niente non vuole qui certo dire “annientare”, poiché come giustamente avverte Severino nell’intera sua opera una simile esperienza non può apparire. Significa piuttosto l’altro dal piano fenomenico a cui solo si può estendere la legge di opposizione di positivo e negativo (il *logo*) in maniera non problematica. Il saggio del 1943 suggella la presa di coscienza che il Niente debba rimanere Mistero.

⁶⁰ *Ivi*, p. 27; cfr. anche il rimando in nota a R. Schürmann, *Dai principî all’anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it. di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1995.

Conclusione

Il Niente “è ciò che è”, ossia è Essere nella sua differenza dall’ente e dall’apparire. Esso appare così “salvo” (*Heil*) dal divenire. Proprio per questo è Destino (*Geschick*), che lungi dall’essere la necessità severiniana di ogni ente, è piuttosto il necessario permanere dello sfondo in ogni manifestazione. In questo senso, esso è anche il “luogo del Sacro” (*Heilige*): nella Radura (*Lichtung*) potrà forse instaurarsi un dialogo tra il poeta che «nomina il Sacro» e il pensatore che «dice l’Essere», i quali «abitano vicini su monti separatissimi»⁶¹.

«Senso dell’Essere e Verità dell’Essere dicono la stessa cosa»⁶². Il fatto che il senso dell’Essere sia destinato a rimanere Mistero apre forse la possibilità di sperare in un’ermeneutica, sebbene sempre parziale, delle sue tracce storiche. Ogni comprensione ermeneutica si fonda sul postulato di senso⁶³. La possibilità di un senso è aperta dal carattere non totalitario della totalità che appare. Se l’apparire esaurisse la totalità dell’Essere, allora ciò che appare, in accordo con l’incontrovertibile principio di non contraddizione, non potrebbe non apparire, di modo che ogni manifestazione nell’apparire finito sarebbe già da sempre avvenuta nell’apparire infinito. Affinché un senso sia possibile occorre che il tutto dell’ente sia un non-tutto. Ma questo si è potuto mostrare solo attraverso la logica, ossia solo partendo da un’attenta analisi dell’apparire puro.

Sarebbe sicuramente interessante indagare quanto la teoria ermeneutica di Gadamer, che prende le mosse tanto da Platone quanto da Heidegger, possa essere riletta nei termini di una comprensione autentica del Niente nel suo lasciar-essere l’ente come traccia. Il Niente è Mistero insondabile, ma ciò non significa necessariamente una resa. Forse è possibile custodire il Mistero – prendere coscienza della determinazione storica in un senso tutt’altro che relativistico – e, al contempo, ricercarne i segni nel Bello, sì da ipotizzare un ordine teleologico del mondo. Platone, non a caso, segnalava l’ordine etico come derivato da una origine sperata Buona. Analogamente può concludere Heidegger: «Metafisica è il domandare oltre l’ente per ritornare a comprenderlo nella sua totalità»⁶⁴, di modo che l’ente nella sua totalità venga compreso una volta per tutte come finito⁶⁵. Autocoscienza dell’apparire.

⁶¹ M. Heidegger, *Che cos’è metafisica*, cit., p. 85.

⁶² *Ivi*, p. 109.

⁶³ H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 747; pp. 761-773.

⁶⁴ M. Heidegger, *Che cos’è metafisica*, cit., p. 61.

⁶⁵ *Ivi*, p. 64.

Nelle *Lectures on Ethics*⁶⁶ Wittgenstein, commentando Heidegger, suggerisce di pensare alla «meraviglia che qualcosa esista»⁶⁷. La domanda fondamentale della metafisica – perché l'ente e non piuttosto il niente? – potrà allora trovare una risposta (sperata) per via teleologica. Non a caso i Greci ebbero da pensare lo *thauma*, in cui Aristotele intuisce la nascita del sentimento metafisico⁶⁸, nei termini del sublime: commistione di meraviglia e angoscia. Se gli uomini non possono decidere quando essere coinvolti, possono forse fare memoria del coinvolgimento *thaumatico*, tenendo acceso il fuoco vivo del Mistero nella testimonianza.

⁶⁶ L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. it. di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 2012, p. 12.

⁶⁷ Cfr. l'Introduzione a *Che cos'è Metafisica*, cit., pp. 29-34.

⁶⁸ Aristotele, *Metaph.* I 982b17-28.