

**L'alba della contemporaneità e il destino dell'Occidente.
Riflessioni sullo spirito del nostro tempo a partire
dalla collocazione storico-filosofica di Leopardi e Nietzsche
operata da Emanuele Severino**

di Simon Francesco Di Rupo

1. Il congedo dalla metafisica moderna

“Ogni epoca si intossica con un assoluto,
secondario e fastidioso, ma in apparenza unico;
non si può evitare di essere contemporanei di una fede,
di un sistema, di un'ideologia, di appartenere
semplicemente - al proprio tempo.
Per emanciparsene, bisognerebbe avere
la freddezza di un dio del disprezzo”.
(E. M. Cioran, *Sommario di decomposizione*)

Nel panorama filosofico contemporaneo, ormai da diversi decenni, la figura di Emanuele Severino ha acquisito sempre più notorietà, in Italia come all'estero. Alle basi di questa fortuna, oltre che un'originale posizione neoparmenidea rispetto al problema ontologico – che pareva già ampiamente risollevato e sondato dalla filosofia heideggeriana – ha giocato a favore del filosofo italiano una coerenza indefessa, rispetto proprio a questa posizione, mai messa in discussione nemmeno dai più instancabili detrattori.¹

La posizione di Severino sull'essere è innanzitutto una posizione *dall'essere* inteso alla maniera parmenidea: *l'essere è, il non essere non è*. Se si radicalizza questa posizione, come Severino ha fatto, tutta la storia della filosofia, da Platone ad Heidegger, risulta essere l'alienazione di questo antico precetto. La storia della metafisica è la storia dell'alienazione della verità dell'essere, per effetto di una fede nei confronti del divenire che ha contraddistinto l'intera avventura teoretica della storia della filosofia, sebbene sotto diverse forme. E' in questo quadro che Severino traccia un percorso circolare dall'anima greca dell'Occidente sino ai giorni nostri. La contemporaneità deve essere compresa tramite questa storia della *Follia* – (è proprio il modo in cui Severino la chiama) – che coinvolge anche la filosofia moderna come suo bivio necessario, inquadrato come il momento in cui sommamente il pensiero occidentale ha innalzato gli *Immutabili* per arginare l'evidenza del divenire entro schemi

razionali sistematizzabili; l' *epistémè*, di fatto, è proprio quella forma filosofica attraverso la quale l'uomo formula quel sapere in grado appunto di *sta-re* (secondo l'etimo del termine) sopra la variazione in senso regolativo.

Per capire meglio questo punto è utile ricordare come Severino introduce il suo studio sulla filosofia moderna: con una serie di considerazioni teoretiche sul modo in cui verità e certezza si differenziano dall'antichità alla modernità.²

Cosa lega la filosofia moderna alla nostra anima greca? Ebbene, ciò che tesse le due trame di pensiero è l'*epistémè* in quanto dominio sull'ente a partire dall'evidenza del divenire; tuttavia in qualche modo esso vive due stagioni diverse a seconda di come è stato filosoficamente "vissuto". Nel rapporto fra *verità* e *certezza* è rintracciabile, appunto, questo divaricarsi di stagioni filosofiche. Severino si serve dell'interpretazione hegeliana della storia della filosofia, mutuandone a tale scopo la tripartizione:

I. Dapprima il pensiero filosofico – l' *epistémè* (Hegel traduce questa parola col termine *Wissenschaft*, "scienza") – è *affermazione immediata dell'identità di "verità" e "certezza"* – questo tipo di affermazione caratterizza la filosofia antica e medioevale;

II. poi è *affermazione dell'opposizione di "verità" e "certezza"* – questo tipo di affermazione caratterizza la filosofia moderna fino a Kant compreso;

III. e infine è il superamento di questa opposizione, ossia è *affermazione mediata dell'identità di "verità" e "certezza"*. L'idealismo hegeliano presenta sé stesso e l'idealismo in generale come siffatta affermazione mediata.³

Ora si tratta di visualizzare bene questo rapporto. Per Hegel la filosofia premoderna è comprensione dell'*idea*, mentre la filosofia moderna è comprensione dello *spirito*. Per *idea* è da intendersi la realtà stessa in quanto intelligibile, tant'è che il significato originario di questa parola è "forma visibile". L'atteggiamento greco in merito è solo comprensione del mondo che sta dinanzi, non avere occhi che per esso nella misura in cui « *la comprensione dell'idea è quel modo di pensare che è consapevole solamente delle cose e dei loro significati [...] ed è dimentico di sé stesso: il pensiero vede la realtà, ma non vede questo suo vedere*». ⁴ Con ciò Hegel non intende sostenere che la filosofia greca non avesse nozione del pensiero, quanto piuttosto che « *per tale filosofia l'idea (la realtà intellegibile) è l'essenziale, mentre il pensiero umano che la considera (o in cui essa appare) è l'accidentale, l'inessenziale, che anche se non esistesse lascerebbe inalterata la realtà*» ⁵. L'esempio chiave in Aristotele: anch'egli conosce la nozione di "spirito", ma lo annovera fra le idee, ovvero come qualcosa di indipendente rispetto alla umana considerazione pensante. Ma è proprio questa, invero, ad essere dimentica di sé nel momento in cui riconosce la verità al di fuori. *L'identità immediata fra verità e certezza* è appunto questo ampliarsi del senso comune e delle sue certezze intorno alla verità sino alle vette della filosofia greca. Tre i paradigmi:

- Le cose (la realtà, l'essere) sono indipendenti dalla coscienza che ne abbiamo.

- Le cose indipendenti dalla nostra mente sono anche esterne a essa.
- Il mondo è sì esterno alla mente, ma si palesa ad essa, è conoscibile in certi suoi tratti. La realtà è esterna ma accessibile.

Severino precisa:

Se cioè domandiamo al nostro senso comune [...] “Di che cosa sei fondamentalmente certo?”, la risposta è: “sono certo di questo mondo in cui viviamo e che ci riempie gli occhi e le orecchie e la mente; e che è il *vero* mondo”. Il senso comune, cioè, risponde dicendo che il contenuto della sua *certezza* (ossia delle certezze fondamentali su cui esso si basa) è appunto la *verità*.⁶

Il “nostro” senso comune è dunque in rapporto con la filosofia greca, a sua volta in rapporto con il senso comune greco. Per “rapporto” non va però intesa una totale continuità dei contorni, quanto un’essenzialità costante in diverse manifestazioni:

Se dunque esiste una fondamentale consonanza tra il “senso comune” greco che precede la nascita della filosofia e il “senso comune” dell’uomo contemporaneo, tuttavia il primo sta al secondo come l’implicito all’esplicito.

Detto in maniera teoreticamente più precisa:

Per la filosofia greca la “verità” è ciò che si mostra nell’*epistème*. [...] L’essere si mostra e appare nel *conoscere*, cioè nel *pensiero* in cui l’*epistème* consiste. In essa, il contenuto del pensiero (cioè della “certezza”) è la verità stessa, ossia è la *realtà* – l’*essere* – che non può venire in alcun modo negata o messa in questione. La “certezza”, qui, è identica alla “verità”.⁷

Questa che potremmo intendere come un’ “infanzia” dell’*epistème* non ha comunque vissuto sonni tranquilli già nella stagione filosofica greca: basti considerare come “cavalli di Troia” gli spunti della sofistica o degli scettici. Proprio lo *scetticismo* va ritenuto come la chiave scardinatrice dell’*epistème* nel suo estendersi nel campo conoscitivo dell’uomo, e non solo nella greicità. Per lo scetticismo *il contenuto della certezza è diverso dalla verità* – questo il corollario. Lungi dal ritenerlo solo come antitetico al *realismo* dell’*epistème*, il Severino osserva:

Lo scetticismo non è la palla al piede dell’*epistème*: all’opposto, è la condizione senza di cui l’*epistème* non potrebbe neppure esistere; ossia è l’avversario soltanto superando il quale l’*epistème* può costituirsi come tale. *Tanto più profondo è lo scetticismo, tanto più autentica è l’epistème che riesce a superarlo.*⁸

In quest’ultima frase va rintracciato il senso nodale della considerazione severiniana circa lo specificarsi dell’*epistème* nelle forme della sua sovranità nella storia umana. Si pensi al cristianesimo: anch’esso riconosce alla fede la

capacità di cogliere il senso ultimo dell'esistenza che non riconosce alla sola ragione; si pensi alla scienza moderna, con il nuovo concetto di "ragione"; si pensi dunque all'immane compito che si è addossato Renato Cartesio nel tentativo di ricominciare da capo l'edificazione dell'*epistème*.

Se è dunque vero che «*tanto più profondo è lo scetticismo, tanto più autentica è l'epistème che riesce a superarlo*» bisogna puntualizzare come l'età moderna non sia l'età dello scetticismo, come così non lo è l'età greca per la venuta a galla della filosofia di Carneade, Pirrone o Sesto Empirico: è piuttosto da considerare come lo scetticismo – o meglio la *scepsi* – si presenti qui e lì come il passaggio puntuale di un rinnovamento coscienziale in grado di garantire alla conoscenza – all'*epistème* – un più forte e incontrovertibile sostegno. La storia della sovranità dell'*epistème* in un certo senso è la storia della sua messa in discussione – laddove ne sia uscita corroborata, bene inteso.

Ma il punto della nostra discussione, ovvero il tema dell'alba della contemporaneità, riguarda il cambio di segno proprio di questo scetticismo "virtuoso". Gli albori della filosofia post-hegeliana presentano una forma di *scepsi* nei confronti dell'*epistème* che spezza la continuità col moderno, in un congedo che Severino così riassume:

Dopo Hegel, il pensiero filosofico ha di mira[...] il problema del cambiamento del mondo[...] il pensiero filosofico, dopo Hegel, si è sempre più decisamente trasformato in una critica della volontà della filosofia di essere *epistème*.⁹

E se «*il problema, a questo punto, riguarda il senso e il valore della distruzione dell'epistème*»¹⁰, si rovescia il motto holderliniano caro ad Heidegger *là dove è il pericolo cresce ciò che salva* in *dove è ciò che salva cresce il pericolo*.

E' alla luce della nota cioraniana in esergo, che possiamo rivedere il valore di questo "pericolo" di cui l'alba della contemporaneità ha preso maggiormente coscienza.

La storia dell'*epistème* è la storia delle varie *scepsi* tese a fortificarla, ma in Nietzsche, e ancor prima in Leopardi, Severino ravvede i declivi da cui questa fortificazione cede il passo alla straripante potenza del *divenire*, in cui è proprio quella tendenza a fortificare il costrutto di previsione razionale della realtà a perdere di peso, a favore di uno sguardo speculativo che tenga conto della realtà anche dal punto di vista di uno scacco di questa previsione; il paradosso che di fatto si viene così costituendo è legato al verificarsi di una sostituzione di un pensiero con ambizioni onnicomprensive quale quello della modernità con un pensiero che rifiuti tale ambizione seppur presupponendo una maggiore capacità di comprensione del Tutto.

Lo scrupolo del presente discorso mira a collocare per somme vie il peso dei due filosofi nella bilancia e nel *bilancio* della storia della filosofia tracciata da Emanuele Severino. A questo proposito è utile domandarsi: in che senso Leopardi, per il filosofo bresciano «è il più grande maestro del nichilismo», in che

senso egli «*anticipa di cinquant'anni i temi fondamentali di Nietzsche e di cento quelli di Heidegger*»¹¹ ?

Se da un lato non è un mistero che Nietzsche stesso tenesse in alta considerazione Leopardi - basti sfogliare le prime pagine della *seconda inattuale* o diverse riflessioni nei *frammenti postumi* dal 1869 al 1874 per rendersene conto¹² - dal punto di vista severiniano sulla storia della filosofia si pone un'affinità fra i due pensatori decisiva sul piano teoretico: ovvero la vera e propria inaugurazione del pensiero contemporaneo per come poi si verrà a manifestare nel '900:

Grosso modo, potremmo dire: dopo Hegel “Distruzione della tradizione” significa essenzialmente “Distruzione dell’anima filosofica-metafisica della tradizione [...]Ciò che tramonta è la difesa che la tradizione dell’Occidente istituisce rispetto alla minaccia estrema determinata dall’evocazione greca del divenire.”¹³

A questo punto potremmo affermare che se per l’idealismo hegeliano il grande sforzo filosofico consisteva nel tornare all’affermazione *dell’identità di certezza e verità* (seppur imprescindibilmente mediata), nel caso della filosofia contemporanea la presa di coscienza deve riguardare il modo in cui questa “sovranità epistemica” cancella la differenza fra essere e nulla:

L’epistème è la Legge alla quale tutto deve adeguarsi – non soltanto le cose esistenti, ma anche la totalità del non esistente[...] è necessario che il nulla si adegui alla Legge epistemica. Il nulla diventa un ascoltatore della Legge epistemica. Il nulla diventa un ascoltatore della verità[...] *Il nulla non viene dunque lasciato essere nel suo nulla* [...] “Tu non avrai alcun ‘Dio’ al di fuori di me”. In questo comando, il nulla è trasformato in un ascoltatore dell’essere[...] *Il nulla è entificato*.¹⁴

L’idealismo, nel ritorno all’*identità di certezza e verità*, non è stato sufficientemente greco. Il pensiero contemporaneo è la riemersione della “nostra anima greca” nella misura in cui «*rappresenta la fedeltà estrema al senso greco del divenire*»¹⁵, nel processo necessario che porta al declino dell’*epistème* come rimedio:

Proprio la filosofia, che come *epistème* si presenta nella storia dell’Occidente come il primo grande rimedio contro il terrore, proprio la filosofia come *epistème* viene progressivamente distrutta.¹⁶

Ora, questa distruzione non può solamente essere ricondotta ad un’insofferenza intellettuale verso ciò che l’Immutabile dell’*epistème* tende a velare circa la mondanità. Una lettura di Nietzsche e Leopardi che restringa il campo filosofico dei due pensatori al semplice ripudio vitalistico quanto pessimistico nei confronti dell’evocazione dell’Immutabile sarebbe effimera

nella misura in cui dal fenomeno morale ricaverrebbe tutto ciò che invece va ricavato dalle basi eminentemente teoretiche che fanno emergere tale fenomeno *con e nei* due pensatori, all'interno di quella che per Severino intende essere una storia della filosofia come processo necessario del *Destino della verità dell'essere*. Ed è a tale scopo che si conviene ritrovare quel concetto di *scetticismo* come motore della storia del pensiero più volte ricorrente nella trattazione severiniana. Ecco che nel caso della filosofia contemporanea inaugurata dal Leopardi e quindi da Nietzsche, va considerato un passaggio fondamentale:

la filosofia contemporanea, nel suo tratto più caratteristico, dev'essere appunto considerata come una grande variazione del tema scettico. Lo scetticismo filosofico, infatti, nella sua concreta configurazione storica, non è un'astratta e gratuita volontà di negare la verità[...]al contrario, nello scetticismo è presente, come nell'*epistème*, l'idea della verità; ma lo scetticismo è convinto che esistono delle *ragioni* per escludere che le forme storiche dell'*epistème*, o ogni sua possibile forma, siano in grado di dar corpo, di realizzare in concreto in un effettivo organismo conoscitivo, l'idea della verità.¹⁷

Ecco che la filosofia contemporanea si legittima nel percorso di tutta la filosofia che la precede: la “distruzione” dell'*epistème* non è un evento accidentale e non usa mezzi *ex novo* per compiersi, «*d'altra parte, sono proprio le grandi configurazioni dell'epistème kantiana e hegeliana a trasmettere alla filosofia contemporanea le forme fondamentali dello scetticismo antico*»¹⁸.

Nel percorso severiniano la storia del pensiero - e quindi la storia dell'Occidente - presenta l'*evidenza del divenire* come costante unificatrice delle filosofie e lo *scetticismo* come costante differenziale di queste. In tale dualità di costanti la storia della filosofia presenta, a detta del Nostro, una forma *sinusoidale*¹⁹, dove l'emergenza di una filosofia «*matura proprio in concomitanza dei preparativi che vengono compiuti per portarla al dissolvimento*»²⁰.

E' solo tramite questa serie di precisazioni che possiamo inquadrare, calibrare e bilanciare le posizioni leopardiane e nietzscheane - riassumibili nel motto per cui “il rimedio è stato peggiore del male” - per una effettiva valorizzazione filosofica dei due pensatori.

2. L'evidenza del divenire

“Non v'è divario alcuno fra tutte le possibilità [...] Anche la necessità di essere, o di essere in un tal modo, e di essere indipendentemente da ogni cagione, è perfezione relativa alle nostre opinioni [...] Certo è che, distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio (18 luglio 1821).”
(Giacomo Leopardi, *Zibaldone di Pensieri*)

Nello specifico, per circoscrivere il tema del “rimedio peggiore del male”, si può prendere a titolo esemplare un preciso passaggio del *Dialogo di Plotino e di*

Porfirio del Leopardi²¹, in cui l'*evidenza del divenire* viene intesa come la *tempesta*, al di sopra della quale l'illusione epistemica platonico-cristiana si pone come l'angoscia estrema, ovvero al di sopra anche del *porto*, inteso leopardianamente come la possibilità del suicidio. Tale angoscia è provocata dalla misura in cui l'*epistème* cristiana pone al di sopra del suicidio il castigo come giudizio eterno, ossia come ulteriore grande ostacolo all'unico atto salvifico disponibile all'uomo soggiogato dalla caducità di tutti gli essenti:

Ma dicendo che il pensiero platonico-cristiano è la causa per la quale i mortali sono portati a “temere più il porto che la tempesta”, Leopardi afferma, anche alla lettera, che il rimedio è stato peggiore del male, cioè precede anche la lettera di Nietzsche[...]. Leopardi ha già pensato il suicidio dell'essere, cioè che non esiste alcuna “natura” a cui il suicidio sia contrario, perché “natura” è nascere, divenire, e il divenire è l'autodistruzione dell'essere. E tuttavia, poiché la poesia è “l'ultimo quasi rifugio della natura”, a contrastare il suicidio è destinato a rimanere il canto della poesia.²²

Detto ciò va ampliata la questione ponendola più sotto l'aspetto della potenza espressiva del Leopardi, potenza evocativa dell'evidenza del divenire piuttosto che sull'argomento morale sul suicidio. L'aspetto filosoficamente più rilevante che apre le porte al pensiero contemporaneo e all'età della tecnica sta nel fatto che «*nel pensiero di Leopardi e in tutto il pensiero occidentale[...] il nulla è la possibilità dell'essere*».²³ In quanto possibilità, il nulla non è mai minacciato dall'essere quanto invece l'essere non lo sia dal nulla. E' esemplare, a riguardo, un preciso passaggio di Leopardi:

In somma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria[...]. Noi, secondo il naturale errore di credere assoluto il vero, crediamo di conoscere questo principio attribuendogli in sommo grado tutto ciò che noi giudichiamo perfezione[...]. Ma queste perfezioni, sono tali solamente nel sistema delle cose che noi conosciamo, vale a dire in un solo dei sistemi possibili[...]. Anche la necessità di essere, o di essere in un tal modo, o di essere indipendentemente da ogni cagione, è perfezione relativa alle nostre opinioni[...]. *certo è che, distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio* (18 luglio 1821).²⁴

Ora, il discorso per Nietzsche può trovare bene spazio su questo piano. L'annuncio della morte di Dio da parte dell'uomo folle ne *La gaia scienza* deve trovare, in questo contesto severiniano, una spiegazione che riguardi la *distruzione degli Immutabili*. Si prendano esemplarmente passi evocativi dello *Zarathustra*:

Un tempo anche Zarathustra gettò la sua illusione al di là dell'uomo, come tutti coloro che abitano un mondo dietro al mondo. E allora il mondo mi sembrò l'opera di un dio sofferente e torturato[...]. Ahimé, fratelli, il dio che io creai era opera e illusione d'uomo, come tutti gli dei[...]. Credere in questi spettri ora,

sarebbe per me sofferenza e una tortura nella guarigione[...]credetemi fratelli!Era il corpo che disperava della terra[...] Esso impara a parlare sempre più onestamente, l'io: e quanto più impara, tanto più trova parole in onore del corpo e della terra.²⁵

Il passaggio è più che utile, nel senso di una collocazione del pensiero del filosofo di Rocken all'interno della storia della filosofia severinianamente intesa. Per l'uomo contemporaneo "credere negli spettri" non è più possibile, in quanto il "rimedio" si è rivelato peggiore del male, in quanto soffoca la vita e sottrae l'uomo dalla dimensione della sua potenza *di contro* all'evidenza del divenire; "il parlare sempre più onestamente" è, di fondo, quella "storia sinusoidale" del pensiero scandita da un gioco di scempi e di recuperi a cui il Severino ha accennato e che si è esposto in sintesi nel primo paragrafo del presente articolo.

Di seguito un passo importante da cui trarre la collocazione del Nietzsche all'interno del discorso del Nostro:

Il pensiero di Nietzsche porta dunque alla luce questa implicazione essenziale: l'esistenza del divenire è immediatamente evidente, la sua affermazione è il fondamento originario della verità autentica. Il divenire in quanto tale implica necessariamente il divenire di tutte le cose [...] ossia implica necessariamente l'inesistenza di ogni eterno e immutabile [...] Il pensiero di Nietzsche mostra che l'eterno ritorno di ogni cosa è l'unico senso possibile dell'eternità[...] Non ci si è mai resi conto [...] che anche la dottrina dell'eterno ritorno di tutte le cose, ha lo stesso intento della dottrina della morte di Dio, escludere, in nome dell'evidenza della creatività dell'uomo e del divenire, ogni Essere Immutabile.²⁶

Ciò che qui Severino mostra sulla dottrina dell'*eterno ritorno* è l'apertura alla *volontà di potenza* verso lo spazio del pensiero contemporaneo. Il pensiero che vuole l'eterno ritorno di tutti gli essenti approssima il mondo del divenire al mondo dell'eterno, producendosi così in un salto mortale – e "morale" – in grado di predisporre questa approssimazione alla natura dell'*Übermensch*, ovvero di quell'uomo in grado di poter dire, con lo Zarathustra de *La visione e l'enigma*: «*come sopporto di vivere ancora! Come sopporterei di morire ora –*».²⁷

3. Nietzsche e Leopardi testimoni imprescindibili di una verità che è già sempre oltrepassata

“Se Gesù affermava:

‘Prima che Adamo nascesse, io sono’ (Giovanni, 8, 58),
il destino della verità dice: ‘Prima che Dio nascesse, io sono’”.

(Emanuele Severino, *La filosofia futura*)

E' interessante come lo studio che Severino fa di Nietzsche e Leopardi, benché non manchi mai occasione per una presa di distanza da essi, non si risolva in

nessun momento come una critica radicale, come un'espulsione dalla vicenda della verità e quindi dalla filosofia. Severino non ha *pars destruens* e *pars construens*: se si volesse vederne traccia nelle sue opere le si leggerebbe probabilmente in modo grossolano. L'Occidente è la storia dell'alienazione della verità dell'Essere e, in un certo senso, questo comporta che la *pars destruens* non è una possibile operazione della volontà di Severino stesso, ma una intrinseca "malattia autoimmunitaria" della storia del pensiero. In questo quadro tutti i grandi pensatori, e soprattutto quelli di cui ci stiamo occupando in questa sede, trovano parte in un grande processo di legittimazione che Severino adopera per ricostruire il mosaico della verità dell'Essere, la cui istanza infatti non è legata ad un decidere, non a un atto della volontà:

Come decidere, cosa fare per uscire dalla follia essenziale? Ebbene, anche a costo di deludere, debbo dire che il senso del 'decidere' appartiene essenzialmente al senso greco della 'cosa' [...] se l'uscita dalla follia, se la liberazione dall'alienazione fossero determinate da una decisione (cioè da un' 'azione'), allora tale uscita e liberazione sarebbero inevitabilmente un *permanere* nella follia.²⁸

La decisione ribadisce sul piano antropologico ciò che la Follia dell'Occidente fonda sul piano ontologico: l'oscillazione fra ente ed essere fondata da Platone si ripercuote anche sul piano della volontà: decidere è recidere, separare, rappresentare e volere la possibile separazione dell'essere dalla sua eternità. In questo quadro il *destino* viene già sempre obnubilato dal primato della prassi nella storia dell'uomo. E' appunto la visuale sulla storia che subisce una secca torsione in Severino:

Dovremo allora incrociare le braccia e restare ad attendere quello che viene dal cielo? No: è una decisione anche questa. Dobbiamo ucciderci? No: è una decisione anche questa. Con queste considerazioni siamo sospinti a pensare l'accadimento storico in modo abissalmente diverso da quello al quale noi siamo abituati, cioè come una dimensione in cui tutti noi ci diamo da fare e decidiamo.²⁹

Andare oltre la *Follia* vuol dire ravvedersi dell'eternità di ogni essente, e anche questo ravvedersi, in quanto eterno anch'esso, è precedente alla Follia in quanto fede nel divenire.

Lo scenario sulla storia e sul ruolo dell'uomo nella storia suscita a partire dalla filosofia di Severino uno sguardo abissale e un messaggio inaudito, un'eternità non ancora evocata, che racchiude in sé il tramonto della volontà di potenza generata dalla Follia, ossia il tramonto del mortale e del dominio che egli ha stabilito sulla terra. Il tempo ha un significato diverso da quello tradizionalmente legatogli. Vi è un passaggio in cui tale snodo viene bene esemplificato:

Si supponga che le stelle del cielo rappresentino l'insieme degli eventi storici. Per l'astronomia antica le stelle sono immutabili ed eterne. Il firmamento è *fermamente*, immobilmente.[...] se alle stelle di questa metafora si fa corrispondere il corso del tempo e della storia, esso allora presenta il significato inaudito. Non è più opera di uomini o di dèi, o di forze naturali, ma è lo svelarsi e il nascondersi degli eterni astri dell'essere. Tutti gli eventi storici sono già accaduti da sempre e per sempre. Il loro corso è la vicenda dove il *vero* firmamento dell'essere si svela e si nasconde.³⁰

Da ciò ne viene che il divenire può essere solo il divenire dell'eterno: non un'obliterazione degli essenti nel nulla da cui provengono, bensì un nascondersi e lo svelarsi dell'eterno. L'istante in quanto in-stante nell'essere fugge non per perdersi, ma per via dell'esubero di essenti che dal cerchio dell'apparire il destino predispone:

L'oscurità della stanza, la decisione di accendere il lume, la mano che si ritrae, il pensiero interrotto che riprende, lo svanire delle voci sono gli eterni che entrano nel cerchio dell'apparire, quando si decide di accendere un lume. E come è traboccante il dono che conduce gli eterni nell'apparire (ma sono anche eterni anche tutti gli istanti del dolore nel mondo), così è traboccante il dono del loro scomparire[...] le azioni non producono dunque le "opere storiche", così come le ore che battono il mezzogiorno dal campanile non producono il pomeriggio e non distruggono la mattinata che si è compiuta. Le azioni sono astri eterni che *chiamano*, perché si svelino, altri astri eterni. La storia è la *risposta* a questa chiamata.³¹

E se la storia mostra questo diverso volto, anche la filosofia ne risente, anche la filosofia si presenta con un volto diverso. In questo quadro, infatti, la *Filosofia futura* così come intesa da Severino è tale non come ciò che ancora non esiste e che va atteso o prodotto, ma come senso autentico dell'essere obliato dall'Occidente, che ha fondato se stesso su una interpretazione inautentica della verità: la *Filosofia futura* è già sempre coesistente alla vicenda della sua negazione, è la *Struttura originaria* della verità.

La *Filosofia futura* mette in luce il fatto che gli uomini da sempre vivono nella *Gioia*, ovvero nell'eternità. E la *Gioia* è la condizione al di sopra di ogni dio e di ogni facoltà umana.³²

Se si volesse figurare il destino della verità dell'essere secondo Severino potremmo dire, in ultima analisi, che esso è un destino simile a quello toccato ad Atlante: punito a tenere sulle spalle l'intera volta celeste, al di sotto di un'umanità dimentica per la sua alleanza con Crono, *il tempo*, ovvero il suo più grande traditore.

Ma questo grande tradimento non sarebbe mai emerso senza la *distruzione degli Immutabili* di cui Nietzsche e Leopardi sono, a pieno titolo, i più grandi testimoni, e di cui Severino riconosce il più alto valore, nonostante ciò sia subordinato alla *sua* filosofia.

La grande lezione che di conseguenza Severino ci consegna, nel nostro voler pensare a fondo la dimensione che chiamiamo “futuro” offre un duplice spunto: innanzitutto la storia, e quindi il *tempo*, al quale affidiamo le nostre speranze e i nostri timori, le nostre memorie e le nostre dimenticanze, *hanno un'essenza* che va scoperta nella storia del pensiero e nel pensiero stesso. In seconda battuta, c'è da dire che al di là della sola opzione del pronostico, come al di là della sola suggestione millenaristica della fine della storia, si può andare più in profondità. Riflettere sul cosiddetto tramonto dell'Occidente non si può fare senza ripercorrere le tappe delle sue multiformi aurore. L'alba della contemporaneità ci precede storicamente, *ma ci eccede essenzialmente*: è ancora fra le facoltà del nostro pensiero l'opportunità di rinnovare la filosofia della storia, oltre ogni fede, come scienza del nostro soggiorno presso la Terra.

4. Quale filosofia della storia dopo Severino?

Sebbene Severino in un preciso paragrafo della *Filosofia futura* intitolato “la filosofia della storia” tiene a precisare che «*la filosofia della storia è la forma più radicale e consapevole di previsione epistemica del futuro*»³³ e che quindi non può essere considerata come testimone della verità dell'essere, è utile ai fini della nostra domanda conclusiva su che cosa sia la filosofia della storia dopo Severino citare un'altra parte significativa, questa volta da *Essenza del Nichilismo*:

Se il tramonto dell'Occidente implica il tramonto del mondo, l'attesa del mondo resta pur sempre il passo decisivo: s'incomincia in essa a prestare attenzione al senso autentico della verità dell'essere e ad avvedersi così dell'abissale impotenza della civiltà della potenza. Si incomincia a scoprire la malattia mortale. Ma chi se ne preoccupa? L'Occidente è una nave che affonda, dove tutti ignorano la falla e lavorano assiduamente per rendere sempre più comoda la navigazione, e dove, quindi, non si vuol discutere che di problemi immediati, e si riconosce un senso ai problemi solo se già si intravedono le specifiche tecniche risolutorie. Ma la vera salute non sopraggiunge forse perché non si è capaci di scoprire la vera malattia?³⁴

Ora il problema consiste nel far combaciare le due affermazioni prese dall'opera severiniana. La filosofia della storia, da un lato, parrebbe esonerata dalla legittimità di parola sul senso dell'essere e dunque della vicenda umana in quanto previsione epistemica che pone come incontrovertibile la propria “versione” della verità; al contempo, però, la verità dell'essere testimoniata dal neoparmenidismo di Severino ci pone, nel secondo brano citato, di fronte ad una chiara decodificazione della storia in base all'apporto decisivo che la filosofia severiniana stessa avrebbe come ciò che è in grado di “scoprire la malattia”. Sebbene il piano della storia in Severino sia messo in secondo ordine rispetto l'eternità dell'essere, la questione della visuale sulla storia non parrebbe del tutto dissolta: anzi, la netta teoresi sul fondamento di essa si manifesta

come il culmine, l'apice di ogni filosofare su di essa. Se non è più possibile una filosofia (“al genitivo”) *della* storia, è pur sempre possibile, dopo Severino, parlare di una filosofia *sulla* storia come messa in dubbio e in supervisione dei fondamenti del tempo. L'evento non è esonerato, bensì scandagliato là dove è il divenire a porsi come problema teoretico precipuo.

Inoltre è interessante come Severino, per “negare il divenire”, si ponga tuttavia sul piano della storia della filosofia vagliandone le costanti di senso, facendo dunque i conti con la storia stessa nella sua portabilità di senso – e portando di volta in volta i filosofi stessi a dover fare i conti con la filosofia nel suo percorso storico *in primis* e per ultimo con la stessa filosofia severiniana sulla storia, sul tempo, sul divenire.

Qualsiasi filosofia che voglia porsi un interrogativo sulla storia della filosofia è da ritenersi a tutti gli effetti una filosofia della storia: è innegabile che il concetto di storia stesso postuli necessariamente una teoresi sul suo fondamento, ovvero sul tempo. Proprio perché più *filosofia* che *storia*, la filosofia della storia vista sotto questa luce - che è poi la grande luce della Domanda in cui la filosofia consiste - non perisce e anzi può declinarsi - a fronte della curvatura semantica oggi attribuitale dal pensiero contemporaneo che la vuole al suo vicolo cieco per il solo motivo che siano emerse delle teorizzazioni della fine della storia - in un nuovo concetto di filosofia *sulla* storia, da intendersi come filosofia sul divenire; l'ontologia fondamentale e il pensiero di Severino giungono in questo contesto come la testimonianza dell'imprescindibilità di una continua riflessione alle fondamenta di ciò di cui la storia è ritenuta essere contenitore e sul suo rapporto con la verità.

5. Hic et nunc. Il problema del futuro fra verità e alienazione.

Nel corso del presente saggio si è avuto modo di vedere come, nella prospettiva di Emanuele Severino, l'alba della contemporaneità filosofica trovi i suoi primi bagliori nelle filosofie di Nietzsche e Leopardi. Allo stesso tempo, tuttavia, l'interpretazione che Severino opera nei confronti dei due filosofi li colloca all'interno di un percorso storico della alienazione dalla verità dell'essere, verità di cui Severino si annuncia portatore tramite un accurato e imponente recupero del precetto parmenideo. Nietzsche e Leopardi non sono i primi nichilisti della storia del pensiero filosofico, ma sono piuttosto coloro che hanno portato al parossismo la componente nichilistica che accomuna e fonda tutta la storia della metafisica. A ben vedere, Severino posiziona il suo pensiero filosofico *prima e dopo* la filosofia stessa, in virtù del fatto che lo stesso concetto di “prima” e “dopo” sono esonerati dal suo discorso sull'eternità.

Tuttavia, spostando il nostro interesse dalla semplice esposizione del pensiero severiniano – prendendone però spunto - a una radicale domanda sul futuro,

non possiamo non porci domande ben precise sia sull'alba della contemporaneità, sia sul cammino verso il suo crepuscolo.

Ci sono aspetti ineludibili su cui bisogna riflettere. *Hic et nunc*, che si prenda l'ottica di Severino o l'ottica della storia del pensiero in cui egli vede alienazione, la storia mostra sempre lo stesso problema: il presente di cui si nutre la coscienza dell'uomo non è mai tempo della compiutezza. L'uomo contemporaneo, per come sinora lo si conosce, non è nutrito dall'immediatezza di un pensiero capace di chiarirsi sulla verità dell'essere. La coscienza del fondamento (per come inteso da Severino) è *nata postuma*, per usare volontariamente un'espressione che Nietzsche adoperava per autodescrivere l'inattualità del suo pensiero; inattualità cui deve far fronte anche la filosofia di Severino. Nell'età della tecnica, erede dell'abbandono delle forme tradizionali di fede, ma anche del tramonto dell'*epistème* moderna – l'uomo pare ancora stazionato nel bivio fra *nichilismo passivo* e *nichilismo attivo* di cui parlava Nietzsche; in questo bivio l'unico movimento possibile all'interno della storia pare essere quella navigazione a vista in cui consiste la scienza come previsione della realtà calcolabile (dunque non più legata al sogno di onnicomprensività dell'*epistème*); questa "realtà calcolabile", tuttavia, può mostrare tutte le sue debolezze quando la scienza prende come oggetto l'uomo come "animale modificabile": gli esiti degli esperimenti volti in questa direzione possono stravolgere sia lo statuto antropologico dell'uomo sia, di conseguenza, le riflessioni sul suo destino. In questo senso, la superiorità della previsione scientifica sulla previsione epistemica data dall'efficacia del calcolo non è poi così accertabile; è anzi piuttosto chiaro che a buona ragione Severino indichi come ciò sia dovuto al fatto che, morto Dio, l'uomo si trova di fronte al flusso del divenire degli enti, i quali entrano così nell'orizzonte dell'utilizzabilità senza discernimento. Questo quadro non fa ben sperare riguardo la coscienza della verità dell'eternità dell'essere, e anzi pone di fronte al dubbio se l'alienazione dell'Occidente di cui ci parla Severino sia poi così oltrepassabile dal solo discorso sul fondamento e non da tutta una serie di fattori che possano predisporre il recupero, da parte dell'umanità, della coscienza dei suoi limiti. Questo investirà, nel futuro, il destino della filosofia stessa nel suo complesso, al di là del solo discorso del filosofo qui preso in considerazione. Quella "meraviglia" (*thauma*) al principio della filosofia cui si richiamava Aristotele è invece sempre più "angosciato terrore" come è solito tradurre proprio Severino in più riprese, un terrore misto al *divertissement* di un uomo in grado, con la tecnica, anche di sostituire se stesso con i suoi prodotti. La filosofia si trova in questo paradosso: da sempre, per l'uomo, essa è sia strumento di dominio della realtà che strumento di riflessione su questo dominio. Il percorso umano fra verità e alienazione è stabilito già solo da questa contraddizione altamente aporetica: il destino dell'Occidente va letto anche alla luce di questa considerazione.

L'alba della contemporaneità aperta da Nietzsche è ancora oggi problematica ed estremamente legata al crepuscolo dell'Occidente e all'eterogenesi dei fini di cui è intrisa l'avventura della sua razionalità. La filosofia della - e *sulla* - storia non può ridursi a leggere il suo presente solo come una vicenda di dibattimenti fra le ontologie – sarebbe un attentato contro l'enigma della vita, ma anche contro la specificità delle ontologie stesse - bensì da queste deve trarre la lezione sulla propria alienazione e riprodursi in coscienza di ciò di cui la storia è emanazione. La stagione della filosofia di Severino è solo cominciata – come ogni grande filosofia anch'essa ha bisogno del dilatarsi della sua fortuna, del *suo futuro* - e sarebbe forse inopportuno non ammettere che si è di fronte a uno dei più interessanti contributi della filosofia contemporanea. La sua complessità travolge la nostra coscienza (che è *ancora* alienata!) così come anche la complessità dei nostri dubbi sul futuro travolge la possibilità di aderire *tout court* al suo discorso filosofico. Non basterà di certo recitare come un *mantra* da epigoni la filosofia severiniana per poter comprendere totalmente il fardello di una umanità che, nel suo cammino, costruisce futuro a pari passo di ciò che può annientare il suo presente.

¹ Cfr. E. SEVERINO, *Risposta ai critici*, in *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 e C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, Quadrivium, Genova 1981, testo interamente dedicato a un dialogo filosofico con Severino stesso, di cui Fabro pubblica anche una lettera a lui diretta. Pur ponendosi da una parte filosofica diametralmente opposta a Severino come quella tomista, Fabro riconosce a Severino uno spessore e una coerenza filosofica indiscutibile: «*La polemica, piuttosto fiacca in verità, seguita al caso Severino, non ha fatto che mettere più in vista l'equivoco dell'indirizzo teoretico dominante nell'ateneo cattolico – quello di conciliare l'immanentismo postcartesiano con la trascendenza cristiana – e la coerenza ferrea del Severino*», p.10. L'importanza di questo passaggio sta nel fatto che proprio Fabro ha fatto parte della commissione della S. Congregazione per la Dottrina della Fede che ha sancito l'inconciliabilità del pensiero di Severino e la dottrina cristiana, esito che ha determinato un "divorzio consensuale" fra il filosofo e la Cattolica di Milano nel 1970.

² Cfr. E. SEVERINO, *La filosofia moderna*, ne *La filosofia dai greci al nostro tempo*, BUR, Milano 2004, vol.II.

³ *Ivi*, p.12.

⁴ *Ivi*, p.10.

⁵ *Ivi*, p.11.

⁶ *Ivi*, p.16.

⁷ *Ivi*, p.18.

⁸ *Ivi*, p.20.

⁹ *Ivi*, p.397.

¹⁰ *Ivi*, p.400.

¹¹ E. SEVERINO, *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. Testoni, Rizzoli, Milano 1997, p.244.

¹² Cfr. A. RIZZACASA, *Nietzsche rivisita Leopardi*, in F.Totaro (a cura di), *Nietzsche tra eccesso e misura. La volontà di potenza a confronto*, Carocci Editore, Roma 2002, pp. 318-329: «Le questioni centrali nella lettura di Leopardi compiuta da Nietzsche nella sua maturità, rimangono senz'altro quella della presenza del nichilismo nel significato dell'esistenza umana e quella del pessimismo come atteggiamento morale nei confronti della vita»(p.326) e altrove: «Nietzsche, nella sua sporadica e frammentaria rivisitazione di Leopardi[...]esplicita in modo più puntuale alcuni aspetti fondamentali della propria filosofia», p.238.

¹³ E.SEVERINO, *Crisi della tradizione occidentale*, Marinotti Edizioni, pp.43-44.

¹⁴ *Ivi*, p.72-74.

¹⁵ E.SEVERINO, *La filosofia contemporanea*, in *La filosofia dai greci al nostro tempo*, BUR, Milano 2004, vol.III, p.13.

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ivi*, p.19.

¹⁸ *Ivi*, p.23. Da notare come Severino ravveda già nell'empirismo di Hume il germe di questa liberazione dalla metafisica: «non è un caso che Hume, forse ancora più di Kant e di Hegel, sia così fortemente presente nella filosofia contemporanea» (*Ibidem*).

¹⁹ *Ivi*, p.26. «Da un punto di vista più estrinseco, è possibile ravvisare, nella filosofia che dopo Hegel non intende presentarsi come rifiuto dell'epistème, una sorta di andamento sinusoidale, che fa retrocedere la filosofia dell'idealismo al fenomenismo kantiano o addirittura al realismo precritico[...]le radicali innovazioni apportate dal criticismo kantiano e dall'idealismo avvengono tutte nell'arco di pochissimi decenni e che per penetrare nella cultura filosofica richiedono quindi, per così dire, un supplemento di riflessione».

²⁰ *Ibidem*

²¹ Cfr. G.LEOPARDI, *Opere*, Utet, Torino 2009, p. 649.

²² E.SEVERINO, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, BUR Rizzoli, Milano 2006, pp.202-203.

²³ *Ivi*, p.41.

²⁴ G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, 3 voll., Garzanti, Milano 1991, pp.1339-42. [corsivo mio]

²⁵ F.W.NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1976, pp.29 -30 , «di coloro che abitano un mondo dietro il mondo».

²⁶ E.SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p.18-22. La posizione del Severino si affaccia nella filosofia contemporanea come una lettura dell'eterno ritorno nuova rispetto a quelle più note precedentemente di Heidegger, Lowith, Deleuze, per citare casi significativi. E' chiaro che ciò avviene in virtù del fatto che Severino, ponendo tutto sotto la prospettiva del suo discorso ontologico, racchiude le filosofie di ogni pensatore a lui precedente nella sua storia della filosofia come luogo del fraintendimento della verità dell'essere: a questo punto l'alienazione raggiunta da Nietzsche nella contraddizione in cui consiste l'eterno ritorno, che vuole tenere insieme eternità e variazione (ritorno dal nulla) è così alta che la *Follia dell'Occidente* vi trova la sua forma più profonda. Il pregio di Nietzsche, per Severino, sta proprio nell'abissale distanza dal pensiero severiniano stesso, dalla sua perfetta asimmetria e al contempo, nell'aver favorito la emersione del *senso greco dell'esser-cosa* che di fatto fonda l'anima dell'Occidente.

²⁷ F.W.NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1976, p.186, «La visione e l'enigma».

²⁸ E.SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Adelphi, Milano 1962, p.378.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ E.SEVERINO, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Bur, Milano 2006, p.289.

³¹ Ibidem. Se ci si volesse addentrare nel piano eminentemente teoretico nel cerchio dell'apparire, non si potrebbe prescindere dal *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi Milano 1982, pp.103-105, dove viene messo in evidenza a più riprese come la verità dell'essere esiga la distinzione tra l'apparire come evento trascendentale e l'apparire empirico, ovvero il comparire e lo scomparire delle determinazioni. L'apparire trascendentale è appunto lo sfondo su cui si stagliano e si dileguano le determinazioni empiriche. L'essere deve necessariamente apparire, pena il non essere dell'apparire come orizzonte totale. Ma l'essere non appare nella sua concreta totalità, bensì processualmente. Se è dunque necessario che l'essere appaia, ma di fatto non appare totalmente, significa che non è necessario che l'essere appaia totalmente.

³² Cfr. E.SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980: «*La solitudine della Terra è già sempre tramontata, e insieme, non è ancora tramontata e prevale sul destino, nella contesa in cui essi si contendono la Terra. Il Tutto, che è l'oltrepassamento di ogni contraddizione del finito, non lascia in ombra alcun tratto nel suo apparire – che pertanto è apparire infinito; ma il Tutto si illumina al di fuori del cerchio dell'apparire del destino: questo suo illuminarsi rimane, rispetto a questo cerchio, nell'ombra del non-apparire. Il Tutto è ciò che in realtà il mortale è [...] come oltrepassamento della totalità della contraddizione del finito, la Gioia è l'inconscio più profondo del mortale*», pp.592-595.

³³ E.SEVERINO, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Bur, Milano 2006, p.22.

³⁴ E.SEVERINO, *Sul significato della 'morte di Dio'*, ora in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 263.