

NICOLÒ TARQUINI

PLATONE E LA STORIA DELL'OCCIDENTE NELL'INTERPRETAZIONE DI HEIDEGGER E SEVERINO

PLATO AND THE HISTORY OF THE WEST AS INTERPRETED BY HEIDEGGER AND
SEVERINO

This contribution intends to analyze the readings of Platonic philosophy offered by Heidegger and Severino, trying to bring out the similarities and differences characterizing the two perspectives, and the theoretical motivations that underlie the respective positions. This will be done considering the weight they both assign to the influence Plato had in the history, and the various reasons for which such legacy has been realized.

1. Alle fondamenta della civiltà occidentale

La centralità di Platone nella storia del pensiero è tanto indiscutibile quanto scontata, al punto che, secondo una celebre formula, la tradizione filosofica occidentale non sarebbe altro che una serie di «glosse» (footnotes) a Platone.¹ Martin Heidegger ed Emanuele Severino, che hanno fatto del confronto con Platone, e con il pensiero greco in generale, un tema costante della loro ricerca, vanno più in profondità: per entrambi, sebbene per motivi differenti, l'influenza di Platone non si estenderebbe solamente all'ambito della filosofia, perché nei suoi scritti si possono rintracciare alcune strutture concettuali che hanno condizionato la storia occidentale (e poi mondiale) nei suoi vari aspetti. Heidegger afferma con perentorietà che «la dottrina platonica della “verità” non è dunque qualcosa di passato [...]. Quel mutamento dell'essenza della verità è presente come la realtà fondamentale della storia universale del globo terrestre».² Anche le

¹ A.N. WHITEHEAD, *Process and reality* [1929], Free Press, New York 1979, p. 39.

² M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* [1931-1932, 1940], in ID., *Segnavia* [1976], a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192. Altri studi heideggeriani riservati al filosofo

parole di Severino sono particolarmente eloquenti al riguardo, tanto da sostenere che il filosofo ateniese è «il seminatore dell'Occidente»³ o anche che «l'Occidente è la Repubblica fondata da Platone».⁴

Nel presente contributo, riflettere intorno a queste due diverse interpretazioni non significherà tanto indagare sulla legittimità storica e filologica di quanto Heidegger e Severino hanno sostenuto in proposito, ma avrà lo scopo di cogliere i motivi per cui entrambi hanno individuato in Platone il punto di partenza della storia dell'Occidente. Oltre a ciò, è da considerare come sia proprio in riferimento al pensiero platonico che si sviluppano alcuni tra i temi più rilevanti elaborati dai due filosofi, tanto da poter essere ritenuto non solo come un luogo privilegiato per scrutare il loro pensiero, ma anche un vero e proprio 'laboratorio filosofico' all'interno del quale hanno preso vita alcuni tra i contributi più originali che tanto Heidegger quanto Severino hanno consegnato alla riflessione filosofica odierna. Nella consapevolezza della complessità della questione mi soffermerò solo su alcuni punti specifici, riservandomi di ampliare la trattazione in un ulteriore intervento.

Data la notorietà delle riflessioni dei due Autori, si procederà riassumendo brevemente le rispettive tesi principali sul tema in oggetto, per poi lasciare maggiore spazio a notazioni ulteriori, volte a evidenziare punti di tangenza ed elementi di differenziazione intercorrenti tra i due Autori.

1.1. A detta di Martin Heidegger, con Platone si verifica un cambiamento decisivo nella concezione della verità, che da quel momento in poi comincerà ad essere concepita come *orthotes*,

ateniese sono: *Il «Sofista» di Platone* [1992], a cura di N. CURCIO, Adelphi, Milano 2013, che riproduce le lezioni tenute a Marburgo nel semestre invernale 1924-1925; *Dell'essenza della verità* [1930], in *Segnavia*, cit., pp. 133-157; *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone* [1988], a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1997. Quest'ultimo volume comprende il contenuto del corso tenuto all'Università di Friburgo nel semestre invernale 1931-1932. Quella di cui si sta parlando è solo una, forse la più nota, delle interpretazioni heideggeriane di Platone, che prende avvio tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta, mentre in precedenza il filosofo tedesco si era orientato verso Platone partendo da una differente prospettiva. Su questo tema e le difficoltà conseguenti si vedano: A. BOUTOT, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, PUF, Paris 1987; A. LE MOLI, *Heidegger e Platone. Essere relazione differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2002; P. CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, Il Mulino, Bologna 2003; R. PELUSO, *Logica dell'altro. Heidegger e Platone*, Giannini, Napoli 2008; F.J. GONZALEZ, *Plato and Heidegger. A question of dialogue*, The Pennsylvania University Press, University Park (PA) 2009.

³ E. SEVERINO, *La strada. La follia e la gioia*, Rizzoli, Milano 2008, p. 57.

⁴ E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno* [1967], in ID., *Essenza del nichilismo* [1972], Adelphi, Milano 1982², p. 181. Da intendersi come riferimento all'ontologia platonica esposta anche nel suo più celebre dialogo.

cioè come «correttezza (*Richtigkeit*) dello sguardo»,⁵ quindi come conformità dell'apprensione all'Idea. Questo mutamento sarebbe avvenuto nel VII libro della *Repubblica*. Da quel momento in poi l'essenza della verità non sarà più intesa come non-nascondimento (*ἀλήθεια*), o lo sarà solo in quanto tale non-nascondimento è ritenuto possibile per mezzo dell'Idea, perché è l'Idea che comincia ad essere concepita come la causa dello svelamento degli enti: «l'*ἀλήθεια* cade sotto il giogo dell'*ιδέα*».⁶ L'apprensione, il vedere, si adegua all'Idea per cui si realizza la concordanza (*omoiosis*) del conoscere con la cosa conosciuta: ciò che ora importa è l'*idein* dell'*idea* per cui «la verità diventa *ὁρθότης*, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione».⁷ La verità intesa come *aletheia*, significa invece «svelatezza»,⁸ «non-nascondimento», per cui gli enti si s-velano a partire da un loro iniziale nascondimento.

Il mutamento della concezione della verità comporta anche il mutamento del 'luogo' della verità: la verità come *aletheia* è qualcosa che pertiene all'ente; invece, «come correttezza del "guardare"»⁹ la verità risiede nel conoscere umano. Questo passaggio «dalla *ἀλήθεια* come svelatezza alla verità come conformità è un *accadimento*, anzi nientemeno che *quell'*accadimento in cui l'inizio della storia occidentale della filosofia prende già un corso deviante e fatale»,¹⁰ che porterà fino al dominio della tecnica. Quella svolta non è quindi un fatto del passato ma ciò che – attraverso fasi successive di approfondimento¹¹ – ha determinato l'attuale organizzazione planetaria.

Dopo questi brevi richiami si procederà con l'illustrazione dei punti principali dell'interpretazione di Platone che è stata offerta da Severino, il quale torna ripetutamente a confrontarsi con il suo pensiero.

1.2. Emanuele Severino ritiene che tutta la civiltà occidentale cresca e si sviluppi a partire dal sottosuolo filosofico gettato da Platone, che costituisce il sostrato comune a tutte le forme culturali, politiche, morali, religiose, prodotte nella storia dell'Occidente che, per quanto distanti

⁵ HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 185.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*. Con la precisazione che Heidegger non contesta la teoria corrispondentista della verità, ma rileva la sua non originarietà. Su ciò si veda A. FABRIS - A. CIMMINO, *Heidegger*, Carocci, Roma 2009, pp. 75-80. Sul pensiero heideggeriano si vedano anche: C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2017; E. MAZZARELLA, *Correzioni heideggeriane*, Neri Pozza, Milano 2023.

⁸ HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 144.

⁹ HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 185.

¹⁰ HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., p. 39 (corsivi originali).

¹¹ In questo percorso un ruolo particolarmente importante spetta a Cartesio. Su ciò si veda L. MESSINESE, *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna. L'«inizio» della soggettività: Descartes*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004².

e anche in conflitto tra loro, condividono lo stesso ‘piano d’appoggio’, cioè la persuasione che gli enti divengano, oscillando tra l’essere e il non essere, ed è proprio Platone che «porta alla luce il senso della cosa – l’orizzonte al cui interno cresce l’intera storia dell’Occidente –, ponendo la cosa come un ἐπαμφοτερίζειν (*Resp.*, 479 c), ossia un ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω». ¹² Il termine greco significa infatti «dibattersi», «oscillare tra l’uno e l’altro», dove gli estremi sono l’essere, ovvero il mondo delle Idee da una parte, e il puro nulla dall’altra: gli enti mondani sono perciò divenienti in senso ontologico e il divenire è quel processo in cui è in gioco l’essere e il non essere degli enti. ¹³

Il tentativo platonico risulta, agli occhi di Severino, tanto essenziale quanto fatale, perché il ‘mondo’ che Platone lascia in eredità è diventato il filtro con cui, dopo di lui, sono stati compresi i fenomeni, come disponibili all’attività produttiva dell’uomo, aprendo quindi la strada al dominio tecnico.

Dopo questo breve riepilogo preliminare si può passare all’individuazione di alcuni nuclei tematici di particolare rilievo, partendo dall’esaminare come, tanto per Severino quanto per Heidegger, la questione della tecnica abbia strettamente a che fare con l’insegnamento platonico.

2. La tecnica e il suo ‘sottosuolo’ filosofico

Il primo ambito di raffronto tra i due Autori intorno a questo tema può essere rintracciato nell’interpretazione di un passo del *Simposio*, in cui si legge che la «produzione» (*poiesis*) è «ogni causa, che faccia passare una qualsiasi cosa dal niente all’essere». ¹⁴ Questa è la traduzione di Severino, che, si vedrà, si distanzia da quella proposta da Heidegger. ¹⁵ Il filosofo bresciano enfatizza la concezione platonica del produrre come quel processo che conduce le cose fuori dal nulla per

¹² E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 21.

¹³ PLATONE, *Repubblica*, 479 c, a cura di G. REALE - R. RADICE, Bompiani, Milano 2016³, p. 631. Sul pensiero di Severino si veda L. MESSINESE, *Emanuele Severino. Il destino e il mortale*, Feltrinelli, Milano 2025.

¹⁴ SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 146; PLATONE, *Simposio* 205 b, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000, p. 187. Nella traduzione di G. Reale: «Ogni causa per cui ogni cosa passa dal non essere all’essere è sempre una creazione».

¹⁵ Sull’interpretazione severiniana del pensiero di Heidegger cfr. di E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* [1950], Adelphi, Milano 1994²; *La «differenza ontologica»*, in ID., *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 109-128; *Il nichilismo e Heidegger*, in ID., *Immortalità e destino*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 143-181; *La filosofia futura* [1989], Rizzoli, Milano 2006, pp. 313-335. Sul rapporto Heidegger-Severino si veda: P.M. BORTOLUZZI, *Ontologie und Technik. Emanuele Severino auf den Spuren Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2024; si vedano anche le riviste: «Eternity & Contradiction. Journal of Fundamental Ontology», III, 2021 e «La filosofia futura», XX, 2023.

portarle nell'essere (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν); è questo il senso fondamentale del nichilismo, la persuasione che le cose siano nulla,¹⁶ ed è in base a tale fondamento ontologico che si struttura quella forma di organizzazione dell'esistenza che è la tecnica: «La tecnica è oggi la radicalizzazione del “produrre”. E le macchine sono il modo in cui la tecnica concretamente “produce”». ¹⁷ Il produrre è quindi un atto ontotetico, sebbene ciò che è fatto essere si libra solo temporaneamente al di sopra del nulla: solo a questa condizione, quando cioè si ritiene che ‘qualcosa’ «abbia potuto essere niente e possa ridiventare niente, solo allora può maturare il proposito di guidare la “produzione” e la “distruzione” dell'essere», cioè l'elaborazione «[del]le due categorie fondamentali della civiltà della tecnica». ¹⁸

Di tenore ben diverso è il modo in cui quello stesso brano è inteso da Heidegger nella celebre conferenza *La questione della tecnica*: secondo il filosofo di Meßkirch, la tecnica non è tanto un 'fare' o un 'maneggiare', ma è essenzialmente un modo del disvelamento. La versione heideggeriana di quel medesimo passo è infatti la seguente: «Ogni far-avvenire di ciò che – qualunque cosa sia – dalla non presenza passa e si avvanza nella presenza è ποίησις, pro-duzione [*Her-vor-bringen*]», ¹⁹ per poi aggiungere che «la pro-duzione conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza [*Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*]. Pro-duzione si dà solo in quanto un nascosto viene nella disvelatezza». ²⁰

Ciò è particolarmente evidente nel fatto che, nell'interpretazione heideggeriana, la *poiesis* «non è solo la produzione artigianale», dal momento che «anche la φύσις, il sorgere-di-per-sé [*das vou-sich-her Aufgehen*], è una pro-duzione, è ποίησις. La φύσις è anzi ποίησις nel senso più alto». ²¹ Non quindi passaggio dal nulla all'essere ma condurre fuori dal nascondimento nella presenza: un processo che si coniuga con quel significato della verità come *a-letheia* («non-nascondimento») ravvisabile nei frammenti dei primi filosofi. Così come intesa da Platone, la produzione – che è innanzitutto opera della *physis*, ²² e che poi si prolunga nella tecnica ²³ – non coinvolgerebbe l'essere e il non-essere degli enti, ma solo il loro apparire e non-apparire. Per tale aspetto il fondatore dell'Accademia si manterrebbe ancora all'interno di una concezione tradizionale,

¹⁶ E. SEVERINO, *Il punto di vista comune alle relazioni* [1967], in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 137-139: 137: «“Nichilismo” significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente. Sin da Platone, la metafisica ha identificato le cose al niente».

¹⁷ Ivi, p. 139.

¹⁸ SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 146.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in ID., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1976, p. 9.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 10.

²² Ivi, p. 9.

²³ Sulla tecnica moderna come pro-vocazione cfr. ivi, p. 15.

propria dei primi filosofi, nel modo di intendere l'essere-apparire da un lato e il produrre dall'altro, laddove invece Severino ravvisa proprio in quel passaggio del *Simposio* un elemento di novità che chiama subito in appello Platone come portatore di una discontinuità radicale.

Nell'interpretazione severiniana i due dialoghi sarebbero coerenti e solidali nel richiamarsi a vicenda. Il *Simposio* non farebbe altro che esplicitare le conseguenze pratico-operative dell'ontologia impostata nella *Repubblica*: è in base a quel presupposto ontologico che l'ente diveniente è libero ed è a questa libertà che si accompagna la «volontà di potenza», che vuole governare l'oscillazione degli enti. Si trovano già in Platone, pertanto, le premesse che porteranno al dispiegamento del dominio della tecnica su scala planetaria: «Il progetto tecnologico di distruzione-distruzione illimitata delle cose esige che la “cosa” sia un'assoluta disponibilità all'esser prodotta e distrutta»,²⁴ perché «l'originaria volontà di potenza è infatti la volontà che l'ente sia libertà, disponibilità assoluta all'essere e al niente».²⁵ Quei filosofi, attivi tra Ottocento e Novecento, che hanno favorito il pieno dominio della tecnica (Leopardi, Nietzsche, Gentile), avrebbero solo coerentizzato quanto era già presente nella metafisica platonica.²⁶ Non risulta quindi plausibile denunciare lo sconvolgimento della natura operato dalla tecnica, perché la natura stessa, letta alla luce dell'ontologia platonica, è già stata predisposta per essere devastata: «Se il “mondo” è pieno di cose che sono state fatte per essere distrutte, se anzi il “mondo” stesso nella sua totalità è un bene di consumo, il bisogno fondamentale dell'uomo nel “mondo” non può essere che quello di consumare il “mondo”».²⁷

Viceversa, la lettura heideggeriana, pur evidenziando la discontinuità sopraggiunta con la dottrina platonica della verità, individua anche la permanenza di alcuni tratti fondamentali della tradizione passata, cioè l'intendere il senso del produrre come condurre fuori dal nascondimento. Heidegger sostiene in effetti che «l'elemento decisivo della τέχνη non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nel disvelamento menzionato. In quanto tale, non però intesa come fabbricazione, la τέχνη è un pro-durre».²⁸ La tecnica, antica e moderna, è intesa in un senso 'ridotto', diminuito, rispetto a ciò che essa, a detta di Severino, intende essere, ossia quella manipolazione per cui la volontà concepisce se stessa come capacità di trasformazione, che intende imporre alle cose un impossibile 'diventare altro'.

²⁴ E. SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza* [1979], Rizzoli, Milano 2018, p. 222.

²⁵ SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 228.

²⁶ Su ciò si veda anche G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015, in part. pp. 175-218.

²⁷ SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 190. In questo passo Severino impiega anche il termine heideggeriano «provocazione» per rilevare l'inconsistenza di tale denuncia.

²⁸ HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, cit., p. 10.

3. Pre-visione, oscillazione degli enti e dominio tecnico

Si è cercato fino ad ora di mettere in luce i motivi per cui Heidegger e Severino considerino determinante la filosofia platonica per il successivo sviluppo dell'intera storia umana, ormai segnata dal dominio della tecnica: se Severino insiste quasi esclusivamente sul carattere ontologico delle Idee, per cui le Idee sono l'essere pieno e immutabile, cui gli enti mondani partecipano solo 'talvolta', Heidegger, dall'altro lato, collega strettamente il carattere ontologico delle Idee all'ambito conoscitivo, secondo una declinazione «onto-gnoseologica»,²⁹ evidenziando il ruolo che l'intellezione delle Idee svolge in merito alla conoscenza degli enti e dei riflessi relativi al rapporto dell'uomo con le cose: «L'idea – scrive Heidegger – ci fa vedere che cosa l'ente è». ³⁰ Come preannunciato nel paragrafo iniziale, con Platone l'*aletheia* risulta ora subordinata all'*idea* che ne è la condizione di possibilità. Se però è così, il pensiero non si riferisce alla realtà che si svela liberamente, ma a una realtà pre-determinata e quindi, in un certo senso, 'anticipata':³¹ nell'anticipazione operata in base all'Idea, l'ente non è più la misura della correttezza dell'affermazione, ma è misurato preventivamente, non è lasciato essere liberamente per ciò che è, ma «viene occultato e contraffatto». ³² L'esito del cambiamento che incomincia con Platone è tale per cui gli enti non si caratterizzano più per il loro libero manifestarsi, privo di qualsivoglia regola o legge che possa prevederne il movimento: la visione delle essenze permette infatti di controllare l'imprevedibilità del divenire che in se stesso risulterebbe inafferrabile, ma che in tal modo diventa disponibile all'uomo e alla sua volontà di impadronirsene. Nasce qui, possiamo dire, quella metafisica della

²⁹ Cfr. LE MOLI, *Heidegger e Platone*, cit., pp. 65-66. Risale al corso estivo tenuto a Marburgo nel 1926 il recupero del carattere ontologico delle Idee; cfr. M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della filosofia antica* [1993], Adelphi, Milano 2000, pp. 177-179, in cui conclude che «la dottrina delle idee è ontologia» (p. 179).

³⁰ HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, cit., p. 82.

³¹ Franco Trabattoni ha rilevato un'ambiguità presente in questa interpretazione perché, se per un verso intende «mettere in rilievo un orizzonte ontologico trascendentale, che coincide con l'apertura originaria dell'essere», per l'altro verso «questo orizzonte sembra strettamente legato a, o meglio dipendente da, le strutture esistenziali del *Dasein*: in particolare la libertà, l'attività progettante, o addirittura la decisione dell'uomo»; è quindi «possibile intravedere, nel testo heideggeriano, una tendenza evidente a "umanizzare" questa condizione trascendentale» (F. TRABATTONI, *L'interpretazione heideggeriana della dottrina delle idee e le sue premesse. Alcune osservazioni*, in ID., *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 109-126: 112). Più in generale, la tesi di Trabattoni è che Heidegger interpreti Platone alla luce di Aristotele e Husserl. Sulla questione dell'«umanizzazione» si veda CICCARELLI, *Il Platone di Heidegger*, cit., pp. 47-111.

³² HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, cit., p. 146. Sull'importanza rivestita dall'Idea del Bene cfr. ID., *L'essenza della verità*, cit., p. 126.

presenza in cui l'essere è ridotto a 'essere presente', che, se in un primo momento si declina secondo il primato della *theoria* caratteristico dei Greci, porta in sé i germi dello sviluppo del progetto di governo operativo degli enti che culminerà nel dominio della tecnica moderna.

Analizzando la modalità in cui l'uomo si rapporta agli enti, Heidegger mostra come nel conoscere un dato ente questo sia già pre-conosciuto, in quanto se ne conosce l'essenza, e quindi pre-determinato, per cui «nel "che cos'è" dell'ente, questo viene di volta in volta alla presenza. Ma il venire alla presenza è in generale l'essenza [*Wesen*] dell'essere».³³ L'ente non è ciò che si mostra da sé ed è visibile da sé, ma la sua visibilità dipende dall'Idea, che «conferisce la vista su ciò che è presente» realizzando «il venire alla presenza (*Anwesenung*), cioè il presentarsi di ciò che un ente di volta in volta è».³⁴ Nel tenere in considerazione innanzitutto l'elemento permanente e costante dell'ente, e tralasciando le variabili accidentali che si modificano di continuo, si realizza quella riduzione essenzializzante che diventerà poi, nel pensiero filosofico e scientifico moderno, matematizzazione della natura, ridotta all'aspetto quantitativo e geometrico che, 'bloccando' il divenire, ne consentirà il padroneggiamento.³⁵

In Severino, al contrario, la premessa per cui la volontà crede di poter dominare gli enti è data proprio dalla persuasione che le cose oscillino, cioè divengano in senso ontologico. A commento di un passo del V Libro della *Repubblica* scrive infatti che

L'ἐπαμφοτεριστής (l'oscillante) è un dibattersi (ἐρίζειν) tra l'essere e il niente (ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω) proprio perché non è contemporaneamente l'uno e l'altro: οὐτ' ἀμφοτέρω. Il dibattersi è il divenire della cosa. Dove la cosa, insieme (ἅμα), è e non è, nel senso che, nel divenire, l'essere e il non essere sono inseparabili – e non nel senso che, nel divenire, la cosa sia e non sia contemporaneamente.³⁶

È per il fatto di non aver pensato le determinazioni in sintesi originaria con l'essere (le Idee) che Platone inaugura l'Occidente, con tutte le conseguenze che esso ha comportato; anche se poi è solo quando la rigorizzazione del nichilismo porterà alla necessaria distruzione degli immutabili che la tecnica raggiungerà il suo pieno sviluppo: ciò avviene proprio quando si elimina quella Legge universale, variamente intesa, che nel nichilismo incoerente di Platone limitava ancora il divenire.³⁷

Come si vede, uno dei punti di disaccordo riguarda non solo il diverso modo di intendere la funzione delle Idee, ma soprattutto, e in connessione a quel tema, a risultare decisiva è la corretta comprensione del divenire.

³³ HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 180.

³⁴ *Ibidem*. Per una panoramica sul problema della tecnica in Heidegger si veda C. DI MARTINO, *La tecnica*, in A. FABRIS (ed.), *Heidegger. Una guida*, Carocci, Roma 2023, pp. 207-238.

³⁵ Cfr. F. VOLPI, in ID. (ed.), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2008, in part. pp. 26-28.

³⁶ E. SEVERINO, *Aletheia* [1981], in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 415-442: 416.

³⁷ E che dopo Platone perdura nella storia del pensiero fino all'idealismo, alla neoscolastica e alla filosofia neoclassica del suo maestro Gustavo Bontadini.

4. Platone e l'aporetica del nulla

Per approfondire le ragioni della differente lettura del divenire operata dai due Autori, occorre riferirsi nuovamente ai testi platonici: in questo caso il confronto verterà sulla differente esegesi di alcuni brani del *Sofista*.

Sebbene l'analisi heideggeriana di questo dialogo appartenga a una fase precedente rispetto a quella in cui sono stati composti i testi presi già in esame,³⁸ si possono trovare in quelle riflessioni alcuni risultati che poi saranno operanti, in certo modo, anche nel percorso successivo. Quello che ora importa analizzare, tra i vari argomenti sviluppati nel commento, è la ripresa della tesi dell'impossibilità di pensare il non essere, che Platone riprende da Parmenide. Lo Straniero di Elea chiede infatti a Teeteto: «Ti rendi conto, quindi, che è impossibile pronunciare, dire o pensare correttamente ciò che non è in sé e per sé, perché esso è impensabile e indicibile, ostile a ogni espressione e a ogni discorso?». ³⁹ In questo brano, come ha notato Francesco Fronterotta, viene ribadita la fedeltà di Platone verso Parmenide circa l'impossibilità di formulare un discorso intorno al non essere come opposto dell'essere:

a tale divieto, infatti, e a ciò che precisamente esso vieta (cioè l'ammissione dell'assoluto non essere), egli [Platone] si è in realtà rigorosamente attenuto, mentre vi ha trasgredito in un senso e in un contesto che non ricadevano espressamente sotto la prescrizione parmenidea (introducendo un 'nuovo' significato del non essere inteso come una forma della diversità).⁴⁰

Per questo motivo, prosegue lo Straniero, «quando diciamo il non essere, a quanto pare, non intendiamo qualcosa di contrario all'essere, ma soltanto di diverso»;⁴¹ per giungere poi a una sorta di veto: «Nessuno affermi però che, facendo emergere che il non essere è il contrario dell'essere, osiamo dire che è. Perché ormai da un po' abbiamo abbandonato quel contrario dell'essere, che esso sia oppure no, che se ne possa rendere conto razionalmente oppure no». ⁴² Le motivazioni che hanno condotto Platone a questa conclusione – nota Andrea Le Moli – sono collegate all'idea che l'intenzionalità del logos non può avere come referente il nulla assoluto.⁴³

La soluzione platonica all'impossibilità di pensare il non essere come nulla assoluto prevede questo: «Saremo costretti, per difenderci, a sottoporre a tortura il ragionamento del padre Parmenide, usando violenza a ciò che non è, perché in una certa misura sia, e a ciò che è, perché, a sua

³⁸ Come scrive LE MOLI, questa prima fase è contraddistinta dalla «scoperta della possibilità di interrogare in senso "esistenziale" alcuni particolari dialoghi» (*Heidegger e Platone*, cit., p. 22).

³⁹ PLATONE, *Sofista*, 238c, a cura di F. FRONTEROTTA, Rizzoli, Milano 2007, p. 319 (corsivo mio).

⁴⁰ FRONTEROTTA, in PLATONE, *Sofista*, cit., pp. 456-457, nota 253.

⁴¹ PLATONE, *Sofista*, 257b 3, cit., p. 441.

⁴² Ivi, 258e, p. 457.

⁴³ Cfr. LE MOLI, *Heidegger e Platone*, cit., pp. 38-41. Come anche allo statuto dell'immagine che si riferisce all'ente reale pur essendone diversa.

volta, in qualche modo non sia». ⁴⁴

Accogliendo le argomentazioni contenute nel *Sofista*, Heidegger sostiene quindi che

al μὴ ὄν stesso, ci si deve rivolgere come a un ὄν, e precisamente come a un ὄν che, in quanto altro rispetto all'uno, non è affatto ἥττον ὄν, meno essente, bensì ὁμοίως ὄν. Nel campo di questa nuova scoperta dello ἕτερον, in contrasto con il vuoto ἐναντίον, possiedono dunque entrambi, l'uno e l'altro, la piena dignità della presenza, dell'essere. ⁴⁵

Pertanto

adesso più nessuno può dire che parlando del μὴ ὄν – quando affermiamo l'ὄν del μὴ ὄν, l'εἶναι del μὴ ὄν – intendiamo il nulla, e cerchiamo di attribuire al nulla un suo essere. Al contrario, *abbiamo trovato per il μὴ ὄν un nuovo concetto determinato, una struttura, l'ἀντίθεσις, che lo distingue rispetto all'ἐναντίωσις.* ⁴⁶

Il non essere assume quindi l'unico significato di 'essere diverso', dopo aver abbandonato quello, impensabile, di 'nulla assoluto'. ⁴⁷

Anche in Severino il riferimento al *Sofista* riveste un'importanza centrale: alcune analisi si trovano in quello che è forse il suo scritto più noto, ossia l'articolo *Ritornare a Parmenide* del 1964: qui Severino, riferendosi alla distinzione tra i due sensi del non essere introdotta nel *Sofista*, dichiara con fermezza che

la distinzione platonica tra il non-essere come contrario (ἐναντίον) e il non-essere come altro (ἕτερον) dall'essere è stata per il pensiero occidentale tanto più fatale quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Perché essa porta le differenze nell'essere – e le porta sicuramente e definitivamente –, ma continua a lasciarle nel tempo. ⁴⁸

Le differenze sono sospese solo provvisoriamente al di sopra del nulla, in quanto Platone «lascia al fondo del pensiero dell'ente l'astratta separazione dell'essere e della determinazione: proprio lui, che si presenta come il pacificatore della scissione, ossia come l'unificatore

⁴⁴ PLATONE, *Sofista*, 241b, p. 335 (corsivo mio). Il problema in questione è la difesa dalle argomentazioni del sofista che «negando che si possa appunto parlare di ciò che non è e del falso, altro non fa che “fortificare” la propria difesa» (FRONTEROTTA, in PLATONE, *Sofista*, cit., pp. 332-333, nota 148).

⁴⁵ HEIDEGGER, *Il «Sofista» di Platone*, cit., p. 572 (corsivi originali).

⁴⁶ Ivi, pp. 573-574 (corsivo originale).

⁴⁷ Heidegger riprenderà questo tema anche in *Che cos'è metafisica?* [1929], in ID., *Segnavia*, cit., p. 63 e in *Il nichilismo europeo* [1940], in ID., *Nietzsche* [1961], Adelphi, Milano 1994, pp. 578-582.

⁴⁸ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* [1964], in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 19-61: 23.

dell'essere e della determinazione». ⁴⁹ Se Parmenide relegava il mondo nell'illusione, Platone ha inteso 'rifondare' il mondo. ⁵⁰ Eppure anche la soluzione prospettata da Platone non permette veramente di 'salvare' gli enti, che continuano a fluttuare tra l'essere e il non essere.

Nell'articolo del 1967 intitolato *Il sentiero del Giorno*, Emanuele Severino individua nel V libro della *Repubblica*, con l'introduzione dei concetti del *metaxy* e dell'*epamphoterizein*, la fondazione platonica del 'mondo'; dopo tale rilievo passa alla considerazione del *Sofista*. Il richiamo tra i due dialoghi è motivato dal fatto che Platone evoca il 'mondo' come realtà 'intermedia' (*metaxy*) tra essere e non essere, proprio nel momento in cui «compie il "parricidio", conducendo nell'essere le determinazioni (gli enti), che Parmenide lasciava nel nulla»: ⁵¹ è quindi nel *Sofista* che si trova la più esatta giustificazione di quella 'regione intermedia' già teorizzata nella *Repubblica* e poi esplicitata nel suo versante tecnico-operativo nel *Simposio*.

Correttamente, prosegue Severino, Platone dà concretezza a quella concezione dell'essere come 'indeterminato' che era propria di Parmenide, sostituendo all'essere 'vuoto' del filosofo eleate l'essere come totalità concreta delle determinazioni: «Ogni determinazione, in quanto sia un qualcosa-che-è, è un essere: τὸ ὄν è ora la sintesi della determinazione e del suo "è"». ⁵² Tuttavia, come si legge in un altro testo, «l'"ente" (τὸ ὄν) è il modo in cui il pensiero greco pensa il senso della cosa (cioè del τὶ di cui si predica τὸ εἶναι): l'ente è la cosa (il τὶ) nel suo essere coinvolta nell'ἐπαμφοτερίζειν tra l'essere e il niente». ⁵³ Il pensiero greco, e platonico in particolare, differentemente da quanto avveniva nel pensiero pre-ontologico – nel quale non era ancora emersa l'opposizione radicale tra essere e non essere –, pensa la 'cosa' come 'ente', ma l'ente è inteso come ciò che è strutturalmente 'oscillante'. È in questo modo che va intesa l'affermazione di *Sofista* 237d in cui si dice che è «impossibile parlare della cosa nel suo starsene sola, come denudata e isolata da tutto ciò che è ente», ⁵⁴ perché la cosa viene coinvolta nel processo di entificazione-nientificazione proprio dell'ente.

⁴⁹ E. SEVERINO, *Poscritto* [1965] a *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 63-133: 71. È noto come Severino affermi invece il nesso necessario tra essere e determinazione.

⁵⁰ Cfr. E. SEVERINO, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Rizzoli, Milano 1994, p. 278. Su ciò si veda anche L. MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010, in part. pp. 105-110 e 157-161.

⁵¹ SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 148.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ SEVERINO, *Aletheia*, cit., p. 417.

⁵⁴ Quella riportata è la traduzione di SEVERINO, *Aletheia*, cit., p. 417. Fronterotta traduce l'intero passo nel modo seguente: «Anche questo ci risulta chiaramente, che pure la parola "qualcosa" la diciamo sempre in riferimento a una cosa che è, giacché è impossibile dirla da sola, come nuda e isolata da tutte le cose che sono» (PLATONE, *Sofista*, 237d, cit., p. 313).

5. Soluzioni dell'aporetica e senso del divenire

Se l'esegesi severiniana tende a valorizzare gli scritti platonici sotto l'aspetto prettamente ontologico, Heidegger, almeno nei casi riportati, commenta i vari brani anche a partire dalle problematiche di carattere logico-linguistico in cui sono inseriti:⁵⁵ nel caso che segue, la questione dello statuto ontologico del non essere è connessa al problema della sua pensabilità e dicibilità. Si chiede Heidegger: «Che cosa mi è dato quando pronuncio sensatamente tale espressione, μή ὄν? Un ὄνομα, infatti, una parola, non è una semplice manifestazione sonora» ma indica già un orientamento verso la cosa. Tuttavia, ed è lo Straniero a ribadirlo (237c 7 ss.), «è palese, è chiaro, che l'espressione μή ὄν non può essere orientata, quanto al suo significato, a qualcosa che abbia il carattere dell'ὄν»;⁵⁶ per cui, prosegue Heidegger, «se osiamo pronunciare il μή ὄν, risulta che nel far ciò parliamo di qualcosa, e che questo "qualcosa" implica, come qualsiasi dire in genere, l'ὄν e lo ἔν».⁵⁷ Essendo impossibile che il dire e il pensare si riferiscano al non essere assoluto, occorrerà una «revisione del senso del non» che lo concepisca altrimenti, ossia come *eteron*.

Ripercorse, seppur in modo sintetico, le molte notazioni heideggeriane, giungiamo a quel passo (237 d) – di cui si è già vista la lettura datane da Severino – a proposito del quale Heidegger scrive: «Siamo già in grado di capire meglio non appena abbiamo mostrato che il τί, che è l'oggetto di ogni λέγειν, non è γυμνόν, non è né "nudo" né spoglio di essere».⁵⁸ Il 'qualcosa' è perché se non fosse non potrebbe essere termine di riferimento del pensare: «Dunque, poiché nel τί, come λεγόμενον, sono necessariamente implicati l'ὄν e lo ἔν, l'espressione μή τι λέγειν – letteralmente: "non dire qualcosa" – equivale a μηδέν λέγειν (e 1 ss.): "non dire nulla". E questo significa, in realtà: non poter parlare affatto (e 5)».⁵⁹ Heidegger non collega direttamente il nuovo senso della cosa come ὄν al passo della *Repubblica* che invece Severino ritiene decisivo circa la fondazione platonica del 'mondo'; in tal modo il filosofo tedesco mette in evidenza la dimensione della pensabilità della cosa, che non può non essere legata all'essere in ragione del fatto che, in quanto oggetto di riferimento del pensiero, non potrebbe essere priva dell'essere, pena la sua impensabilità; inoltre, la mancata attribuzione dell'essere alla cosa condurrebbe a quella aporetica del nulla che si realizza nella contraddittoria attribuzione dell'essere al nulla, perché, nel momento in cui si pensa una cosa che non è legata all'essere, si tornerebbe a fare del non essere

⁵⁵ Sebbene poi, in riferimento all'intero dialogo, anch'egli riconosca la centralità del problema ontologico: «il tema vero e proprio» è la «modificazione del senso dell'essere in generale» (HEIDEGGER, *Il «Sofista»*, cit., p. 450, corsivi originali).

⁵⁶ HEIDEGGER, *Il «Sofista»*, cit., p. 435, traduzione di Heidegger. Fronterotta traduce: «Ma questo è senz'altro chiaro, che "ciò che non è" non va riferito alle cose che sono» (PLATONE, *Sofista*, cit., p. 331).

⁵⁷ HEIDEGGER, *Il «Sofista»*, cit., p. 436 (corsivo originale).

⁵⁸ Ivi, p. 437.

⁵⁹ Ivi, p. 438.

un qualcosa.

Anche per questo motivo, cioè per l'impossibilità di dire e pensare il nulla, il processo del divenire non può coinvolgere il nulla, perché ciò implicherebbe, di nuovo, ritenere il nulla come un 'qualcosa' da cui gli enti provengono;⁶⁰ il mutamento andrà concepito allora come il passaggio dal 'non essere presente' all' 'essere presente' e viceversa. Una tesi che, se presa in questi termini, potrebbe essere condivisa anche da Severino, sebbene egli non condivida l'argomento di Heidegger per altre e decisive ragioni.⁶¹

Diversamente da Heidegger, il filosofo bresciano ritiene invece che in Platone sia ancora operante quel senso del non essere come 'nulla assoluto', e che proprio tale concetto stia alla base, come visto, dell'*epamphoterizein*: in *Repubblica* 478d Platone afferma infatti che «una realtà che insieme è e non è [...] avrebbe dovuto collocarsi in mezzo fra il vero essere e l'assoluto non essere»⁶² e ciò porta Severino a concludere che l'assolutamente nulla continui ad essere impiegato da Platone, perché gli estremi tra cui la cosa si dibatte «sono l'essere (τὸ ὄν) e il niente (τὸ μὴ ὄν, inteso come τὸ πάντως μὴ ὄν, *nihil absolutum*, ibid., 478 d)».⁶³ L'interpretazione severiniana sembra ulteriormente avvalorata da alcuni passaggi del *Sofista*, tra cui quello in cui è detto che le tecniche produttive, come l'agricoltura e le varie attività volte alla fabbricazione, consistono nel 'condurre all'essere' ciò che «in un primo momento non è».⁶⁴

I rilievi critici che Heidegger muove all'indirizzo di Platone non sono tali da indurlo a respingere *in toto* le sue conclusioni, sia per la condivisione di alcune sue tesi, sia, più in generale, per il modo stesso di rivolgersi a ciò che è già stato detto e che rimane da comprendere: non abolire ma scavare ancora più a fondo, attraverso una interpretazione che faccia emergere i presupposti dai quali si originano certi fenomeni storico-culturali e filosofici; è quello che Heidegger fa, ad esempio, nei confronti della storia dell'ontologia e nei confronti della tecnica. Severino intende invece procedere a una valutazione delle varie espressioni culturali e filosofiche alla luce del 'destino', cioè della verità incontrovertibile, quale unico punto di vista che consente di svelare il nichilismo che sostanzia il succedersi delle epoche storiche, giungendo così a conclusioni

⁶⁰ Cfr. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, cit., pp. 580-581. Si veda N. CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 508-523.

⁶¹ Se le cose stessero semplicemente in questi termini, infatti, Severino non avrebbe motivo per contrapporsi all'interpretazione del divenire propria di Heidegger; ritiene invece che anche nella sua intellesione del divenire, nonostante le chiare affermazioni in senso contrario, sia ancora inevitabile introdurre il non essere come *enantion* dell'essere: cfr. SEVERINO, *La filosofia futura*, cit., pp. 329-335. Si veda anche N. CUSANO, *Sintesi e separazione*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2017.

⁶² PLATONE, *Repubblica*, 478d, cit., p. 629. Cfr. anche ivi, 479c, p. 631.

⁶³ SEVERINO, *Aletheia*, cit., p. 416. Sulla distinzione tra nichilismo come 'fenomeno' e come 'cosa in sé' cfr. ivi, *passim*; si veda anche GOGGI, *Emanuele Severino*, cit., pp. 267-278.

⁶⁴ PLATONE, *Sofista* 219c, cit., p. 215; cfr. anche ivi, 265b. Su ciò cfr. E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo* [1968], in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 195-251, pp. 196-197 e pp. 242-243.

più radicali.⁶⁵

A differenza di Platone e di Heidegger, Severino afferma infatti la pensabilità del nulla, che non significa entificazione del nulla e quindi neanche coinvolgimento del nulla all'interno del divenire. Quanto andava sostenendo ne *La struttura originaria*, in cui si avanzava una soluzione di quella aporetica del nulla che Platone aveva indicato,⁶⁶ viene ricapitolato nell'ultimo volume da lui pubblicato, *Testimoniando il destino* (2019): qui ribadisce infatti che questo 'apparire del nulla' nello sguardo del destino «non è una entificazione del nulla perché nel suo senso autentico il nulla è una contraddizione, un significato *contraddicentesi*».⁶⁷ D'altra parte, occorre che venga riconosciuto che «è proprio perché *nulla* significa *nulla* che può sorgere l'aporia dove si segnala che il *nulla* è tuttavia pensato, detto, e pertanto è non-nulla». La pensabilità *sui generis* del nulla si connette al fatto che il senso dell'essere consiste proprio nella sua opposizione al nulla, ma non conduce a ritenere il nulla come costitutivo del divenire – che Severino intende invece come apparire e scomparire di enti eterni –, ricordando piuttosto che «come significato-*nulla* (ossia come momento del significato contraddicentesi *nulla*), il *nulla* significa *nulla* e al *nulla* il destino della verità non prescrive alcunché, non lo sottopone a regole, a differenza di quanto accade nel modo in cui il nichilismo pensa il nulla»,⁶⁸ in cui cioè, al di là delle intenzioni esplicite, si annida quella contraddittoria identificazione di essere e nulla. Si potrebbe dire che è per non aver fatto i conti fino in fondo con l'aporetica del nulla, per non aver 'tenuto a bada' il nulla che il nulla si ripresenta continuamente nella storia del pensiero, da Platone ad Heidegger compreso, e, cosa più importante, nonostante le loro intenzioni in senso contrario.

Siamo giunti alla radice di quella manifestazione storica che è l'Occidente seguendo un cammino 'a ritroso', partendo dalle espressioni più evidenti, ma anche più superficiali, di una ontologia che ha in Platone il suo principale iniziatore, e che trova nell'aporetica del nulla la sua questione di fondo. Heidegger, con Platone, sembra aggirare l'aporia, lasciando da parte il senso del non essere come 'nulla assoluto' per valorizzare il 'nulla relativo', le differenze che compongono la realtà; Severino affronta l'aporia e individua una sua soluzione, che lo conduce anche a respingere in modo radicale il nulla quale costitutivo (esplicito o implicito) della realtà. Nell'uno come nell'altro caso continuare a pensare l'eredità platonica si rivela di fondamentale importanza per trattare le grandi questioni di oggi.

nicolotarquini@virgilio.it

(Pontificia Università Lateranense, Roma)

⁶⁵ Al di là, chiaramente, della questione della correttezza di tali giudizi.

⁶⁶ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* [1958], Adelphi, Milano 1981, pp. 209-233.

⁶⁷ E. SEVERINO, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, pp. 153-154 (corsivo originale).

⁶⁸ Ivi, p. 157 (corsivi originali).