



PENSATA



Registrata presso il Tribunale di Milano n. 378 del 23/06/2010 - ISSN 2038-4386

«Corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro. Il corpo è una grande ragione. Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto –che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo» (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, «Opere», Adelphi, vol. VI/1, p. 34).

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA

DIRETTORE RESPONSABILE
Augusto Cavadi

DIRETTORI SCIENTIFICI
Alberto Giovanni Biuso
Giuseppina Randazzo

RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE
Registrata presso il
Tribunale di Milano
N° 378 del 23/06/2010
ISSN 2038-4386

INDICE



ANNO XII N. 26
GENNAIO 2022
RIVISTA DI FILOSOFIA
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET
WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA



IN COPERTINA
PINK FLAKE
TECNICA MISTA SU TELA
(50x50), 2021

© MAURA CANEPA

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno XII N.26 - Gennaio 2022

EDITORIALE

AGB & GR *CORPO/CORPOREITÀ* 4

TEMI

GIOVANNI ALTADONNA *NIETZSCHE E IL METODO STORICO NELLA TEORIA DI DARWIN* 5

DARIA BAGLIERI *DALL'AZIONE ALLA COGNIZIONE
LA STRUTTURA TEMPORALE DELL'ESPERIENZA TRA CORPO E MEMORIA* 12

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E ENRICO MONCADO *METAFISICA DEL DASEIN IN EUGENIO MAZZARELLA E MARTIN HEIDEGGER* 18

MARIA TERESA CATENA *AVVENTURE E DISAVVENTURE DEL CORPO* 26

SARAH DIERNA *«È IL NASCERE CHE NON CI VOLEVA». INTRODUZIONE A DAVID BENATAR* 32

LUCREZIA FAVA *MENTE CORPO TEMPO IN DI SPAZIO.
UNO STUDIO NON CONVENZIONALE DEL QUANDO* 39

LUCIA GANGALE *L'ÈRE DU TOTALITARISME SANITAIRE ET LES CORPS À LIBÉRER* 48

DARIO GENERALI *UNIFORMITÀ DELLA NATURA E DELLE SUE LEGGI
NELL'OPERA DI ANTONIO VALLISNERI* 57

LUCA GRECCHI *CORPI, SACRIFICI E FILOSOFIA NELLA GRECIA ANTICA* 63

DAVIDE MICCIONE *TORNINO I CORPI. CONSIDERAZIONI SULLA VITA DIMIDIATA* 71

ANDREA PACE GIANNOTTA *THE MIND-BODY PROBLEM IN PHENOMENOLOGY AND ITS WAY OF OVERCOMING IT* 76

ALESSANDRO PLUCHINO *(TRE) CORPI AL MARGINE DEL CAOS* 84

FRANCESCO TOPO *CURA E AUTENTICITÀ: DAL SOLIPSISMO HEIDEGGERIANO ALLA PREVIETÀ COMUNIONALE MAZZARELLIANA* 92

AUTORI

ENRICO PALMA *OSCAR WILDE* 98

RECENSIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *CORPI, ENTI, REALTÀ NELLA ONTOLOGIA ORIENTATA AGLI OGGETTI* 106

VISIONI

SILVIA CIAPPINA *TITANE - METAMORFOSI DI CARNE E METALLO PER L'OLTRE-UMANITÀ* 111

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *I CORPI DI CATTELAN* 115

GIUSY RANDAZZO *I CORPOLORI DI MAURA CANEPA* 117

SCRITTURA CREATIVA

EUGENIO MAZZARELLA *CORPOREA. STARE NEL CORPO* 138

METAFISICA DEL DASEIN IN EUGENIO MAZZARELLA E MARTIN HEIDEGGER

di

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E ENRICO MONCADO

Umanismo, antiumanismo, ultraumanismo

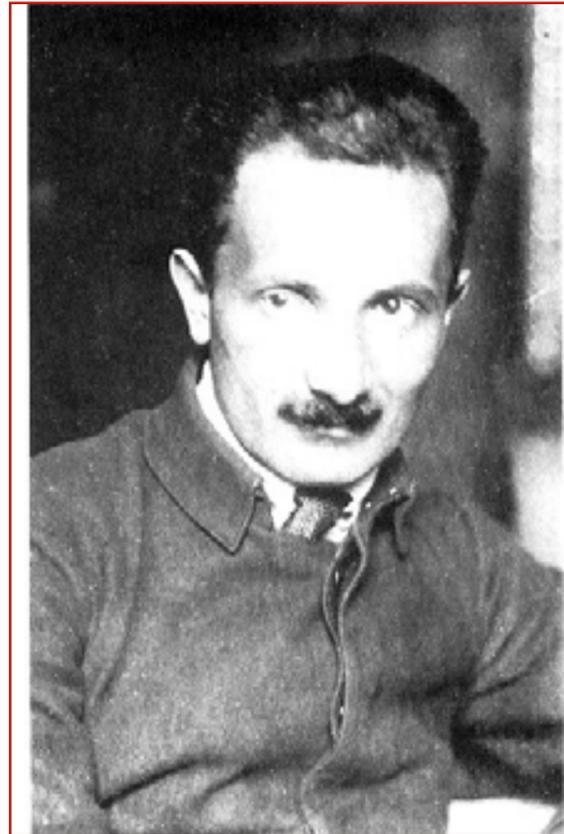
Il discorso heideggeriano -perché *discorso* e non *sistema* è una filosofia sempre aperta, asintotica, in cammino- ha un «carattere di cenno, di comunicazione di un appello», di una «povertà [che è] anche la sua ricchezza»¹. A questo discorso Eugenio Mazzarella dedicò nel 1981 un libro che non solo «piccolo o grande che sia, ha avuto un suo destino negli studi heideggeriani» (9) ma che a quarant'anni di distanza mostra una freschezza, una perennità, una fecondità che appaiono evidenti e che hanno molte ragioni. Tra queste certamente l'acutezza ermeneutica e la profonda competenza che spazia all'interno di tutto il *Denkweg* heideggeriano ma anche altri due particolari elementi: il primo è la capacità di interessare il discorso di Heidegger con quello di Mazzarella stesso, sino a dare l'impressione che il libro sia scritto a quattro mani, dove la presenza pervasiva delle parole di Heidegger non è mai arbitraria ma è sempre ben intramata nel tessuto di un'articolata argomentazione composta di molti strati; il secondo è l'ispirazione nietzscheana di tale lettura, già a partire dal suo incipit su «umanismo, antiumanismo, ultraumanismo» (17) che apre al «radicale 'ultraumanismo' della *Seinsfrage* heideggeriana, per il quale ogni domanda circa l'essere è insieme domanda, e parte da esso, sull'esserci umano nel più vasto contesto del 'mondo'» (9), sino a giungere -nella chiusa- a confermare che «è la disadeguatezza umana al *Gestell* ciò che per la *Seinsfrage* è l'inquietante: non la tecnicizzazione del mondo. Heidegger non eredita altro che il problema dello *Übermensch* nietzscheano» (285).

Non è dunque azzardato sostenere che, nel panorama italiano di studi heideggeriani, le due

opere filosofiche che in modo più radicale si confrontano con il pensiero del filosofo di Meßkirch, indagandone limiti e prospettive, sono questo libro di Mazzarella e *Heidegger e la metafisica* di Emanuele Severino.

La questione dell'Essere

Tecnica e metafisica richiede uno sforzo concettuale significativo, cioè quello di confrontarsi a un tempo con Heidegger e con la teoresi di Mazzarella, il quale parte «dall'esplicita assunzione del rapporto essere-uomo come pensiero unico della *Seinsfrage* nella sua impostazione, nella sua ragione d'essere (la costituzione della sua 'cosa' stessa), nella sua esplicazione», e che pertanto «crede poter mostrare come questo rapporto sia eminentemente 'tecnico', e in un senso del tutto decisivo – tale che ciò che è in questione è appunto una ridefinizione della tecnicità umana come sua riposizione nei propri limiti» (12-13). Contrariamente dunque alle letture che scorgono nell'*antiumanismo* e nell'*antitecnicismo* la cifra del pensiero dell'essere, l'originalità ermeneutica di Mazzarella consiste nel tentare una via «intraumanistica» (148), a metà strada fra genealogia e storia del pensiero, che indagli la tecnica nel suo essere parte costitutiva e insieme struttura metafisica dell'umano. Si tratta, più in generale, per il filosofo napoletano di comprendere Heidegger nell'unità del suo pensiero, senza dare adito alle mitiche e invalidati forzature ermeneutiche che sottraggono alla *Seinsfrage* la sua scaturigine prassica. E cioè quella dimensione effettiva che nel '27, con *Essere e tempo*, aveva sancito il primato ontico e insieme ontologico del *Dasein*. Ricomprendere questo primato del *Dasein* al cuore del *Sein*, nel contesto più ampio



della 'svolta' e del pensiero dell'evento è, in sintesi, il compito teoretico di *Tecnica e metafisica*.

Al centro dunque la questione dell'essere, che si articola sempre come questione dell'esserci. Senza che però una debba prevalere prima o poi e in qualche modo sull'altra. Piuttosto la salvaguardia dell'uno è condizione per la salvezza dell'altro, tanto che l'essenza umana è individuata nella costante apertura all'essere, che significa anche e immediatamente riconoscimento 'greco' dei limiti dell'umano, della finitudine, dell'inoltrpassabile che è il morire come destino e sostanza di tutto ciò che è vivo, il morire del corpo che siamo. La relazione umana all'essere non è dunque - non può proprio essere - una sua *fondazione* ma soltanto la sua *custodia*. Al di là della tracotanza del moderno, di ogni possibile idealismo che ha inteso imporre la soggettività umana -il *cogito me cogitare*- all'intero, la filosofia quale prospettiva perenne sul mondo si origina appunto dal mondo come unità dinamica tra l'essere umano e l'essere in quanto tale. La cosiddetta *Kehre* non è pertanto una *svolta* dalla centralità del *Dasein* a quella del *Sein*, lettura

non soltanto banalizzante ma proprio filologicamente scorretta, bensì un procedere per *tornanti*, esattamente come si fa in un cammino che si volge verso l'alto.

Tale procedere muove dall'impossibilità di sostenere che nel pensiero di Heidegger sia accaduta una *rimozione* della questione dell'esserci umano con l'ingresso nella *Kehre*, la quale in questo modo verrebbe erroneamente intesa come «uno scambio di consegne nel pensiero heideggeriano dall'esserci all'essere» (85). Per Mazzarella gli esiti di *Essere e tempo*, che consistono nell'aver indagato l'esistenza come essenza dell'esserci, rimangono al fondo della *Seinsfrage* in modo perenne. «L'analitica esistenziale resta, pertanto, la via regia al problema dell'essere, e non solo in *Sein und Zeit*, dove questo primato dell'esserci è tematico. È una costante della *Seinsfrage*. Il suo sparire dalla *superficie* del *Denkweg* è possibile solo perché ne è al fondo» (24). Da questa angolatura concettuale, Mazzarella affronta lo snodo tanto problematico quanto sterile di un presunto rovinare del pensiero di Heidegger in un antiumanismo che pensa 'contro' l'umano, o che altrimenti lo riduce a figura servile dell'essere. Secondo l'autore, invece, il tornante che dall'analitica esistenziale porta alla verità dell'essere – all'essere, cioè, come apertura dell'esserci – comporta una radicale *Orörterung* del *Dasein*, un suo ricollocamento che si esprime come decentramento della soggettività umana dalla sua posizione ontologicamente privilegiata. Questo significa che se l'umanismo, e con esso l'antiumanismo come suo risvolto, si arena sulle secche di una «autoposizione dell'uomo come centro e fondamento» (147), scansando del tutto la domanda sull'essere dell'uomo, l'unica via percorribile per la *Seinsfrage* è quella dell'*ultraumanismo*. Vale a dire un oltrepasamento radicale dell'umanismo nel tentativo di ricollocare il *soggetto metafisico*, che in esso fa da fondamento, e «proprio [...] nel collocarlo nel suo luogo proprio, nello spazio essenziale dove si raccoglie [...] si configura una topologia dell'essere dove l'uomo non è *centro*» (41).

Oltrepasare l'umanismo significa anche e soprattutto tentare un *Abbau*: una decostruzione grazie alla quale viene a smascherarsi il progetto

di riduzione dell'essere all'ente, che il soggetto in tutte le sue forme comporta (da Cartesio a Nietzsche). Decostruzione che già *Essere e tempo*, con il suo obiettivo più ampio di una distruzione fenomenologica della storia dei modi in cui l'essere è stato interpretato, si esplicava attraverso la riscoperta del problema del *senso dell'essere in generale* per la via dell'analitica esistenziale. Il problema di fondo di *Essere e tempo*, come è noto, è il non avvenuto passaggio dalla temporalità dell'esserci (*Zeitlichkeit*) alla temporalità dell'essere (*Temporalität*). E tuttavia tale interruzione, lungi dal tradire il progetto di fondo dell'opera del '27 – l'esplicazione del nesso *Sein-Dasein* mediante il tempo –, è dovuta secondo Mazzarella all'«incapacità di *Essere e tempo* a 'dire' la *Kehre*» (86). Pertanto, tale incapacità non è da imputare *simpliciter* alla *Kehre*, ma al fatto che «l'opera del 1927 voleva elevare la filosofia a 'scienza', ma ciò si traduceva nella pretesa di *Essere e tempo* 'di ricondurre la spazialità alla temporalità' e 'così di pervenire a un unitariamente determinato fondamento o principio "Temporalità" (*Temporalität*)» (63). Il non raggiunto fondamento unitario, quale doveva essere la *Temporalität*, come già anticipato, lascia in eredità alla *Seinsfrage* non soltanto il «rimosso» (94) della spazialità, ma anche una riduzione della *Temporalität* all'unica temporalità raggiunta, la *Zeitlichkeit* dell'esserci umano: dalla quale, sì, è possibile imputare all'impostazione di *Essere e tempo* un retaggio soggettivistico-trascendentale. Ma di retaggio o di alone si tratta se si tiene conto del fatto che il luogo in cui davvero l'essere dell'esserci si radica è l'*Ek-sistenz* – tolta la quale si travisa il *senso* stesso di *Sein und Zeit*.

Spazio / οἶκος

E invece con la svolta da *Essere e tempo* a *Tempo ed essere*, dalla temporalità dell'esserci all'*Ereignis*, avviene un recupero, secondo Mazzarella, sia della spazialità – cooriginaria, adesso, al tempo – sia di una più radicale connessione di *Sein e Dasein*. A tal proposito, anche il passaggio dalla questione del *senso dell'essere* alla questione della *verità dell'essere*, che avviene a metà degli anni '30, comporta una riconfigu-

razione radicale della 'spazialità'; in quanto la «ridefinizione dell'essenza della verità alla luce di un liberare nella presenza ciò che si manifesta nello spazio reso libero di un Aperto [...] implica il recupero di un'originaria spazialità dell'esserci cui l'uomo originariamente partecipa» (97). Questo recupero conduce a uno slargarsi dell'analitica esistenziale in direzione di una comprensione del *Dasein* che non è più soltanto interessata alla temporalità dell'esserci umano – come accade in *Essere e tempo* –, ma che è volta alla comprensione della verità dell'essere; dove qui, verità non è un prodotto della mente umana, bensì è *evento* spazio-temporale in cui l'esserci è implicato.

È anche per questa fedeltà a se stesso di un *Denkweg* che si fa *Kehre*, di un cammino del pensiero che si sostanzia di trasformazioni che nulla negano e invece sempre più confermano l'inizio, che Heidegger può dire (e anche inventare) parole che non negano affatto la metafisica ma elaborano una metafisica dell'intero non umano, che non negano affatto la filosofia ma sviluppano una filosofia antropodecentrica e quindi davvero *μετά*, davvero oltre la pretesa che la sinèdoche umana ha di rappresentare l'intero. In questo senso l'*Appendice* dedicata a Gregory Bateson non è affatto un'appendice e dice molto invece del significato che la metafisica può rivestire per il nostro tempo, ancor più che per quello di Heidegger. L'affermazione di Bateson secondo cui «*la creatura che la spunta contro il suo ambiente distrugge sé stessa*» (qui a p. 314) è infatti in continuità con molti degli esistenziali di *Essere e tempo*, i quali diventano poi le parole più celebri e più controverse di questo filosofo: «Ma come *figurativamente* si configura questo sfondamento/decentramento del soggetto nell'esserci? La risposta suona semplice nella semplicità dei 'quattro' del *Geviert*: il *Bezug*, il rapporto uomo-essere, è nel suo stesso istituirsi *Geviert*, il quadrato di divini e mortali, terra e cielo riposante nell'*Ereignis*, nell'evento appropriante» (47). Evento che è anche un gioco tra l'essere e il nulla, del quale «non si può dire cosa è, ma solo che è e come è: che esso accade, e accade così. Nel linguaggio 'adulto' della *Seinsfrage*: *Ereignis* e *Geschick* - che si dà un configurarsi di presenza, un 'invio' d'essere come esser-ci» (190).

La parola che vale come sintesi di questo cammino è pertanto *das Ereignis*: l'evento. Con la concezione dell'*Ereignis* la *Seinsfrage*, nella sua interezza, tocca un punto di non ritorno: l'essere in quanto evento è il centro di dispiegamento del mondo nel suo farsi mondo, è il senso oltre il quale non si dà un fondamento 'più fondamentale' da interrogare. Ciò accade in ordine al fatto che la domanda che chiede del fondamento – la metafisica – è già destrutturata e distrutta, giacché a fondo compresa, dall'originarietà fenomenica del *si dà essere*: «Proprio per questa sua mancanza di 'ulteriorità', il 'senso' che qui si mostra, se si vuole mantenere la parola *Grund*, è piuttosto *Abgrund*, assenza di fondamento» (118).

Mazzarella proprio su questo momento della *Seinsfrage* arriva a cogliere il nodo che tiene insieme tutto il cammino heideggeriano, così dispiegandolo nelle sue maglie più profonde: «Indagare sull'essere cioè sulla struttura unitaria dell'*Ereignis* per poi volerne cogliere il senso, ci è interdetto proprio dal fatto che essere (e/o senso, cioè la verità dell'essere) riposa nell'*Ereignis*, nell'evento appropriante, nell'evento della verità-senso» (120). Il filosofo napoletano comprende, in queste battute, l'aver consumato fino in fondo la *Seinsfrage* la *cosa* del pensiero. E cioè l'aver raggiunto, essa, il fenomeno originario – lo «*Zeit-Raum* come il disvelamento che vige nell'*ἀ-λήθεια*» (122) -, davanti al quale il pensiero come *Denken* si trasforma in *Danken*: il ringraziare che accogliendo ciò che da sé si dà – l'*essereevento* –, lo può soltanto indicare, mostrare. Davvero penetrante, inoltre, è il modo in cui Mazzarella registra il passaggio interno alla *Seinsfrage* dallo *Aussagen* al *Sagen*. Passaggio che va a toccare la struttura logica della riflessione dell'ultimo Heidegger. Il pensiero dell'evento avendo, infatti, alla radice oltrepassato il *logos* apofatico-dimostrativo, e avendo, dunque, compreso lo svanimento fenomenologico, che è insieme affondo ontologico, del *Sein* nell'*Ereignis* non può che trasformarsi in *apofansi* della verità dell'essere:

L'apofansi, come dire che enuncia qualcosa di qualcosa, è fenomenologicamente un lasciar vedere qualcosa in quanto qualcosa, ma proprio

come questo lasciar vedere qualcosa a partire da sé stessa ha bisogno di uno *sfondo* che, retrocedendo come tale, lascia emergere qualcosa, τὸ φαινόμενον. Ma qui si ha a lasciar vedere lo *sfondo* stesso, la manifestatività come tale, e pertanto non può esservi che un dire che è un mostrare (122).

Detto altrimenti, è questo difficile gioco che la *Seinsfrage* tenta di portare alla luce, e cioè la trasparenza dell'essere (τὸ φαινόμενον) che mentre lascia vedere l'ente (τα φαινόμενα) da esso si ritrae. Questa dinamica fenomenologica di concessione e sottrazione è l'evento, è l'essere come evento-mondo, è il disvelamento come verità (ἀλήθεια) che aprendosi lascia essere l'ente e lo contorna nel suo limite. In questo contesto, l'umano, usando il linguaggio della *Gestalt*, è sia ciò che emerge dallo *sfondo* dell'essere sia ciò che, come *figura*, dà risonanza all'essere. Questo duplice modo di appartenersi di *Sein e Dasein* nell'evento è, alla radice, la trascendenza; la quale, transitivamente, all'umano consegna l'essere e all'essere consegna uno spazio di luminescenza: l'esser-ci come colui che si mantiene nel disvelarsi della verità. L'evento di questa trascendenza è *in nuce* la struttura metafisica in cui umano ed essere si appartengono, tale che 'metafisica' è la parola che indica l'evento fondamentale che concerne il *Dasein*.

Come l'oltrepassamento dell'umanismo non comporta per la *Seinsfrage* un abbandono della questione dell'esserci, anche l'oltrepassamento della metafisica, quale tema principe del pensiero ontostorico, non vuole mettere da parte la metafisica; ma di essa vuole esplicitare il proprio errore, e cioè il suo sconnettere alla radice ciò che invece nell'*Ereignisdenken* è differenzialmente unitario: il rapporto essere-uomo. Questa sconnessione, con altre parole, si esplica nell'accentramento di uno dei due termini di tale rapporto, il cui esito è un «ricompattamento ontico» (141) dell'essere sull'ente. L'espressione che sintetizza questa dinamica è *oblio della differenza ontologica* come oblio della differenza che vige fra essere ed ente.

Metafisica e oblio

All'altezza di questi argomenti, l'ermeneutica che Mazzarella offre della metafisica intesa sia come trascendenza sia come oblio dell'essere, coglie davvero il nucleo fondamentale del pensiero ontostorico. Se da un lato, infatti, il filosofo napoletano, seguendo il risvolto ultraumanistico della *Seinsfrage*, riesce a presentare come unitario ciò che apparentemente si mostra in sé scisso (il *Bezug* essere-uomo); dall'altro lato, scandagliando la questione della metafisica, ovvero il *perché* della «metafisicità della metafisica» (138), dipana una prospettiva *ultrametafisica* che di essa comprende le ragioni di fondo. Scrive Mazzarella che «se la metafisica è 'oblio dell'essere' in quanto oblio della differenza tra l'essere e l'ente', nel pensiero dell'*Ereignis* la metafisica è oltrepassata in quanto il pensiero si apre all'*oblio*, cioè alla *differenza* come tale» (142). Se pertanto la metafisica non è solitaria «dottrina di un pensatore» (142), ma è la struttura stessa in cui l'essere accade e si fa discernibile, oltrepassamento della metafisica è il tentativo di comprendere, nel senso di accogliere e capire, l'oblio dell'essere: ovvero la sua *latenza ontologica*.

Si tratta quindi per la *Seinsfrage*, nel farsi pensiero memoriale e poetico, non di fuggire la metafisica ma di comprendere a fondo tale latenza ontologica dell'essere lungo la sua storia, le cui tappe fondamentali coincidono con le posizioni di Platone, Cartesio e Nietzsche. Se con Platone avviene ciò che Mazzarella definisce la «dislocazione» (158 e *passim*) del rapporto essere-ente in due mondi separati dal χωρισμός, con il *cogito* cartesiano il platonismo si compie, così inaugurando l'*epoca del mondo come immagine*. L'epoca, cioè, in cui l'essere è frutto della mente del soggetto pensante. Con Nietzsche, invece, la metafisica approda al suo compimento escatologico. Dell'essere, con il filosofo di Röcken, non si può dire altro se non che è *Wille zur Macht*, volontà di potenza. Fra questi pensatori, secondo l'economia della storia dell'essere, il più radicale è Cartesio. Attraverso quest'ultimo, infatti, non soltanto lo spirito della metafisica torna a casa (Hegel), ma mediante il filosofo francese il soggetto e la soggettività assumono il rango di principio e fondamento del reale. A tal proposi-

to, scrive Mazzarella che «oltrepassamento della metafisica come oltrepassamento del platonismo si realizza non riandando storiograficamente ai pre-platonici, ma innanzi tutto ritornando alla radice della decisione metafisica cartesiana, alla cui ombra ancora siamo» (162).

Questo significa che l'insistere di Heidegger sui pensatori delle origini non è volto alla ricerca di uno spazio non contaminato dalla metafisica – un assurdo filosofico –, bensì è un tentativo di confrontarsi in modo fecondo con la scaturigine moderna della metafisica. E tuttavia, se di ritorno alle origini si deve proprio parlare, la greicità aurorale viene percepita da Heidegger come uno spazio del pensiero nel quale, secondo le tesi del *Brief* del '47, non si danno divisioni e nomi per l'essere. In altri termini, presso i pensatori iniziali non si presentano i dualismi caratterizzanti il tragitto che da Platone giunge fino a noi. Al contrario, la ὄβρις, la tracotanza, della metafisica moderna consiste nell'aver diviso ciò che nell'unità di pensiero ed essere (Parmenide) è το αὐτό/*das Selbe*: il medesimo come centro della differenza ontologica. Per cui «il soggettivismo come 'atteggiamento' metafisico è ὄβρις, rottura della *sophrosyne*, incapacità di mantenersi nella misura che l'essere assegna all'uomo all'interno dell'essente» (165).

La questione della tecnica

Sulla base di questi presupposti, Mazzarella segue la traccia di un altro momento decisivo del pensiero di Heidegger quale si esprime con la *Frage nach der Technik*: la questione della tecnica come questione del nesso storico-ontologico di φύσις e τέχνη. Se con i greci l'essere è φύσις, ciò che originariamente ha la causa in se stesso ed è dunque ἀρχή κινήσεως (Aristotele, *Fisica* B1), principio del movimento generativo, *poiesi* che produce lo svelamento dell'ente (ἀλήθεια), in cui l'uomo è *techne* come modalità e momento di questa stessa dinamica rivelativa; al contrario, con la modernità, tale struttura generativa si concentra interamente nelle mani del soggetto, il quale è 'tecnico' nel senso che si sostituisce al disvelamento della φύσις, così riducendo il reale a un processo di manipolazio-

ne. In tal modo, la φύσις diviene *polo proiettivo* del *Ge-stell*, dal momento che «la natura come il Dio-causa non è altro che una proiezione soggettivistica: trasferimento in altro di un sogno, quello appunto dell'autoproduzione di sé in cui l'uomo intensifica in una statica perennità la sua volontà di vita» (263).

La questione della tecnica va al di là di eventi storici, prospettive epistemologiche, inquietudini politiche. Essa affonda nei limiti umani e nel loro impossibile e quindi autodistruttivo superamento. «È l'esigenza non di un ripudio o rigetto dell'atteggiamento tecnico, ma di una sua 'delimitazione' che si fa valere» (280). La τέχνη piuttosto che risolversi come parte nell'intero della φύσις, mediante il *Gestell* si traduce in *provocazione* che trasforma la φύσις in materiale di impiego, in fondo di sfruttamento (*Bestand*). Questo squilibrio è la sconnessione, secondo Heidegger, che, in senso 'destinale', vige fra φύσις e τέχνη. Questo è lo scontro fra la δίκη di Anassimandro come φύσις e la τέχνη come *Gestell* prospettata da Nietzsche. Uno scontro che certamente riguarda l'uomo nella sua interezza. Se, difatti, l'uomo è in se stesso tecnico, nel senso che è una modalità di disvelamento dell'essere, il suo agire è sempre esposto alla violenza nei confronti della φύσις. In modo più radicale: se l'uomo è *homo technicus*, con il suo fare squarci, aprire radure e spazi di senso, è già nella forma di un praticare violenza sull'essere, tale che la tecnica come destino metafisico, come accentrimento soggettivistico, come oblio dell'essere, la τέχνη, dunque, come violenza è un tratto decisivo della relazione che si dipana fra umano ed essere. Con le parole di Mazzarella:

È nell'essenza stessa dell'uomo, cioè, come τέχνη la tendenza a prevaricare il predominante [l'essere]: è nell'essenza dell'uomo che è già inscritto nella metafisica come filosofia che 'finisce' nella scienza tecnica, ma insieme l'*illusività* di questo compimento. Il percorso cioè del *Ge-stell* come θέσις nel senso di φύσις al *Gestell* come imposizione tecnica intesa come autoproduzione incondizionata (276).

Come più volte nota Mazzarella, la *Seinsfrage* nel divenire *Frage nach der Technik* non vuole ridursi a 'storia professorale' né a 'cronaca' del proprio tempo, né rovinare in posizioni antitecniche. Invero, essa «soddisfa sotto questo riguardo l'assioma hegeliano della filosofia come il proprio tempo appreso con il pensiero» (290), nel senso che non abbandona una comprensione del destino che concerne l'*esserci storico contemporaneo*. La *Seinsfrage* nei confronti della tecnica tenta quindi una *Erörterung*, un contornamento come delimitazione della tecnica nel suo riferirsi all'umano e all'intero – pur nella consapevolezza che sia l'essere come 'ciò che si impone' sia l'umano come τὸ δεινότερον abitano il pericolo ontologico di infrangere il πέρας, il limite. Non a caso, infatti, «è la disadeguatezza umana al *Gestell* ciò che per la *Seinsfrage* è l'inquietante: non la tecnicizzazione del mondo» (285). È l'inadeguatezza non soltanto dell'umano nei confronti del *Gestell* che preoccupa Heidegger, ma in senso più radicale è l'inadeguatezza della parola-concetto 'uomo' – e del suo significato antropocentrico, etico, religioso e in una parola *metafisico* – che porta la *Seinsfrage* a pensare a un nuovo inizio non solo del pensiero ma anche e soprattutto dell'umano.

La *Lichtung*, altro termine chiave di Heidegger, è anche una luce rivolta al plesso storico-metafisico che è, a questa altezza, la questione della tecnica. Per queste ragioni profonde, rimandando all'originale e feconda chiusa *oicologica* di *Tecnica e metafisica*, «ciò che è in gioco nella *Seinsfrage* è appunto una οἰκολογία, cioè un sapere che nella sua originarietà sia rimesso a ciò che istituendolo nel *soggiorno*, nel pro-durlo e durarlo nella disvelatezza, è la sua propria dimora, cui è richiamato per farsene carico, e nell'*oggi* tecnico come ciò che rende imprescindibile questo sapere» (293). Mazzarella conferma ancora una volta che la *Seinsfrage* non abbandona mai la questione dell'esserci umano, come *esserci tecnico e metafisico*, anzi, essa è questo tentativo di elevare la tecnicità dell'umano a cura e a sapere della propria trascendenza. Oicologico, in tal senso, è il pensiero di Heidegger: non nei termini in cui esso prospetti un'ecologia romantica che rinsaldi umano e natura, bensì nel senso che



è interessato a una comprensione unitaria e insieme molteplice dell'*ethos*, cioè del soggiorno dell'umano *nel* mondo *come* mondo. Per cui, in conclusione, «alla τέχνη non si richiede di negarsi, ma di mantenersi nella χάρις. È la specifica *Frömmigkeit* del pensiero che la *Seinsfrage* richiede, e come οἰκολογία, rapporto al mondo, dunque e non 'misticheggiante' fuga da esso» (296).

Ben lontana da ogni presunta 'confutazione' della metafisica, la filosofia heideggeriana procede dunque a una sua 'distruzione' che «è propriamente insieme la ri-posizione della metafisica nella sua verità, ciò che Heidegger definisce l'oltrepassamento (*Überwindung*) della metafisica come traduzione (*Überlieferung*) della metafisica nella sua verità, in altri termini come riporto dell'ente alla verità-apertura dell'essere» (17). Questa vera e propria dichiarazione programmatica si trova in apertura di *Tecnica e metafisica* e da essa si originano i suoi più fecondi risultati. Dai quali Mazzarella ha poi sviluppato, nei quarant'anni che dal libro ci separano, alcune delle analisi più feconde per la comprensione teoretica e dunque effettuale del presente. Come ad esempio la «fallacia artificialista» che consiste nel dedurre «da ciò che *si può* fare quel che *si deve*



fare» e che «in nome delle possibilità dell'artificio, sembra sempre più vivere dell'opposizione di principio di natura e cultura»². Fallacia ben descritta in *Tecnica e metafisica* nelle pagine dedicate alla necessità di disincantarsi «da quel disincantamento tecnico del mondo» che pretende di porre al centro dell'agire umano la fede in un volere/potere che conduce all'impotenza dell'autodissoluzione (233-234). La prospettiva mazzarelliana è invece una οἰκολογία che è il vero cuore della *Seinsfrage* e che percorre l'intero libro, il quale su di essa si chiude con una affermazione non a caso ancora una volta nietzscheana: «Ma è probabile che se non si dà questa follia, o, per seguire Nietzsche, non si ascolta il suo 'folle' prima che la lanterna s'infranga a terra, lo spegnersi di quel minuto menzognero nella storia stellare che è l'uomo sarà l'epigrafe, muta, della *hybris* di un ente che fu l'uomo» (322); «non è detto» infatti «che il funambolo non cada giù tra l'orrore ottuso del 'mercato'» (303), esattamente come sta avvenendo a quattro decenni di distanza da queste parole.

Corporeità, dolore, Grazia

A salvarci può essere la rimemorazione di una

finitudine biologica – l'inoltrabile che è per il vivente la corporeità – che è figura della colpa ontologica insita nell'esserci, come la filosofia sa da Anassimandro a Heidegger appunto. Quel nullo fondamento di una nullità che secondo *Sein und Zeit* è l'umano genera «l'esperienza dello *Schuldigsein* come essere in debito ed essere in colpa» (59) rispetto alla struttura di un intero che alcune culture, come ad esempio la nostra, si illudono di poter devastare e ancora vivere.

I grandi temi gnostici della colpa e della pena sono stati affrontati tematicamente da Mazzarella solo nelle opere più recenti ma, ancora una volta, sta qui la loro genesi: «Pena e colpa, come perire e nascere, non sono niente di morale o giuridico, ma traducono le due 'assenze' entro cui è inciso l'esser-presente via via soggiornante» (178), le assenze di ciò che è stato e non è più e di ciò che sarà ma non è ancora. Il tempo, tema teoretico e sostanza ontologica della filosofia, traspare ovunque nel pensare di Mazzarella e di Heidegger. Il tempo che fonda un'etica teoretica «come tentativo di guardare in faccia il destino dell'uomo tecnologico» (9), un'etica volta a «recuperare la 'grecità' delle origini che 'non conosceva né una 'logica', né un'etica', né una 'fisica'», come si dice nella *Lettera sull'umanesimo*, «ma il tutto del mondo e del proprio rapporto al mondo, che come λόγος è ἦθος e come tale οἶκος, dimora» (294-295).

Da un punto di vista strettamente storiografico, in *Tecnica e metafisica* Mazzarella individuò con chiarezza uno dei limiti della pur preziosa ricostruzione delle filosofie e del loro cammino che è possibile ritrovare nei libri, nei corsi, nei seminari di Heidegger. Una vera e propria riduzione delle filosofie dentro uno schema di decadenza che può costituire una legittima prospettiva ma non può diventare il percorso inevitabile nel quale filosofi e opere trovano ciascuno la propria collocazione. Bene fa dunque Mazzarella a sostenere «l'irriducibilità di posizioni di pensiero quali quelle preplatoniche e in parte aristoteliche, per non dire di Kant e di Nietzsche, a rimanere all'interno del quadro heideggeriano della metafisica come oblio dell'occultamento» (155). In questo la *Seinsfrage* mostra ancora la propria dipendenza dalla hegeliana storia della filosofia come filosofia della storia. Dove in Hegel si celebra lo sviluppo dello spirito, in Heidegger si

dà un percorso necessario della metafisica da Parmenide a Nietzsche, percorso che in quest'ultimo si compirebbe come *Wille zur Macht*. Il compimento della filosofia in quanto metafisica nella società della tecnica dispiegata segue lo stesso schema marxiano del compimento della storia nella società comunista. In realtà in tutte le vicende umane, comprese quelle teoretico-metafisiche, non si dà alcun ordine, provvidenza, decadenza o schema prefissato ma il susseguirsi di una immensa complessità, di forme, di interazioni, di strutture non messe in ordine da niente e da nessuno ma ciascuna legata alle altre per nessi interni, la cui necessità è pari alla casualità.

Come si vede, una simile densità di temi e prospettive sull'intero percorso heideggeriano e sulle molte e radicali questioni che in esso rimangono aperte rendono *Tecnica e metafisica* qualcosa di più delicato e di più essenziale rispetto alla interpretazione di un'altra filosofia e dicono invece già molto del filosofo Mazzarella. La cui consapevolezza ontologica e insieme esistenziale «dell'infinito dolore che trascorre sulla terra e della scarna felicità» (170) è talmente intima da chiudere il libro del 1981 con queste parole: «per quanto ne sappiamo, il più vero mestiere dell'uomo ha ancora da essere l'attivo dolore di esistere» (322) e da aprire un cammino di pensiero che tra Novecento e XXI secolo continua a offrirci elementi di sapienza, sia in ciò che di esso è possibile condividere sia di quanto può essere criticamente interpretato.

Certamente preziosa è l'indicazione, valida sia per Heidegger sia per Mazzarella, che «nessuna ratifica dell'esistente» è possibile «da parte di un pensiero che interroga l'esistenza fino al suo radicarsi nel nulla» (237), per un pensiero che si condensa e si esprime in pagine che sembrano ispirate da una qualche forma di Grazia teoretica.

Note

¹ Eugenio Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma 2021, p. 45. I numeri di pagina delle successive citazioni da questo libro saranno indicati nel testo tra parentesi.

² Id., *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet Studio, Macerata 2017, pp. 11 e 25.

Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo redazione@vitapensata.eu, accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

Formattazione del testo

I testi non devono superare le 25.000 battute, compresi gli spazi e le note; devono essere composti in carattere TNR, corpo 12, margine giustificato, interlinea singola.

Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: lvi, p. 11.

Quando - sempre fra due note immediatamente successive - l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»¹.

Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, «Titolo», *Vita pensata*, Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.



COLLABORATORI DEL NUMERO 26

| | | |
|---------------------|---------------------|-----------------------|
| Giovanni Altadonna | Lucrezia Fava | Davide Miccione |
| Daria Baglieri | Lucia Gangale | Andrea Pace Giannotta |
| Maura Canepa | Dario Generali | Enrico Palma |
| Maria Teresa Catena | Luca Grecchi | Alessandro Pluchino |
| Silvia Ciappina | Eugenio Mazzearella | Francesco Topo |
| Sarah Dierna | | |

GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Vita Pensata Producer

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista:
www.vitapensata.eu. Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

“La vita come mezzo della conoscenza”- con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

Anno XII N. 26 - **Gennaio 2022**

REDAZIONE

[AUGUSTO CAVADI](#), DIRETTORE RESPONSABILE

[ALBERTO GIOVANNI BIUSO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

[GIUSEPPINA RANDAZZO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

redazione@vitapensata.eu

RIVISTA ON LINE www.vitapensata.eu

Fax: 02 - 700425619

La filosofia come vita pensata

