

MAURO VISENTIN*

VERITÀ, NATURA E TECNICA:
SERVIRSI, SERBARE, OSSERVARE

Abstract: *Truth, Nature and Technology: Serve, Preserve, Observe*

What we call “technology” is rooted in an original disposition of consciousness that consists in the ability to make use of something in view of something. To make use is a meaning that refers back to serve and to preserve. Both of the latter expressions have to do with the condition of the servant, that is, one who serves a master, who guards another’s possession, who preserves on behalf of others. First and foremost, the purpose of technology is to preserve something that does not belong to us or belongs to us provisionally and which, therefore, we are at risk of losing. First of all, individual life. In this aspect it contrasts with nature, which preserves the collective life (of the species) through the succession of individual lives and, thus, by virtue of their mutual sacrifice. Technology does not address that possession that we are not at risk of losing i.e., the possession of truth. That which is a cause, has a purpose, is a means belongs to technology; truth is an object of contemplation. This means that truth does not serve (it is not the servant or handmaiden of anyone or anything) and that technology does not need truth, as it does not base its effectiveness on it.

Keywords: Contemplation, Preserve, Serve, Technology, Truth

1. *Tecnica dell’uomo e tecnica di Dio*

“Di che cosa ci serviamo, quando ci serviamo di qualcosa?”. Una simile domanda potrebbe, in primo luogo, forse, sconcertarci, lasciandoci interdetti e insinuando in noi il sospetto che essa nasconda una specie di tranello. Ma, una volta riavutosi dallo sconcerto, qualcuno potrebbe rispondere, reputando la domanda niente di più che un *calembour* o una facezia: “della cosa di cui ci serviamo”. Con questa risposta, egli riterrebbe, verosimilmente, di “stare al gioco” di chi ha formulato la domanda, programmando, così, di “stanzarlo” col “coglierlo in contropiede”. Eppure, la domanda è tutt’altro che un gioco di parole: quando ci serviamo di qualcosa, ci serviamo certamente del qualcosa di cui ci serviamo, ma, innanzitutto, ci serviamo, preliminarmente, della nostra attitudine a “fare uso di”, della nostra capacità di “servirci di”. Si mostra, qui, una sorta di “raddoppiamento” simile a quello che, secondo Aristotele, fa la sua comparsa nel passaggio dalla potenza all’atto: il passaggio da una certa potenza (per esempio, quella che contraddistingue un blocco di marmo e che consiste nella sua possibilità di diventare una statua) ad un determinato atto (alla statua ricavata da quel blocco di marmo) è anche (e innanzitutto) il passaggio, in generale, dalla capacità o dalla possibilità di passare (di non essere immutabile e intangibile, e di poter quindi subire una trasformazione, un mutamento) – che inerisce, indifferentemente e allo stesso modo, a qualsiasi cosa alterabile in quanto tale – al passare in atto (all’esercizio in atto del mutamento o della trasformazione; per esempio del blocco di marmo in statua, attraverso i colpi successivi dello scalpello di uno scultore). Quindi, quando ci serviamo di qualcosa (per esempio di uno scalpello per realizzare una statua) noi ci serviamo, senza rendercene, per lo più, neppure conto, in primo luogo della nostra capacità di servirci in generale di qualcosa, della nostra disposizione ad utilizzare qualcosa (una qualsiasi cosa utilizzabile) in vista di qualcos’altro (un certo risultato o uno scopo). Come si chiama questa attitudine, questa capacità, questa

* Università degli Studi di Sassari.

disposizione? Si chiama “tecnica” o anche “arte”. Attraverso questa seconda denominazione si rende manifesto il contrasto che oppone il “servirsi di” (la tecnica, appunto o l’arte) alla natura e ai suoi prodotti: quello che è artificiale (prodotto dall’arte) non è, per ciò stesso, naturale (prodotto dalla natura).

Ora, ciò che caratterizza arte e natura, contrapponendole, è il fatto che nella prima noi riconosciamo un’intenzionalità, una mira, uno scopo, che nella seconda non riconosciamo (o che in essa non è ravvisabile, perlomeno a tutta prima). All’accadere naturale attribuiamo, pertanto, il carattere della spontaneità, un carattere che non potremmo mai assegnare alla tecnica. Eppure, parliamo anche di “tecnica della natura”, di “meccanismi della natura”, di “scopi o finalità della natura”. In generale, queste espressioni hanno valore e significato metaforico, a meno di non intenderle nel senso che l’accadere naturale dipende anch’esso da un artefice, sebbene non umano ma divino. D’altra parte, possiamo interpretare l’azione di questo artefice in modo tale che i significati delle espressioni: “meccanismi della natura” e “scopi della natura” divergano radicalmente, dando corpo, attraverso la prima, all’idea di una natura come meccanismo fine a sé stesso e senza scopo, e attraverso la seconda a una natura concepita come strumento per la realizzazione di scopi. Nel caso in cui a queste espressioni dessimo un significato puramente metaforico, la tecnica, i meccanismi e gli scopi della natura (in generale il suo ordine e le sue leggi) sarebbero aspetti che alla natura attribuiremmo noi, su base analogica, e che non riguarderebbero, quindi, la natura stessa. Nel caso, invece che le interpretassimo alla lettera, la natura sarebbe, come abbiamo detto, o l’esito di un agire tecnico (l’agire di un Grande Meccanico), o lo strumento di questo agire. E la differenza (senza però, più alcun contrasto) fra tecnica e natura (o arte e natura) sarebbe solo quella intercorrente tra due tecniche diverse, una umana, l’altra divina.

Ma per comprendere se accanto ad una tecnica umana è possibile ipotizzarne una divina dobbiamo innanzitutto interrogarci sul significato della parola “tecnica”. “Tecnica”, abbiamo detto, è, in primo luogo, l’espressione di un’attitudine al servirsi di qualcosa in vista di qualcos’altro. Il significato dell’espressione “tecnica”, dunque, implica quello di un agire finalizzato e nello stesso tempo la necessità in cui questo agire si trova di perseguire il suo obiettivo “per mezzo” di qualcos’altro, in assenza del quale l’agire finalizzato sarebbe impotente. Già questo sembra essere quanto basta per togliere di mezzo ogni possibilità di ipotizzare una “tecnica divina” accanto a quella umana e per escludere che attribuendo una tecnica sopra-umana a un Grande Meccanico o, per dirla con Kant, ad un Architetto del mondo la si possa per ciò stesso attribuire a Dio. Ad ogni modo, e indipendentemente dalle fedi che professiamo (o non professiamo) il contrasto fra natura e tecnica può essere utilmente adottato come criterio, per il suo valore euristico, con riferimento al modo in cui la natura ci appare o si manifesta a prima vista: come qualcosa di indipendente da noi e sottratto al nostro potere. Cosa che, comunque, essa sarebbe, *per noi*, anche nel caso che potessimo attribuirle ad un attore sopra-umano. Nello stesso tempo e parallelamente, tale contrasto farebbe riferimento al modo in cui, di conseguenza, tendiamo ad interpretare la tecnica in rapporto alla natura, ossia come una risorsa specificamente umana.

2. *Serbare la vita*

La tecnica, come risorsa artificiale e non naturale, è ciò che noi riconduciamo ad un agire consapevole in vista di scopi, basato sulla conoscenza: per poter utilizzare uno strumento occorre conoscere il modo in cui esso funziona e i risultati che si possono ottenere attraverso il suo impiego. Non è, pertanto, espressione di un agire tecnico tentare di volare utilizzando una scopa, così come, ugualmente, non è espressione di un agire tecnico guidare un’automobile e finire, prendendo male una curva, con l’uscire di strada. Nel primo caso il mezzo è inadeguato allo scopo, nel secondo il risultato è involontario e anzi, decisamente non voluto. D’altra parte, sebbene un nido di uccello o un formicaio siano strutture complesse costruite con apparente abilità e intenzione, esse sono solo il risultato di un fare dettato dall’istinto. Nella tecnica, dunque convergono indiscutibilmente due

fattori: la conoscenza e la funzionalità. La tecnica, anzi, si può considerare espressione di una specie di “sintesi” tra questi due fattori, ossia di una conoscenza funzionale, cioè applicabile. Questo la distingue da una conoscenza pura, priva di qualsiasi scopo che non sia rappresentato da lei stessa. La tecnica non è quindi un *contemplare*, bensì un *servirsi*, come abbiamo detto. E in quanto “servirsi” di qualcosa (un mezzo, uno strumento) in vista di qualcos’altro (uno scopo), essa è anche un “servire”: un servire a qualcuno per procurarsi qualcosa, e perciò anche un servire a qualcosa (a fare, ottenere, realizzare qualcosa). Ma il servire è anche espressivo di una condizione umana: quella di servo, che coincide, in origine, con quella di “guardiano”. Infatti, se “servo” dipende, dal punto di vista linguistico e semantico, da “servire”, “servo” dà poi origine, a sua volta, a “servare”, ossia “serbare”, “conservare”. D’altra parte, “servo” è colui che “serve”, cioè un uomo che si trova nella condizione di fungere da *strumento* di un altro uomo (il padrone). In quanto servo di un padrone, un uomo ha, perciò, in primo luogo, il compito di fare la guardia, di custodire, cioè di guardare le proprietà del padrone impegnandosi ad evitare che esse si disperdano, vengano trafugate, subiscano qualche danno: in una parola il *servo* è, in primo luogo, colui che *serba* o *conserva* qualcosa di non suo, vale a dire per conto d’altri, e che esercita il proprio ufficio, ciò di cui è incaricato, innanzitutto con l’os-*servare*. In origine, dunque, il “servirsi di”, il “servire a” e il “servire qualcuno” hanno una funzione essenzialmente conservatrice o di tutela. Possiamo dire che il contemplare (la speculazione, la conoscenza disinteressata) e il servirsi (o il servire) sono due modi diversi di “guardare”, il primo senza alcuna finalità e il secondo, invece, con uno scopo essenzialmente conservativo, ma conservativo non di sé, bensì d’altro. Si potrebbe, sempre seguendo questa “filiera” semantica, sostenere anche che il primo modo di guardare è un guardare ciò che *si è, si ha* o si possiede senza timori o rischi di perderlo, perché lo *si ha in quanto si è*; il secondo un guardare ciò che non si possiede o perché è un possesso altrui o perché il suo possesso non può essere garantito ed è quindi un possesso del quale non si può essere sicuri. In generale, ciò che non si possiede o che non si possiede per sempre ma soltanto al presente è tutto ciò che è legato al tempo: la tecnica è innanzitutto e originariamente un tentativo di custodire o conservare ciò che fugge via, che il tempo trascina con sé, sottraendolo a chi ne detiene provvisoriamente la disponibilità ma che, proprio per via di questa condizione provvisoria, non si può dire che ne detenga un vero e autentico possesso.

Ebbene, l’uomo, ente finito e soggetto al tempo, non possiede definitivamente e in sicurezza nessuna cosa, nessun ente. Quello che noi possediamo, che non siamo a rischio di perdere, che rappresenta l’oggetto di una contemplazione già sempre sottratta alla rapina del tempo è la verità (che, infatti, non è un ente, ma, come vedremo, l’essere stesso). Quello che deteniamo senza un possesso sicuro, senza alcuna garanzia di permanenza e stabilità, senza poter mai eludere la minaccia che ci venga tolto è la vita². La tecnica è dunque, essenzialmente e in primo luogo, ciò che mettiamo in atto con l’intento di tutelare la nostra vita individuale, di proteggerla, di provvedere a predisporre i mezzi necessari a serbarla, evitando che il tempo, con il suo trafugare progressivo e inesorabile ciò che abbiamo e ciò che ancora ci attende, la faccia venir meno. Ma la vita appartiene alla natura. La natura è, anzi, essenzialmente vita. Tuttavia, la natura non è tanto vita individuale quanto vita di genere o di specie. La natura provvede alla vita delle specie con il sacrificio degli individui: imponendo – secondo la sentenza di Anassimandro – a ciascuno individuo di espriare l’ingiustizia che egli commette con l’espellere dalla vita chi lo precede, attraverso la propria stessa estromissione dall’esistenza ad opera di chi lo segue. Perciò la tecnica, che mira a preservare la vita dell’individuo, confligge con la natura. Nel suo conflitto con la natura, a tutela dell’individuo e della sua vita, a tutela, cioè, di quello che la natura tenderebbe a sacrificare, la tecnica, si dice, forza la natura, la viola. Siamo sicuri di sapere che cosa questo esattamente significhi?

² Non qualcosa che “si ha in quanto si è”, come si potrebbe pensare, ma qualcosa per cui “si è in quanto la si ha” e che, dunque, mette a rischio, con la possibilità di perderla, il nostro stesso essere.

3. *Natura e tecnica*

In questa convinzione, che la tecnica possa violare e violi la natura, se ne nasconde un'altra: che la natura sia *violabile*. Del resto, la violazione della natura ad opera della tecnica è ovunque tanto perpetrata di fatto quanto deprecata in linea di principio. Una parte cospicua e indiscutibilmente molto significativa della filosofia europea del '900 ha stigmatizzato questa violazione e ha visto profilarsi, nel futuro, in conseguenza di ciò, le ombre di un destino forse apocalittico per tutta l'umanità. Ma anche se su questo tema (sia pure in preda a una sbigottita ammirazione per la potenza strabiliante della tecnica e restando comunque abbagliati dall'impressionante incedere, nella nostra epoca, del suo progredire) si è molto criticamente riflettuto, occorrerebbe chiedersi se si sia anche, ciò nonostante, riflettuto abbastanza. Nella convinzione implicita che la natura sia *violabile* e nell'enfasi con la quale ci si applica a deprecare la sua *violazione*, sono presenti due idee contrapposte e inconciliabili. La prima è quella secondo la quale appartiene alla conformazione della natura la possibilità che essa venga distolta dal suo corso e orientata. La seconda, quella per cui distogliere la natura dal suo corso e orientarla in modo difforme da come essa tenderebbe spontaneamente a orientarsi sia una *violazione*, ossia, appunto, una forzatura una prepotenza una sopraffazione che non dovrebbe essere perpetrata e che proprio per questo è giusto deprecare. Le due idee sono presenti insieme. Così come sono presenti insieme l'idea che sia necessario tutelare la proprietà privata sanzionando il furto, dal momento che il furto (cioè la violazione della proprietà privata) è *possibile*, e quella che il furto sia un'azione moralmente repressibile. Ma se le cose stanno così, se questo esempio e l'analogia su cui si basa è persuasivo, che cosa c'è di inconciliabile nelle prime due idee, concernenti la natura, visto che nelle due evocate per analogia e che riguardano la società civile e i comportamenti che in essa si possono determinare non c'è nulla di contraddittorio? È chiaro, infatti, che ritenere la proprietà privata un bene da difendere e nello stesso tempo un diritto che può essere violato sono due cose perfettamente compatibili. Lo sono a tal punto che proprio dalla loro combinazione deriva la legge vigente che sanziona come reato la violazione di quel diritto. Occorre, però, fare attenzione. Fare attenzione, soprattutto, all'ordine logico di priorità tra premesse e conseguenze: la legge che serve da deterrente rispetto al rischio che qualcuno decida di appropriarsi di un bene altrui è la conseguenza dell'interesse rappresentato dalla tutela del diritto di proprietà e del fatto che questo diritto non è *naturalmente* garantito. Si badi, non è naturalmente garantito, indipendentemente dal fatto che esso sia o no naturalmente riconosciuto. In altre parole, non entra minimamente in gioco, a questo riguardo, l'alternativa teorica tra giusnaturalismo e giuspositivismo: prescindendo, qui, dal fondamento giuridico (etico, storico o naturale) di quel diritto, la sua tutela richiede l'intervento sanzionatorio di una legge positiva e l'apparato repressivo degli organi delegati a farla rispettare. La legge è, quindi, in questo caso, una conseguenza della derogabilità del principio o della violabilità del diritto.

Per quanto riguarda la natura e la sua violabilità, le cose vano, invece, in maniera totalmente diversa. In questo caso, infatti, la legge non è la conseguenza della violabilità, volta ad impedire o prevenire la violazione, ma è ciò che consideriamo "violabilità" ad essere una conseguenza della legge, cioè una possibilità che questa prevede e consente senza essere di ostacolo al suo realizzarsi. Tuttavia, se le cose stanno così, parlare di "violazione" e di "violabilità" della natura, in analogia con la violazione e la violabilità delle leggi giuridiche e positive che regolano i rapporti interpersonali dei membri di una compagine sociale (tutelando i diritti di ciascuno e a ciascuno attribuendo dei doveri), è assolutamente improprio. Nessuna manipolazione tecnica della natura può essere effettuata in dispregio della sua legalità ossia, appunto, violando le leggi che ne regolano il corso. La tecnica non viola le leggi naturali: se ne serve o le sfrutta ai fini di coloro che utilizzano la tecnica per conseguire i loro scopi. Appare chiaro, da queste considerazioni, che la tecnica, di cui l'uomo *si serve*, in generale, come abbiamo visto, con l'intento di *con-servare* e prolungare la propria vita, è, innanzitutto, per cominciare, un *servirsi* della natura e delle sue leggi.

Perché, dunque, si ritiene – oggi è diventato quasi un luogo comune – che la tecnica si traduca in una violazione della natura, in una violenza perpetrata ai suoi danni, in una forzatura delle leggi che regolano il suo corso? Se vogliamo continuare a far uso, con riferimento alla natura, dell'espressione "violenza", dobbiamo anche riconoscere che ove la natura sia "violabile", non lo è né può esserlo al modo delle leggi pubbliche, la violazione delle quali corrisponde a un agire che si oppone ad esse, misconosce la loro validità e le sostituisce con massime comportamentali che le rovesciano o le ignorano. Se la natura è "violabile" lo è nel rispetto delle sue leggi e in ottemperanza ad esse. Insomma, se la natura è violabile la sua violazione è naturale (nel senso che è una possibilità inscritta nel suo registro e prevista dalla sua essenza) e, perciò, non è una violazione. Da questo punto di vista, l'affermazione della violabilità della natura è un'affermazione puramente e immediatamente autocontraddittoria. Letteralmente, per lo meno, cioè stando alla lettera del suo assunto, essa non ha alcun senso logico. Ne ha, in compenso, uno retorico o metaforico molto chiaro. Noi amiamo rappresentarci la natura – perlomeno amano farlo coloro che ne sposano ideologicamente la causa – personificandola. Essa diviene, in tal modo, non più soltanto l'oggetto di una manipolazione tecnica finalizzata alla conservazione e alla promozione della vita di soggetti (umani), quanto, piuttosto, il soggetto o la vittima incolpevole di un'aggressione volta all'incremento della ricchezza di alcune componenti del genere umano e all'impoverimento di tutte le altre, ivi comprese le generazioni future. A questa narrativa appartiene anche l'immagine di una natura-soggetto ferita (forse a morte), ma anche capace di reagire (prima di estinguersi e di provocare, così, l'estinzione di tutte le specie, tra le quali quella che è all'origine di una simile catastrofe), generando fenomeni abnormi e tremendamente letali, in una sorta di nemesis biblica. Dalla sua, questa rappresentazione ha la verosimiglianza che le deriva da quanto accade sotto i nostri occhi, ma ha il difetto di corredare la sua denuncia di una forte componente emotiva, che spinge alla polarizzazione: da un lato la natura, immagine simbolica di equilibrio, bene e giustizia, dall'altro la tecnica, portatrice di interessi egoistici e cinicamente indifferenti al destino che si apparecchia (che questi interessi stanno apparecchiando) per l'umanità nel suo insieme.

4. "Servirsi di", "servendo a"

Ma se la tecnica ha, originariamente, lo scopo di soddisfare bisogni umani, provvedendo, così, alla conservazione e alla tutela della vita individuale il più a lungo possibile, nel corso del tempo essa ha mantenuto le sue iniziali finalità o le ha progressivamente modificate, emancipandosene in modo graduale ma sempre più evidente? Diverse filosofie hanno, nel '900, come abbiamo già ricordato, rivolto una particolare attenzione al ruolo della tecnica e al suo significato nella storia della civiltà occidentale. Attribuendo, per lo più, a questo ruolo e a questo significato dei caratteri decisamente negativi. Una di queste, in particolare (la filosofia di Heidegger), ha ricondotto l'origine ideale e culturale della tecnica al senso greco della "cosa" intesa come alcunché di essenzialmente impiegabile e manipolabile, di pro-dotto e a disposizione. In tal modo il senso tecnico della cosa, l'essenza stessa della tecnica, precede storicamente l'avvento della tecnica e della scienza: essa è una modalità del disvelamento dell'ente che lascia nascosto il disvelamento stesso, ossia la verità. Ma proprio perché l'essenza della verità come disvelamento implica il rinvio alla velatezza essenziale della verità, l'essenza della tecnica è il terreno in cui il massimo di occultamento dell'essere e la totale concentrazione sull'ente si prospettano come l'orizzonte nel quale può apparire altresì la svelatezza del velamento in quanto espressione della differenza ontologica. In questo modo, Heidegger pone l'ontologia greca alla base dello sviluppo della scienza e della tecnica moderne, ma, nello stesso tempo, fa consistere il significato di questa ontologia nell'occultamento del senso dell'essere, inizialmente apparso (in epoca presocratica) e poi subito obliato³. La forma storicamente determinata di questo obnubilamento è rappresentata dalla metafisica greca e dal disconoscimento della

³ I riferimenti possibili, al riguardo, sono molti, ma il più classico è forse quello rappresentato dal celebre scritto del 1946 dedicato a *Il detto di Anassimandro*, successivamente raccolto in Heidegger (1950).

differenza ontologica in essa implicito, reso possibile dall'entificazione dell'essere, che dipende dalla sua sostituzione con un ente supremo: ciò che fa della metafisica, di ogni metafisica, fundamentalmente un'ontoteologia. In questo modo, nella storia destinale dell'essere, la tecnica viene ad assumere il carattere di erede naturale della metafisica⁴.

Sulla scia di Heidegger, e con molte analogie rispetto a lui, ma anche con sostanziali differenze, Emanuele Severino ha proposto, in epoca più recente, una visione radicalmente pessimistica della tecnica moderna basata sull'idea che il senso greco dell'ente, come ciò che proviene dal nulla e vi fa alla fine ritorno, sia all'origine del concetto della totale manipolabilità delle cose, cui va ricondotto, come alla sua essenza ideale, lo sviluppo della civiltà della tecnica⁵. Anche in questo caso la tecnica si presenta come l'evoluzione naturale della metafisica, che radica il destino di mutamento e mutabilità di ogni cosa nell'immutabilità di un solo ente, il fondamento, distinto da tutti gli altri⁶. La mentalità e la cultura che si innestano in questa visione dell'ente, caratteristica dell'ontologia greca, sono alla base di ogni processo di sviluppo, mutamento, crescita, ma anche distruzione che la tecnica ha consentito all'uomo di promuovere dopo l'avvento di un pensiero che ha separato l'ente dall'essere e lo ha ricondotto al nulla. Legando la tecnica (e la sua essenza) al paradigma della manipolabilità, pro-vocazione, pro-duzione, trasformazione ecc., queste concezioni della tecnica puntano, come abbiamo detto, a radicare il suo significato nell'ontologia e nella metafisica, viste come manifestazioni di un'unica concezione dell'ente, dal momento che la metafisica è, per esse, in primo luogo, l'espressione di un'ontologia fondamentale.

Tuttavia, se il *servire* è, in origine, semanticamente congiunto al (con)-*servare*, il nesso fra tecnica e metafisica può anche essere rovesciato. Infatti, dal momento che la metafisica consiste essenzialmente nel tentativo di ancorare l'apparente e mutevole all'immutabile che non appare e non si mostra direttamente, quale altra funzione essa potrebbe assolvere, così facendo, meglio di quella che consiste nel fornire al primo una garanzia di cui il secondo è naturalmente in possesso e che proprio per questo esso può assicurare a tutto

⁴ Riguardo a ciò che Heidegger chiama *La struttura onto-teologica della metafisica*, si rinvia al saggio che compare, esattamente con questo titolo, in Heidegger (1957). Il tema della "differenza ontologica" campeggia in tutto il pensiero di Heidegger a partire da *Essere e tempo*, *Che cos'è metafisica* e *Dell'essenza del fondamento*, ma viene associato al tema della storia destinale dell'essere e dell'obnubilamento del suo *senso* in modo esplicito solo dopo la "svolta" del 1930, anche se già nel corso del semestre estivo del 1927, dedicato a *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Heidegger si riferisce alla "duplice incertezza" che «pervade tutta la tradizione filosofica del passato», rappresentata dalla doppia possibilità che «tutto l'ontico si dissolva nell'ontologico» o che sia invece, piuttosto «l'ontologico a venir in generale misconosciuto e chiarito in modo ontico» (Heidegger, 1988, pp. 314-315). Per quanto riguarda il rapporto tra tecnica e metafisica, i testi di riferimento sono i primi tre contributi dei *Vorträge un Aufsätze* (Heidegger, 1991), ma più ancora del primo (*La questione della tecnica*) che, stando al titolo, sembrerebbe il più pertinente, è il terzo (*Oltrepassamento della metafisica*) quello in cui questo rapporto e la sua storicità destinale emergono con il massimo risalto, in particolare nel suo § X (Heidegger, 1991, p. 52).

⁵ Il tema – che certamente sconta, nella indubbia diversità delle prospettive dei due filosofi, una suggestione di impronta heideggeriana – comincia a prendere corpo, nell'orizzonte del pensiero di Severino, quasi subito dopo che, con il *Ritornare a Parmenide* (1964), quest'ultimo aveva definito una volta per tutte, rendendolo pienamente esplicito, il principio fondamentale dell'immutabilità di tutti gli enti in quanto tali, che rappresenta la base del suo impianto speculativo. Il primo documento in cui, salvo errore, Severino fa riferimento all'espressione *τέχνη*, contrapponendola però ancora alla filosofia come "luogo della verità", è *La filosofia nel mondo d'oggi* (breve risposta all'inchiesta promossa dal *Giornale di Metafisica* su questo tema nel 1965). Ma già due anni dopo, nel 1967, *Il sentiero del Giorno* si apre con la sottolineatura dello specifico nesso che lega la metafisica greca alla tecnica moderna: Cfr. Severino (1972), p. 163. Da lì in poi il tema diventerà ricorrente nei suoi scritti, in particolare nei testi che ruotano attorno a quella che si può definire la sua "filosofia della storia". Più specificamente esso viene sviluppato e si consolida nel corso degli anni '70: nel primo contributo *Senso e destino dell'Europa* (che risale al 1973) in Severino (1978) e nel VI capitolo di Severino (1979).

⁶ Questa definizione della "metafisica" fa la sua comparsa in Severino (1980), si veda, ad esempio, p. 33, ma era stata anticipata dall'idea che la coerenza del nichilismo inconscio (cioè della convinzione che gli enti emergano dal nulla e vi ritornino, che permea di sé – a suo modo di vedere – tutto il pensiero occidentale), richiedesse, per essere condotta alla sua perfezione, il tramonto degli immutabili, ossia di quegli enti che la tradizione filosofica aveva caratterizzato come eterni, superiori, privilegiati e fondamentali rispetto a tutti gli altri, distinguendoli da questi ultimi, i quali, nella prospettiva del pensiero alienato, restavano invece soggetti al divenire concepito ontologicamente e al connesso destino di annullamento che tale soggezione portava con sé (Cfr. Severino, 1978, cap. III: *Götterdämmerung*).

quello che non la possiede? Perciò, collegando l'apparenza precaria e oscillante delle cose a un fondamento che permane assolutamente saldo, la metafisica provvede a rendere la prima prevedibile e ragionevole, sottraendole così quella potenziale minaccia che è insita nella totale imprevedibilità del caso e che la renderebbe un rischio incalcolabile per la nostra esistenza se non venisse depotenziata e addomesticata. Provvede, in altre parole, a fornire, con questa garanzia, una forma di tutela alla vita individuale, sollevandola dall'ansia che si accompagna al suo bisogno di *preservazione e conservazione*. In questo senso, anche la metafisica si rivela una tecnica, e questa (la tecnica) anziché erede della metafisica classica si mostra essere la sua più remota progenitrice.

D'altra parte, se la tecnica, per *servire* all'uomo – che, *servendosene* preserva la propria esistenza –, *si serve* della natura, appare chiaro che in questo modo essa si distingue altresì nettamente dalla metafisica, la quale potrà essere impegnata nel medesimo compito, ma con uno strumento molto diverso: la metafisica, per servire al soggetto umano che intende *preservare* la propria esistenza individuale, non *si serve* della natura, ma della verità. E infatti noi avevamo detto proprio questo, ossia che la tecnica è un modo di “osservare custodendo” del tutto diverso dal *contemplare*, visto che questo non ha alcun bisogno di custodire ciò a cui si rivolge. Ma ciò che non richiede di essere custodito o *preservato* è solo ciò che non si può correre alcun rischio di smarrire, in altre parole, appunto la verità. Con la quale, dunque, la tecnica non ha nulla a che vedere. Tuttavia, non è, allo stesso tempo, indiscutibile che il *servirsi* della natura ad opera della tecnica si basa sulla *conoscenza* ed è, dunque, anch'esso un *servirsi* della verità? La tecnica sfrutta la natura e le sue leggi *servendosi* della scienza, ossia di quell'*osservare* la natura che non è volto a custodirla ma, piuttosto, a svelarne i meccanismi, a comprenderne il funzionamento. E qui è la scienza che *serve* all'uomo e alla tecnica. Ma non si può *servire a* qualcosa senza *servirsi* di qualcosa: ciò di cui si serve la scienza sono metodi, criteri, esperimenti. Ugualmente, non è possibile *servirsi* di qualcosa senza *servire a* qualcosa: tra lo strumento e il fine del *servire* può, dunque, esserci circolarità e ciò che è strumento può diventare fine, ciò che è fine, strumento.

5. *Tecnica e verità*

La conoscenza scientifica è frutto della ricerca e la verità cui questa ricerca e il suo metodo mettono capo non ha nulla a che vedere, anche quando rappresenta l'oggetto di una osservazione disinteressata e sottratta ad ogni immediato o diretto *servire*, con la verità filosofica, con quella verità che non può essere ricercata perché è posseduta, e non potrebbe mai essere posseduta veramente se fosse ricercabile o se fosse l'esito possibile di una ricerca: quanto deriva da una ricerca deve dipendere dalla propria assenza, quindi, nel caso della verità, dalla non-verità. Una verità che derivasse dal proprio non esserci, sarebbe una verità fino a prova contraria, ossia fino a che un diverso e più accurato modo di *osservare* non consentisse di ricondurla nell'orizzonte della non-verità nello stesso momento in cui da questo orizzonte emergesse una nuova verità sostitutiva. Perciò, anche se la vecchia verità venisse *conservata* nella nuova, essa sarebbe vera solo entro il contesto di questa e con questa, ma nella sua precedente condizione risulterebbe, ora, astratta, insufficiente e quindi, presa per sé, appunto non vera. Una verità di questo tipo si chiama “opinione”. Il fatto che le opinioni siano molte, potenzialmente infinite, non significa che si equivalgano tutte e che, dunque, sia indifferente sostenere l'una o l'altra. La ricerca ha precisamente questo scopo: permettere di selezionare le opinioni e scegliere di abbracciare quella o quelle tra di esse che risultino meglio attestate in base a procedure che la comunità scientifica ha validato a maggioranza e che, perciò, ritiene efficaci per operare tale selezione. Da questo punto di vista non è la tecnica che dipende dalla scienza, ma è, al contrario, questa che dipende da quella, questa che è, anzi, essa stessa una tecnica. Come la metafisica. Anche la metafisica, infatti, si basa sulla ricerca: su quella ricerca che consiste nel risalire dal condizionato, da ciò che appare ed è immediatamente presente, da ciò che è instabile, precario, mutevole, finito, soggetto alla condizione e soprattutto alla condizionalità del tempo, a ciò che non appare, che è incondizionato e immutabile, che si può afferrare solo mediatamente e che, perciò, è appunto scopo e obiettivo di una ricerca

(la mediazione). Ma se sono entrambe espressioni particolari di quel modo di agire e di pensare che in generale è tecnico, a che cosa *servono* e di che cosa *si servono* metafisica e scienza? Esse *si servono* di procedure e metodi (anche la metafisica, sebbene le sue procedure e i suoi metodi siano molto diversi da quelli della scienza), si basano su principi, utilizzano strumenti (essenzialmente logici, nel caso della metafisica; logico-matematici, ma anche materiali, nel caso della scienza). E a che cosa *servono*, *servendosi* di tutto ciò? La metafisica ad assolvere, su un altro piano (quello che potremmo volta per volta definire “spirituale”, “psicologico”, “culturale”, “politico”), la stessa esigenza di *conservazione* e promozione della vita individuale che viene assolta dalla tecnica sul terreno dell’esistenza materiale. E la scienza? A tutto ciò cui serve la metafisica e, nello stesso tempo, anche a ciò cui serve la tecnica, in particolare la tecnica moderna, che essa alimenta e alla quale funge da premessa. Non è quindi la tecnica, come del resto abbiamo già detto, l’erede della metafisica: l’erede della metafisica è la scienza. Mentre entrambe, metafisica e scienza, si inscrivono nell’orizzonte della tecnica, del suo modo di pensare, comprendere, interpretare ed esprimere la realtà ontica.

Ma se il rapporto fra tecnica e metafisica, tecnica e scienza va rovesciato rispetto al modo classico di rappresentarci la relazione fra la scienza e la tecnica moderne, allora dobbiamo chiederci, per prima cosa, quale sia la conoscenza che, *in generale*, alimenta la tecnica e il suo processo di semantizzazione del mondo. Possiamo, per descrivere la situazione dalla quale sorge questa domanda, ricorrere ancora una volta ad Aristotele e alla sua concezione del rapporto fra potenza e atto. Questo rapporto si caratterizza, intanto, come abbiamo detto all’inizio, perché implica un raddoppiamento, poi perché richiede che rispetto alla sua effettiva realizzazione la potenza preceda sempre e univocamente l’atto in cui essa si traduce. In altre parole, con riguardo all’effettuarsi del passaggio, alla realizzazione della potenza, *prima* viene la potenza, *poi* viene l’atto. Tuttavia, se questo è vero nello specifico del singolo passaggio, non è vero in generale, perché la potenza, non avendo la possibilità di sussistere autonomamente, deve, per poter essere qualcosa (un’effettiva e reale potenza), inerire ad un atto (che non sarà, ovviamente quello in cui essa è destinata a realizzarsi, ma qualcosa di precedente rispetto a questo). Per semplificare: la potenza si traduce, realizzandosi, in un atto la cui esistenza è successiva alla sua, ma per esistere deve inerire ad un altro atto, la cui esistenza precede quella dell’atto in cui essa si realizza. L’atto al quale la potenza inerisce per poter sussistere come potenza è quindi un atto che precede storicamente quello in cui la potenza si traduce, ma è anche un atto che precede logicamente la potenza che ad esso inerisce. Così, se la tecnica moderna è il *risultato* del gigantesco sviluppo delle conoscenze scientifiche avviato dopo il Medioevo, e se ogni specifico agire tecnico dipende dall’evoluzione della conoscenza scientifica che lo rende possibile mentre, nello stesso tempo, lo condiziona, in generale, la scienza, come pure l’attitudine di cui essa è manifestazione, richiede, per la sua possibilità, quel tipo di disposizione mentale e di modo di guardare alle cose che è espressione dell’agire tecnico.

Quale è, dunque, la base cognitiva che rappresenta, originariamente, il presupposto dell’agire tecnico come attitudine mentale da cui *dipendono* sia la metafisica sia la scienza? È, ovviamente, quella che deriva dall’*osservare*, ossia dal guardare attentamente quanto ci circonda con l’intento di *servircene*, per *servire a* qualcosa. Anche qui un *servirsi* in vista di qualcosa, un *servirsi* che possa *servire a*. In parole povere, la base cognitiva della tecnica è sempre una tecnica. La tecnica, pertanto, non ha presupposti: essa è una modalità storicamente originaria dell’orientarsi dell’essere umano nel mondo. L’essere umano si orienta nel mondo in modo originariamente tecnico perché è un essere contraddistinto dalla consapevolezza di sé, in quanto essere dotato di coscienza e giunto alla cognizione della propria finitezza. Cosa che vuol dire: della sua soggezione al rischio, alla minaccia, alla precarietà della vita, all’incombente della morte. E al conseguente *bisogno* di riparo, protezione, tutela. La tecnica è la disposizione che consiste nel reagire al bisogno, *servendosi di* per *servire a*. Ma il bisogno, come oggetto di una conseguita consapevolezza,

non è una conoscenza alla quale la disposizione tecnica dell'uomo possa appoggiarsi per dare seguito ai propri intenti, non è qualcosa di cui tale disposizione possa *servirsi*: è solo qualcosa che la suscita, la stimola, la ispira, la orienta. Precondizioni della disposizione tecnica sono la coscienza e il bisogno come espressione dell'essenziale finitezza dell'essere dotato di coscienza. Ciò vuol dire che solo l'essere umano finito ha una disposizione tecnica, tutti gli altri esponenti del regno animale no (per la stessa ragione non può avere alcuna disposizione tecnica Dio, con la conseguenza che attribuirgliene una significa esprimersi in forma metaforica e impropria). È allora evidente e inevitabile che *nella* coscienza di un simile essere – il quale non solo è finito, ma *si sa* finito – questa disposizione rappresenti un aspetto di primaria importanza, destinato a segnare il suo destino antropologico. Proprio per questo è necessario sottolineare che una simile disposizione non presuppone la conoscenza scientifica, visto che ne è alla base, e che non richiede la verità, perché della verità non è in grado di *servirsi*⁷. Non è, quindi, in virtù della verità che la tecnica ha successo, meno che mai il suo successo dipende dalla scienza, la quale, piuttosto, è essa stessa a dipendere dal progredire tecnico e ad alimentarsene, nell'atto stesso in cui, a sua volta, essa lo alimenta: la tecnica concresce su di sé a partire dalla disposizione primaria su cui si basa l'agire finalizzato dell'essere umano dotato di coscienza e consapevole della propria destinazione a finire: quella a *servirsi di* perché questo *servirsi di* *serva* a soddisfare il suo bisogno di garanzia, protezione, sicurezza, tutela e *conservazione*. E per questo riguardo, il criterio al quale essa deve sottomettersi è uno solo: non quello della verità, ma quello dell'*efficacia*.

6. Operare versus contemplare

Riassumiamo quanto abbiamo detto, fino a questo punto, a proposito della differenza fra l'*osservare* tecnico-custodente e il *contemplare* speculativo. Il primo ha per oggetto qualcosa che non si possiede, che si custodisce per conto d'altri se il suo detentore si *serve* di altri per la sua custodia o che comunque, anche se chi lo possiede lo custodisce da sé, ha bisogno di essere *conservato* perché è a rischio di essere perso. Il secondo ha per oggetto qualcosa che si possiede e il cui possesso non è in alcun modo a rischio. Ma l'*osservare* riguarda poi anche qualcosa che si sottrae alla vista, che non può essere visto direttamente ma che deve essere portato alla luce, ossia ricercato *a partire da ciò che si osserva*. L'*osservare* è, detto altrimenti, un modo di *guardare* empirico/scientifico, il *contemplare* un *guardare* che abbiamo già espressamente definito "speculativo". Il primo è un guardare che vede la natura e il mondo come fenomeni, ossia come apparenze mutevoli, delle quali è possibile ricercare, portandole alla luce, quelle costanti, quelle leggi, quelle regolarità che non sono direttamente o immediatamente visibili, perché questo guardare, rivolgendosi ad un oggetto che muta, scorre o diviene (un oggetto immerso nel fluire del tempo), vede e non vede: vede ciò che è dato o presente e non vede ciò che ha cessato di essere presente o non lo è ancora diventato. Queste due cose, il passato e il futuro, non le vede, eppure le può cercare (o può cercare di vederle, con occhi ovviamente diversi da quelli del corpo): il passato (che non vede attualmente, ma ha visto), per mezzo della memoria (personale o collettiva, in questo secondo caso rappresentata dai documenti e dalle testimonianze storiche); il futuro che non vede e non sa se potrà vedere, attraverso la prefigurazione e l'anticipazione basata su ciò che ha visto e vede e su ciò che ha dedotto e deduce da ciò che vede⁸. In entrambi i casi, ricorrendo all'immaginazione (ricostruttiva o costruttiva).

⁷ Della verità, infatti, non ci si può "servire", dal momento che essa non è e non può essere *adattata* all'uso specifico per il quale si richiede l'impiego di un mezzo. Come invece avviene nel caso di un qualsiasi strumento, che intanto può essere adottato per raggiungere uno scopo, in quanto la sua conformazione lo rende *adatto* a quel fine, cioè opportunamente configurato o configurabile in vista del suo conseguimento. Anche in virtù di questo aspetto lo sguardo che si rivolge alla verità non può essere che passivo e disinteressato: quello sguardo, appunto, che viene generalmente definito "contemplativo".

⁸ Sotto questo profilo anche le inferenze logiche e le argomentazioni razionali rientrano nell'ambito dell'*osservare* (di ciò che è osservabile e osservato). Sono, in altre parole, *strumenti* per il conseguimento di qualcosa (che è sempre la soddisfazione di un bisogno, anche nel caso che si tratti del bisogno di affermare la propria visione del mondo e della realtà). Pertanto, visto che la verità non è "qualcosa" e non rappresenta un bisogno, la logica non è, come abitualmente si crede, volta al conseguimento della verità. Che non può essere

Della natura e del mondo noi abbiamo, dunque, una conoscenza essenzialmente fondata su immagini, la cui attendibilità varia con il variare dell'affidabilità dei documenti, delle procedure, dei metodi adottati per produrle o riprodurle. Nonostante tutto ciò sia sottoposto a regole stingenti di validazione da parte della comunità scientifica, la loro validità non può, per definizione, essere *assoluta*. Ma ciò che più conta è il fatto che essa *non deve neppure esserlo*, cioè che non sarebbe neppure auspicabile che lo fosse o potesse diventarlo. Se l'immagine del passato potesse essere ricostruita con assoluta corrispondenza a quella che fu la realtà del suo oggetto, essa non sarebbe più un'immagine del passato ma del presente. Se l'immagine del futuro si potesse elaborare con assoluta aderenza a ciò che avverrà, anche in questo caso tale immagine non sarebbe più un'immagine del futuro ma del presente. In altri termini, ciò che è soggetto al tempo, che scorre nel tempo o con il tempo, non può essere vero in senso assoluto, nel senso, cioè, dell'incontrovertibilità dell'esser vero, ma può esserlo solo in modo approssimativo, relativo, progressivo, graduale. Nel senso, cioè, torniamo a dire, del suo essere *opinione*, semplice opinione⁹, la cui *opinabilità*, tuttavia, può presentarsi e *provarsi* come più o meno attendibile o condivisibile, più o meno probabile. Di questa natura è la conoscenza scientifica. Di questa natura è la conoscenza cui fa appello la tecnica, la quale si appella ad essa proprio perché, innanzitutto, essa è, appunto, una conoscenza tecnica. Cosa che, però, non vuol dire, soltanto, che tale conoscenza ha carattere od origine tecnica, bensì, in modo assai più radicale, che essa non è altro, in sé stessa, fondamentalmente ed essenzialmente, che, a sua volta, un certo tipo di tecnica.

Tuttavia, per dichiarare questa verità – la verità della conoscenza tecnico-scientifica – una verità opinabile, occorre essere in possesso di una diversa idea di verità, con la quale stabilire, appunto, un confronto che ci permetta di dare, di tale forma di conoscenza, una definizione di questo genere. Pertanto, come abbiamo ripetutamente sottolineato, questa diversa idea di verità deve essere qualcosa che si trova sempre in nostro possesso. Ma che cos'è che è sempre in nostro possesso? O meglio, in possesso della nostra coscienza? La risposta di Cartesio è: la coscienza stessa. Eppure, la coscienza, anche se è un soggetto, può possedersi solo come un oggetto. Quindi, attraverso una duplicazione o un raddoppiamento riflessivo. Perciò, le due coscienze (la coscienza pensante e la coscienza pensata), in quanto *due* e per quanto *identiche*, non saranno mai *una*¹⁰. Di conseguenza, e benché ci si sforzi di provare il contrario, la coscienza-oggetto, la coscienza intenzionata, potrà essere sempre solo un'*approssimazione* rispetto alla coscienza intenzionante, alla coscienza-soggetto. Che dunque, sfugge sempre a sé stessa, rimanendo, perciò, inafferrabile¹¹. Pertanto, la coscienza può possedersi, ma esclusivamente come certezza, non come verità, ossia come opinione, non come vera conoscenza di sé. La coscienza si possiede come un oggetto essenzialmente legato alla propria soggettività e per questo rappresenta, di questa soggettività, un possesso inalienabile. Ma appunto perché essenzialmente legata alla coscienza soggettiva, la coscienza-oggetto è legata al destino di quella, che consiste nell'esserci e però anche nel poter non esserci. Ne consegue che essa

“conseguita” per la stessa ragione per cui non può “servire” a uno scopo. Infatti, non essendo un *mezzo*, non può essere neppure un *fine*, dal momento che, se lo fosse, dipenderebbe da un *mezzo* e sarebbe “mezzo” del servire di questo.

⁹ Nel significato parmenideo di δόξα.

¹⁰ L'impiego di un lessico attualistico (coscienza pensante, coscienza pensata) non è casuale né involontario. È infatti proprio Giovanni Gentile che, istituendo la duplicità di “atto” (pensiero pensante) e “fatto” (pensiero pensato) come espressione della circolarità autotetica del pensare, trasferisce il problema dell'unità del pensiero dal rapporto fra coscienza e autocoscienza al rapporto dell'autocoscienza con sé stessa, ossia all'interno dell'autocoscienza o autotctisi. Così facendo Gentile, suo malgrado, fa emergere l'impossibilità che il circolo si chiuda, vale a dire che il pensiero pensante possa mai cogliersi altrimenti che come pensiero pensato. Questa *impasse* filosofica (della quale Gentile si rifiuta di prendere atto) emerge con particolare risalto nel *Sistema di logica come teoria del conoscere* attraverso la duplicazione di una logica (concreta) dell'astratto e una logica del concreto ed è alla radice della crisi della scuola attualistica, che si esprime, nella maniera più eclatante e radicale, nell'indirizzo “prassistico” assunto dall'attualismo di Guido Calogero e in quello problematicistico rappresentato dall'evoluzione e dallo sviluppo dell'attualismo di Ugo Spirito.

¹¹ Cfr. nota precedente.

è bensì un possesso che c'è sempre per la coscienza, ma solo fintanto che la coscienza c'è. Ossia come il possesso certo di un'opinione, non della verità. E questo significa che la verità, per essere un oggetto vero (e non semplicemente certo) della coscienza non deve essere essenzialmente legata ad essa. Ma come può un oggetto *inalienabile* della coscienza non essere una parte della sua essenza stessa? Solo in quanto la coscienza non sia posseduta da questo oggetto. Solo in quanto, cioè, esso non sia un oggetto dotato di coscienza. A condizione, quindi, che la coscienza dell'oggetto (la coscienza cui l'oggetto appartiene) non sia la coscienza dell'oggetto (una coscienza appartenente all'oggetto). In altri termini, solo in quanto tra la coscienza e il suo oggetto non ci sia reciprocità di legame: la coscienza possiede la verità, ma la verità non possiede la coscienza. La coscienza non può esserci senza il possesso (implicito o tematico, non importa) della verità, la verità c'è indipendentemente dall'esserci della coscienza¹². In questo modo, il possesso e l'oggetto posseduto si rivelano come il contenuto non opinabile di un'opinione. Un contenuto, in altre parole, che pur essendo il contenuto di un'opinione non è esso stesso un'opinione. E non lo è, appunto, perché l'opinione è una (semplice) opinione che accoglie ciò che le è dato senza piegarlo alla sua logica e al suo paradigma. Ciò che nella coscienza che accoglie in sé un possesso inalienabile è soggetto all'opinione non è questo possesso, il suo oggetto o il suo contenuto, ma il linguaggio nel quale un simile contenuto, immutabile e onnipresente, viene espresso. Non è quindi la coscienza che conferisce a tale contenuto la sua immutabilità e inalienabilità. Quello cui corrisponde una condizione di questo genere (che coincide con l'essere inderogabile e incontrovertibile) è l'assenza assoluta di alternative, ovvero di qualcosa che gli si opponga. Ebbene, l'unico significato cui non si oppone nulla è l'essere¹³. Esso è, perciò, piuttosto un senso che un significato. Ed è, per questo stesso motivo, un possesso inalienabile della coscienza, qualcosa che la coscienza non osserva, ma contempla.

7. Conclusione

Se ciò che appartiene alla dimensione del tempo appartiene anche a quella della tecnica (o come la cosa di cui essa *si serve* o come colui che *se ne serve* o come l'obiettivo al conseguimento del quale essa *serve*), non c'è nulla, nella natura, che si opponga alla tecnica e non c'è nulla, nella tecnica, che confligga con la natura. Ma la tecnica non sta forse dando luogo alla distruzione sistematica di foreste, specie animali, ghiacciai? All'alterazione degli equilibri ambientali, del clima, degli oceani, dell'atmosfera? Senza dubbio: la tecnica è lo strumento di cui la specie umana *si serve* per sfruttare la natura, per utilizzarla come serbatoio da cui estrarre risorse e in cui riversare detriti: la tecnica mette a disposizione degli uomini strumenti un tempo impensabili per ricavare dalla natura, grazie alla scienza, mezzi per la conservazione e la promozione della propria esistenza. Ma nel perseguire questo obiettivo gli esseri umani possono mancare la realizzazione dello scopo o possono conseguirlo in una forma solo apparente e immediata, fallendo il calcolo prospettico delle conseguenze prevedibili. Tutto questo fa parte delle possibilità cui la tecnica va incontro. La tecnica non è infallibile, ma soprattutto non lo è il calcolo in ragione del quale essa viene adottata per la realizzazione di determinati scopi con modalità e intensità graduabili e, appunto, calcolabili. Naturalmente, questo errore di calcolo può dipendere dai fattori più diversi: esso, in altre parole, non è solo (o può non

¹² Si veda la nota successiva.

¹³ Si chiarisce così la ragione di quanto abbiamo affermato alcune righe più su, dicendo che la verità c'è indipendentemente dalla coscienza: c'è indipendentemente dalla coscienza non *perché* la coscienza la pensi così, ma *perché*, essendo essere, è impossibile che non sia. Diversamente, in questo, da tutti i contenuti che appaiono esterni e indipendenti dalla coscienza *perché* la coscienza se li rappresenta così. In questo secondo caso abbiamo a che fare solo con opinioni diverse, che, in quanto opinioni, sono tutte interne alla coscienza, senza tuttavia che per la coscienza risulti impossibile concepire qualcosa di esterno a sé stessa, a meno che essa non risolva il proprio significato concettuale in quello di "spazio" o riduca il significato concettuale dello spazio a quello di una coscienza assoluta, dando luogo ad un cortocircuito semantico perfettamente ammissibile solo nel quadro di una fenomenologia dell'opinare (per una trattazione più ampia e articolata di quest'ultimo argomento rinvio al saggio *Essenza e realtà dello spazio. Orientato/relativo*, in Visentin, 2015, pp. 305-336, in part. pp. 327-328).

essere solo) il frutto di uno sbaglio, di una svista, di un fraintendimento, di qualcosa, insomma, di non intenzionale e non voluto. Ma l'errore di calcolo resta un errore di calcolo. Se ne facessimo l'equivalente di un destino, di una necessità storico-epocale, di una fatale macchinazione dell'essere avremmo contribuito a confondere le acque, operando il "salto di specie" della verità dal *contemplare* all'*os-servare*. Tuttavia, se il contemplare riguarda la verità e l'osservare l'approssimazione dell'opinabile, questo "salto di specie" è quello che viene effettuato ogniqualvolta la filosofia, vestendo i panni della metafisica, compie il passaggio fondativo dalla verità all'apparenza dopo essere retrocessa dall'infondato alla sua fondazione. Pertanto, attribuire alla tecnica moderna e all'errore di calcolo che ne rappresenta un'eventualità di fatto (tanto reale da prendere corpo, quasi quotidianamente, sotto i nostri occhi) il carattere di una fatalità apocalittica e inesorabile significa riportare la tecnica moderna nell'alveo della metafisica, dal quale era uscita, costruendo, intorno ad essa, la verità storica di un destino filosofico. Ma significa anche, e proprio per questo, mancare, nello stesso tempo, di cogliere l'opportunità più grande che il fenomeno della tecnica moderna abbia messo sotto gli occhi della filosofia: l'occasione di riflettere sull'essenza della tecnica come matrice della metafisica e sull'impossibilità che l'efficacia dell'agire (il suo successo storico) sia ancorata al farsi storia della verità.

La conoscenza scientifica è concepibile, in quanto tale, esclusivamente se viene interpretata come frutto di una *ricerca*. Tuttavia, l'esito di tale ricerca, il *rinvenuto*, può essere considerato espressione di una conoscenza autentica solo se viene validato. Sia la ricerca che le procedure di validazione devono, perché il risultato finale sia scientificamente attendibile, rispettare un metodo e dei parametri che la comunità scientifica ha definito e selezionato attraverso un percorso analogo, il quale, in ultima analisi, fa riferimento ad un riscontro oggettivo, rappresentato dal *successo* ossia dall'*efficacia*. In altre parole, dalla corrispondenza fra il risultato e le attese. Quando si afferma che la scienza moderna procede lungo la strada sulla quale avanza attraverso un processo fatto di "tentativi ed errori", non si afferma, in effetti, se non che essa si basa su un saggiare il terreno che può risolversi o confermando le aspettative di chi effettua il sondaggio o deludendole: in questo secondo caso il tentativo deve essere ripetuto ma variando la sua impostazione, visto che la precedente è risultata infruttuosa. Nel primo, diciamo che il tentativo ha avuto successo. Ebbene, la matrice concettuale dell'atteggiamento che consiste nel tentare di ottenere qualcosa, avendo oppure no successo nell'ottenerla è rappresentata dalla disposizione tecnica dell'agire: un agire tecnico ha successo nella misura in cui è efficace. Ma non è efficace in ragione della verità delle conoscenze scientifiche sulle quali si basa. Non lo è per la semplice ragione che questa verità è essa stessa l'esito un agire tecnico efficace. Perciò l'agire tecnico, in quanto rappresenta la base della metafisica e della scienza, invece di ancorare, come comunemente si crede, l'efficacia tecnica alla verità scientifica, ancora, piuttosto, la verità della scienza all'efficacia di una tecnica.

Solo se rifletteremo a fondo sul senso di questa riduzione della verità scientifica all'efficacia tecnica, sarà possibile comprendere la distanza che intercorre tra il *contemplare* e l'*os-servare*. E sarà possibile, in questo modo, comprendere, nel medesimo tempo, che l'unico senso in base al quale la verità può dirsi effettivamente, ossia incontrovertibilmente, tale è quello che consiste nell'essere essa stessa semplicemente *senso*: il *senso* in quanto tale, il puro *senso*, nient'altro che *senso*. Ciò che *ha* senso perché è senso. Quello che, come essere – che ha l'essere perché è essere –, si esprime soltanto nella negazione del nulla, con essa o attraverso di essa.

Bibliografia

Heidegger, M. (1950), *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M.; trad. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

- Heidegger, M. (1954) *Vorträge un Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen; trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991.
- Heidegger, M. (1957) *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.
- Heidegger, M. (1988), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova.
- Severeino, E. (1964), *Ritornare a Parmenide*, Vita e Pensiero, Milano.
- Severino, E. (1972), *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia.
- Severino, E. (1978), *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma.
- Severino, E. (1979), *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano.
- Severino, E. (1980), *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.
- Visentin, M. (2015), *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli.
- Visentin, M. (2022), *Studi di Filosofia*, Bibliopolis, Napoli.