

Luca Matano

*Tempo tecnico. La ragione produttiva frana nell'eterno ritorno*

*Abstract:* The article bases its structure on a fundamental Heideggerian insight: the interaction between man and the world, and thus man's conception of himself and of things, is what is called 'technique', which is thus not reduced to the mere material meaning of producing objects, but taken as mode of being-in-the-world itself. Starting with the Greco-ancient *techne*, in fact, the way in which man brings things into presence reflects the way in which they come into presence before him: as causes are given around him, so he chooses to cause them. The crux of this basic insight is then as follows: if in the causal attitude the conception of being is given, then current Western technique is nothing more than the result of the sedimentation of Western metaphysical thought from the Athens of Thales to the present day. Our technique is the translation into production and exploitation of the metaphysical dialectic between being and beingness. Certain of this assumption, we move on to analyse 'metaphysics' (understood here in the sense of 'thinking about the being of the being') in the light of thinking about the essence of time: fuelled by an analysis of the Nietzschean eternal return, the article shows how the essential temporal event ('the cause') is really only thinkable, in its essence, in a non-chronological dimension, so as to avoid the classical *petitio principii* of metaphysics, i.e. thinking about time as if it were also temporally determined. By pursuing the intuition of the instantaneousness of the whole, the 'summa of contemplation', one thus frees oneself from blind faith in metaphysical structures by investigating their essence one by one. At this point, on the strength of the two central assumptions, namely the metaphysicality of technique and the essential inconsistency of the metaphysical entity, the question comes to the fore: how does one really let the thought of the essence of the entity in its fundamental instantaneousness act upon man's technical attitude? In other words: having demonstrated that 'a thing' is only a thing as long as it is grasped in its prolongation through a chronological sequence, but that the essence of its being, as of ours, is its being in fieri at every instant, neither a thing nor matter, how can we really let this philosophical consciousness influence the production, purchase, consumption, recycling, use and exploitation of 'things'? Can the thought of the essence of being exert its influence on the consumerist rhythm of conception and experience of things? Or is it not precisely the consumption of the object, its consideration as a brief function endowed with a certain economic value, the most coherent response to the understanding of its chronological insubstantiality, i.e. its instantaneous essence? Suspecting that current consumerism is not the technical answer to the real consciousness of one's own existence, the article ultimately asks what philosophical error its ideology stems from, and how one can, in opposition to it, imagine and shape a human existence that respects one's own essential co-participation in the world.

## 1. Il consumo avvinghiato alla metafisica

Il modo in cui si intende qui innescare il nesso fra tecnica e metafisica ha a che fare con una ben nota questione filosofica: il presunto carattere metafisico che connoterebbe il pensiero di Nietzsche secondo la lettura che di esso propone Martin Heidegger. Tale questione, però, qui non viene affrontata tramite un confronto diretto tra l'esegesi heideggeriana e il corpo del testo nietzschiano, ma elaborata al fine di suggerire, nei limiti di pagine che l'occasione concede, che proprio l'attuale mondo del dominio tecnico, sviluppatosi in consumo di vita ben oltre le conseguenze che Heidegger imputava alla metafisica nietzschiana, entra in realtà in crisi, sin nella sua più profonda ragione, proprio dinanzi alla *dottrina dell'eterno ritorno*.

I gesti umani, animali, vegetali, trovano ragione e si muovono in un circostante plasmato dalle prassi e dal pensiero contemporanei, i quali rivelano la propria essenza come *tecnicamente* determinata: la tecnica si mostra ad occhi attenti come il modo in cui configuriamo il nostro essere-nel-mondo<sup>1</sup>, tecnico è il nostro atteggiarci nei confronti del mondo e di quella parte di mondo che noi stessi siamo. La tecnica odierna incarna e realizza la storia del pensiero metafisico occidentale: è di origine metafisica ogni agire che sia detto "tecnico", è di natura tecnica ogni pensiero che comporti alla metafisica sviluppo, involuzione, crisi. Il presente tecnico, in quanto figlio del corso storico-filosofico e in particolare di quello recente, sarebbe quindi, secondo Heidegger, determinato dal pensiero nietzschiano come da quel pensiero che ha imposto all'agire umano la guida di un fondamento metafisico, la volontà di potenza<sup>2</sup>, slegato da ogni principio dell'agire che non sia il suo stesso reiterarsi<sup>3</sup>. L'essente contemporaneo si dà allora in un'insensatezza che si risolve unicamente nel suo mero comparire, ossia venir prodotto o consumato, poiché non può *essere* in vista di altri intenti che non siano gli stessi produzione e consumo *in sé*. Il passaggio dal pensiero metafisico tradizionale, innestato su cardini trascendenti o trascendentali, a quello della dittatura dell'esperienza immediata,

1 "La tecnica, dunque, non è semplicemente un mezzo. La tecnica è un modo del disvelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso per l'essenza della tecnica. È l'ambito del disvelamento, cioè della verità (*Wahrheit*)". Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Milano, Mursia, 2014, p. 11. Nel saggio qui citato, *La questione della tecnica*, l'argomentazione heideggeriana si muove tra più aspetti della verità "disvelantesi" nella tecnica (come *Geschick*, *Gestell*, *Gefabr*, ecc.), per mostrare come *metafisicità* quella *tecnicità* che caratterizza il nostro attuale affaccendarci con le cose e noi stessi.

2 "Nietzsche determina l'essenza del valore facendone la condizione della conservazione e del potenziamento della volontà di potenza, e precisamente in modo che queste condizioni siano poste dalla volontà di potenza stessa". M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Milano, Adelphi, 1994, p. 723.

3 "Volontà di potenza e posizione di valori sono *la stessa cosa*, in quanto la volontà di potenza guarda mirando a punti di vista della conservazione e del potenziamento. Per questo la posizione di valori non può essere ricondotta, come qualcosa di diverso dalla volontà di potenza, a quest'ultima". Ivi, p. 625.

giustificata dal crollo della legittimità di qualunque discorso a proposito di una verità fissa e a sé stante, è appunto anch'esso di matrice tecnica: la tecnica vuole e pensa solo la realizzazione progettuale<sup>4</sup>. È allora tecnico lo sgretolarsi dell'essente stabile e il suo tramutarsi in essente immanente. La cosa in quanto tale non è *simpliciter*, è *da prodursi*:

L'usura di ogni materia, ivi compresa la materia prima 'uomo', per la produzione tecnica dell'incondizionata possibilità di produrre tutto, è segretamente determinata dal vuoto completo in cui l'essente, la materia del reale, è sospeso<sup>5</sup>.

L'essente è divenuto insensato poiché inconsistente, ha cioè perso ogni principio ulteriore che potesse giustificare la permanenza, rimane perciò "sospeso". La vita non può più orientarsi tra dei fondamenti del reale e si ritrova in un circolo di continua ridefinizione di sé: è così che vivere, lavorare e produrre si equivalgono ed orientano sull'unico senso rimasto possibile, non, cioè, il fine reale della produzione, ma *la produzione per se stessa*. Se produrre-lavorare e vivere divengono sinonimi<sup>6</sup> e se è venuta meno ogni direzione legittima del gesto vitale, poiché, senza cardini trascendenti, questo rimane un gesto abbandonato a sé, esso allora non avrà altro scopo che non sia lo spasmodico rivolgersi su di sé, la propria continua e *assoluta* ripetizione. Questo stato di cose codifica una realtà tanto concettuale (l'apparentemente scomparsa trascendenza metafisica, in nome di un'immanenza "auto-potenzianti"), quanto pratica (bisogna, in rispetto dell'essenza tecnica del vivere, direzionare la produzione unicamente in vista del proprio accrescimento).

Eppure una domanda sembra continuare a richiedere una risposta: è realmente a partire da un totale abbattimento di qualunque principio trascendente o trascendentale che la vita arriva a esprimersi come rivolgimento su di sé? Altrimenti: è la produzione scriteriata, che "progredisce" per produrre sempre più e più celermente, piuttosto che *meglio* (perché venuto meno ogni principio del *meglio*), la forma di esistenza maggiormente coerente con l'essenza "liberata" della vita? È allora il consumo sclerotico di cose, persone, attività, la miglior risposta che l'umano abbia saputo elaborare alla rivelazione della "vita pura", fatta di solo divenire e liberata d'ogni essere metafisico?

4 "La morte di Dio – l'esaurimento di qualsiasi stabilità – significa, propriamente, la decomposizione dell'alterità della vita come ciò che è del vivente intangibile perché, di fatto, 'tecnicamente' indisponibile: la morte di Dio getta la vita a se stessa". Pierandrea Amato, *Tecnica e potere*, Milano, Mimesis, 2008, p. 13.

5 Eugenio Mazzarella, *Tecnica e Metafisica*, Roma, Carocci, 2021, p. 244.

6 "Vivere, nell'età dell'espansione vorticoso della tecnica, significa lavorare (vuol dire produrre). Il lavoro diventa perpetuo: non instaura una mediazione con il mondo, ma costituisce il modo in cui il vivente è". P. Amato, *Tecnica lavoro resistenza*, Milano, Mimesis, 2008, p. 33. "Dunque, in questo senso" – scrive Amato subito dopo – "[lavorare] non è un'attività tecnica": se identificata del tutto la vita con la sua ragione tecnica, infatti, viene meno ogni distanza tra vivere e produrre e il lavoro, allora, non si può più tecnicamente differenziare dalla vita.

Ad uno sguardo poco attento parrebbe che la vita venga così *venduta*; ma aguzzando la vista oltre tale proposta, risulta subito una contraddizione: questo “asset” tecnico della vita presenta il carattere puramente produttivo della stessa come sua *essenza e principio*. È una presunta ragione famelica e autoalimentantesi della vita a costituirne non il dato fenomenico, ma il principio trascendentale in base al quale plasmarne e mantenerne la fattualità: “l’esistenza è *biologicamente* determinata come spinta all’accrescimento di sé”, questo ci sussurra la tecnica contemporanea e questo è il suo diktat, la nozione che ne abilita il dominio. L’attitudine tecnica dell’uomo, un tempo parametro di mutamento e sviluppo dinanzi al carattere inamovibile e permanente delle sue fattezze trascendentali, cambia la propria natura quando il lavoro diviene la totalità dell’esistenza, quando la vita si fa come un qualunque passaggio della filiera produttiva, quando tutto è *tecnicamente*. La tecnica, allora, non si limita più ad abbattere la trascendenza, ne assume bensì il ruolo, attestando una presunta natura pura dell’umano, da sempre nascosta agli occhi dell’Occidente, la cui essenza sarebbe la *funzionalità*:

Dunque, se l’idea delle forme dell’esperienza come criterio assoluto di regolamentazione delle condotte esprime, da un lato, l’età della liberazione dalle verità teo-logiche, rivela anche un carattere più anodino: la bio-tecnica deprime un’effettiva *alterità* sancendo un’inedita figura dell’inalterabilità legata alla mera operatività di ciò che *funziona*<sup>7</sup>.

Piuttosto che aprire a una fenomenologia del fattuale, ponendo la contingenza immanente al centro della riflessione filosofica, la tecnica contemporanea produce di quest’ultima un’immagine di “inalterabilità”: la vita umana è ridotta la suo dato biologico, il suo corpo è la mera somma delle sue funzioni metaboliche, ogni accadere è allora accadere *naturale*<sup>8</sup>. Tale “naturalizza”, però, lungi dal corrispondere all’emergere mutevole di ogni evento, consiste in un aspetto *sempre essente* dell’umano: il dominio dell’utile, unica legge della sua essenza naturale immanente. Laddove sembrava aver scardinato la struttura della narrazione metafisica del mondo, cioè l’asservimento dell’immanenza circostante ad incrollabili leggi ulteriori al suo manifestarsi, la tecnicizzazione della vita, invece, ne incarna pienamente la dinamica. Ma in cosa consiste questa dinamica, che pare impossibile da demolire, e come si dà a conoscere il succo della metafisicità della tecnica contemporanea? Questo può essere riassunto nel semplice fatto che venga in essa e da essa mantenuta la contraddizione tra essere e divenire. Ma in che senso rientra la questione della loro contraddittorietà nel predominio tecnico sulla vita? Con l’emergere di tale predominio, il divenire transeunte delle cose non è più il *temporale* riflesso dell’*eterno* essere delle cose, poiché, crollato l’essere eterno come principio di sussistenza, *il divenire diviene tutto l’essere*: quest’ultimo, da principio incrollabile che era, si tramuta nel suo opposto, la *continua* ridefinizione del sé attraverso la ripetizione

7 P. Amato, *Tecnica e potere*, op. cit., p.15.

8 “In altri termini, il tempo del dominio della bio-tecnica è la catastrofe in cui – almeno apparentemente – accadono soltanto catastrofi naturali”. *Ibidem*.

ritmica del gesto produttivo-vitale, ossia si tramuta in una regolare sequenzialità del divenire. Tutto ciò accade, però, senza che si sia risolta la suddetta contraddittorietà, così che il divenire assume un ruolo ossimorico: è l'essenza mobile e mutevole delle cose tanto quanto il principio del loro permanere.

Non a caso, questa meccanica, fondamentale nel mantenersi avvinghiata della metafisica alla potenza spirituale dominante nell'era del suo presunto crollo, al consumismo cioè, è la medesima che Heidegger individua nello strascico di metafisicità riscontrato in Nietzsche: disciogliendo l'essere su di una ragione diveniente e autoalimentantesi, Nietzsche ha innalzato il divenire sull'essere, creando però un ennesimo principio *essente*<sup>9</sup>. Ma perché non è possibile dire che l'essere scompaia, visto che è “collassato” sul mutare delle cose, e dobbiamo dire invece che si è trasformato nel divenire? Perché non si è ancora mai rinunciato all'essere come sussistenza finché non si è interrogata l'essenza del suo permanere: affermando che nulla è e tutto diviene, ma che tutto diviene *continuamente*, non si fa altro che spostare la permanenza nel tempo dall'essere come *eterno* al divenire come *continuo*, ipostatizzando quest'ultimo in un'eternità *nel* tempo esattamente come l'essere trascendente prima di lui. Finché si consideri l'essere opposto contraddittorio del divenire, come se esso fosse *altro* dallo scorrere temporale (ma proprio per questo innestato *in un suo* infinito scorrere), si può scegliere tanto di innalzarlo al più alto grado di esistenza quanto di annichilirlo in favore della sola realtà diveniente; non lo si è per questo ancora mai pensato, perché non si è, in tal modo, ancora mai pensata l'essenza del tempo.

L'aporeticità cardine della metafisica, quella “potenza inconcussa dell'essere”<sup>10</sup> ancora dominante nel pensiero nietzschiano secondo Heidegger, che viene addirittura alimentata dalla tecnicizzazione della vita, resta dunque la seguente: pensare l'essere *come un essente*, che è lo stesso che pensare l'essere *come dentro o fuori rispetto al tempo*, come se il tempo fosse la sua dimensione spaziale<sup>11</sup>. Essere e tempo si coappartengono come sinonimi dell'essenza dell'accadere. Fino a che

9 “Certo, Nietzsche vuole il divenire e ciò che diviene come il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme; ma egli vuole il divenire, proprio e prima di tutto, come ciò che permane – come l'”ente” in senso vero e proprio; cioè essente nel senso dei pensatori greci”. M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 538.

10 “Ora, infatti, non c'è più alcuna scappatoia, né nella spaccatura né in una fusione più moderata. Ciò si manifesta nel fatto che il “divenire” pretende di aver assunto la preminenza sull'essere, mentre la supremazia del divenire porta a compimento soltanto l'estrema conferma della potenza inconcussa dell'essere nel senso della stabilizzazione del divenire nella presenza incondizionata”. M. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., p. 553.

11 “In matematica la dimensione ha a che fare con la topologia e quindi con le configurazioni di un oggetto, non con la sua complessiva struttura spaziotemporale. È anche da tali equivoci che si genera l'errore esiziale che confonde il Tempo con gli strumenti che lo misurano; che confonde il Tempo con il movimento e con la velocità e dunque con lo Spazio [...]”. Alberto Giovanni Biuso, *Temporalità e differenza*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2008, p. 27. Lo stesso errore tecnico è allora quello, matematico, che fa del tempo una grandezza dimensionale senza indagarne l'essenza.

non si domandi dell'essenza del tempo, allora, non si può domandare dell'essenza dell'essere e si potrà tuttalpiù spostarne la "location", continuando ad ignorare quale evento vi prenda luogo.

La tecnicizzazione della vita, in sintesi, cioè il simulato abbattimento di ogni riferimento dell'immanenza alla trascendenza, non pensa *ex novo* la struttura cardine, oppositiva, della metafisica, ma *sceglie al suo interno un diverso schieramento*, preservandone intatta la struttura stessa. Il divenire assume così il ruolo di sostituto dell'essere ("le cose mutano continuamente"), mostrandosi quale nuovo principio permanente, "presenza incondizionata". Apparentemente avversa ad ogni concezione trascendentale dell'umano, la tecnica contemporanea ne ricodifica invece il canone, tenendosi ben salda alle fondamenta della metafisica, cioè alla mancata interrogazione dell'essenza del tempo.

Per approfondire con un esempio, nel *tempo tecnico*, inteso come la temporalità caratteristica della vita-produzione contemporanea, possiamo rinvenire le peculiarità di una visione che si sgancia solo apparentemente da qualsiasi *Weltanschauung* metafisica: non interrogato nella sua essenza, il tempo della produzione si profila come scansione e *luogo* della *routine*<sup>12</sup>, omogeneo e indifferente al suo "contenuto"<sup>13</sup>. Non si danno, inoltre, temporalità alternative, perché il tempo della routine è altro dall'essere e non varia quindi in base al suo variare, è il mero luogo del suo manifestarsi come ripetizione del gesto produttivo, è il ritmo di quel ripetersi indifferente. Tant'è vero che la percezione del proprio esistere temporale, l'essere-per-la-morte, viene meno con il venir meno della morte stessa<sup>14</sup>. Laddove non si vive, infatti, non è possibile morire. In presenza di una vita totalmente funzionalizzata, la sua fine può esser considerata unicamente come "fine della produzione" o "delle funzioni biologiche", non "morte" vera e propria, perché non è più fine di una vita vera e propria. Ragion per cui la temporalità del dominio tecnico, slegata dall'essenza dell'essere, appare *reversibile*: essa è il vuoto susseguirsi di istanti, "ospita" gli eventi, ne scandisce la sequenza, ma non intrattiene con essi alcun rapporto essenziale e risulta perciò indifferente al suo stesso scorrere e quest'ultimo, appunto perché vuoto, potrebbe così tanto progredire che regredire. È tale reversibilità il senso, a titolo di esempio, della "immortalità puramente digitale"<sup>15</sup> oggi imperante: ogni gesto compiuto nella dimensione digitale è potenzialmente cassabile, si può in ogni momento ritirare, sostituire, modificare rispetto

12 "Nessun resto di vita, detto in altri termini, rimane escluso dalla produzione di produzione ininterrotta. Si registra, quando il lavoro bonifica l'esistenza, l'avvento di un tempo in cui domina la *routine*". P. Amato, *Tecnica Lavoro Resistenza*, op. cit., p. 44.

13 "Se lo spazio – circoscritto – è il presupposto dell'attività di normalizzazione, una determinata (non) qualità del tempo è la sua realtà quotidiana". P. Amato, *Tecnica e potere*, op. cit., p. 37.

14 "Con la tecnica all'opera si lavora e, soprattutto, in maniera essenziale, non si muore: la vita e la morte ontologicamente svaniscono a favore di un'attività incessante, vorticosa e ripetitiva". P. Amato, *Tecnica Lavoro Resistenza*, op. cit., p. 39.

15 A. G. Biuso, *Temporalità e differenza*, op. cit., p. 59.

all'insieme di gesti compiuti in tale dimensione<sup>16</sup>. Il *tempo tecnico*, vuoto, ospita indifferentemente eventi poveri di senso, ripetitivi, perché sensati unicamente in quanto produttivi e soprattutto *più* produttivi.

In una simile temporalità si riassume allora tutta l'aporeticità del dominio, profondamente metafisico, della ragione produttiva sulla vita e, di conseguenza, tutta la necessità di ripensare non la contraddittorietà ma la *differenza*, che è anche *medesimezza*, tra essere e divenire. Si tratta di porre così la domanda sul tempo, che domanda della differenza ontologica. C'è da mostrare come, nella sua natura originaria, il concetto di divenire, sfruttato dalla tecnica come principio essente, abbia, se pensato autenticamente, tutt'altro che uno statuto cronologico e sia invece comprensibile solo alla luce della sua essenziale istantaneità e dunque della sua complementarità con l'essere. E questo è esattamente il senso del pensiero dell'*eterno ritorno*.

Una lettura di Nietzsche come alfiere del *dominio* della volontà di potenza è possibile soltanto finché non si intraveda, quale cuore del suo pensiero, la destituzione della contraddizione tra essere e divenire, attuata con il riconoscere non una disposizione alla sintesi dialettica, di per sé unicamente cronologica, ma il carattere istantaneo-eterno del *divenire-essere*.

## 2. Nietzsche – agognare al culmine della contemplazione

Il nocciolo della filosofia nietzschiana, il pensiero del ritorno, è forse il primo luogo in cui brilla in tutta la sua potenza chiarificatrice la destituzione, dopo la sua millenaria storia, della contraddittorietà tra essere e divenire. Questa destituzione s'offre come pensiero dell'essenza del tempo, non come *apoteosi del divenire* in una struttura ancora meramente cronologico-oppositiva ("l'essere è, il divenire diviene, viva il divenire!"). È per questo che si sceglie ora di passare ad un taglio più, si perdoni il gioco di parole, "tecnico" della presente trattazione, ossia più immerso nello specifico corpo della questione metafisica: nonostante lo "spazio cronologico" che ci separa da essa, infatti, la filosofia nietzschiana svela comunque anche oggi in modo cristallino l'inganno metafisico dell'essere come sussistenza acritica, sia esso alla base di una teologia religiosa ("Dio ci dona l'essere") o economica ("È la nostra natura a determinare la produzione"). In primo luogo, volgiamo allora lo sguardo proprio al divenire e a quello che è per Nietzsche il suo statuto temporale, laddove è impensabile un "divenire" inteso come una "porzione di tempo" delimitata da una precedenza causale e da una successione effettuale. Ciò infatti, come sopra esposto, costringerebbe il divenire a *essere* lungo quella porzione:

Io cerco una concezione del mondo che faccia giustizia a *questo* fatto: si deve spiegare il divenire senza far ricorso a tali intenzioni finali; il divenire deve apparire giustificato in

16 Il che non impedisce che la sua traccia, una volta assorbita dalla rete, possa risultare virtualmente sempre rievocabile, ossia che entro certi limiti non scompaia.

ogni attimo (o *non valutabile*, il che riesce alla stessa cosa); non è assolutamente lecito giustificare il presente con il futuro o il passato con il presente<sup>17</sup>.

Non ha, il divenire, uno statuto teleologico, non viene cioè spiegato o valorizzato relativamente al suo fine. Per questo, se non è legittimo rinvenire nel futuro (nello *stato* futuro) il significato del presente, non ha altrettanto senso spiegare il passato alla luce delle sue “risultanti” attuali: il divenire non ha un(a) fine. È da intendersi, con ciò, che esso non solo non ha la sua ragione in uno *status* raggiunto, ma soprattutto che il pensiero di un qualsivoglia *status* in cui il divenire sfocerebbe non ha alcuna pertinenza con il suo concetto, se pensato fino in fondo. Se esso fosse ancora il divenire classicamente contrapposto all’essere, non avrebbe speranze di porsi oltre la semplice chiarezza metafisica. Resterebbe l’intervallo di non-sussistenza, di mutamento, piazzato tra un essere precedente ed uno successivo, confluyente poi per forza di cose in una sussistenza. In altre parole, se pensando il divenire si pensasse il non-essere rispetto all’essere, cioè in qualità di *momento* del non-sussistere dell’ente rispetto al proprio opposto, la metafisica fagociterebbe ogni pensato nella durata della sua estensione temporale e, dunque, del suo *essere*. Pertanto non si può pensare un divenire delimitato dall’essere, per la stessa ragione il divenire è allora “*non valutabile*”<sup>18</sup>.

Quale veste temporale può quindi assumere il divenire? “Il senso del divenire dev’essere adempiuto, raggiunto, compiuto in ogni attimo”<sup>19</sup>. Esso infatti, semplicemente, *non ha senso* se non pensato nella dimensione istantanea del tempo, *non ha senso* se ha da protrarsi tra prima e dopo, in una dimensione cioè in cui viene posto come il contrario di quel che determina la pensabilità di tutto ciò che rientra in quella stessa dimensione: la “presenza” come non domandata estensione causale<sup>20</sup>.

Tutto ciò ci avvicina a quanto stiamo cercando a proposito della medesimezza di essere e divenire in Nietzsche: il tempo della definizione classica dell’essere, la

17 Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, a cura di Giorgio Colli eazzino Montinari, Milano, Adelphi, Volume VIII, Tomo II, p. 246. Poco prima, Nietzsche ha specificato che: “Il divenire *non ha uno stato finale*, non sfocia in un “essere””.

18 “Il valore del divenire è uguale in ogni momento: la somma del suo valore rimane uguale a se stessa. *In altre parole: esso non ha nessun valore*, perché manca qualcosa con cui misurarlo, e in riferimento a cui la parola “valore” abbia senso. Il *valore complessivo del mondo non è valutabile*, e quindi il pessimismo filosofico è una cosa comica”. Ivi, p. 247. Il divenire, poiché inconciliabile con l’essere inteso come estensione cronologica, è perciò a-valoriale, perché comprensibile unicamente in una dimensione in cui scompare ogni *permanenza*, anche quella che sostiene i valori e in base alla quale è possibile valutare.

19 Ivi, p. 250.

20 “Più rigorosamente: *non si può ammettere in genere nessun essere* – perché in tal caso il divenire perde il suo valore, e appare addirittura privo di senso e superfluo”. Ivi, p. 246. È proprio a quella presenza che Nietzsche pensa quando scrive che “*non si può ammettere in genere nessun essere*”. Egli si riferisce all’immagine metafisica dell’essere, al suo tanto impensato quanto certo sussistere, non alla possibilità d’una sussistenza in generale; proprio il senso di questa si sta infatti ricercando.



sequenza cronologica, è incompatibile con un compiuto pensiero del divenire e lo è pertanto anche l'essere stesso come classicamente (“metafisicamente”) inteso. Questo significa che l'apertura di un'altra dimensione temporale, l'“ogni attimo” di cui sopra, permette il pensiero di un essere non più contraddittoriamente opposto al divenire. In che senso, e perché, parla allora Nietzsche di istantaneità? Ovviamente il suo pensiero non guarda esclusivamente all'essenza cronologica dell'istante, ossia a ciò che separa il “prima” dal “poi”: a ben pensarci, l'attimo inteso come sequenzialmente disposto, infatti, non espone in modo soddisfacente la propria essenza; non si pensa mai all'attimo in sé, quando lo si individua come discriminazione tra una precedenza e una successione, quando esso è solamente in quanto tale discriminazione. Nel tempo cronologico l'attimo si dà non come “pura presenzialità”, di per sé impensabile nella cronologia, bensì come “non più” e “non ancora” e null'altro concorre a definirlo. Eppure, l'attimo è essenza del tempo, in quanto *unità minima* del suo scorrere. Il tempo cronologico è una disposizione sequenziale di attimi, in cui ognuno però si definisce solo come scaturente dal precedente e foriero del successivo; questo controsenso temporale tipico della metafisica ricorda molto da vicino la *petitio principii* dell'essere: l'essere è senso di tutte le cose che sono in quanto, appunto, sono, ma esso viene disposto tra le cose come una cosa a sua volta e così il suo senso viene perso di vista. Medesimamente l'attimo, piuttosto che venir interrogato nella sua essenza, che è essenza del tempo stesso, viene moltiplicato e disposto tra le cose che sono (“scorrono”, cioè attraversano una sequenza di attimi). Solamente esso può presentarsi allora come dimensione non-, anzi, *oltre*-cronologica, poiché non è definito né definibile nell'ambito cronologico e, ciononostante e *pertanto*, porta in sé l'essenza del trascorrere cronologico stesso<sup>21</sup>. Piuttosto che inserire il suo pensiero in “un attimo” qualunque all'interno della dimensionalità cronologica, Nietzsche imposta l'attimo come totalità del tempo, poiché esso non rimanda né all'indietro né in avanti, e determina allora a partire da esso l'essenza di ciò che diciamo cronologico. È solo in base a questa lettura dell'istantaneità che, come a breve si approfondirà, è avvicinabile il concetto nietzschiano di *eternità*: non come eterno fluire, bensì come totalità del tempo nella singolarità dell'evento presente, che non si affaccia all'indietro né in avanti.

Non siamo però per questo, né mai si può *definitivamente* esserlo, lontani dalla metafisica. Scegliamo di rivolgerci con Nietzsche al discorso temporale, che vede nell'istante la possibilità di pensare il divenire nella sua coappartenenza con l'essere, perché tale discorso sveli anche l'essenza *della* metafisica, cioè *del* tempo cronologico. Dunque non s'aprirà la nostra indagine alla possibilità di statuire una volta per tutte *quale e come sia* l'essenza dell'accadere al di là della sua struttura metafisica, poiché questo significherebbe andare ancora una volta a predicare la “realtà

21 “L'essere nel tempo in generale, καθ'αυτό, in quanto essere in un qualche tempo, è sempre nella forma dell'ora, così come l'essere un qualcosa è sempre nella forma dell'ente. L'ora, dunque, non è una vera determinazione, neanche dell'ente temporale, né è la sua posizione, essendo piuttosto la struttura della posizionalità entro il tempo”. Nicola Russo, *L'ipotesi ontologica I. Dell'essere*, Napoli, Cronopio, 2017, p. 200.

delle cose” oltre le cose stesse, ma con lo stesso linguaggio che le cose determina e descrive. Quel che abbiamo da avvicinare, invece, è l’enigmaticità della medesimezza di essere (inteso come “permanere”, quindi della dimensione cronologica della realtà quotidiana) e divenire (inteso come essenza istantanea dell’essere e già per questo non definibile come “stato di fatto”).

Se il tempo è dimensione delle cose e dei movimenti e non si può dunque concepirne l’essenza *tra* cose e movimenti, allo stesso modo non può il nostro pensiero spaziare esclusivamente nella realtà dell’istante, non-permanente, ergo non-essente, dunque non disponibile ad accogliere cose né movimenti, né tantomeno connotazioni dal carattere *definitivo*: lo sforzo vero che ci si para dinnanzi è quello di far convergere nella più intensa prossimità le “due dimensioni”, che sono invero “una”<sup>22</sup>, utilizzando cioè la lingua figlia della *ratio* metafisica per rivolgerne le espressioni *contro* quella stessa *ratio*. Si tratta per noi di tentare d’*esprimere* l’essenza dell’*esistere*, essere, pensare e trascorrere, senza pretendere di *dirla* o persino *definirla*. Non puntiamo allora a una deissi dell’ulteriore (di per sé illusoria e metafisica), ma alla massima prossimità possibile al suo enigma, ossia al “culmine del pensiero”.

Caratteristica dell’enigmaticità dell’essenza del tempo, ad esempio, è già la suddetta espressione “in ogni attimo”: *di istante in istante* il divenire è modo dell’essere, cioè lungo un’estensione protratta componendo più attimi in una sequenza cronologica; medesimamente, però, il divenire è detto solo nell’essenza dell’attimo che, non appena accostata alla parola “ogni” e prolungata quindi nel suo succedersi omogeneo, smette già per questo di venir pensata. L’espressione “ad ogni istante”, allora, indica che il tempo cronologico ha la propria essenza in un tempo differente, che è tempo dell’istantaneità, e che questo si nasconde però non appena viene tradotto in un’immagine di *istantaneità continua*. Il compito del pensiero, per noi, è dunque quello di avvicinare non l’essenza del solo “tempo dell’attimo”, né della sola cronologia, ma il modo della loro medesimezza, che si dispiega nel nascondersi l’uno nell’altra e viceversa.

E tuttavia, pensiamo, basta l’analisi apofatica sinora svolta? È sufficiente cioè negare il carattere cronologico del divenire, dell’essenza dell’essere, per spingere al pensiero di tale essenza e del suo legame con il tempo? Non necessitiamo invece di *qualcosa* tra le mani, sotto gli occhi, *qualcosa* che *sia* l’effettivo avvicinamento del tempo alla propria essenza, piuttosto che di un’attestazione solo nominale delle sue caratteristiche? Qualcosa c’è; non, appunto, “qualcosa” di recante in sé il nucleo della verità dell’essere, ma “qualcosa” che, attraverso un potente rivolgimento delle categorie metafisiche classiche, indica, accenna e, quando ben interpretato,

22 Così, ad esempio, commenta Mazzarella il rapporto fra le “due dimensioni” temporali in Heidegger: “*Temporalität e Zeitlichkeit* dicono, *mutatis mutandis*, essere e pensiero come i coappartenenti nel Medesimo. Qualsiasi ipotesi di “radicamento” nel senso di una primalità dell’una o dell’altra indica un passaggio speculativo che appunto la fenomenologia della cosa stessa non concede”. Eugenio Mazzarella, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Tempo ed essere*, a cura di Eugenio Mazzarella, Napoli, Guida, 1980, p. 78 (nota 172).

comporta il pensiero della medesimezza di essere e divenire. Questo “qualcosa” è la *dottrina dell'eterno ritorno*. È essa a permettere al pensiero nietzschiano di essere non una semplice confutazione del passato filosofico, non un mero “momento demolitivo”, ma una vera e propria proposta di pensiero dell'essere.

Il primo passo da compiere per avvicinare la dottrina dell'eterno ritorno è comprendere che la nozione di “eternità” che la caratterizza, pur allacciandosi (ma solo per distaccarsene) a quella classicamente cronologica di “infinito scorrere”, ha però il suo senso fondamentale nella “pura presenzialità” intesa come *istante eterno*: “Contro il *valore* di ciò che rimane in eterno uguale a se stesso (vedi l'ingenuità di *Spinoza*, come pure di *Descartes*) c'è il valore di ciò che è più breve e fugace, il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente vita”<sup>23</sup>.

Per comprendere il perché della distinzione fra le “due eternità” basti osservare la fallacia insita nell'idea classica di eternità cronologica, quella dell'“eterno uguale a se stesso”: se, come sopra osservato, soltanto di un ente si può predicare l'essere *nel tempo*, questo non è quindi predicabile del divenire, né dell'essere o del tempo stesso. La dimensione dell'essenza dell'essere e del tempo, allora, non può consistere nell'*a priori* dell'eterno fluire: in tal caso il tempo, così come l'essere, verrebbe inserito all'interno di se stesso. Immaginare infatti un tempo che scorre in eterno equivale a immaginare un tempo *nel tempo*, finendo così per riprodurre la stessa *petitio principii* osservata per l'“essere essente” e per l'attimo: si definisce l'essenza del tempo come fosse essa stessa una *cosa temporale*. È proprio da tale carattere contraddittorio dell'“eternità” metafisica che Nietzsche lascia emergere l'eternità istantanea che caratterizza la dottrina del ritorno:

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti – è un'altra eternità. Si contraddicono a vicenda, questi sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della porta: ‘attimo’<sup>24</sup>.

La presunta “eternità” di passato e futuro comporta la loro uguaglianza e, perciò, indifferenza: la presenza si concepisce in cronologia come discrimine tra passato e futuro, osservavamo, ovvero ogni evento *presente* è tale poiché talmente *disteso* nel tempo. Ciò però significa che la cronologia non ammette inizio né fine: questi due, infatti, poiché sono gli eventi non-preceduto e non-seguito per antonomasia, restano inconcepibili nell'ambito cronologico. Il presente, allora, richiede che passato e futuro siano infinitamente estesi, poiché il passato non può essere principiato, mentre il futuro non potrà certo avere fine. Qui è il controsenso individuato da Nietzsche nella storia dell'essere: perché sia possibile definire in modo

23 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, op. cit., Volume VIII, Tomo II, p. 11.

24 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1976, p. 184. Siamo nel capitolo *La visione e l'enigma*, il quale, insieme a *Il convalescente* e a *I sette sigilli*, oltre che a numerosi frammenti postumi, presenta una delle formulazioni più dirette e organiche della dottrina del ritorno.

coerentemente cronologico il presente, è necessario che passato e futuro siano infiniti, il che però comporta l'indifferenza tra i due (entrambi contengono per intero l'infinità dell'accadere, non sono pertanto distinguibili) e la conseguente impossibilità di definire nella sua essenza l'istante presente. Esso scompare dalla dimensione cronologica esattamente in virtù delle estreme conseguenze che la struttura di quella dimensione comporta. *Esteso tra prima e dopo*, nell'indifferenza però di *prima* e *dopo*, manca l'attimo di una definizione e spinge ad un suo pensiero più proprio, rispetto alla mera estensione cronologica: essenza del presente è l'attimo quale esso si mostra nello sbattere "la testa l'un contro l'altro" di passato e futuro, ovvero nel suo essere *tutto il tempo*, nella vera eternità del suo evento. Insomma, se a definire l'essenza dell'essere, come esser-presente, è la sua estensione tra accaduto e venturo, dinanzi alla caduta della distinzione tra le due dimensioni temporali crolla altresì la tridimensionalità cronologica e il pensiero si dispone ad una *differente* dimensionalità temporale: quella dell'evento sensato *in sé*, senza rimandi in avanti o all'indietro, che si manifesta dunque come istantaneità dell'essere e in cui, possiamo ora approssimarci a questo pensiero, l'essere stesso è soltanto in quanto *eterno divenire* dell'ente. Come si traduce questa eternità dell'essere-divenire? Con il fatto che ogni evento, preso nel suo senso e dunque interrogato a proposito della sua sussistenza temporale, "è" eternamente, cioè racchiude *tutto l'accadere*:

E questo ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta? – e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno?<sup>25</sup>

In mancanza di una sequenza temporale, infatti, ma anzi manifestandosi ogni cosa come *summa* del tempo, ogni cosa è allora eterna e noi stessi, che volgiamo il nostro sguardo sulla nostra essenza istantanea, dobbiamo pensare questo sguardo e tutto ciò che l'accompagna come eternità: "Non lo sai? In ogni azione che tu compi c'è abbreviata e ripetuta la storia di tutto l'accadere"<sup>26</sup>.

È ora il caso di ricordare quanto poco sopra accennato: Nietzsche non sta qui descrivendo uno "stato di fatto", non sta qui pensando l'eternità come scevra da ogni rapporto con la cronologia, né tantomeno la sola cronologia in linguaggio cronologico<sup>27</sup>. L'evento nel suo attimo, infatti, in quanto "ogni evento", non è soltanto l'agitarsi primo dell'essere senza agitanti né agitati, bensì proprio l'evento del tem-

25 Ibidem

26 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, op. cit., Volume VII, Tomo III, p. 58.

27 "[...]l'esperienza dell'eternità dell'io nell'istante estatico dell'eterno ritorno di ogni cosa non potrebbe costituire l'oggetto di una sperimentazione né di un'elucidazione razionalmente costruita; né una tale esperienza vissuta e inelucidabile, dunque comunicabile, potrebbe costituirsi come imperativo etico che fa del *vissuto* un *voluto* e *rivoluto*, poiché il movimento universale dell'eterno ritorno è tenuto a condurre inesorabilmente la volontà a volere solo al *momento voluto*: esperienza vissuta e dunque totalmente implicita a una *contemplazione* in cui il

poralizzarsi della causa, ossia del venire alla presenza della cosa. Non dimentichiamo che l'essenza del tempo è tale poiché dice l'essere *dell'ente*, cioè del *qualcosa* che viene ad essere, e non avrebbe senso altrimenti: allora, il pensiero del tempo proposto da Nietzsche si confronta con il senso della cronologia, con l'attimo, in quanto posizione di un cronologicamente esteso. Si confronta con la medesimezza di istante e sequenzialità. Nella dimensione eterna-istantanea dell'accadere, ergo, non si dà il puro divenire in quanto tale, ma il divenire di qualcosa e, se questo qualcosa viene pensato nell'indifferenza dell'estensione temporale prima e dopo di esso ma, in quanto "qualcosa", assume comunque uno statuto cronologico, allora quest'ultimo non potrà che essere il proprio eterno *ritornare*<sup>28</sup>.

La temporalità dell'ente non si limita all'istantaneità del proprio essere, la quale è sì senso di tale essere, ma non ne affermerebbe la *differenza* dall'ente se non ricadesse anche in una distensione cronologica: il miglior modo, allora, di accostare il tempo eterno dell'istante a quello sequenziale in cui muovono le cose, per il Nietzsche che insegue il pensiero dell'essenza dell'essere, è la coscienza che *tutto torni*: "Che tutto torni, è l'estremo avvicinamento di un modo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione"<sup>29</sup>. Questo, il massimo pensiero dell'essenza dell'accadere, come impressione dell'essere (cronologia) sul divenire (eternità): il divenire che, pur comprensibile solamente nell'istante, afferma l'essere di ciò che diviene come la propria ripetizione, si mantiene cioè non semplicemente *altro* dalla cronologia, ma in *lotta* con essa, compiendo un'azione, il ritornare, che per la sua essenza oltre-cronologica non potrebbe svolgere e che ne stabilisce allora il confluire nella dimensione del cronologico come essere dell'ente. Soltanto in tale culmine la filosofia arriva a pensare la medesimezza di essere e divenire, come dialogo dell'evento con se stesso, in cui ogni "detto" esprime l'essenza del proprio dire come, ad uno, poiesi e deissi di sé. Ecco perché la dottrina dell'eterno ritorno è la "suprema formula dell'affermazione che possa mai esser raggiunta"<sup>30</sup>. Perché si dà come l'estremo avvicinamento della dimensione istantanea-eterna alla tridimensionalità cronologica di cui essa è senso, come pensiero della differenza, ma non contrapposizione né più contraddittorietà, di essere e divenire (essi infatti differiscono unicamente in quanto medesimi): che l'evento che m'appare innanzi, in quanto "aprentesi" e solo così "sussistente", divenga dunque eternamente, senza passato né futuro e allo stesso modo, però, esso pur divenga *un evento*, quindi *qualcosa*, quindi essenzialmente cronologico e che perciò, non definito rispetto ad un prima e un dopo, si dia esso stesso come i propri *prima e dopo*, come il proprio

volere si sprofonda interamente nell'esistenza resa a se stessa". Pierre Klossowski, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, a cura di Federico Ferrari, Milano, SE, 1999, p. 40.

28 "Io vi insegno la redenzione dal fiume fluente in eterno: il fiume rifluisce sempre di nuovo in se stesso, e voi scendete sempre di nuovo, ed eguali, nello stesso fiume". F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, op. cit., Volume VII, Tomo I, Parte 1, p. 191.

29 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, op. cit., Volume VIII, Tomo I, p. 297.

30 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, a cura di Roberto Calasso, Milano, Adelphi, 2014, p. 94.

eterno ritornare. L'eternità istantanea allora mantiene il proprio senso pur colorandosi anche della sua accezione cronologica: divenendo, cioè, un concetto condotto alla sua massima espressività, perché strappato alla coerente, immobile chiarezza cronologica ma non privato di ogni senso sequenziale.

A ben pensarci, mostra ciò il semplice fatto che a ritornare non è *qualcosa*, che può tornare in quanto *già stato*, ma il divenire stesso che solo ritornando dà la presenza del presente. L'ente, nella sua essenza, è l'eterno ritornare del "proprio" divenire. Questo il significato del suo "essere", indagato oltre la statica espressività del solo tempo sequenziale<sup>31</sup>. È questo il pensiero nietzschiano non solo affermativo del senso del tempo, ma dell'essenza dell'*affermazione* stessa, intesa come l'istante in cui accade la posizione d'un nome o d'un valore o d'una *forma*: si pensi di osservare una nuvola, lontana, soggetta a forte vento; ad ogni istante il nostro occhio le riconosce una forma, certe curvature e sfumature del suo confine, e pare che l'intero movimento che essa svolge si blocchi, ovvero *ritorni* (ma non è "già stato"), come senso dell'immagine fissa, nella sua forma. Tutto questo, però, accade *mentre* la nuvola stessa scorre, anzi proprio *in quanto* suo percorrere la linea cronologica; quest'ultima, infatti, è una successione di punti ed il senso del punto singolo, preso in sé e dunque nel suo carattere "totale" o "eterno", è il fissarsi della propria essenziale dinamicità ("inconsistenza") con il rivolgersi su se stessa, "ripetendosi" in quanto forma e solo così rendendo *reale* il sussistere dell'ente. È il fatto che il trascorrere della massa nuvolosa s'appiattisca su di sé a dare la sussistenza di quel sé, di quell'immagine. *Non si dà consistenza se non come ripetizione dell'inconsistenza*. Non si dà dilatazione temporale se non come ritorno dell'attimo su di sé, sdoppiamento della percezione, di per sé impossibile se vuole essere pura percezione della presenzialità: *il percepire è già un ritornare*. Ecco allora il "*culmine della contemplazione*", il punto più alto, o "profondo" che dir si voglia, al quale il pensiero può giungere: non declama, la dottrina dell'eterno ritorno, uno *stato* da accettarsi così com'è, ma offre il percorso sul quale il pensare può approssimarsi alla propria essenza e dunque a quella dell'*essere*.

## Conclusione

Un'eternità al meriggio non annulla il tempo, come se fosse l'eternità senza tempo di Dio prima della creazione del mondo, ma indica l'eternità dello stesso tem-

31 "L'eterno ritorno è così la risposta al problema del *passare*; esso perciò non va interpretato come ritorno di un qualcosa, di un uno o di un medesimo. Intendere l'espressione "eterno ritorno" come ritorno del medesimo è un errore, perché il ritornare non appartiene all'essere ma, al contrario, lo costituisce in quanto affermazione del divenire e di ciò che passa, così come non appartiene all'uno ma lo costituisce in quanto affermazione del diverso o del molteplice. In altre parole, nell'eterno ritorno l'identità non indica la natura di ciò che ritorna ma, al contrario, il ritornare del differente; [...]". Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, a cura di Fabio Polidori, Torino, Einaudi, 2002, p. 73.

po universale: il circolo che eternamente ritorna del nascere e trascorrere sempre identico, in cui la permanenza dell'“essere” e il mutamento del “divenire” sono la stessa cosa<sup>32</sup>.

Non v'è, nel pensiero del ritorno, il metafisico prevalere dell'essere o del divenire, così come non viene abbattuto (o superato) semplicemente il tempo cronologico: l'istante sequenziale, causale, nella sua eternità, che è la sua essenza, è pensiero dell'essenza del tempo. Questo risulta immediatamente come medesimezza di essere e divenire: tutto *diviene* all'istante, in quanto però ritornare su di sé e così attestarsi nell'esistente, tutto allora è in tal maniera. Se la storia della metafisica è segnata dalla contraddittorietà tra essere e divenire o dalla sporadica ricomposizione dei due in una sintesi dialettica, perciò stesso dipendente dalla dimensione cronologica del *sussequirsi* delle sue fasi o del loro *simultaneo* coesistere, la dottrina del ritorno è un pensiero anti-metafisico perché *anti-dialettico*: esso non si risolve in una sintesi, non vede mai “riappacificarsi” essere e divenire in una statuizione definitiva della loro coappartenenza, poiché non pensa la differenza tra due “cose” o “movimenti”, bensì quella tra la dimensione del sussistere di “cose” e “movimenti” (il tempo successivo) e la sua essenza come istantaneo emergere (l'eternità), dunque indicibile inconsistenza di “cose” e “movimenti”<sup>33</sup>.

Solamente così è possibile per Nietzsche “liberarsi” della metafisica, anzi, della sua pretesa totalizzante. Egli ne mostra il funzionamento, l'intimo meccanismo *produttivo*, e lo fa, proprio contro di essa, non definendone certamente l'essenza, non descrivendola, ma sviluppando un pensiero in grado di affermarla, d'esprimerla: la dottrina del ritorno, incardinata, attraverso la destituzione del cronologico, sulla medesimezza di essere e divenire, non afferma “come stanno le cose”, ma indica il senso dell'emergere delle cose stesse. Si dà insomma come affermazione suprema, come *percorso* verso di essa, se preferiamo, ma *non come definizione dell'essenza dell'affermare*. Così possiamo comprendere il perché di espressioni contorte, complesse, quali “ogni momento” o “ritorno non cronologico”.

Ecco dunque dischiusa, in breve, la ricomposizione della contraddizione tra essere e divenire operata da Nietzsche, non meramente sostenendo la medesimezza tra i due, ma attuando un pensiero in grado di esprimerne l'enigmatica lotta, il loro apparire medesimi solo se differenziati. Insomma, per quanto sembri lontana dalla prospettiva di gettare le basi di una rinnovata coscienza sociale, lavorativa, economica, culturale, ecc., la dottrina del ritorno si incardina però sulla deposizione di quella aporeticità basilare che, sostenendo la metafisica, sostiene altresì l'apparato concettuale del dominio tecnico sulla vita.

32 Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di Simonetta Venuti, Bari, Editori Laterza, 2010, p. 14.

33 “C'è un conflitto in-finito – come c'è un divenire: un “eterno ritorno”. [...] Se si desse una sintesi – non vi sarebbe più nulla da logicizzare, da com-prendere, da nominare”. Massimo Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 69.

La deposizione del tempo inteso come indifferente e oggettivo susseguirsi di occasioni di provocare e consumare valore, infatti, può spingerci ad una rilettura integrale della dimensione produttiva che ci circonda, perché assistiamo così al crollo del suo fondamento teorico principale. Siamo in tal modo quantomeno in grado di comprendere che la ricerca di una risposta al nichilismo dilagante nel nostro tempo, seppur lunga, contorta e “mai doma”, certamente non risiede nella scelta di abbracciarlo e produrre e consumare scriteriatamente, plasmando così il nostro sé sulla stessa assenza di criterio della produzione e del consumo. *Divenire non significa scomparire*, questo sappiamo ora: è facile, per chi ci racconta della nostra scomparsa, lucrare su di essa offrendoci innumerevoli spese da affrontare per sfuggirle, aggrappandoci ad un’identità di consumo. Ma la nostra consistenza, il nostro *essere* è già sempre quello stesso *divenire* e così *diviene*, senza sparire, la nostra identità e non necessita perciò di fissarsi in una somma di valori estratti o consumati. Il consumo di esistenza, fattosi oggi alfiere della vita liberata dall’oppressione trascendente, è in realtà il nostro più potente e ombroso oppressore.