

A cura dell'Associazione Nemus

POTERE

MITO FILOSOFIA POLITICA

Cura e realizzazione editoriale: Giovanni Pelizzato

Progetto grafico e impaginazione: Elisabetta Tiberio

ISBN 978-88-85455-51-1

Copyright © 2023 - La Toletta - edizioni

Stampa: Eb.o.d.

Edito da La Toletta- edizioni

Dorsoduro 1214

30123 Venezia

Tel. +39.041.52.32.034

studio_it2@libreriatoletta.it

LA TOLETTA | edizioni

Potenza, volontà e potere

Stefano Maso

Abstract

Nella relazione tra potere e atto si affacciano la decisione di agire e l'agire medesimo.

A *Kratos*, il potere che tende a essere assoluto, si affianca *dynamis*, il potere nel senso dell'essere 'in potenza' cioè che ancora non è in atto, cioè non è in esercizio. In entrambe queste forme del potere è sullo sfondo il problema della 'realizzazione' di fatto di poter essere quello che si pretende (cioè: si vuole) essere.

Attraverso la figura di Prometeo, la riflessione di Aristotele, di Niccolò Cusano e di Nietzsche si osserva il modo in cui il problema è stato affrontato nella tradizione occidentale.

1. Prometeo

Per tentar di capire il senso del 'potere' nella nostra era è indispensabile guardare all'essenza stessa del potere e al modo in cui esso è andato imponendosi, sfruttando le occasioni via via propostesi innanzi e chiarendo a se stesso il fine da perseguire e gli strumenti da adottare.

Per i Greci *κράτος* riassume in sé l'idea di forza, potenza, preminenza, superiorità. Nella mitologia e nella tragedia greca è continuamente presente: Eschilo ne sottolinea i tratti soprattutto nell'*Orestea* e nelle *Supplici*, facendo del verbo *κρατεῖν* il modo per esprimere insieme il ruolo di chi comanda e l'atto del dominare.

Addirittura ne presenta la personificazione nel *Prometeo incatenato*. Su di una gioiata di aspre cime della Scizia avanzano, tenendo stretto Prometeo, Potere (*Κράτος*) e Forza (*Βία*). Li

segue Efesto che dovrà incatenare Prometeo a una scabra rupe. Potere comunica a Efesto che ora dovranno essere eseguiti gli ordini (v. 3: *χρῆ μέλειν ἐπιστολάς*) del padre Zeus. La tracotanza e la spietatezza di Potere sono note a Efesto (v. 42: *αἰεὶ γὰρ δὴ νηλῆς σὺ καὶ θράσους πλέως*). Potere e Forza sono al servizio di Zeus: Zeus è il signore più potente appunto perché ha con sé il Potere (e Forza è la sua muta espressione). Prometeo – per sua colpa – ha pensato di poter disobbedire a tale signore e alla sua volontà procurando agli uomini il fuoco: il controllo del fuoco rappresenta l'affermarsi della tecnica (*τέχνη*), e perciò allora costituiva lo strumento fondamentale a disposizione di Zeus per imporre il suo potere. Dialogando con il Coro, Prometeo mostra di essere perfettamente consapevole del significato del suo gesto; lo spiega in tre battute consecutive:

- 248: «Ho distolto gli uomini dal fissare il Destino»,
θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον.
 250: «Ho fondato nei loro cuori oscure speranze»,
τυφλάς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατέκισα.
 252: «Oltre a questo, ho donato loro il fuoco»,
πρὸς τοῖσδε μέντοι πῦρ ἐγὼ σφιν ὄψασα.

Si tratta di tre passaggi la cui razionalità strategica è in primo piano:

a) Prometeo *distrae* (il verbo *παύειν* significa letteralmente «cessare» / «far smettere») l'uomo da quanto finora l'ha preceduto, gli propone di uscire dalla condizione di vita finora vissuta, ancorata a un ordine e a una struttura governata dal Destino e mai messa in discussione precedentemente;

b) Prometeo *propone* un'alternativa che si identifica con la «speranza»: secondo Eschilo si tratta di una speranza *cieca*, *ασκία*, perché – evidentemente – mai è stata sondata in precedenza; i contenuti di essa non sono chiari ma, in ogni caso, si tratta di qualcosa che è alternativo all'ordine e alle modalità di vita precedenti;

c) Prometeo *fornisce* lo strumento che *concretamente* deve

servire a realizzare la speranza e ad abbandonare un modo di vivere dove il Destino tiene il potere, così da consentire all'uomo di essere svincolato, autonomo e dunque in possesso direttamente del potere; tale strumento è il *fuoco*, il cui controllo, simbolicamente ma anche di fatto, sta al fondamento stesso della 'abilità tecnica': semplicemente della *téchne*.

Qui però, stando a Eschilo, si annida l'equivoco più grande: certamente Zeus può perdere il potere perché lo può gestire male¹, e Prometeo o chi per lui potrebbe detronizzarlo, ma *τέχνη* è davvero lo strumento più potente per guadagnare il potere e quindi per mantenere la signoria? Se così non fosse, il percorso liberatorio proposto da Prometeo non sarebbe adeguatamente potente: in pratica sarebbe *impotente* di fronte a un potere che riuscisse a metterlo in difficoltà. Al v. 514 Prometeo, ormai conficcato nella roccia, ammonirà Efesto e l'universo intero (compreso quindi lo stesso Zeus) che «la *téchne* è molto più debole della necessità», *τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶς*: intendendo con ciò ammonire che nessuno (né l'uomo ma nemmeno Zeus) riuscirà a servirsi del Potere se il Potere sarà identificato immediatamente con *Téchne*. Il Destino (*μόρος* / *μοῖρα*, il fato, che i Greci intendono come *σιμαρμένη μοῖρα*: il 'fato decretato'), cioè la Necessità (*ἀνάγκη*) che si realizza e da cui aveva Prometeo progettato di poter distogliere lo sguardo, è più potente ancora.

Perché?

Evidentemente Eschilo intravedeva già a quel tempo, alle origini della civiltà greca e, quindi, della civiltà occidentale, i limiti della tecnica: i limiti di una razionalità che, attraverso la tecnica, punta al controllo del divenire.

La razionalità cui qui si fa cenno è quella che ha guidato la storia dell'uomo e la sua evoluzione; è quella razionalità che,

¹ Alla domanda di Io, l'amante di Zeus, a Prometeo: «Da chi sarà privato Zeus dello scettro regale?» *πρὸς τοῦ τύραννα σκῆπτρα σὺληθήσεται*; l'eroe risponde: «Lo perderà egli stesso per i suoi insensati voleri» (*πρὸς αὐτὸς αὐτοῦ κενοφρόνων βουλευμάτων*). *Prom.* 761-2.

spiegando il divenire e il mutare di ciò che esiste, è convinta di aver raggiunto la verità; non solo: è convinta di aver guadagnato la verità che gli consente di non dubitare più del proprio potere. Nel voler tutto questo, l'uomo – che è l'espressione di questa razionalità – ritiene di non dover temere più nulla e, dunque, di essere felice.

Questo richiamo al *Prometeo incatenato* di Eschilo era già stato fatto da Emanuele Severino² che si era impegnato a mostrare il significato e il valore della *téchne* nella prospettiva del nichilismo. Per questo, rinvio in particolare a *Essenza del nichilismo* (Brescia 1972; Milano, Adelphi 1982³), *Téchne: alla radice della violenza* (Milano, Rusconi 1979), *Destino della necessità* (Milano, Adelphi 1980), *Il giogo. Alle origini della violenza* (Milano, Adelphi 1989), *Il destino della tecnica* (Milano, Rizzoli 1998). Severino sosteneva che: «L'errore che Prometeo riconosce di aver commesso – ed è l'errore essenziale dei mortali – consiste nel credere che la capacità di agire liberamente (il donare la *téchne* ai mortali e il loro praticarla) non abbia alcuna legge al di sopra di sé, e che la *téchne* sia il rimedio autentico di cui il mortale può disporre contro l'angoscia della morte»³. Se ci si muove alla ricerca di questo tipo di salvezza, ecco che emerge imperioso il richiamo alla verità. Ma «la verità è il giogo luminoso che domina il divenire della vita. La verità, cioè l'*arché*, il principio, la guida, il comando che rende potenti la città e il mortale. La vita della città e del mortale ha 'potenza' – *kratos* – solo se si sottomette all'*arché* della verità della sapienza che salva»⁴. Orbene, per Severino il senso della verità si misura nel suo estremo opporsi alla non-verità, a quel perturbante sommamente doloroso che pur sempre è la luce che ha consentito ai

2 Ma cf. anche U. Galimberti, *Psiche e téchne. L'uomo nell'età della tecnica*, pp. 51-86 e 251-56, che tra l'altro evoca l'interpretazione di Nietzsche.

3 E. Severino, *Il giogo. Alle origini della violenza*, p. 19.

4 *Ivi*, p. 219.

Greci – e poi all'Occidente – l'entificazione del niente, intravista da Platone e praticata da Aristotele per spiegare il divenire. Severino, com'è noto, prospettò l'inevitabile tramonto del dominio di *téchne* in quanto esso sarebbe l'errare più profondo che possa apparire nella totalità dell'essente (cioè: di ciò che «è» eternamente), un errare appartenente comunque al senso della verità.

Più recentemente Severino ha sostenuto che la verità assoluta è altro da quello che pensa il pensiero filosofico contemporaneo. Nel negare ogni limite alla conoscenza, e a ciò che la *téchne* possa oltrepassare, la filosofia del nostro tempo costituisce la più perentoria negazione di ogni verità e di ogni Dio come sono stati pensati nella loro assolutezza. In pratica «il pensiero filosofico del nostro tempo mostra alla tecnica l'infinità della potenza di cui essa può disporre. E la tecnica può realmente disporne solo in quanto essa sa di poterne disporre, cioè solo in quanto quel pensiero le ha aperto gli occhi. Se non conoscesse la propria potenza, la tecnica non avrebbe potenza. La filosofia del nostro tempo è il fondamento della potenza della tecnica»⁵.

Certo, il quadro d'insieme cui Severino approda al fine di superare l'errore compiuto dai mortali (e quindi il nichilismo che consentirebbe di spiegare il divenire e la volontà dei mortali di credere in questo divenire guadagnando così il potere su di esso) conduce in una direzione a sua volta problematica, laddove il divenire è ridotto a pura apparenza, a pura espressione dell'errore dei mortali. Ma forse il divenire non è solo un errore di interpretazione che comporta, tra le sue implicazioni, l'espressione della potenza e l'affermarsi del potere e della volontà dell'uomo che lo ricerca per ottenere la felicità.

La razionalità, praticata dall'uomo, non "in assoluto" si presenta come nichilista: e il pensiero stesso di Severino, paradossalmente, ambisce a esserne la testimonianza.

5 E. Severino, *Tecnica e architettura*, pp. 62-63. Sulla ragione come strumento e sulla riduzione del *logos* a tecnologia, cf. Galimberti, op. cit., 370-94.

Perciò qualcosa ancora in alternativa si può ricavare dal pensiero fondativo dell'Occidente che accoglie e spiega il divenire in tutte le sue forme (il cambiamento, il movimento) e su cui si propone di esercitare quel potere che dovrebbe assicurare la felicità.

2. Aristotele

Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (libro I, in particolare capp. IV e VII-IX) e nell'*Etica Eudemia* (libro I) sostiene appunto che il fine dell'uomo consiste nella sua propria realizzazione: in ciò la felicità, quella che egli definisce *εὐδαιμονία*, la condizione in cui c'è non solo la prosperità e la ricchezza (così già Erodoto e Tuciddide), ma in cui l'uomo stesso gode concretamente del suo 'buon animo'⁶. Lo stesso Aristotele però, in particolare nel libro *Theta* (= il libro nono) della *Metafisica*, si era preoccupato di sottolineare il senso del realizzarsi dell'uomo: vale a dire la centralità della ragione nel perseguire la verità, quella verità che è appannaggio della sapienza e che, nel concreto, il sapiente *vuole* per poter essere felice.

Val la pena soffermarsi su questo libro di Aristotele perché

6 Tra i filosofi greci Aristotele non è il solo a porre la questione della *eudaimonia*. Si pensi allo stoicismo che, in aggiunta, sottolinea la centralità della felicità (lo 'star bene', *εὐστáθεια*) che si realizza nel pieno rapporto con la natura: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, SVF 3.4 e 12. Seneca precisava il carattere 'razionale' di questo rapporto e dunque di questo 'star bene': «Che cosa ha l'uomo di particolare? La ragione: questa, quando è dritta e perfetta, rende l'uomo pienamente felice (*felicitatem implevit*). Dunque ammesso che ogni essere, quando ha condotto alla perfezione la sua qualità caratteristica, è degno di lode ed ha raggiunto il fine della sua natura (*ad finem naturae suae pervenit*), e dato che la qualità caratteristica dell'uomo è la ragione (*homini autem suum bonum ratio est*), se ne deduce che questi è degno di lode ed ha raggiunto il fine della sua natura (*finem naturae suae tetigit*), se ha condotto alla perfezione la ragione. E questa quando è perfetta si chiama virtù e s'identifica con l'onestà», *ep.* 76.10.

è lì in gioco non solo l'interpretazione razionale del divenire (che, riassumendo icasticamente, si definisce nel rapporto tra potenza e atto: tra *δύναμις* ed *ἐνέργεια/ἐντελέχεια*), ma anche il ruolo stesso del potere: quel potere (*τὸ δύνασθαι*) che è alla base di quanto Eschilo celebrava come *κράτος* (il potere associato alla forza, *βία*).

Anzitutto Aristotele ricorda che potere e potenza sono parole che esprimono molti significati; tuttavia «vi è una potenza in senso primario e che è il principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto altra»⁷; è una potenza che raccoglie in sé due aspetti: quello di 'patire' il mutamento (*τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις*) – ed è qualcosa che appartiene al paziente –, e quello di 'essere capaci' di non patire il mutamento (*ἢ δ' εἰς ἀπαθείας ... ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς*). Sono i due tratti della potenza originaria che, com'è evidente, fondano per la filosofia greca il senso stesso dell'*essere*. Dunque da un lato la potenza si trova nel paziente (*ἐν τῷ πάσχοντι*), dall'altro nell'agente (*ἐν τῷ ποιοῦντι*).

Aristotele precisa ancora qualcosa di importante:

Tutte le *technai* e le scienze poietiche (*ποιητικαὶ ἐπιστήμαι*) sono potenze (*δυνάμεις εἰσὶν*): sono infatti principi di mutamento in altro o nella cosa stessa in quanto altra» (1046b 2).

A questo punto Aristotele mostra la forza del suo ragionamento concludendo – contro i Megarici che sostenevano, 1046b 30-31, che la potenza è presente solo quando c'è anche l'atto (*ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι*) – che in realtà è proprio perché si ha la capacità di costruire che si è costruttori (*τὸ γὰρ οἰκοδόμω εἶναι τὸ δυνατῶ εἶναι ἐστὶν οἰκοδομεῖν*): non si è costruttori solamente nel momento in cui si costruisce (questa è la prospettiva megarica). Tuttavia è ben diverso essere costruttori "in potenza" (cioè perché se ne ha la capacità) dall'essere costruttori

7 *Met.* 1046a 10-11: *πρὸς πρότερον μίαν λέγονται, ἢ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο*. Per la traduzione dalla *Metafisica* uso, con qualche ritocco, quella di G. Reale, Milano, Bompiani 2000.

perché si sta esercitando "in atto" (ἐνέργη) questa capacità. Non si possono ridurre la potenza e l'atto alla medesima cosa. E in questo vale un'ulteriore precisazione: occorre che chi è in piedi e 'in potenza' può sedersi, allorché dovrà o vorrà sedersi lo possa fare senza alcun impedimento.

Insomma: «Una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità»⁸.

Se ora andiamo a vedere la condizione e il comportamento di chi ha il potere (per esempio il tiranno), osserviamo che anche per lui vale esattamente quanto vale per qualsiasi 'ente razionale' che soggiace alla regola del divenire. Egli ha la possibilità di mandare a effetto ciò che vuole non lasciando indeterminato l'equilibrio tra il 'patire' e l' 'agire', ma insistendo differenzialmente ora sull'uno ora sull'altro versante (per esempio: 'ricevere' lodi e onori o 'comminare' punizioni). Entrano così in campo il 'desiderare' oppure la 'decisione', cioè la scelta razionale (δρεξίς ἢ προκρίσεις, 1048a 11).

La condizione del tiranno è quella di colui che ha la potenza di desiderare o di scegliere qualsiasi cosa gli venga in mente. Conformemente alla sua potenza è onnipotente ed è identificabile, al limite, con la divinità. Nell'ambiente cristiano si userà l'espressione Παντοκράτωρ per designare il Cristo nella manifestazione della sua assoluta onnipotenza.

Decisivo però, in Aristotele, è il fatto che lo studio della potenza si accompagni a quello dell'atto: più in generale, «l'atto è l'esistere di una cosa non nel senso di cui si dice che è in potenza»⁹. Di conseguenza, ecco il pezzo di legno che in potenza, ma non in atto, è la statua di Ermete; mentre la statua di Ermete è in atto quello che nel pezzo di legno era a suo tempo in potenza (cioè: un qualcosa che avrebbe potuto divenire in atto).

8 Met. 1047a 24-26: ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ὃ ἐάν ὑπάρξη ἢ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔστι ἀδύνατον.

9 Met. 1048a 30-32: ἔστι δὲ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὡσπερ λέγομεν δυνάμει.

Rispetto al tempo, l'essere in potenza è anteriore all'atto. Invece, rispetto alla nozione (cioè al concetto che di un ente si ha: il suo λόγος) e alla sostanza (οὐσία), è l'atto anteriore alla potenza. Dice Aristotele: «La nozione di atto precede di necessità il concetto di potenza e la conoscenza dell'atto precede la conoscenza della potenza»¹⁰. Questa asserzione di Aristotele vale a qualsiasi livello, anche a quello della sostanza. Di conseguenza, ciò che ha potenza ad essere può anche non essere: può cioè non diventare quello che poteva diventare. Per esempio: il pezzo di legno (che poteva diventare la statua di Ermete) e non lo è diventato.

Ma, osserva Aristotele, se

ciò che ha potenza a essere (τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι) può essere e anche non essere, ecco che la medesima cosa ha possibilità di essere e non essere. Ma ciò che ha possibilità di non essere, può darsi che non sia (τὸ δὲ δυνατόν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι); e ciò che può darsi che non sia è corruttibile (φθαρτόν), o assolutamente (ἢ ἀπλῶς), ovvero relativamente a quell'aspetto (ἢ τοῦτο αὐτὸ) per cui si dice che può anche non essere, o secondo il luogo, o secondo la quantità, o secondo la qualità¹¹.

Quali sono, a questo punto, gli enti che non sono assolutamente corruttibili ma che hanno comunque la possibilità di esercitare la loro potenza in senso relativo? (Se infatti potessero esercitare la loro potenza in senso assoluto sarebbero corruttibili, dato che non si potrebbe escludere la possibilità che non esercitino la loro potenza). Ecco, per Aristotele, il sole e gli astri: tutto il mondo sopralunare dove incorruttibili enti esercitano il

10 Met. 1049b 16-17: ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν καὶ τὴν γνώσιν τῆς γνώσεως.

11 Met. 1050b 11-16: τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ δὲ δυνατόν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι· τὸ δὲ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν, ἢ ἀπλῶς ἢ τοῦτο αὐτὸ ὁ λέγεται ἐνδέχασθαι μὴ εἶναι, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ποιόν· ἀπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν. οὐδὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἀπλῶς δυνάμει ἔστιν ἀπλῶς (κατὰ τι δὲ οὐδὲν κωλύει, οἷον ποιόν ἢ ποῦ)· ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα.

loro potere relativamente al luogo, alla qualità, ma non alla sostanza. Rispetto a essa è necessario che non esistano in potenza, ma che siano sempre in atto.

Tirando le somme: Aristotele è alla ricerca del «potere» nella valenza più originaria che ne fa l'espressione della «potenza». Il potere estremo è incorruttibile, perché non può sottoporsi al mutamento: se al mutamento e al divenire fosse sensibile, il potere non sarebbe assoluto ed esprimerebbe solo in parte la sua potenza.

Tuttavia, per essere estremo, e dunque assoluto, sembra non solo che debba esprimere del tutto la sua potenzialità, ma che, nell'esprimerla, esso in realtà sia «in atto». Ma affinché ciò accada, occorre che quella *manca* di realizzazione che costituisce l'essenza del divenire debba essere eliminata. Su questa tensione si regge la teoria di Aristotele: una teoria in cui è presente un forte elemento contraddittorio che solo in prospettiva può risolversi: ed è appunto questo il 'finalismo' che la caratterizza.

3. Cusano

In epoca moderna Nicolò Cusano ha compiuto il tentativo più coerente per oltrepassare il limite cui era giunto Aristotele. Si trattava di capire come la contraddizione tra «potenza» e «atto» non fosse superabile solo 'relativamente', cioè in riferimento alla struttura categoriale (e quindi rispetto al tempo, al luogo, alla qualità e alle altre traduzioni delle categorie aristoteliche): motivo per cui il mutamento delle condizioni di contesto consentono di essere ciò che prima non si era 'di fatto' ma si era solo 'in potenza' (ed è per questo che *lo stesso uomo* ora è in piedi ora è seduto); occorreva piuttosto mostrare che essa, la contraddizione, era 'tolta' in assoluto.

Nel suo dialogo *De possest*, Cusano teorizza appunto il darsi di fatto dell'estrema potenza. Nel conio del nuovo vocabolo è riassunta la tesi per cui il Dio è 'di fatto' ciò che ha la potenzialità assoluta di essere. Scrive Cusano:

Ammettiamo che vi sia una qualche espressione che designi in un modo semplicissimo quanto è indicato dall'espressione composta "potere-è" (*posse est*), ossia che il potere stesso è (*quod ipsum posse sit*). Ora, poiché ciò che è, è in atto (*quod est actu est*), dire "potere-essere" è come dire "potere-essere-in atto" (*ideo posse est tantum quantum posse esse actu*). Chiamiamolo il "potere-che-è" (*posset*). In esso, certamente, sono complicate tutte le cose (*complicantur*), ed è un nome abbastanza appropriato a Dio, secondo il concetto che noi uomini possiamo avere di lui. È infatti il nome di tutti i nomi e di ciascun singolo nome e, parimenti, non è il nome di nessun nome. Per questo, Dio, quando ha voluto per la prima volta rivelare una conoscenza di se stesso, ha detto: "Io sono Dio onnipotente" (*Ego sum deus omnipotens*), il che significa "l'atto di ogni potenza" (*actus omnis potentiae*)¹².

Nella prospettiva di un rinnovato platonismo, Nicolò Cusano riprende in mano Aristotele e riaffronta la fondamentale questione del rapporto tra 'atto' e 'potenza'. In qualche modo la 'potenza' – cioè il potere di essere – «deve essere», senza per questo smettere di «essere» 'potenza'. Questa soluzione, rimasta non guadagnata da Aristotele che aveva ritenuto sufficiente concentrarsi sull'«essere» 'di fatto' (divenuto, cioè, rispetto a quanto era in 'potenza' e, in 'potenza', in grado di diventare altro), ha senso e riesce convincente solo perché Cusano la ritiene letteralmente 'indicibile'¹³ e dunque sempre al di là di ogni tentativo di comprensione da parte dell'uomo. La strada che parte dal *De docta ignorantia* lo conduce alla prospettiva che più tardi sarà chiamata 'teologia negativa'. Tutto quel che si può dire di Dio è del tutto diverso da quello che in realtà Dio è¹⁴. Dio è tut-

12. *De possest*, 14. Si osservi che *Omnipotens* è la riproposizione, in termini filosofici, del Παντοκράτωρ del mondo bizantino.

13. *De non aliud*, 36: *Vides quidem ipsum 'non aliud' innominabile, quia nullum nomen ad ipsum attingit, cum omnia praecedat.*

14. A questo aspetto Cusano dedica un'opera specifica: *De non aliud*. Nel tentativo di definire il principio, si scopre che l'unica definizione assoluta che gli può competere è quella di non essere altro da quello

to ciò che può essere, al contrario della creatura la quale non è tutto ciò che può essere: per questo la creatura non può per nulla capire qualcosa di Dio. Dall'umiltà della dotta ignoranza si può però procedere verso il riconoscimento effettivo di ciò che è il potere limitato di essere e – per contrapposizione – il potere assolutamente in atto che è. Dio è appunto il potere in atto nella sua estrema realizzazione. In questo potere sono 'complicate' tutte le cose:

È chiaro che il potere-che-è è e abbraccia tutte le cose (*patet possest omnia esse et ambire*), poiché nulla che non sia incluso in lui esiste o può essere creato. È in lui, dunque, che tutte le cose sono e si muovono (*omnia sunt et moventur*), e sono ciò che esse sono, qualunque cosa esse siano¹⁵.

L'accento alle «cose che sono e si muovono» allude al divenire aristotelico, del quale lo Stagirita aveva spiegato l'essenza e le caratteristiche; d'altra parte il principio di tutto l'esistente è spostato ulteriormente e rimane al di là della possibilità di comprensione della ragione umana, senza però riproporre uno schema di tipo dualistico.

Precisa ancora Cusano:

Il principio, pertanto, non esaurisce la sua forza onnipotente in nessuna delle cose che possono essere. E così, nessuna

che è. Per questa strada Cusano giunge alla conclusione che il 'non-altro' precede l' 'uno' di Platone e l' 'ente' di Aristotele (cf. capp. IV, X e XX). A conferma: «Il 'non-altro', infatti, è il fondamento più adeguato, il criterio e la misura di tutto: delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono in quanto non sono, delle cose che possono essere, in quanto possono essere, delle cose che sono in un determinato modo, in quanto sono in quel determinato modo, delle cose che si muovono, in quanto si muovono, e delle cose che sono immobili, in quanto sono immobili, delle cose che vivono, in quanto vivono, delle cose che intendono, in quanto intendono, e così via per tutte le cose di questo genere», *De non aliud*, 16.

¹⁵ *De possest*, 16.

creatura è "il potere-che-è". Per questo, ogni creatura può essere ciò che non è. Solo il principio, in quanto è il "potere-che-è", non può essere ciò che non è.¹⁶

In pratica: è assoluto e non diviene, pur essendo in lui tutto ciò che può essere, cioè il divenire.

In quanto principio assoluto è potere assoluto e «poiché le cose stanno così, poiché cioè Dio è la potenza assoluta, l'atto e il nesso dell'una e dell'altro (*absoluta potentia et actus atque utriusque nexus*), ed è dunque in atto ogni essere possibile, è evidente che Egli è tutte le cose nel senso che complica in sé tutte le cose» (*De possest*, 8).

4. Nietzsche

Nel § 34 del *De non aliud* Nicolò Cusano aveva scritto:

La volontà di Dio (*voluntas Dei*) è il 'non-altro' (*non aliud*), perché è essa che determina il volere (*nam velle determinat*); e quanto più una volontà è perfetta, tanto più è razionale e ordinata. Di conseguenza, la volontà che è anteriore all'altro e viene riconosciuta come 'non-altro', non è qualcosa di altro dalla ragione, dalla saggezza o da qualsiasi altra cosa possiamo nominare. Se, pertanto, vedi che la volontà è 'non-altro', vedi che essa è ragione, sapienza, ordine, rispetto alle quali essa non è qualcosa di altro. E così vedi che tutte le cose sono determinate, causate, ordinate, rese salde, stabilite e conservate attraverso la volontà, e vedi che questa volontà, nella quale c'è la sapienza e il potere (*in qua sapientia est atque potentia*), risplende in tutto l'universo.

Certamente Nietzsche non ha in mente questo passo del Cusano, ma è sorprendente l'analogo modo in cui, per entrambi, l'assoluto potere si identifichi con l'assoluta volontà allorché ci si ponga nella dimensione dell'originario. Tuttavia abissale è la distanza tra i due pensatori allorché si evochi la ragione.

¹⁶ *De possest*, 27.

La volontà di potenza di Nietzsche infatti è al di là della ragione, dell'ordine e dei suoi strumenti; certamente la ragione e i suoi strumenti (cioè la *téchne*) le appartengono, ma essa è prima di tutto «volontà di vita»¹⁷. Qualsiasi atto umano è espressione della volontà di potenza. E questa volontà di potenza a sua volta coincide con la verità.

Nietzsche fa dire al suo Zarathustra:

“Volontà di verità” (*Wille zur Wahrheit*) chiamate, voi saggi fra i saggi, ciò che vi muove e vi accende?

Volontà di rendere pensabile (*Denkbarkeit*) tutto l'essere (*alles Seienden*): così chiamo io la vostra volontà.

Tutto l'essere volete rendere pensabile: poiché dubitate, con giusta diffidenza, che sia pensabile.

Ciò nonostante esso deve uniformarsi e piegarsi a voi! Così vuole la vostra volontà. Piatto e liscio deve diventare e soggetto allo spirito come suo specchio e riflesso.

Questa è tutta la vostra volontà, voi saggi fra i saggi, ed è una volontà di potenza (*Wille zur Macht*): e anche quando parlate del bene e del male e delle valutazioni.

Create volete ancora il mondo davanti al quale potervi genuflettere: ecco la vostra ultima speranza (*Hoffnung*) ed ebbrezza (*Trunkenheit*).¹⁸

Secondo Nietzsche l'uomo – e tra tutti il filosofo – si ripromette di dare senso al mondo. Insistere su questo è il suo

17 Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, af. 349; *Al di là del bene e del male*, af. 259, in *Opere*, 1993.

18 F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, 2, Köln, Könnemann V., 1994, II, “Von der Selbst-Überwindung”; trad. di A.M. Carpi, in Nietzsche 1993.

destino ed è, insieme, il suo grande fallimento: la ricerca della verità e il suo raggiungimento dovrebbero coincidere con l'assoluto potere: è questo che l'uomo vuole, ma è questo che, per questa via, è irraggiungibile.

Anche Nietzsche, come Cusano, intuisce e scorge la centralità della volontà che, da ultimo, è fine a se stessa (per Cusano essa è 'non-altro' che quello che è); se non è altro che questo, essa coincide con il “potere che è”. In ciò consiste la sua autenticità, la sua verità.

Ma il superamento di questa condizione, cui punta Cusano e cui punta anche Nietzsche, conduce il primo a Dio, il secondo al vero uomo: all'uomo che ha oltrepassato se stesso, che ha vinto su se stesso (*Selbst-Überwindung*). È il luogo dove potenza e atto coincidono, il luogo che invece Aristotele escludeva perché, di fatto, era per lui incomprensibile, contraddittorio e dunque irraggiungibile. Nei fatti (o, almeno, in quelli che la ragione ritiene 'fatti' che storicamente accadono e che costituiscono il divenire) il tutto – che essenzialmente nel divenire, cioè nei 'fatti', si manifesta – conferma i suoi elementi di contraddittorietà: l'agire si traduce nell'esercizio del potere inteso come puro *κράτος* e come violenza estrema, in una scienza (*epistémè*) sicura di volerlo controllare in virtù della potenza (*dýnamis*) della *téchne* e in vista della presunta felicità.

Bibliografia

- Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000
Cusano Niccolò, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017
Galimberti Umberto, *Priche e téchne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999
Nietzsche Friedrich, *Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin/New York 1999
Nietzsche F., *Werke in drei Bänden*, 2, Könnemann V., Köln 1994

Nietzsche, F., *Opere*, (trad. it. di A. A.), Newton Compton, Roma 1993
Severino Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Brescia 1972; Milano, Adelphi 1982²
Severino E., *Téchne: alla radice della violenza*, Rusconi, Milano 1979
Severino E., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980
Severino E., *Il giogo. Alle origini della violenza*, Adelphi, Milano 1989
Severino E., *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998
Severino E., *Dall' Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano 2003
Severino E., *Tecnica e architettura*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2021
SVF = H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, voll. I-III (1903-1905); IV conscr. M. Adler (1924).

