STUDIUM RICERCA
Anno 119 - lug./sett. 2023 - n. 3
Sezione on-line di Filosofia

STUDIUM
Rivista bimestrale
Direttore emerito: Franco Casavola
Comitato di direzione: Francesco Bonini (*Università LUMSA*, *Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*)
Coordinatori sezione on-line Filosofia: Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Calogero Caltagirone (*Università LUMSA*, *Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*)
Caporedattore: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2022 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00.
Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.
e-mail: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.
www.edizionistudium.it
Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

Edizioni Studium S.R.L.
COMITATO EDITORIALE
Direttore: Giuseppe Bertagna (*Università di Bergamo*);
Componenti: Mario Belardinelli (*Università Roma Tre, Roma*), Ezio Bolis (*Facoltà teologica, Milano*), Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Giovanni Ferri (*Università LUMSA, Roma*), Angelo Maffeis (*Facoltà teologica, Milano*), Gian Enrico Manzoni (*Università Cattolica, Brescia*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*), Angelo Rinella (*Università LUMSA, Roma*), Giacomo Scanzi (*Fondazione Tovini Brescia*).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE
Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE
Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzio, 25 - 00193 Roma
Tel. 06.6865846 / 6875456, c.c. post. 834010
SITO: www.edizionistudium.it

SOMMARIO Anno 119 - lug./sett. 2023 - n. 3
STUDIUM-Ricerca

**Il nichilismo contemporaneo.
Eredità, trasformazioni, problemi aperti**

A cura di Costantino Esposito

Prefazione del curatore, p. 11.

Abstracts, p. 16.

Remedios Ávila Crespo, *Las ambivalencias del nihilismo*, p. 54.

I. Tra Nietzsche e Heidegger (e oltre)

Andrea Bauckneht, *Sull'interpretazione heideggeriana di Jünger e la sua rilevanza per un attraversamento del nichilismo contemporaneo*, p. 81.

Bruno Cassarà, *Heidegger's Nihilism. Solitude, Alterity, and the Possibility of Desire*, p. 102.

Sara Drioli, *Per una fenomenologia del nichilismo contemporaneo: Nietzsche, Husserl e la ricerca ineliminabile*, p. 135.

Sandro Gorgone, *Tecnica e nichilismo: da Ernst Jünger a Günther Anders*, p. 165.

Letizia Konderak, *Il significato spaziale del nichilismo, tra alienazione e unità del mondo*, p. 191.

Miguel Lobos, *Heidegger: muerte, nihilismo, negatividad (1927-1946). La inquietud nihilista en parte de la historia filosófica de nuestro tiempo*, p. 220.

Umberto Marcantonio, *Il nichilismo e la domanda sul senso dell'essere*, p. 243.

Mehrdad Parsa, *The "Uncanniest of all Guests". A Symbiotic Exploration of Nietzsche's Nihilism and Freud's Theory of the Uncanny*, p. 268.

Mattia Zancanaro, *Entro la linea. Opera d'arte e nichilismo a partire da Ernst Jünger e Hans-Georg Gadamer*, p. 289.

II. Prospettive del pensiero francese

Paul Gilbert, *L'impatience du nihilisme dogmatique*, p. 314.

Erminio Maglione, *Camus, Nietzsche e la questione del "bon nihilisme"*, p. 349.

Gabriele Sarappa, *Charles Péguy e le due fonti del nichilismo del «mondo moderno»*, p. 370.

III. Nichilismo, religione, meditazione

Marco Palladino, *Il nichilismo tra Occidente e Oriente. Caracciolo e Nishitani a confronto*, p. 391.

Enrico Palma, *La serenità del nulla. Il nichilismo come esercizio esistenziale in Emil Cioran*, p. 414.

Mariachiara Valentini, *Emil Cioran e la mistica: una via d'uscita eccezionale dal Nichilismo*, p. 442.

IV. La via italiana al nichilismo

Tommaso Di Brango, *«Dilige, et quod vis fac» – L'agostinismo «debole» di Gianni Vattimo*, p. 470.

Francesco Porchia, *La libertà di Dio e il problema del nichilismo. Pareyson interprete di Schelling*, p. 492.

Nicolò Tarquini, *Ascesa e declino del nichilismo: Gianni Vattimo ed Emanuele Severino*, p. 517.

V. Nichilismo, poesia, letteratura

Vincenzo Lomuscio, *Metafisica e nichilismo in Cormac McCarthy*, p. 540.

Ottavio Lovece, *Dall'immobile al caduco: dalla prima via tomista alla struttura essenziale del nichilismo in Leopardi*, p. 578.

VI. Il problema nichilistico dell'identità personale

Giambattista Formica, *Il nichilismo, i teoremi di Gödel e l'irriducibilità della mente*, p. 602.

Alfonso Lanzieri, *Perché dare la vita a un essere umano? Un confronto tra David Benatar e Hans Jonas*, p. 626.

Antonio Lombardi, *L'origine dell'io. Il "mistero" dell'intelligenza da Darwin al riduzionismo contemporaneo*, p. 651.

Rocco Sacconaghi, *Nihilism and the Impersonal*, p. 685.

Costantino Esposito, *Postilla conclusiva – Il problema irriducibile del nichilismo*, p. 717.

Hanno collaborato a questo numero:

REMEDIOS ÁVILA CRESPO, Professoressa Ordinaria di Filosofia presso il Dipartimento di Filosofia II dell'Università di Granada, ravila@ugr.es

ANDREA BAUCKNEHT, laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università Vita-Salute San Raffaele; insegnante privato e ricercatore indipendente, andrea.bauckneht@outlook.com

BRUNO CASSARÀ, PhD Candidate presso la Fordham University e l'Università di Bari, bcassara@fordham.edu

TOMMASO DI BRANGO, docente di Italiano e Storia presso l'IIS "A. Volta" di Frosinone, tommydibrango@gmail.com

SARA DRIOLI, Dottoranda iscritta al corso di dottorato in Storia delle società, delle istituzioni e del pensiero. Dal Medioevo all'età contemporanea (XXXVII ciclo) dell'Università degli Studi di Trieste, sara.drioli@phd.units.it

GIAMBATTISTA FORMICA, Professore consociato presso la Facoltà di Filosofia – Pontificia Università Urbaniana, g.formica@urbaniana.edu

PAUL GILBERT, Docente emerito presso l'Università Gregoriana, gilbert@unigre.it

SANDRO GORGONE, Professore Associato di Filosofia Teoretica presso l'Università degli studi di Messina, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne (DICAM), sgorgone@unime.it

LETIZIA KONDERAK, Cultrice della materia presso l'Università degli studi di Bari Aldo Moro e docente di Storia e Filosofia presso il Liceo Classico Carlo Botta di Ivrea, letizia.konderak@gmail.com

ALFONSO LANZIERI, Docente incaricato di Logica e Filosofia dell'essere presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale – Napoli (Sez. San Luigi), alfonso.lanzieri@unina.it

MIGUEL LOBOS, Dottore di Ricerca in Studi Umanistici – Filosofia e storia della filosofia, Università degli Studi di Bari Aldo Moro, miguel.lobos@uniba.it / miguel.lz@hotmail.cl.

ANTONIO LOMBARDI, Ricercatore in Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro, antonio.lombardi@uniba.it

VINCENZO LOMUSCIO, Docente abilitato all'insegnamento in Filosofia e Storia, in servizio presso il Liceo Classico "Casardi" di Barletta, lomusciovi@gmail.com

OTTAVIO LOVECE, Dottorando presso l'Università di Bologna, ottavio.lovece2@unibo.it / ottavio.lovece96@gmail.com

ERMINIO MAGLIONE, Assegnista di ricerca in Storia della Filosofia presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, e.maglione1@docenti.unisr.it

UMBERTO MARCANTONIO, Dottorando in Studi Umanistici (curriculum filosofico) presso l'Università degli Studi di Palermo, umberto.marcantonio96@gmail.com

MARCO PALLADINO, Docente liceale di filosofia, marcopalladino10@gmail.com

ENRICO PALMA, Collaboratore della cattedra di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Catania, enrico3fa@hotmail.it

MEHRDAD PARSA, Dottorando in filosofia presso l'Università di Bari Aldo Moro, mehrdad.parsa.khanqah@gmail.com

FRANCESCO PORCHIA, Dottorando presso l'Università degli Studi di Perugia e l'Università di Vienna, francesco.porchia@studenti.unipg.it

ROCCO SACCONAGHI, Assistant Professor presso la DePaul University, Chicago (USA), Department of Catholic Studies, sacconaghi@depaul.edu

GABRIELE SARAPPA, Dottorando in Filosofia presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro (corso di dottorato: Patrimoni Storici e Filosofici per una Innovazione Sostenibile; curriculum: Discipline filosofiche), gabriele.sarappa@uniba.it

NICOLÒ TARQUINI, Dottore di ricerca in Filosofia – Pontificia Università Lateranense, Insegnante di filosofia e storia nei Licei, nicolotarquini@virgilio.it

MARIACHIARA VALENTINI, Ricercatrice indipendente, contrariasuntcomplement4@gmail.com

MATTIA ZANCANARO, Dottorando presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Ferrara, mattia.zancanaro@edu.unife.it

Prefazione del curatore

Quando dalla direzione della Rivista «Studium Ricerca» mi è arrivata la proposta di curare una raccolta di saggi a partire dal mio libro *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, apparso nel 2021 per l'editore Carocci di Roma, ho pensato che poteva essere un'occasione interessante per saggiare la pertinenza dell'ipotesi tentata in quella sede per comprendere tutta una serie di problemi emergenti nel nostro tempo. In realtà la risposta ha sopravanzato tutte le aspettative, con oltre trenta proposte di intervento (poi ridotte a séguito di una doppia revisione cieca dei testi), sia in italiano che in altre lingue, e ha anche ampliato l'orizzonte e la posta in gioco del tema scelto. Il risultato è un lavoro serrato che riprende alcuni nodi teorici del nichilismo classico e ne segue, in diverse direzioni, gli sviluppi e le metamorfosi. Ed è stato per me particolarmente significativo che in questa raccolta si incontrino studiosi e pensatori già affermati e molti giovani che hanno voluto cimentarsi a riprendere storicamente e teoricamente il problema.

Intanto vale la pena riportare qui la proposta iniziale lanciata nella call for papers, proprio per individuare il filo conduttore che si dipana nei diversi interventi, spesso ben differenziati tra loro, i quali, ciascuno alla sua maniera, hanno cercato di comprendere e di interpretare la reale (o possibile) portata del problema posto:

«In una traiettoria storica durata un secolo "lungo", tra la seconda metà del XIX e la fine del XX, il nichilismo ha subito diverse trasformazioni: dalla furia iconoclasta nei confronti degli ideali della tradizione platonico-cristiana alla costruzione di nuovi valori "barbarici"; dal vitalismo anti-intellettualista al relativismo borghese; dalla protesta riguardo al dolore del mondo e alle sue giustificazioni ideologiche all'accettazione disincantata della necessità e dell'insensatezza della natura; dalla rivendicazione

di una volontà che si autodetermina e che contesta il dominio del vero oggettivo alla rinuncia alla stessa libertà individuale ritenuta illusoria in un mondo determinato da cima a fondo.

«Il nichilismo è nato, anzi è scoppiato, come il sintomo e lo sviluppo di una crisi acuta del pensiero e della condizione umana – una crisi che portava comunque dentro di sé, spesso nascosta, un'attesa di redenzione, il sentore di un irrisolto bisogno, o di un acuto desiderio, proprio della ragione e dell'affezione umane. Ma attraverso il suo sviluppo sincopato il nichilismo è lentamente stato inteso sempre di più come la stessa *soluzione* della sua crisi. La scoperta che "manca il fine", e "manca la risposta al perché" del mondo e dell'io, aveva liberato e radicalizzato la domanda; ma poi ha portato a trovare in quella mancanza l'unica possibile risposta alla domanda del senso. In questa sua nuova, diffusa auto-interpretazione, il nichilismo sembra aver vinto come un senso comune diffuso nella cultura del nostro tempo – non solo in quelle posizioni per cui il nichilismo era stato salutato come una forza emancipatrice di liberazione, ma anche in quelle posizioni reattive o reazionarie che in ogni caso confermano il nichilismo come un mero fenomeno di "perdita" dei valori e di abbandono del senso. Questa "vittoria" trasversale del nichilismo avviene però grazie al fatto che le sue domande più brucianti e irriducibili – quelle che apparivano senza soluzione – si smorzano fino ad essere considerate importune e scorrette.

«Il processo di normalizzazione cui è andato incontro il nichilismo ha comportato comprensibilmente una sorta di "elaborazione del lutto" per la perdita di un significato ultimo del reale, e ha spesso ceduto alla tentazione di non considerare più come un'istanza ultima lo stesso "io" che pone la domanda sul senso. Tutto sarebbe tendenzialmente riducibile a processo naturale o a costruzione culturale. Di qui deriva che lo stesso termine di "nichilismo" venga utilizzato e semantizzato secondo una serie di programmi teorici differenziati che attraversano il dibattito filosofico del nostro tempo, dalla filosofia della mente alla letteratura, dall'epistemologia alla teoria dell'informazione, dall'antropologia all'etica, dall'assetto tecnologico del mondo allo sviluppo del mondo come media e fiction.

«Sono sollecitati e benvenuti contributi che esplorino e discutano criticamente fonti, tendenze, problemi e correnti del nichilismo contemporaneo, nelle diverse aree di ricerca, con l'ipotesi di verificare in che modo ciò che sembrava semplicemente una perdita di valori e di evidenze può essere inteso come una nuova possibilità di riaprire le domande "impossibili" del nostro essere al mondo, come una *chance* per provare a ripensare l'umano».

Rispondendo a questo invito si è dipanata a poco a poco una possibile topica del nichilismo contemporaneo, non certo decisa a priori, ma delineatasi man mano che giungevano i diversi contributi, i quali alla fine sono stati distribuiti tematicamente in alcune articolazioni fondamentali.

Dopo un primo intervento di Remedios Ávila Crespo, che funge per così dire da "accordo iniziale" a livello ontologico-esistenziale del nichilismo come esperienza reale e felicemente ambigua, segue una sezione classica intitolata «Tra Nietzsche e Heidegger (e oltre)» – con i contributi di Andrea Bauckneht, Bruno Cassarà, Sara Drioli, Sandro Gorgone, Letizia Konderak, Miguel Lobos, Umberto Marcantonio, Mehrdad Parsa e Mattia Zancanaro. Una tale riconsiderazione storico-critica non poteva mancare, dal momento che le trasformazioni contemporanee di questo fenomeno non solo derivano dalla sua storia "eroica" di almeno un secolo e mezzo, ma obbligano a ritornare su quella storia per capire realmente la sua eredità. E qui, oltre a Nietzsche e a Heidegger si percorre la sua traiettoria anche attraverso altre figure, da Husserl a Jünger, da Günther Anders a Hannah Arendt, da Freud a Schmitt e a Gadamer.

Una seconda sezione è dedicata alle «Prospettive del pensiero francese» sul nichilismo (con contributi di Paul Gilbert, Erminio Maglione e Gabriele Sarappa). In essa sono proposti dei sondaggi diversificati nell'interlocuzione con il gesto nichilista nietzschiano da

parte di autori quali Henri Bergson e Charles Péguy, Albert Camus ed Emmanuel Lévinas, fino a Emmanuel Falque, legati tutti dal tentativo di pensare una possibile connessione tra la perdita dei valori tradizionali e una nuova possibilità del "senso".

La terza sezione tenta di gettare uno sguardo nel possibile rapporto tra «Nichilismo, religione e meditazione», a partire da una diversa accezione non-metafisica – ma anche non-occidentale, e piuttosto "orientale" – di pensare e affrontare i suoi problemi di fondo, attingendo alla "sapienza" nichilista di personaggi assai diversificati ma immersi in una esperienza simpatetica quali Alberto Caracciolo, Nishitani Keiji, esponente della scuola di Kyōtō, ed Emile Cioran (con interventi di Marco Palladino, Enrico Palma e Mariachiara Valentini).

La quarta sezione tocca invece quella che si potrebbe chiamare «La via italiana al nichilismo» e che in questa sede viene ricostruita e saggiata (con gli studi di Tommaso Di Brango, Francesco Porchia e Nicolò Tarquini) in alcuni dei suoi interpreti più rilevanti: dal Pareyson lettore di Schelling a Gianni Vattimo ed Emanuele Severino. Anche in questo caso "nichilismo" dice sempre ancora una possibilità abissale che bisogna continuare a pensare come cifra della situazione spirituale e culturale del nostro tempo.

Due saggi dedicati a Giacomo Leopardi e a Cormac McCarthy (rispettivamente di Ottavio Lovece e Vincenzo Lomuscio) si avventurano nel territorio identificato da «Nichilismo, poesia, letteratura», cui è dedicata la quinta sezione: due esperienze estremamente radicali e "pensate" della condizione degli esseri umani di fronte al nulla che segna l'esistere e che lungi dallo spegnere, riaccende piuttosto la ricerca e il sentimento della grandezza del proprio "io".

Infine, una sesta tappa cerca di riprendere questo problema dell'io personale o della mente cosciente che resta come il vero im-

pensato o il più radicale "ospite" del nichilismo all'interno del cognitivismo evoluzionista e biopolitico che segna in maniera determinante il pensiero del nostro tempo. Gli interventi di Giambattista Formica, Alfonso Lanzieri, Antonio Lombardi e Rocco Sacconaghi contribuiscono a delineare – passando da Darwin a Gödel, da David Benatar a Hans Jonas fino alla sempre più affermata filosofia dell'"impersonale" – la possibilità non di abbandonare ma di risignificare nel crogiolo nichilista il problema di cosa significhi essere "personale".

La varietà, le assonanze e anche le dissonanze di questo quadro, che è descrittivo non meno che critico, penso possano offrire un contributo di grande rilievo al problema del nichilismo contemporaneo, proprio nella misura in cui ci offrono la possibilità di rimetterlo in questione come un problema permanente. Esso attende di essere ripensato come una condizione da attraversare sempre di nuovo, per capire di che stoffa è fatto il nostro essere al mondo.

Ringrazio vivamente la Redazione di «Studium Ricerca» – in particolare i colleghi Matteo Negro e Giovanni Zucchelli – per la proposta e la fiducia accordatami. Un grazie speciale va al Dr. Antonio Lombardi per il grande aiuto prestato nella correzione delle bozze e nell'organizzazione del volume.

Costantino Esposito
costantino.esposito@uniba.it

Bari, settembre 2023

ABSTRACTS

Remedios Ávila Crespo*, Las ambivalencias del nihilismo*

Riguardo al nichilismo, C. Esposito ha evidenziato un *duplice riconoscimento*: la sua trasversalità e la sua ambivalenza. Senza tralasciare il primo aspetto – il suo carattere di inclusione e integrazione lungo tutto lo spettro culturale, cioè la sua *trasversalità* – vorrei soffermarmi sul secondo: sulla possibilità che esso abbia una doppia lettura, una profonda ambiguità, e il fatto che la sua forza e il suo fascino potrebbero risiedere nella sua *ambivalenza*. Per effettuare questa analisi, il seguente lavoro propone quanto segue: in primo luogo, un approccio al fenomeno del nichilismo e al suo significato, in cui vengono individuati il suo carattere, il suo rapporto con la metafisica e le sue differenze con il problema del nulla. Si tenterà poi di chiarirlo attraverso un triplice riferimento e attenzione a tre autori: Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, con particolare attenzione al secondo e al capitolo intitolato "L'ombra" di *Così parlò Zarathustra*. Da lì e, in terzo luogo, verrà evidenziata la sua natura di *malattia* e anche di *problema* (in un senso analogo a quanto sottolinea Esposito in un'interessante intervista condotta in Spagna il 10 marzo 2022 da J. J. Cadenas su *Mercurio* Magazine). Infine, vorrei segnalare una serie di *strategie* (e non tanto soluzioni) per affrontarlo, evidenziandone tre: amore, umorismo e fiducia.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Metafisica*; *Nulla*; *Schopenhauer*; *Nietzsche*; *Heidegger*.

A propósito del nihilismo, C. Esposito ha puesto de relieve un *doble reconocimiento*: su transversalidad y su ambivalencia. Sin dejar de lado el primer aspecto – su carácter de inclusión y de integración en

todo el espectro cultural, es decir, su *transversalidad* – ; desearía centrarme en el segundo: en la posibilidad de que tenga una doble lectura, una profunda ambigüedad, y en el hecho de que ahí pueda radicar su fuerza y su atractivo: en su *ambivalencia*. Con objeto de llevar a cabo este análisis este trabajo se propone lo siguiente: en primer lugar, una aproximación al fenómeno del nihilismo y a su sentido, en la que se destacará su carácter, su relación con la metafísica y sus diferencias con el problema de la nada. Luego, se intentará esclarecerlo mediante una triple referencia y atención a tres autores: Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger, con especial atención al segundo y al capítulo titulado "La sombra" de *Así habló Zaratustra*. A partir de ahí y, en tercer lugar, se destacará su carácter de *enfermedad* y también de *problema* (en un sentido análogo al que Esposito apunta en una interesante entrevista realizada en España el 10 de marzo de 2022 por J. J. Cadenas en la Revista *Mercurio*). Finalmente desearía apuntar una serie de *estrategias* (y no tanto soluciones) para afrontarlo, destacando tres de ellas: el amor, el humor y la confianza.

Palabras clave: *Nihilismo*; *Metafísica*; *Nada*; *Schopenhauer*; *Nietzsche*; *Heidegger*.

Regarding nihilism, C. Esposito has highlighted a *double recognition*: its transversality and its ambivalence. Without neglecting the first aspect -its character of inclusion and integration in the entire cultural spectrum, that is, its *transversality* –, I would like to focus on the second: on the possibility that it has a double reading, a profound ambiguity, and on the fact that its strength and attraction may lie there: in its *ambivalence*. In order to carry out this analysis, the following work proposes: first, an approach to the phenomenon of nihilism and its meaning, its relationship with metaphysics and its differences with the problem of the nothing. Then, an attempt will be made to clarify it through

a triple reference and attention to three authors: Schopenhauer, Nietzsche and Heidegger, with special attention to the second and to the chapter entitled "The Shadow" of *Thus Spoke Zarathustra*. From there, and thirdly, its character as a *disease* and also as a *problem* will be highlighted (in a sense similar to what Esposito points out in an interesting interview conducted in Spain on March 10, 2022 by J. J. Cadenas in *Mercurio* Magazine). Finally, I would like to point out a series of *strategies* (and not so much solutions) to deal with it, highlighting three of them: love, humor and trust.

Keywords: *Nihilism*; *Metaphysics*; *Nothing*; *Schopenhauer*; *Nietzsche*; *Heidegger*.

Andrea Bauckneht, *Sull'interpretazione heideggeriana di Jünger e la sua rilevanza per un attraversamento del nichilismo contemporaneo*

L'obiettivo del presente contributo è articolare una considerazione del fenomeno nichilistico contemporaneo a partire dall'interpretazione heideggeriana di Jünger, che chiama in causa un più generale confronto con la storia della metafisica e, in modo particolarmente significativo, con la determinazione nietzschiana del *Wille zur Macht*. Esaminando il rapporto di filiazione diretta che Heidegger stabilisce tra la volontà di potenza e i concetti fondamentali del pensiero jüngeriano, si procederà a mettere in luce lo sfondo "ontologico" su cui si stagliano i fenomeni che caratterizzano la nostra contemporaneità e a valutarne le implicazioni metafisiche. Sulla scorta della nozione di *Seynsgeschichte*, l'articolo discute, in definitiva, come l'interpretazione metafisica dell'essere dell'ente secondo il binomio potenza-volontà – vero e proprio "culmine" della parabola occidentale – costituisca, in termini storico-

epocali, una chiave di accesso privilegiata alla realtà del mondo contemporaneo.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Lavoro*; *Mobilitazione totale*; *Volontà*; *Potenza*.

The aim of this contribution is to articulate an analysis of the contemporary nihilistic phenomenon based on Heidegger's interpretation of Jünger, which involves a broader comparison with the history of metaphysics and, notably, with Nietzsche's determination of the *Wille zur Macht*. By examining the direct line established by Heidegger between the will to power and the fundamental concepts of Jünger's thought, the article seeks to highlight the "ontological" background against which the phenomena characterizing our contemporaneity unfold and to evaluate their metaphysical implications. Drawing on the notion of *Seynsgeschichte*, the article ultimately argues how the metaphysical interpretation of being of the entity according to the power-will dichotomy – a true "culmination" of the Western trajectory – constitutes, in historical-epochal terms, a privileged access point to the reality of the contemporary world.

Keywords: *Nihilism*; *Metaphysics*; *Nothing*; *Schopenhauer*; *Nietzsche*; *Heidegger*.

Bruno Cassarà, *Heidegger's Nihilism. Solitude, Alterity, and the Possibility of Desire*

Il recente libro di Costantino Esposito, *Il Nichilismo del nostro tempo*, ha rinnovato l'interesse pubblico per il nichilismo. Il nostro articolo esplora un percorso specifico del nichilismo che inizia con Nietzsche e si conclude con il dialogo tra Ernst Jünger e Martin Heidegger, e che è soggetto di critica nell'opera accademica di Esposito. Jünger

vede il nichilismo come una crisi che richiede la salvezza, mentre Heidegger crede che il nulla sia intrinseco all'essere e che la salvezza si trovi nel pensiero rammemorante [*Andenken*]. Esposito sottolinea la contraddizione nella posizione di Heidegger: la salvezza è sia impossibile che necessaria. Partendo da questa intuizione, il nostro articolo mette in discussione le conclusioni di Heidegger, chiedendo se siano veramente definitive, e sostiene che il nichilismo heideggeriano degli anni '50 è già presente, seppur in forma embrionale, nelle interpretazioni del proto-cristianesimo dei primi anni '20. L'adozione da parte di Heidegger di un modello immanente di soggettività nelle lezioni sulla religione isola l'essere umano e pone un abisso insormontabile tra il sé e un'Alterità autentica. Qui si cerca di tracciare un percorso alternativo che non conduca all'isolamento e al nichilismo, ma a una relazionalità che lasci aperto il soggetto. Attraverso una rilettura delle lezioni sulle epistole di Paolo e sulle *Confessioni* di Agostino, si mostrerà che l'immanenza "sigillata" del soggetto heideggeriano dipende da una peculiare "epoché teologica" che non esclude semplicemente gli elementi teologici o religiosi dalle sue analisi, ma li mette tra parentesi e li sospende, senza mai ritornarvi. Ma una *piena* attuazione di questa *epoché* (che è evidentemente ciò che Heidegger cerca in queste lezioni) porta invece a una visione della vita fattuale come struttura relazionale che consiste in un desiderio fondamentale. In questa prospettiva, la vita fattuale rimane intrinsecamente trascendente come vuole Heidegger, ma questa trascendenza consiste non in una pura auto-relazione, ma in un'apertura all'Altro.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Martin Heidegger*; *Ernst Jünger*; *Sulla questione dell'essere*; *Fenomenologia della vita religiosa*; *Relazionalità*; *Alterità*; *Desiderio*.

Costantino Esposito's recent book, *The Nihilism of Our Time*, has renewed public interest in nihilism. This paper explores a specific path of nihilism, one that begins with Nietzsche and ends with the dialogue

between E. Jünger and M. Heidegger, and which Esposito critiques in his scholarly work. Jünger sees nihilism as a crisis requiring salvation, while Heidegger believes nothingness is intrinsic to being, with salvation found in commemorative thinking [*Andenken*]. Esposito notes the paradox in Heidegger's position: salvation is both impossible and necessary. Starting from this insight, my paper questions if Heidegger's conclusions are truly definitive and argues that his nihilism of the 1950's is already present, albeit embryonically, in his interpretations of primordial Christianity from the early 1920's. Heidegger's adoption of an immanent model of subjectivity in the religion lectures isolates the human being and places an insurmountable abyss between the self and an authentic Alterity. I seek another path, one that leads not to isolation and nihilism, but to a relationality that leaves the subject open. Through an alternative reading of the lectures on Paul's epistles and Augustine's *Confessions*, I show that the sealed immanence of the Heideggerian subject depends on a peculiar form of "theological epoché" that doesn't simply exclude theological or religious elements from his analysis, but brackets them and leaves them suspended, never again to return to them. But a *full* implementation of this *epoché* (which is ostensibly what Heidegger is seeking in these lectures) actually yields an account of factical life as a relational structure that consists in a fundamental desire. In this view, factical life remains inherently transcendent, just as Heidegger wants, but this transcendence consists not in pure self-relation as Heidegger concludes, but in openness to Alterity.

Keywords: *Nihilism*; *Martin Heidegger*, *Ernst Jünger*, *On the Question of Being*; *Phenomenology of Religious Life*; *Relationality*; *Alterity*; *Desire*.

Sara Drioli, *Per una fenomenologia del nichilismo contemporaneo: Nietzsche, Husserl e la ricerca ineliminabile*

Muovendo dall'ermeneutica nietzschiana che ha annunciato per prima il fenomeno del nichilismo nella sua portata storico-epocale e arrivando alla fenomenologia husserliana che si sente chiamata direttamente in causa nella fase di crisi del senso, il presente contributo mira a evidenziare le caratteristiche filosofiche del nichilismo e i suoi risvolti non solo sul piano del pensiero ma anche su quello dell'esistenza umana, individuale e collettiva. Verranno approfondite sia l'esigenza della ricerca del senso quale inclinazione fondamentale e insopprimibile degli uomini, anche di quelli più critici circa l'esistenza effettiva di un "senso", soggettivo-spirituale, sia la messa in discussione di quest'ultimo da parte dell'annichilente dominio tecno-scientifico che contrassegna il mondo contemporaneo.

Parole chiave: *Nietzsche*; *Nichilismo*; *Crisi*; *Senso*; *Fenomenologia*; *Europa*; *Scienza*.

Starting from Nietzsche's hermeneutics, which was the first to announce the phenomenon of nihilism in its historical-epochal scope, and arriving at Husserlian phenomenology, which feels directly involved in the phase of the crisis of meaning, this contribution aims to highlight the philosophical characteristics of nihilism and its implications not only at the level of thought but also at that of human existence, both individual and collective. It will explore both the need for the search for meaning as a fundamental and irrepressible inclination of human beings, even those most critical of the actual existence of a subjective-spiritual "meaning", and the questioning of the latter by the annihilating techno-scientific domain that marks the contemporary world.

Keywords: *Nietzsche*; *Husserl*; *Nihilism*; *Crisis*; *Sense*; *Phenomenology*; *Europe; Science*.

Sandro Gorgone, *Tecnica e nichilismo: da Ernst Jünger a Günther Anders*

Il contributo intende indagare il rapporto tra il processo di normalizzazione del nichilismo, divenuto dimensione quasi fisiologica dell'autocomprensione delle società occidentali, e l'imporsi sempre più pervasivo del fenomeno della tecnica. Dalle analisi jüngeriane degli anni Trenta del nuovo Tipo umano dell'*Arbeiter*, incarnazione del nietzscheano nichilista attivo che, proprio grazie al rigetto di ogni ordine valoriale tradizionale è in grado di dominare l'elementare della tecnica, fino alla connessione stabilita da Anders sulla soglia degli anni Ottanta del Novecento tra il pericolo atomico e il nichilismo come perdita globale di senso, l'affermarsi del fenomeno del nichilismo come indicibile fondamento dei nostri sistemi sociali e culturali sembra andare di pari passo con la chiusura totalizzante del sistema onnicomprensivo della tecnica.

Parole chiave: *Normalizzazione del nichilismo*; *Tecnica*; *Automatismo*; *Catastrofe*; *Apocalisse*.

The paper aims to investigate the relationship between the process of normalisation of nihilism, which has become an almost physiological dimension of the self-understanding of western societies, and the increasingly pervasive imposition of the phenomenon of technology. From Jüngerian analyses in the 1930s of the new human type of the *Arbeiter*, the embodiment of the Nietzschean active nihilist who, precisely because of his rejection of any traditional order of values, is

able to dominate the elemental of technique, up to the connection established by Anders on the threshold of the 1980s between the atomic danger and nihilism as a global loss of meaning, the emergence of the phenomenon of nihilism as an unspeakable foundation of our social and cultural systems seems to go hand in hand with the totalising closure of the all-encompassing system of technology.

Keywords: *Normalisation of nihilism*; *Technique*; *Automatism*; *Catastrophe*; *Apocalypse*.

Letizia Konderak, *Il significato spaziale del nichilismo, tra alienazione e unità del mondo*

Questo articolo indaga il significato spaziale del nichilismo attraverso il pensiero di Hannah Arendt e Carl Schmitt. La prima parte studia le esegesi che i due autori forniscono del concetto greco di nomos. La seconda parte esamina il concetto schimittiano di nichilismo – utilizzando le sue opere internazionaliste – e l'idea arendtiana di alienazione dal mondo – da *Vita activa*. Tale esame rivela che, mentre i due autori intrecciano spazio e politica, e impiegano spesso i medesimi concetti, lo sfondo concettuale e le intuizioni di base sono radicalmente diversi per l'utilizzo di due nozioni di politica profondamente differenti.

Parole chiave: *Arendt*; *Schmitt*; *Politics*; *Plurality*; *Great Space*.

This paper inquires about the spatial meaning of nihilism through Hannah Arendt's and Carl Schmitt's works. The first part analyzes the two authors' exegesis of the spatial dimension of poli-tics, especially studying the Greek word nomos. The second part examines Schmitt's notion of ni-hilism – referring to his internationalist works –

and Arendt's idea of alienation from the world – from *The Human Condition*. This analysis reveals that, while the two authors intertwine politics and space, and often employ the same concepts, their theoretical framework and basic insights are radically different because of their very contrasting notions of politics.

Keywords: *Arendt*; *Schmitt*; *Politico*; *Politica*; *Pluralità*; *Grande spazio*.

Miguel Lobos, *Heidegger: muerte, nihilismo, negatividad (1927-1946). La inquietud nihilista en parte de la historia filosófica de nuestro tiempo*

Questo articolo presenta storicamente la reinterpretazione della finitudine esistenziale di *Essere e tempo* nella finitudine ontologica dell'essere nella filosofia dell'evento di Heidegger (anni Trenta e Quaranta), segnata dall'essere-per-la-morte dell'opera del 1927 come esperienza del nulla costitutivo dell'essere. Ciò si collega allo stesso tempo con le interpretazioni della storia della metafisica come nichilismo intrinseco, che porta necessariamente alla domanda sulle possibilità umane di fronte a tale fenomeno. Ciò che è necessario mostrare è che con la trascendenza o il "superamento" della metafisica, Heidegger sottolinea il significato del fenomeno basilare dell'essere in quanto tale, come possibilità – problematica – di significazione e risignificazione del tutto. Il problema del nichilismo si presenta così come un conflitto della stessa storia occidentale, le cui diagnosi nella storia del pensiero della metà del secolo scorso sembrano ripetersi nel tempo sia come fenomeno inevitabile sia come richiesta di una corretta posizione umana di fronte ad esso – cioè un fenomeno che ci costringe a riconoscere, a un livello minimo ma fondamentale, l'esistenza di un fatto positivo, cioè la realtà e il suo significato.

Parole chiave: *Heidegger*; *Nichilismo*; *Morte*; *Metafisica*; *Storia*; *Mondo contemporaneo*.

This article presents historically the reinterpretation of the existential finitude of *Being and Time* into the ontological finitude of being in Heidegger's philosophy of the event (1930s and 1940s), distinguished by application of *being-towards-death* of 1927 as the experience of the constitutive nothingness of being. This connects at the same time with interpretations of the history of metaphysics as an intrinsic nihilism, which necessarily leads to the question of human possibilities when confronted with such a phenomenon. What is necessary to show is that with the transcendence or "overcoming" of metaphysics, Heidegger underlines the significance of the basilar phenomenon of being as such, as a (problematic) possibility of meaningfulness and re-signification of the entire reality. The problem of nihilism is thus presented as a conflict of Western history itself, whose diagnoses in the history of thought in the middle of the last century seem to be repeated over time as both an inevitable phenomenon and as a demand for a correct human position in the face of it – i.e. a phenomenon which forces us to recognise, on a minimal but fundamental level, the existence of a positive fact, that is, reality and its meaning.

Keywords: *Heidegger*; *Nihilism*; *Death*; *Metaphysics*; *History*; *Contemporary World*.

En el presente artículo se presenta históricamente la reinterpretación de la finitud existencial de *Ser y tiempo* en finitud ontológica del ser en la filosofía del evento de Heidegger (años treinta y cuarenta), marcada por el ser para la muerte de la obra de 1927 como experiencia de la nada constitutiva del ser. Esto entronca al mismo tiempo con las interpretaciones de la historia de la metafísica como un nihilismo intrínseco, lo cual conduce necesariamente a la pregunta en torno a las

posibilidades humanas frente a tal fenómeno. Lo que es necesario mostrar es que con la trascendencia o "superación" de la metafísica, Heidegger subraya la significatividad del fenómeno basilar del ser en cuanto tal, como posibilidad – problemática – de significación y resignificación del todo. El problema del nihilismo se presenta, así, como un conflicto de la misma historia occidental, cuyos diagnósticos en la historia del pensamiento de la mitad del siglo pasado parecieran repetirse en el tiempo como un fenómeno al mismo tiempo inevitable y como exigencia de una correcta posición del hombre frente a ello – es decir, un fenómeno que nos obliga a reconocer, en un nivel mínimo pero fundamental, la existencia de un hecho positivo, es decir, la realidad y su significado.

Parablas clave: *Heidegger*; *Nihilismo*; *Muerte*; *Metafísica*; *Historia*; *Mundo contemporáneo*.

Umberto Marcantonio, *Il nichilismo e la domanda sul senso dell'essere*

Lo scopo dell'articolo è esaminare l'idea heideggeriana rispetto al grande tema del nichilismo, che sin dalla fine del XIX secolo contraddistingue il nostro tempo. A mio parere, a partire dal confronto con il primo importante pensatore del nichilismo, Nietzsche, e con un altro influente e acuto scrittore che sperimentò la potenza nichilistica, ovvero Jünger, Heidegger offre in merito una prospettiva singolare e originale. Infatti, nell'immaginare un possibile superamento del nichilismo, il filosofo tedesco non pensa, come secondo lui hanno fatto prima Nietzsche e poi Jünger, a una *Überwindung*, vale a dire a un superamento inteso in quanto oltrepassamento, in quanto andare oltre lasciando il nichilismo dietro di sé, bensì a una *Verwindung*. Nel linguaggio delle

tecniche, il termine è impiegato per indicare una torsione, un involgimento; questo significa per Heidegger che il nichilismo va dunque avvolto su se stesso in modo da studiarne l'essenza e sondarne (*ergründen*) il fondamento (*Grund*). Attraverso tale meditazione (*Besinnung*), egli scopre che il nichilismo mette in realtà a nudo la strutturale abissalità che condiziona l'esistenza, la sua mancanza di fondamento (*Ab-Grund*) dovuta al velamento e al farsi nulla dell'essere. Il nichilismo si rivela così *Nichtung des Seyns*, e l'unico suo "superamento" sta nel prendere coscienza di ciò che esso ci dice sulla nostra esistenza. A tal proposito, sempre sulla base dell'orizzonte speculativo heideggeriano, nella seconda parte l'articolo prenderà in considerazione i σήματα, i vari segni nichilistici che l'essere in quanto *Nichtung* lascia di sé nell'esistenza, come ad esempio la molestia, il rovinio, l'angoscia, la morte e il dolore. In questo modo, si potranno in certi casi anche vedere i prodromi della teoria della *Nichtung* in scritti del filosofo tedesco che non hanno ancora a che fare direttamente con il nichilismo, a dimostrazione del fatto che egli ha da sempre interpretato l'esistenza in maniera nichilistica.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Nichtung*; *Essere*; *Überwindung*; *Verwindung*; *esistenza*.

The aim of the article is to examine the Heideggerian idea about the great theme of nihilism, which has characterized our time since the end of the 19th century. In my opinion, starting from the comparison with the first important thinker of nihilism, Nietzsche, and with another influential and acute writer who experimented the nihilistic power, namely Jünger, Heidegger offers a singular and original perspective on the matter. In fact, in imagining a possible overpassing of nihilism, the German philosopher does not think, as according to him first Nietzsche and then Jünger did, of an *Überwindung*, that is to say of an overpassing understood as overcoming, as going beyond leaving nihil-

ism behind him, but rather to a *Verwindung*. In the language of techniques, the term is used to indicate a twist, an envelopment; for Heidegger, this means that nihilism must therefore be wrapped around itself in order to study its essence and fathom its ground (*Grund*). Through this meditation (*Besinnung*), he discovers that nihilism actually lays bare the structural abyssality that conditions existence, its lack of ground (*Ab-Grund*) due to the concealment and making nothingness of Being. Nihilism thus reveals itself as *Nichtung des Seyns*, and its only "overpassing" lies in becoming aware of what it tells us about our existence. In this regard, again on the basis of the Heideggerian speculative horizon, in the second part the article will take into consideration the σήματα, the various nihilistic signs that Being as *Nichtung* leaves of itself in existence, such as for example molestia, ruinance, angst, death and pain. In this way, in certain cases it will also be possible to see the prodromes of the theory of *Nichtung* in writings of the German philosopher that do not yet directly deal with nihilism, demonstrating the fact that he has always interpreted existence in a nihilistic way.

Keywords: *Nihilism*; *Nichtung*; *Being*; *Überwindung*; *Verwindung*; *Existence*.

Mehrdad Parsa, *The "Uncanniest of all Guests". A Symbiotic Exploration of Nietzsche's Nihilism and Freud's Theory of the Uncanny*

Nella riga di apertura di *Volontà di potenza* (1901), Nietzsche usa la forma superlativa della parola "il perturbante" [*Unheimliche*], per descrivere il nichilismo come un ospite non invitato. Sebbene questa parola sia comunemente associata a paura, ansia, incertezza ed esitazione, la concisa delucidazione offerta da Heidegger in *La questione dell'essere* (1956) e i vari impieghi di questo termine da parte di Nietzsche nelle

sue altre opere rivelano un significato più profondo che va oltre la rappresentazione del nichilismo come un mero ospite minaccioso: forse come un eminente visitatore, incessantemente in movimento e incapace di trovare riposo o stabile insediamento in *Heim*, pur restandone un costituente inscindibile. Tenendo presente questo, questo saggio sostiene che una comprensione più profonda del nichilismo di Nietzsche può essere raggiunta approfondendo il saggio di Freud del 1919 "Il perturbante", in cui suggerisce che il perturbante non è qualcosa di estraneo o sconosciuto; Al contrario, è un'esperienza che una volta era familiare e casalinga, ma è diventata strana e poco familiare attraverso il processo di repressione. Questa comprensione del perturbante ci fornisce un quadro per esplorare la proposizione iniziale di Nietzsche: il nichilismo o svalutazione dei valori possiede una natura perturbante, perché non è semplicemente qualcosa di strano, ostile e non familiare per noi, ma piuttosto uno scettico, "privo di valore" cuccetta che era il nostro stato/dimora iniziale, prima di essere represso dalla formazione di valori, dall'istituzione di un'ideologia orientata al valore o dall'affidamento alla razionalità e all'autocoscienza. In questo testo, miriamo a chiarire brevemente le implicazioni di questo confronto e dimostrare che il nichilismo, in quanto parte intrinseca del nostro essere, può svolgere un ruolo fondamentale nel processo di purificazione e riconfigurazione della nostra struttura ontologica.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Nietzsche*; *Perturbante*; *Freud*; *Rimosso*; *Morte di Dio*; *Incertezza.*

In the opening line of *The Will to Power* (1901), Nietzsche uses the superlative form of the word "uncanny" [*Unheimliche*], to describe nihilism as an uninvited guest. Although this word is commonly associated with fear, anxiety, uncertainty, and hesitation, the concise elucidation offered by Heidegger in *The Question of Being* (1956) and Nietzsche's various employments of this term in his other works reveal a

deeper significance that goes beyond portraying nihilism as a mere menacing guest: perhaps as an eminent visitor, incessantly in motion and incapable of finding repose or enduring settlement in *Heim*, yet remaining an inseparable constituent of it. Keeping this in mind, this essay argues that a deeper understanding of Nietzsche's nihilism can be achieved by delving into Freud's 1919 essay "The Uncanny", wherein he suggests that the uncanny is not something foreign or unfamiliar; Instead, it is an experience that was once familiar and homely but has become strange and unhomely through the process of repression. This understanding of the uncanny provides us with a framework to explore Nietzsche's initial proposition: nihilism or devaluation of values possesses an uncanny nature, because it is not merely something strange, hostile and unfamiliar to us, but rather a skeptical, "value-less" berth that was our initial state/home, before being repressed by the formation of values, establishment of a value–oriented ideology or reliance on rationality and self–awareness. In this text, we aim to elucidate briefly the implications of this comparison and demonstrate that nihilism, as an inherent part of our being, can play a pivotal role in the process of cleansing and reconfiguring our ontological structure.

Keywords: *Nihilism*; *Nietzsche*; *the Uncanny*; *Freud*; *the Repressed*; *Death of God*; *Uncertainty*.

Mattia Zancanaro, *Entro la linea. Opera d'arte e nichilismo a partire da Ernst Jünger e Hans-Georg Gadamer*

Attraverso un dialogo sul rapporto tra opera d'arte e nichilismo, il presente contributo getta le basi per un confronto tra Ernst Jünger e Hans-Georg Gadamer, autori le cui prospettive di pensiero risultano a prima vista tra loro piuttosto distanti. A partire dall'obiettivo fondamentale rappresentato dall'interazione fra i due pensatori sui problemi

in questione, il saggio, pur tenendo debitamente conto delle differenze che li separano, rintraccia dunque punti di contatto tra le due proposte speculative, e mette contestualmente in evidenza come tanto in Jünger quanto in Gadamer l'arte si attesti quale produttrice di orizzonti ermeneutici grazie al particolare legame che essa intrattiene con la verità e la temporalità.

Parole chiave: *Ernst Jünger*; *Hans-Georg Gadamer*; *Arte*; *Nichilismo*; *Verità*; *Tempo*; *Temporalità*.

Through a dialogue on the relationship between work of art and nihilism, this essay lays the ground for a confrontation between Ernst Jünger and Hans-Georg Gadamer, authors whose thought perspectives appear at first glance to be incompatible. Moving from the fundamental objective constituted by the interaction between the two authors on the problems in discussion, the essay, while duly taking into account the differences that separate them, thus traces points of contact between the two speculative proposals, and highlights how in both Jünger and Gadamer art is attested as a producer of hermeneutical horizons thanks to its particular relation to truth and temporality.

Keywords: *Ernst Jünger*; *Hans-Georg Gadamer*; *Art*; *Nihilism*; *Truth*; *Time*; *Temporality*.

Paul Gilbert, *L'impatience du nihilisme dogmatique*

La parola "nichilismo" ha senso in un contesto razionale in cui gli opposti sono contraddittori. La vita umana, tuttavia, è troppo complessa per essere costretta a scegliere tra Apollo e Dionisio. Levinas ci libera da questa esagerazione proponendo il termine "ipocrisia". La vita umana è polare piuttosto che lineare. I termini "paradosso", "analogia"

e “simbolo” descrivono meglio l'ondeggiare della nostra vita che il sacrificio di uno dei suoi poli. Per Nietzsche, il nichilismo è il destino dell'Occidente. In *Hors phénomène*, Emmanuel Falque riprende la tesi di Nietzsche ma la qualifica inquadrandola all’origine di ogni atto umano, in un “caos” a cui la letteratura contemporanea ci ha reso attenti.

Parole chiave: *Caos*; *Falque*; *Ipocrisia*; *Nietzsche*; *Simbolo*.

The word “nihilism” makes sense in a rational context where opposites are contradictory. Human life, however, is too complex to be forced to choose between Apollo and Dionisus. Levinas frees us from this exaggeration by proposing the term “hypocrisy”. Human life is polar rather than linear. The words “paradox”, “analogy” and “symbol” better describe the sway of our lives than the sacrifice of one of its poles. For Nietzsche, nihilism is the fate of the West. In *Hors phénomène*, Emmanuel Falque takes up Nietzsche's thesis but qualifies it by framing it at the origin of every human act, in a “chaos” to which contemporary literature has made us attentive.

Keywords: *Chaos*; *Falque*; *Hypocrisy*; *Nietzsche*; *Symbol*.

Le mot “nihilisme” a sens dans un contexte rationnel où les opposés sont contradictoires. La vie humaine est cependant trop complexe pour qu’on soit dans la nécessité de choisir entre Apollon et Dionisio. Lévinas nous libère de cette exagération en proposant le terme “hypocrisie”. La vie humaine est polaire plutôt que linéaire. Les mots “paradoxe”, “analogie” et “symbole” disent mieux les balancements de nos existences que le sacrifice d’un de ses pôles. Pour Nietzsche, le nihilisme est le destin de l’Occident. Dans *Hors phénomène*, Emanuel Falque reprend la thèse nietzschéenne mais en la nuançant et en la cadrant à l’origine de tout acte humain, dans un “chaos” auquel la littérature contemporaine nous a rendus attentifs.

Termes clé: *Chaos* ; *Falque* ; *Hypocrisie* ; *Nietzsche* ; *Symbole*.

Erminio Maglione, *Camus, Nietzsche e la questione del "bon nihilisme"*

Obiettivo di questo articolo è analizzare l'interpretazione del fenomeno del nichilismo contemporaneo fornita da Albert Camus, misurandone i debiti con la posizione assunta a riguardo da Nietzsche, in particolare nell'ultima fase del suo pensiero (1886-1889). Il nichilismo, nell'originale lettura di Camus, si delinea non più come un *problema* legato alla perdita degli antichi valori ma come una *possibilità* per riflettere sulle questioni esistenziali fondamentali. Il nichilismo assoluto della filosofia nietzscheana viene allora sostituito dal "bon nihilisme" di Camus come filosofia del relativo e della cura dell'umano.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Nietzsche*; *Trasvalutazione dei valori*; *Camus*; *Nulla*; *Immanenza*; *Amor fati*; *Negazione*.

The aim of this article is to analyse Albert Camus' interpretation of the phenomenon of contemporary nihilism, gauging its debts with the position taken by Nietzsche in this regard, particularly in the last phase of his thought (1886-1889). Nihilism, in Camus' original reading, is no longer delineated as a *problem* linked to the loss of ancient values but as a *possibility* to reflect on fundamental existential questions. The absolute nihilism of Nietzschean philosophy is then replaced by Camus's "bon nihilism" as a philosophy of the relative and the care of the human.

Keywords: *Nihilism*; *Nietzsche*; *Transvaluation of values*; *Camus*; *Nothingness*; *Immanence*; *Amor fati*; *Negation*.

Gabriele Sarappa, *Charles Péguy e le due fonti del nichilismo del «mondo moderno»*

Lo scopo di questo studio è quello di indagare il fenomeno del nichilismo mediante la lettura di alcune delle più importanti opere dello scrittore e filosofo orleanese Charles Péguy (1873-1914), che più di un interprete ha accostato, per motivi diversi, a Friedrich Nietzsche, ma che – come scrisse Henri de Lubac – «ci salverà da Nietzsche». Seguendo le riflessioni di Péguy, si può affermare che il nichilismo non è solo il risultato della svalutazione dei valori supremi e della mancanza di uno scopo o di un senso della vita, ma dipende anche e soprattutto dall'avere un «pensiero bell'e fatto» e un'«anima abituata». A tale riguardo, però, egli non si limita a denunciare la crisi del suo e del nostro tempo, ma individua per noi anche due antidoti, rappresentati dal pensiero del suo maestro Henri Bergson e dalla virtù della speranza, i quali ci aiutano a trovare un accordo tra la nostra testa e il nostro cuore, ossia tra le necessità dell'intelletto e i bisogni dell'anima, e dunque ci offrono una via di salvezza.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Mondo moderno*; *Pensiero bell'e fatto*; *Abitudine*; *Avvenimento*; *Testa-cuore*; *Libertà-grazia*; *Speranza*.

The aim of this study is to investigate the phenomenon of nihilism by reading some of the most important works of the Orleanian writer and philosopher Charles Péguy (1873-1914), whom more than one interpreter has compared, for different reasons, to Friedrich Nietzsche, but who – as Henri de Lubac wrote – «will save us from Nietzsche». Following Péguy's reflections, it can be said that nihilism is not only the result of the devaluation of supreme values and the lack of a

purpose or a meaning in life, but also and above all it depends on having a «ready-made thought» and a «habituated soul». In this regard, however, he not only denounces the crisis of his and our time, but also identifies two antidotes for us, represented by the thought of his mentor Henri Bergson and by the virtue of hope, which help us to find an agreement between our head and our heart, i.e., between the necessities of the intellect and the needs of the soul, and thus offer us a way to salvation.

Keywords: *Nihilism*; *Modern World*; *Ready-made Thought*; *Habit*; *Event*; *Head-heart*; *Freedom-Grace*; *Hope*.

Marco Palladino, *Il nichilismo tra Occidente e Oriente. Caracciolo e Nishitani a confronto*

Il nichilismo, come hanno mostrato con estrema lucidità Nietzsche ed Heidegger, è un evento metafisico che segna drammaticamente la storia del nostro tempo. L'esperienza del niente si inscrive necessariamente nell'orizzonte della sentenza nietzscheana della morte di Dio. Tale esperienza registra sul piano metafisico ed esistenziale l'erosione radicale di ogni senso e valore dell'esistenza. Il niente, in questo senso, rivela da un lato la contingenza strutturale del mondo, dall'altro l'assenza di un fondamento morale dell'agire. Eppure, seguendo i percorsi filosofici ed esistenziali di Caracciolo e Nishitani, è possibile intravedere, oltre il niente ontologico-assiologico, un nuovo significato del niente. Siffatto significato apre le porte a una nuova esperienza religiosa capace di unire, pur mantenendo intatte le differenze specifiche, i pensieri di Oriente e Occidente. Il Nulla religioso, evocato da Caracciolo, come la vacuità (空) cui si riferisce Nishitani, indica la radicale controparte del *nihil negativum*. Se il niente del nichilismo conduce alla

disperazione, Nulla religioso e vacuità ci indicano un'esperienza religioso-esistenziale nella quale la negazione della negazione stessa produce l'affermazione del mistero dell'essere. Da questa esperienza soteriologica discende una postura etica metanichilistica che unisce l'amore cristiano e la compassione buddhista e che poggia su una visione transegoica della soggettività.

Parole chiave: *Nulla religioso*; *Vacuità*; *Alberto Caracciolo*; *Keiji Nishitani*; *Nichilismo*; *Filosofia giapponese*; *Scuola di Kyoto*; *Filosofia italiana*.

Nihilism, as Nietzsche and Heidegger clearly showed, is a metaphysical event that dramatically marks the history of our time. The experience of nothingness necessarily falls within the horizon of the Nitzschean sentence of the death of God. Such an experience records on the metaphysical and existential level the radical erosion of every sense and value of existence. The nothing, in this sense, reveals on the one hand the structural contingency of the world, on the other one the absence of amoral foundation for action. Yet, following the philosophical and existential paths of Caracciolo and Nishitani, it is possible to glimpse, beyond ontological-axiological nothingness, a new meaninig of nothingness. This meaning opens the door to a new religious experience capable of uniting the thoughts of the East and the West while keeping the specific differences intact. The Religious Nothingness, evoked by Caracciolo, such as vacuity (空) to which Nishitani refers, indicates the radical counterpart of *nihil negativum*. If the nothingness of nihilism leads to despair, Religious nothingness and vacuity indicate a religious-existential experience in which the negation itself produces the affirmation of the mystery of being. From this soteriological experience comes a metanihilistic ethical posture that unites Christian love and Buddhist compassion and which rests on a transegoic vision of subjectivity.

Keywords: *Religious Nothingness*; *Vacuity*; *Alberto Caracciolo*; *Keiji Nishitani*; *Nihilism*; *Japanese Philosophy*; *Kyoto School*; *Italian Philosophy*.

Enrico Palma, *La serenità del nulla. Il nichilismo come esercizio esistenziale in Emil Cioran*

Il saggio tenta di articolare, ripercorrendo alcuni dei punti-chiave della speculazione di Emil Cioran, una riflessione teoretica sul nichilismo in quanto annullamento attivo di sé ed esercizio di rasserenamento esistenziale. Confrontarsi filosoficamente con il nulla pertiene certamente al pensiero della propria fine in quanto morire, ma in misura più rilevante all'analisi dell'esistenza attuale, *nata*, venuta alla luce, all'attività teoretica che indaga la realtà e il vivere in essa, alla ricerca delle strategie con cui comprendere e liberarsi dal dolore e dall'intollerabile. Un nichilismo, quindi, come negazione della vita per come la si conosce in vista di ciò che l'ha condannata e che può infine riscattarla.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Serenità*; *Cioran*; *Colpa*; *Caduta*; *Nulla*; *Materia*.

The essay tries to articulate, by retracing some of the key points of Emil Cioran's speculation, a theoretical reflection on nihilism as an active annulment of oneself and an exercise of existential reassurance. Thinking philosophically nothingness certainly pertains to the thought of one's own end as dying, but more importantly to the analysis of current existence, *born*, come to the light, to the theoretical activity that investigates reality and living in it, in search of strategies with which to understand and free oneself from pain and the intolerable. Therefore, a nihilism as negation of life as it is known in view of what has condemned it and that can finally redeem it.

Keywords: *Nihilism*; *Serenity*; *Cioran*; *Guilt*; *Fall*; *Nothing*; *Matter*.

Mariachiara Valentini, *Emil Cioran e la mistica: una via d'uscita eccezionale dal Nichilismo*

Tutta la riflessione filosofica di Cioran ruota attorno alla celebre domanda «Che cosa ci strappa dal nulla?» – un interrogativo drammatico che si risolve nella sconvolgente scoperta che è l'Io stesso a costituire in ogni momento il centro radicale di tutto l'Essere, in quanto apertura che è allo stesso tempo un irriducibile *conatus essendi* e un costante stare in piedi sull'orlo dell'abisso. L'uomo è costitutivamente "spaccato" tra l'Essere e il Nulla, tra la pienezza e ricchezza della vita e il richiamo del Vuoto. E paradossalmente è proprio questa chiamata, originaria quanto la chiamata dell'Essere, a fare da perno nel movimento dialettico tra i due estremi. La soluzione cioraniana al problema del nichilismo contemporaneo si costituisce come una riappropriazione del nulla passando per Meister Eckhart e Santa Teresa d'Ávila da un lato, e il concetto di *Śūnyatā* (lett. "vacuità"), centrale nelle dottrine del Buddhismo, dall'altro. E in questo senso possiamo dire che a strapparci dal nulla è il nulla stesso – un nulla però ri-appropriato e ri-tematizzato in seno a un orizzonte delle cose in cui il nulla non è più un mero "niente" ma una pienezza estatica. La coscienza di quella impossibilità che è l'esistenza diventa una possibilità estrema, destinata a non realizzarsi mai ma fondantesi nell'uomo stesso in quanto tensione irriducibile verso l'Altro per eccellenza, Dio. Lo sgomento di Cioran di fronte all'assurdità di un'esistenza che l'uomo non ha scelto ma in cui è gettato, è quello di un mistico davanti a Dio: l'orrore nei confronti del puro fatto di essere è un grido di aiuto rivolto al Dio cristiano, dal quale Cioran si sente irrevocabilmente abbandonato, ma che non per questo è meno degno di essere interpellato. Attraverso Cioran possiamo volgerci verso una nuova tematizzazione del problema del nichilismo: non più liquidandolo come un fenomeno semplicemente negativo né come

un principio guida secondo il quale "tutto è permesso", ma come un monito a ripartire dall'uomo stesso, e dal cuore dell'uomo costituito da quell'esperienza primordiale e connaturata all'uomo che è l'esperienza della vita religiosa.

Parole chiave: *Cioran*; *Nichilismo*; *Nulla*; *Dio*; *Eckhart*; *Mistica*; *Demiurgo*; *Buddhismo*.

The whole philosophical thought of E.M. Cioran revolves around the well-known question: «What does tear us from Nothing?» – a tragic interrogation which opens to the perturbing discovery that it is the Ego itself who establishes the radical centre of all Being, torn between an irreducible *conatus essendi* and a permanent standing on the edge of the abyss. Man is constitutively split between Being and Nothing – that is, between the fullness and richness of life and the call of the Void. Paradoxically, it is precisely this call, which is primeval as that of Being, that acts as the fulcrum of the dialectical movement between the two poles. The Cioranian solution to the problem of contemporary Nihilism sets up as a completely new repossessing of Nothing, by referring to Meister Eckhart and St. Teresa of Ávila on one hand, and on the other hand to the key Buddhist concept of *Śūnyatā* (lit. "vacuity, emptiness"). In this sense we can say that what tears us from Nothing is Nothing itself – a Nothing re-owned and re-issued amidst a perspective of things in which Nothing is no more a mere "nothingness" but an ecstatic fullness. The consciousness of that impossibility that is existence becomes the extreme possibility – a possibility which is destined to never being actually fulfilled but which nevertheless is grounded in man himself, as an irreducible strain towards the Other par excellence, God. Cioran's dismay while facing the absurdity of an existence that man has not chosen but in which he is threw, is the astonishment of a mystic before God: the dread towards the plain fact of being is a cry

for help addressed to the Christian God, from which Cioran feels irrevocably abandoned, but not for this less worth of being reached out. Through Cioran we can outline a new approach to the problem of Nihilism: by no more dismissing it as a simply negative phenomenon nor as a principle according to which "everything is permitted", but as an injunction to restart from man himself, and from that primordial experience which is that of the religious life, innately springing from the heart of man.

Keywords: *Cioran*; *Nihilism*; *Nothing*; *God*; *Eckhart*; *Mysticism*; *Demiurge*; *Buddhism*.

Tommaso Di Brango, *«Dilige, et quod vis fac» – L'agostinismo «debole» di Gianni Vattimo*

Il presente saggio intende soffermarsi sulla filosofia della religione di Gianni Vattimo e, in particolare, sulla sua indiretta discendenza dal pensiero di Agostino da Ippona. L'articolo, infatti, mostra che l'interpretazione vattimiana della postmodernità affonda le sue radici nel primato che il filosofo delle *Confessioni* accorda all'interiorità del soggetto. A differenza di Agostino, però, Vattimo ritiene che tale interiorità non sia sede di una qualche verità metafisicamente data ma sia, piuttosto, il frutto di un'esperienza storica che si affaccia sul mistero dell'esistenza. Per questo motivo, la *svolta* (*Kehre*) religiosa di Gianni Vattimo può essere intesa come un agostinismo "debole" grazie al quale rilanciare le istanze di libertà che il monoteismo del mercato e le tecnocrazie rischiano, oggi, di comprimere.

Parole chiave: *Gianni Vattimo*; *Cristianesimo*; *Metafisica*; *Agostino da Ippona*.

This essay intends to focus on Gianni Vattimo's philosophy of religion and, in particular, on its indirect dependence to the thought of Augustine of Hippo. The article, in fact, shows that the interpretation of postmodernity proposed by Vattimo has its roots in the primacy that the philosopher of the *Confessions* grants to the interiority of the subjects. Unlike Augustine, however, Vattimo believes that this interiority is not the seat of some metaphysical truth but rather, it is the fruit of a historical experience that overlooks the mystery of existence. For this reason, Gianni Vattimo's religious *turn* (*Kehre*) can be understood as a "weak" Augustinianism thanks to which to relaunch the demands for freedom that market monotheism and technocracies risk compressing today.

Keywords: *Gianni Vattimo*; *Christianity*; *Metaphysics*; *Augustin of Hippo*.

Francesco Porchia, *La libertà di Dio e il problema del nichilismo. Pareyson interprete di Schelling*

I recenti eventi legati alla pandemia hanno sollevato l'esigenza di confrontarci nuovamente con il problema del nichilismo, come sottolineato dal testo di Costantino Esposito: *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*. Il presentimento di inadeguatezza dell'oggetto della metafisica, incapace di rispondere alle questioni di senso e di resistere alle dure prove dell'esistenza, deve forse avere come esito la mera rinuncia e la chiusura di ogni possibile futura ricerca di un'ulteriorità che trascenda eppure nobiliti ad un tempo l'esistenza? Tale questione trova differenti punti di intersezione con le riflessioni sollevate da Luigi Pareyson e nell'interpretazione che egli aveva dato del pensiero di Friedrich W.J. Schelling. L'invito è quello di affrontare nuovamente il problema riflet-

tendo, per mezzo della *Grundfrage*, sul senso stesso dell'esistenza, evidenziando ad un tempo i limiti della prospettiva legata alla metafisica classica.

Parole Chiave: *Nichilismo*; *Pareyson*; *Schelling*; *Esposito*; *Grundfrage*; *Dio*; *Libertà*.

Recent events related to the pandemic have raised the need to confront the problem of nihilism once again, as Costantino Esposito's text points out: *The Nihilism of Our Time. A Chronicle*. Should the presentiment of the inadequacy of the object of metaphysics, incapable of answering questions of meaning and resisting the hard tests of existence, result in mere renunciation and the closure of any possible future search for an ulteriority that transcends and yet ennobles existence? This question encounters different points of intersection with the reflections raised by Luigi Pareyson and in his interpretation of Friedrich W.J. Schelling's thought. The invitation is to face the problem again, by means of the *Grundfrage*, on the very meaning of existence, highlighting at the same time the limits of the perspective connected to classical metaphysics.

Keywords: *Nihilism*; *Pareyson*; *Schelling*; *Esposito*; *Grundfrage*; *God*; *Freedom*.

Nicolò Tarquini, *Ascesa e declino del nichilismo: Gianni Vattimo ed Emanuele Severino*

Molti pensatori contemporanei si sono misurati con il tema del nichilismo, fornendone definizioni e opinioni molto eterogenee tra loro. Già dalla seconda metà dell'Ottocento si sono moltiplicati gli sforzi di larga parte del mondo filosofico per cercare di comprendere un fenomeno tanto pervasivo e inedito. Negli ultimi decenni, e proprio

in ambito italiano, si sono fatte largo le considerazioni che Gianni Vattimo ed Emanuele Severino hanno riservato al nichilismo: la notorietà dei due Autori e le considerazioni che hanno svolto in merito impongono un continuo ripensamento di quanto da essi affermato nel corso degli anni. Allo stesso tempo si è scelto di comparare il pensiero di questi due protagonisti del dibattito contemporaneo per l'alternativa che essi rappresentano in ambito speculativo, che poi va anche ad incidere sul differente modo di intendere il nichilismo riscontrabile nel loro pensiero. L'intervento mira quindi a mettere in evidenza alcune delle strutture concettuali che soggiacciono a tali impostazioni, con l'intento di chiarificare il "retroterra" che li conduce a visioni tanto distanti, così da poter ricondurre la questione ai suoi tratti essenziali. Secondariamente si cercherà di avanzare una proposta di integrazione tra le due differenti filosofie che possa permettere una più ampia comprensione del nichilismo considerato nei suoi vari aspetti.

Parole chiave: *Gianni Vattimo*; *Emanuele Severino*; *Nichilismo*; *Ermeneutica*; *Verità*; *Non-contraddizione*.

Many contemporary thinkers have dealt with the theme of nihilism, providing very heterogeneous definitions and opinions. Since the second half of the nineteenth century, the efforts of a large part of the philosophical world to try to understand such a pervasive and unprecedented phenomenon have multiplied. In recent decades, and particularly in the Italian context, the considerations that Gianni Vattimo and Emanuele Severino have reserved for nihilism have become wide: the notoriety of the two authors and the considerations they have made in this regard require a continuous rethinking of what they affirmed over the years. At the same time it was decided to compare the thinking of these two protagonists of contemporary debate for the alternative that they represent in the speculative field, which then also affects the different way of understanding nihilism found in their thinking. This work

therefore aims to highlight some of the conceptual structures that underlie these approaches, with the aim of clarifying the "background" that leads them to visions so distant, so as to bring the issue back to its essential features. Secondly, an attempt will be made to bring forward a proposal for integration between the two different philosophies that will allow a wider understanding of nihilism considered in its various aspects.

Keywords: *Gianni Vattimo*; *Emanuele Severino*; *Nihilism*; *Ermeneutics*; *Truth*; *Non-contradiction*.

Vincenzo Lomuscio, *Metafisica e nichilismo in Cormac McCarthy*

I romanzi di Cormac McCarthy raccontano vicende senza morale e senza una giustizia risolutiva, al punto da essere considerato dai critici della prima ora un autore nichilista. Questa interpretazione oggi è molto meno suffragata, poiché gli studiosi preferiscono pensare che quel palese nichilismo sottenda in realtà una metafisica. Quale che sia la metafisica di riferimento (se platonica o eraclitea, se gnostica o cristiana) essa si manifesterebbe solo attraverso l'ingiustizia e la tragicità delle vicende umane. L'articolo prova perciò a far luce su come il nichilismo possa costituire una via d'accesso alla verità metafisica nei romanzi dell'autore, analizzando soprattutto alcune indicazioni presenti nel suo dittico finale, *Il passeggero* e *Stella Maris*.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Metafisica*; *Tragedia*; *Verità*; *Gnosticismo*; *Cristianesimo*; *Matematica*; *Platonismo*.

Cormac McCarthy's novels tell stories with an absence of morality and justice to the point where early critics considered him a nihilist

author. There is much less support for this interpretation today, as scholars prefer to infer this blatant nihilism to be something more metaphysical. Yet whatever the metaphysics in question (be it Platonic or Heraclitean, Gnostic or Christian), it would only manifest itself through the injustice and tragic nature of human affairs. By analysing aspects of his final diptych, *The Passenger* and *Stella Maris* in particular, this article therefore attempts to shed light on how nihilism can pave the way for a metaphysical truth in the author's novels.

Keywords: *Nihilism*; *Metaphysics*; *Tragedy*; *Truth*; *Gnosticism*; *Christianity*; *Mathematics*; *Platonism*.

Ottavio Lovece, *Dall'immobile al caduco: dalla prima via tomista alla struttura essenziale del nichilismo in Leopardi*

Il contributo si pone l'obiettivo di mettere in rilievo la logica sottesa al passaggio fra la *fase apologetica* e quella *nichilista* del percorso leopardiano. In particolar modo, intende mostrare il *senso profondo della negazione* della struttura concettuale della prima via tomista – accettata nelle *Dissertazioni filosofiche* –, la quale negazione finisce con l'identificarsi con la *posizione necessaria* di un contingentismo nichilista avente al suo centro una precisa semantizzazione del concetto di nulla. La negazione del legame fra mondo e Dio, fra esperienza e condizione trascendentale, fra finito e infinito è espressa con una sconcertante e, per lo più, insospettata limpidezza dal pensiero leopardiano. Solo in questo senso determinato, il pensiero di Leopardi è considerabile specchio di un'epoca che, in ogni configurazione pratico-teorica, si struttura e si riconosce in un mondo senza immutabile e, quindi, senza Dio.

Parole chiave: *Dio*; *Immutabile*; *Esperienza*; *Nichilismo*; *Condizione trascendentale*.

This article aims to illuminate the logic that lies passage between the *apologetic* phase and the *nihilistic* period of Leopardi's thought. The main focus is to explore the significance of rejecting Aquinas' first way, which was acknowledged in the *Philosophical Dissertations*. This rejection leads to the necessary assertion of a nihilistic contingentism that centers around the concept of nothing. Leopardi clearly expresses the denial of the connection between the world and God, experience and its transcendental condition, and finite determination and infinite. This unexpected perspective makes Leopardi's thought a reflection of our current age, which constructs and recognizes itself in a world without an unchanging entity, and therefore, without God.

Keywords: *God*; *Unchangeable*; *Experience*; *Nihilism*; *Transcendental Condition.*

Giambattista Formica, *Il nichilismo, i teoremi di Gödel e l'irriducibilità della mente*

Se si considera ciò che i teoremi di incompletezza hanno significato per il dibattito sui fondamenti della matematica (e delle altre scienze esatte) è possibile associarli al fenomeno del nichilismo, dato che essi hanno decretato la crisi irrimediabile di un modello indiscutibile, auto-fondativo e onnicomprensivo della razionalità matematica. D'altra parte essi non hanno avuto soltanto un impatto negativo, poiché nel contempo hanno aperto una domanda di indubbio interesse filosofico – a partire dalla pratica matematica – circa l'irriducibilità della mente umana. Riportando questi risultati al loro contesto storico, discuto tanto dell'impatto negativo, quanto di quello più positivo avuto dai teoremi di Gödel in relazione al fenomeno del nichilismo.

Parole chiave: *Nichilismo*; *Congresso di Königsberg*; *Programma di Hilbert*; *Teoremi di incompletezza*; *Dibattito sui fondamenti della matematica*; *Crisi della razionalità*; *Mente umana*; *Macchina di Turing*.

If one considers the significance of the incompleteness theorems for the debate on the foundations of mathematics (and of the other exact sciences) it is possible to associate them with the phenomenon of nihilism, since they have declared the irredeemable crisis of a model of mathematical rationality that had presented itself as indisputable, self-founding, and all-encompassing. On the other hand, the impact of these theorems has not been strictly negative, because, at the same time, within mathematical practice they have opened a question of indubitable philosophical interest about the irreducibility of the human mind. Bringing these results back into their historical context, I will discuss the impact, negative as well as positive, produced by Gödel's theorems with respect to the phenomenon of nihilism.

Keywords: *Nihilism*; *Königsberg Conference*; *Hilbert's Program*; *Incompleteness Theorems*; *Debate on the Foundations of Mathematics*; *Crisis of Rationality*; *Human Mind*; *Turing Machine*.

Alfonso Lanzieri, *Perché dare la vita a un essere umano? Un confronto tra David Benatar e Hans Jonas*

Per David Benatar, uno degli esponenti di spicco dell'antinatalismo, esiste un dover morale a non procreare, derivato dalla radicale malignità della vita. Infatti, in linea con le grandi voci del pessimismo ontologico della tradizione moderna, il filosofo sudafricano separa l'"essere" dal "bene", sostenendo che la quantità di male contenuta nell'esistenza supera sempre la quantità di bene e mettendo perciò in discussione il diritto a "condannare" altri esseri umani alla nascita. Hans

Jonas, nella celebre opera *Il principio responsabilità* (1979), invece, contro il nichilismo riafferma proprio la bontà dell'essere come principio ontologico sul quale innestare un'etica adeguata all'odierna civiltà della tecnica, incentrata sull'imperativo categorico che ingiunge di preservare le condizioni che rendono possibile l'esistenza delle generazioni future. Questo contributo si propone di confrontare le posizioni dei due filosofi circa il rapporto "essere" e "bene", nodo cruciale del nichilismo, al fine di far emergere la problematicità delle posizioni antinataliste.

Parole chiave: *Antinatalismo*; *Responsabilità*; *Essere*; *Bene*; *Generare*; *Nichilismo*.

According to David Benatar, one of the prominent proponents of antinatalism, there is a moral duty not to procreate, derived from the radical malignancy of life. In fact, in line with the great voices of ontological pessimism in the modern tradition, the South African philosopher separates "being" from "good", arguing that the quantity of suffering contained in our existence always exceeds the quantity of good, thus questioning the right to "condemn" other human beings to birth. The German philosopher Hans Jonas, in his famous work *The Principle of Responsibility* (1979) on the other hand, reaffirms the goodness of "being" as an ontological principle on which to build an ethics suitable for today's technological civilization, centered on the categorical imperative that enjoins us to preserve the conditions that make the existence of future generations possible. This contribution aims to compare the positions of the two philosophers regarding the relationship between 'being' and 'good,' a crucial knot of nihilism, in order to highlight the problematic nature of antinatalist positions.

Keywords: *Antinatalism*; *Responsibility*; *Being*; *Good*; *Generating*; *Nihilism*.

Antonio Lombardi, *L'origine dell'io. Il "mistero" dell'intelligenza da Darwin al riduzionismo contemporaneo*

Il contributo si propone di mettere a fuoco la tesi avanzata da Costantino Esposito nel terzo capitolo de *Il nichilismo del nostro tempo* secondo cui quello dell'"intelligenza" è uno dei fattori di primo piano all'interno del nichilismo contemporaneo. In particolare, si vuole indagare la tendenza del riduzionismo di matrice evoluzionistica, che «cerca di risolvere il problema dell'io eliminando la domanda, cioè negando il fatto che sia un problema». A tal fine si adotterà un approccio storico-ricostruttivo, ripercorrendo i modi in cui la natura della coscienza e dell'intelligenza è stata tematizzata dal pensiero evoluzionistico, da Darwin fino alle più recenti posizioni in filosofia della mente. La ricognizione si svolgerà in tre momenti: 1) l'origine dell'intelligenza e della coscienza umane secondo Darwin, che pur dalla sua peculiare prospettiva "materialistica" la concepisce come un «mistero»; 2) l'imporsi del paradigma emergentistico ed epifenomenalistico nel pensiero di T.H. Huxley e G.H. Lewes, tra i primi ad applicare le categorie darwiniane allo studio della mente; 3) l'approdo al riduzionismo e al computazionalismo contemporanei nel pensiero neodarwiniano di autori come R. Dawkins e D. C. Dennett. Nelle conclusioni si cercherà di verificare se in questa parabola permanga ancora qualcosa di impensato o, per usare le parole di Esposito, «qualcosa di irriducibile alla grande riduzione».

Parole chiave: *Intelligenza*; *Evoluzionismo*; *Riduzionismo*; *Darwin*; *T.H. Huxley*; *R. Dawkins*; *D.C. Dennett*.

The paper focuses on the thesis advanced by Constantino Esposito in the third chapter of *The Nihilism of Our Time*, according to which "intelligence" is one of the prominent factors within contempo-

rary nihilism. In particular, the article investigates the tendency of evolutionary-based reductionism, which "seeks to solve the problem of the self by eliminating the question, that is, by denying the fact that it is a problem". To this end, a historical-reconstructive approach will be taken, tracing how the nature of consciousness and intelligence has been thematized by evolutionary thought, from Darwin to the most recent positions in the philosophy of mind. The survey will be carried out in three stages: 1) the origin of human intelligence and consciousness according to Darwin, who, although from his peculiar materialistic perspective, conceives of it as a "mystery"; 2) the epiphenomenalist and emergentist paradigm in the thought of G.H. Lewes and T.H. Huxley, among the first to apply Darwinian categories to the study of the human mind; 3) the contemporary reductionist and computational paradigm in the neo-Darwinian thought of authors such as R. Dawkins and D.C. Dennett. In the conclusions, an attempt will be made to ascertain whether something unthought of or, in Esposito's words, "something irreducible to the great reduction" remains in this parable.

Keywords: *Intelligence*; *Evolutionism*; *Reductionism*; *Consciousness*; *Darwin*; *T.H. Huxley*; *R. Dawkins*; *D.C. Dennett*.

Rocco Sacconaghi, *Nihilism and the Impersonal*

Questo articolo offre un'interpretazione del nichilismo dal punto di vista di una filosofia personalista. La tesi qui presentata è che il nichilismo non è il prodotto della fine delle ideologie, bensì la loro (quasi invisibile) radicalizzazione, in cui la negazione del concetto di persona giunge a compimento, come emerge chiaramente dalla reinterpretazione (implicata in una prospettiva nichilista) delle *passioni* (psicologia), delle *azioni* (logica ed etica), e infine, come conseguenza ultima, della nozione di *sacrificio* – categoria necessaria per la costituzione di un ordine impersonale.

Parole Chiave: *Nichilismo*; *Persona*; *Ideologia*; *Sacro*; *Impersonale*; *Passione*; *Azione*; *Sacrificio*.

This article offers an interpretation of nihilism from the point of view of a personalist philosophy. The thesis presented here is that nihilism is not the product of the exhaustion of ideologies but rather their (almost invisible) radicalization, in which the denial of the concept of "person" reaches its completion, as clearly emerges in the reinterpretation (implied in a nihilistic perspective) of *passions* (psychology), *actions* (logic and ethics), and, as a final consequence, of the notion of *sacrifice* – which is necessary for the constitution of an impersonal order.

Keywords: *Nihilism*; *Person*; *Ideology*; *Sacred*; *Impersonal*; *Passion*; *Action*; *Sacrifice*.

Las ambivalencias del nihilismo

di *Remedios Ávila Crespo*

La confianza en la vida ha desaparecido: la vida misma se ha convertido en problema. ¡Que no se crea, sin embargo, que con esto uno se vuelve necesariamente sombrío! Incluso el amor por la vida es todavía posible. Sólo que se ama de otra manera.
(F. Nietzsche, *La gaya ciencia*)

1. *Transversalidad y ambivalencia del nihilismo*

Por qué de nuevo una reflexión sobre el nihilismo? ¿Para qué otra vez, una vez más?

¿Qué puede añadirse ya a todo lo dicho? Nada. Nada más que una experiencia, después de haberlo vivido. Y un intento de sobrellevarlo, afrontarlo, cruzarlo…Quizás, en definitiva, el intento de buscar una respuesta. Nada más que eso. Sólo eso.

"Nihilismo" es, ante todo, una *ausencia*. La ausencia de sentido: de por qué y para qué. Y es también, paradójicamente una *presencia*: si cabe todavía llamar presencia a la nada y al campo afectivo que la acompaña. Desde hace mucho tiempo se sabe ya de eso, se habla de eso: se refiere a esa carencia, que es también un exceso, si, como acaba de señalarse, el déficit de sentido es también una abundancia de incongruencia y de absurdo.

En el resumen de este trabajo se ha apuntado su *transversalidad*. Y es cierto: por todas partes aparece de nuevo ese fantasma, como aquél que Marx y Engels anunciaban en el inicio del famoso *Manifiesto comunista* («Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma»). También ahora el fantasma del

nihilismo parece amenazar por todos lados: las humanidades, las ciencias, nuestro presente…

Para referir el primer caso pensemos en la literatura. Y en cuatro grandes autores de épocas diferentes que conocían sus señas de identidad y sus estragos. El primero, Shakespeare. En la Escena Quinta del Acto V, de *Macbeth* no puede ser más explícito: cuando le comunican la muerte de la reina, Macbeth responde ensimismado que «un día u otro habría de morir». Y añade: «la vida es una sombra tan sólo que transcurre, un pobre actor que, orgulloso, consume su turno sobre el escenario para jamás volver a ser oído. Es una historia narrada por un idiota, un cuento lleno de estruendo furia que nada significa». En *Los hermanos Karamazov*, Dostoievski pone en boca de Iván Karamazov la consecuencia lógica derivada del hecho de que, ese gran teatro del mundo no tuviese un guionista, o que el guionista, como acaba de advertirse, careciera de razón: «Si Dios no existe, todo está permitido». También, en tercer lugar, un joven Camus describe en *El mito de Sísifo* la esencia del otro nombre del nihilismo: el absurdo, que podría definirse brevemente como un «divorcio entre el actor y el decorado». Por último, más cerca de nosotros y muy recientemente desaparecido, Milan Kundera lo expresa en el título de la que es tal vez su novela más famosa, *La insoportable levedad del ser*: lo que apenas resulta tolerable no es la pesadez del ser parmenídeo, sino, al contrario, su ingravidez, su levedad, su fragilidad. Esta idea de la vida como improvisación – no como ensayo –, como representación única, sin posibilidad de corregir o repetir, es lo más intolerable, pues «lo que sucede sólo una vez es como si no sucediera nunca».

Pero el nihilismo no es sólo un paisaje al que se asoma la literatura. Nuestro tiempo contempla asombrado e incrédulo el revés de sus esperanzas. *La inteligencia artificial*, que prometía una vida más

fácil y una tecnología acorde con nuestras necesidades, además de sus innegables ventajas, nos abre la puerta a un mundo mucho más peligroso. Como en Un mundo feliz de A. Huxley, o como en aquel desasogante *Blade Runner* que llevó al cine R. Scott sobre la novela de Philip Dick, se sospecha que las posibilidades de dominio y de fuerza puedan convertirse en sus contrarios: esclavitud e impotencia. El universo de las *redes sociales*, llamado a hacer nuestra vida más comunicativa y solidaria, independientemente de lo que nos facilita, también parece ahondar nuestra soledad. En suma, las promesas de felicidad y bienestar, parecen, contra lo esperado, aumentar la desgracia y la carencia. Y todo este malestar se ha visto multiplicado por la pandemia reciente, que tanto ha cambiado nuestras vidas. La crisis económica, el cambio climático, la guerra de Ucrania… Todo esto no ha hecho más que aumentar una crisis, que, como todas las crisis, podrían ser también una llamada de atención, una incitación a la reflexión y a la posibilidad de crecimiento. Así que, junto a la *transversalidad*, la *ambivalencia* está también servida. Este último aspecto interesa mucho en este trabajo.

Más allá del pesimismo fácil y del vacuo optimismo, creo que hay algo en lo que todo aquello a lo que acaba de aludirse parece coincidir. Hay algo común en todo esto: el acrecentamiento del *miedo* en todas sus manifestaciones; la sensación de fragilidad, el estado de incertidumbre, la creciente desconfianza. Puesto que esta es una reflexión filosófica, abordaremos el problema del nihilismo desde aquí, reconociendo que se trata de un concepto relacionado fundamentalmente con el pensamiento de Nietzsche. Pero ni él fue el primero ni tampoco el último que afrontó la tarea de pensarlo a fondo: antes que él, Schopenhauer, como su inspirador y referencia, y, luego, Heidegger, que extrajo importantes consecuencias de sus reflexiones. Se trata, pues, de tres autores que es preciso tener en cuenta aquí, aunque deseo centrar mi reflexión en F. Nietzsche.

También deseo hacer algunas matizaciones. Se trata de pensar el nihilismo, pero me gustaría hacerlo "después de Nietzsche": con él, pero más allá de él. Me propongo no tanto una exégesis de algún aspecto del pensamiento de Nietzsche, como afrontar desde una perspectiva empática con la suya, algunos desafíos que el nihilismo ofrece al pensamiento: a la filosofía y, más concretamente, a la metafísica.

2. *Filosofía y metafísica: la importancia del preguntar y la pregunta por la nada*

La filosofía, para decirlo de modo muy sencillo, es una especie de viaje de ida y vuelta, que parte de la vida y vuelve a ella. Como advierte M. Nussbaum tal vez sea algo más que una tarea académica, que deba ocupar sólo una pequeña parte de la vida de uno: la comparación de la filosofía con una especie de terapia, y del filósofo con un médico capaz de diagnosticar ciertas disfunciones y de recomendar un tratamiento, ha sido casi una constante a lo largo de su historia. Pero, de acuerdo con Heidegger, la reflexión teórica no puede prescindir de determinados estados afectivos[1]. La afectividad no es un invento moderno y «el temple de ánimo no es una música de sentimientos que afloran casualmente»; el *páthos*, que acompaña al desarrollo de la filosofía, se ha modificado a lo largo del tiempo, pero siempre estuvo ahí, ya sea como asombro (Grecia), como duda (en la modernidad), o como angustia (en nuestro tiempo). Heidegger

[1] C. Esposito ha subrayado el carácter de «oportunidad de buscar un significado verdadero para nuestra experiencia en el mundo» que encierra el nihilismo (Véase *El nihilismo de nuestro tiempo. Una crónica*, trad. M. Lobos y A. Calavia, Encuentro, Madrid 2021, p. 14).

prolongaba así la reflexión de otros pensadores que, como Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, reconocían el potente papel en el discurso filosófico que tienen los afectos, aunque extrañamente para él había llegado ya "el final de la filosofía".

Pero Heidegger añade un importante matiz a estas reflexiones. La conferencia pronunciada en Munich en 1953 bajo el título *La pregunta por la técnica* apuntaba lo que aún le quedaba al pensar después de "el final de la filosofía": preguntar. Y terminaba con una enigmática frase: «Cuanto más nos acerquemos al peligro (…) más intenso será nuestro preguntar. Porque el *preguntar es la piedad del pensar*»[2]. Seguramente ese peligro no es otro que la nada. Aquella especie de abismo sin fondo que, o bien nos obliga a retirarnos presos del horror (*horror vacui*), o bien nos sitúa valerosamente frente a él, dispuestos a preguntar, a interrogar. Ante el peligro parece que para Heidegger aún queda un recurso, una plegaria: el hecho mismo de preguntar. Como si la pregunta fuese la única oración de la que es capaz el pensamiento.

¿Cuáles son esas preguntas? En este punto puede quizás aclararse el objeto de la metafísica y su justificación. Kant, aquel "devoto detractor" de la disciplina, lleva a cabo una defensa de la vigencia de la metafísica, al menos en lo que respecta a la importancia de sus preguntas. Reconoce que los conocimientos de los que trata la metafísica, «de ser alcanzables por el hombre, serían los últimos a los que éste renunciaría»[3]. Y añade que, respecto del resto de las disci-

[2] *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Ed. del Serbal, Barcelona 1984, p. 37.
[3] KrV, A XI.

plinas, ella es «más antigua que todas las demás» y «seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo»[4].

Si ello es así, no puede ser por otra razón más que porque la metafísica plantea preguntas esenciales. En este sentido hay que reconocer el movimiento regresivo y el carácter recurrente de la metafísica: la reiteración de sus preguntas, el continuo volver de sus interrogaciones. Kant llega a compararla con «una amada de la que uno no puede desprenderse jamás»[5]: seguramente el nombre de esa amada coincide con el nombre de la vida. Y, así, las preguntas de la metafísica son las «últimas preguntas», porque son «las preguntas de la vida». Y ¿por qué habría de renunciar la filosofía a esas preguntas? Creo que es posible – y, desde algún punto de vista, incluso necesario – reivindicar alguna forma de relación con el enigma que es la vida, con su sentido. También eso parece competencia de la metafísica – la pregunta por *lo que es* y por el *sentido* de lo que hay –, siempre que tales preguntas no se conviertan en "obsesiones" por lo que es "siempre y necesariamente". Savater recomienda que habría que practicar una "dietética del sentido": ni demasiado, ni carente del todo[6]. Como él ha dicho alguna vez: el problema de nuestro tiempo es abandonar la trascendencia sin caer en la banalidad.

---

[4] KrV, B XIV.

[5] Casi al final de la *Crítica de la razón pura* se refiere a la metafísica en los siguientes términos: «Podemos, pues, estar seguros de que, por muy fríos y desdeñosos que se muestren quienes juzgan una ciencia, no de acuerdo con su naturaleza, sino partiendo sólo de sus efectos ocasionales, se volverá siempre a ella como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia» (KrV, A 850/B 878).

[6] «Creo que casi todo lo que hacemos los hombres tiene sentido, menos la pregunta absoluta por el sentido: mejor dicho, menos tomar por absoluta

Son preguntas que, a su modo, también Leibniz había formulado y que Heidegger había resumido en la pregunta que califica de "fundamental": «¿Por qué hay algo más bien que nada?... Pues la nada es más simple y más fácil que cualquier cosa». Así lo observa Leibniz en el parág. 7 de *Los principios de la naturaleza y de la gracia*.

"¿Y por qué no la nada?" podríamos preguntar nosotros. Una pregunta así, como advierte Heidegger, parece una pregunta inútil, algo que sobrepasa los límites de la lógica y del sentido común. Pero, ¿y si, como señala Nietzsche, nuestra vida tuviera la misma estabilidad de algo que se asienta sobre «el lomo de un tigre»[7]? Es verdad, "¿qué sabe el hombre de sí mismo?"¿No corresponde el *horror vacui*, al abismo que nos mantiene? ¿No es la angustia la respuesta a la llamada de la nada? Y, en ese caso, ¿por qué no hacerle frente, por

cualquier respuesta a esa pregunta…inevitable» (F. Savater-J. L Pardo, *Palabras cruzadas. Una invitación a la filosofía*, Ed. Pre-textos, Valencia 1914, pp. 97-98).

[7] «En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese extendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!» (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. L.M. Valdés-T. Orduña, Teorema, Valencia 1980, p. 5 (*Nietzsches Kritische Studienausgabe*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1967-1988 (en adelante, KSA) KSA 1, 877).

qué no escuchar su llamada, por qué no interrogarle? Quizás el peor nihilismo consiste en negarse a ver, a escuchar, a aprender… Y tal vez la extrema devoción de la filosofía, una forma fundamental de su *piedad* consista en contemplar serenamente el rostro fascinante de lo terrible[8]. Pero, ¿se trata sólo de "contemplar"? En este punto tal vez la filosofía deba ir más allá de la mera actitud contemplativa y asumir algunos retos.

3. *Sentido y caracteres del nihilismo*

Si la filosofía no desea renunciar a su tarea de iluminación o de instrumento válido para entender la realidad, debe hacerse cargo de los problemas que singularizan el tiempo en que ella desarrolla su labor. Se trata de saber qué puede ofrecer la filosofía al mundo en que vivimos, qué tareas y qué retos debe asumir el pensamiento en el mundo de hoy. La pregunta es antigua, pero será, además, "anti-cuada" e inútil, si no la formulamos con la concreción que merece y que demanda nuestro tiempo. Y es aquí donde debería situarse la pregunta por el significado del nihilismo[9].

Me gustaría abordar ese problema, no con la actitud neutra de un filólogo, ni con la interesada de un moralista, sino haciendo uso de una clave hermenéutica, a la manera de P. Ricoeur. Para decirlo brevemente, me parece que "nihilismo" es un término sobrecargado

[8] Tal vez a esto se refiere Esposito cuando escribe que «la nada es quizás el gran amigo del ser» (*op. cit.*, p. 88).
[9] Me ocupé de esta temática en mi aportación al número que la Revista *El Cultural* dedicó a Nietzsche (*Suplemento El Cultural de "El Mundo"*, 21-27 de junio de 2000, pp. 10-11).

de sentido y creo que con él no sólo se designa al "más inquietante de todos los huéspedes", por usar las palabras de Nietzsche, sino que también se apunta a un ámbito positivo, que merece ser pensado y obliga a tomar algunas decisiones importantes. Por eso, propongo una lectura del nihilismo en clave simbólica, con la doble valencia que tiene el símbolo en Ricoeur: como algo susceptible de crítica, pero también de reconocimiento, de sospecha y de escucha, de deconstrucción y de reconstrucción[10].

El campo semántico del término "nihilismo" varía según quién haga uso de él. Dadas las limitaciones de espacio recordaré tan solo que casi todos los temas fundamentales de la filosofía de Nietzsche confluyen en los últimos años en uno solo y fundamental: el nihilismo. Y Heidegger lo admite expresamente: «para el pensar la

[10] En el conjunto de signos que es el lenguaje, Ricoeur distingue una clase determinada de signos que son los símbolos. El símbolo es para él un signo de doble sentido, un signo que, a través de un sentido, designa una referencia especial: un segundo sentido. Hay interpretación, es decir, hermenéutica, porque hay símbolos. Y el símbolo apunta, desde una primera intencionalidad (literal y transparente), a una segunda intencionalidad (figurada y opaca); pero lo fundamental es que la segunda intencionalidad (sentido latente) aparece envuelta, embozada en la primera (sentido patente), y en que la relación existente entre ellas no es una relación puramente convencional o arbitraria. El conflicto de interpretaciones radica en que esta relación de sentido a sentido se explique bien por analogía, o bien por distorsión. En todos los niveles en que se plantea esta alternativa entre una actitud conservadora y otra desmitificadora y destructiva, Ricoeur opta por una posición dialéctica e integradora. Y yo quisiera seguir sus pasos en lo que respecta al nihilismo. (Véase mi libro *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid 2005, cap. 4).

esencia del nihilismo es el enigma»[11]. En fin, el nihilismo, como reconocía Aristóteles a propósito del ser, «se dice de muchas maneras»: Pero, también como en el caso del ser aristotélico, puede que se diga «en relación a una sola cosa y a una cierta naturaleza única», y quizás todos los nihilismos tengan algo en común. Aquel talante que Nietzsche acusó como denominador común en la historia entera de la filosofía, desde Sócrates a Schopenhauer, aquel consensus sapientium que resumía la sentencia "la vida no vale nada", podría ser una buena definición y un buen resumen del nihilismo.

Y ¿qué hay detrás del desprecio hacia la vida que el nihilismo suscribe? Por una parte, una notable falta de confianza, pero incluso podríamos decirlo de otro modo y con otro término que ya nos resulta familiar: hay una profunda falta de *piedad*, en el doble sentido que ese término poseía originariamente en su acepción latina. El término latino pietas significaba, por un lado, respeto, veneración, reconocimiento, gratitud; y, por otro, solidaridad, simpatía, compasión, disponibilidad hacia lo que vive.

En esta falta de piedad anida, como se ha señalado, el *desconocimiento* y la ignorancia; y, desde luego, el miedo. Un *miedo* disfrazado de desprecio dirigido a la vida alienta la sentencia "la vida no vale nada". Y también un miedo directo, sin tapujos: miedo al dolor, al sufrimiento, a lo terrible; pero miedo también a la felicidad y a la belleza. Este miedo que desde antiguo y en su formulación más filosófica se llamó *horror vacui*, (horror al vacío y, en definitiva, a la nada).

Hace algún tiempo el célebre autor de novelas de espionaje y antiguo espía, John Le Carré, se hallaba en Londres promocionando la adaptación al cine de una de sus novelas (*El jardinero fiel* de R.

[11] *Nietzsche* II, trad. J. L. Vermal, Ed. Destino, Barcelona 2000, p. 306.

Mirailles). En un encuentro con la prensa y a propósito de una pregunta sobre si añoraba sus años dedicados al espionaje, respondió que aquellos fueron tiempos "extraordinarios y fascinantes" y añadió: «No creo que exista ningún centro secreto, sino que detrás de la última puerta, está el vacío»[12].

Quizás sea esa la particular experiencia de la nada de un especialista en el arte de la escritura y el espionaje. En todo caso, después de esa experiencia de la nada, también ella extraordinaria y fascinante, podría venir no sólo el arte, sino también la filosofía, en su forma de metafísica. En esa línea, la posición de Heidegger no admite dudas:

«la piedra de toque más dura, pero también menos engañosa para probar el carácter genuino y el vigor de un filósofo está en si él experimenta en el ser del ente, al punto y a fondo, la cercanía de la nada. Aquél a quien esta experiencia le esté vedada quedará definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía»[13].

Pero no sólo Heidegger. También Nietzsche había señalado algo parecido en un fragmento del 10 de junio de 1887:

«Pensemos ahora esta idea en su forma más terrible: la existencia tal cual es sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin desenlace en la nada: 'el eterno retorno'. Esta es la forma extrema del nihilismo: ¡la nada (el sin sentido) eterna!»[14]

[12] Ver *El País*, domingo, 24 de julio de 2005, p. 32.
[13] *Nietzsche* I, cit., p. 460.
[14] *Nachgelassene Fragmente*, KSA, 12, 5 [71], 213.

El interés por la nada y por el nihilismo – problemas que no hay que confundir – prolonga una doble tradición filosófica. Por una parte, la más cercana, partía de Jacobi, que en una carta dirigida a Fichte en marzo de 1799 y publicada el otoño de ese mismo año, acusaba al idealismo de ser un nihilismo y concedía por primera vez a ese término un valor filosófico. El término gozaría muy pronto de gran popularidad en todo el siglo XIX, gracias a escritores como Tolstoi, Dostoievski, Turguenev, Chejov, etc. Y en esos orígenes filosófico-literarios hay que buscar el carácter negativo y crítico del término "nihilismo". Pero es en otra tradición, más lejana, donde hay que buscar una acepción más positiva y, sobre todo, el interés por el problema de la nada. Se trata de una tradición de gran calado filosófico que desde Gorgias, pasando por Scoto Erígena, Eckhart, Dionisio Areopagita, Juan de la Cruz, J. Böhme, Angelus Silesius, Leonardo da Vinci, Francisco Sánchez, llega hasta Leibniz y continuará hasta Schelling.

"¿Y por qué no la nada?" preguntamos de nuevo, invirtiendo la famosa cuestión de Leibniz. En filosofía la crítica y el rechazo del nihilismo son compatibles con una reivindicación de la nada. Así lo atestigua el pensamiento de Heidegger para quien el nihilismo consiste no sólo en el olvido del ser, sino también en «no tomar suficientemente en serio el problema de la nada». Esta atención a la nada, y a la angustia que la revela, justifican las preguntas de Žižek: ¿Qué ocurre si resulta que estamos efectivamente 'arrojados' en este mundo, que nunca nos sentimos del todo como en casa, que siempre estamos en él 'dislocados', y qué si resulta que esta dislocación es nuestra condición constitutiva, primordial, el horizonte mismo de nuestro ser? ¿Qué ocurre si resulta que no hay ningún 'hogar' anterior del cual hemos sido arrojados a este mundo, que esta mismísima dislocación fundamenta la apertura extática del hombre al mundo?

Pero ya advirtió Heidegger que sólo el valor para la angustia garantiza "la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser"[15], de la filosofía.

Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger han sido evocados un poco más arriba. El primero es sobre todo el campeón del nihilismo: que "la vida no vale nada" está tras sus conocidas sentencias: «la vida es un negocio que no cubre los gastos»[16] o la no menos conocida de acuerdo con la cual la vida oscila eternamente entre el dolor y el hastío, entre el sufrimiento experimentado cuando nos falta el objeto del deseo y el tedio experimentado cuando, una vez obtenido el objeto deseado, nos damos cuenta de que tampoco era eso[17]. El último Heidegger ha hecho de la nada, la otra cara del ser, la condición de posibilidad del pensar metafísico. En medio de ellos Nietzsche, inspirador de Heidegger y estimulado a su vez por el pensamiento de Schopenhauer, al que no sólo tomó muy en serio, sino de cuya reflexión también experimentó sus consecuencias. He desarrollado esto en otros lugares[18], pero en este trabajo me gustaría referirme brevemente a dichas "consecuencias", que me parecen muy ligadas a nuestro tiempo y que encuentro en uno de los capítulos de la Cuarta parte de *Así habló Zaratustra* que me parecen más elocuentes a este respecto y que se titula "La sombra".

---

15 "Epílogo a *¿Qué es metafísica?"*, en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid 2000, p. 254.

16 Cfr. *El mundo como voluntad y representación* (MVR), trad., introd. y notas de P. López de Santamaría, Trotta, Madrid 2009, cap. XXVIII del Apéndice al libro II, p. 399.

17 *Op. cit.*, pp. 404-405.

18 Véase *El desafío del nihilismo*, cit., cap. 5: "La vida no vale nada", pp. 165 ss.

4. *La sombra*

Se trata a mi juicio de uno de los capítulos más inspirados y más bellos de esta Cuarta parte. Creo que "la sombra" resume muy bien el significado del nihilismo en Nietzsche.

El capítulo comienza con el tono de humor propio de esta obra en la que no falta una cierta ironía: Zaratustra se ha despedido del "mendigo voluntario" y vuelve a estar a solas consigo mismo. Pero dura poco esta soledad, pues enseguida oye una voz detrás de él, oye que alguien lo llama y le pide que se detenga, diciendo que es su sombra. Zaratustra, que no oculta un cierto fastidio y desagrado al ver que hay una "muchedumbre" en sus dominios, se pregunta a dónde se ha ido su soledad. Y comienza a huir de aquella sombra que lo persigue, dándose entonces la circunstancia cómica de tres que corrían cada uno detrás del otro: el mendigo voluntario, Zaratustra y la sombra. Pero de pronto el solitario se previene a sí mismo contra las tonterías frecuentes entre los eremitas y, riendo «con los ojos y con las entrañas», se detiene y se vuelve, encontrando a su sombra casi como un fantasma «flaco, negruzco, hueco y anticuado»[19].

«¿Quién eres? – pregunta Zaratustra – y ¿por qué te llamas mi sombra? No me gustas»[20]. A lo que el interrogado responde con ironía que, si no le gusta no puede menos que alabarlo a él y a su buen gusto. Pero entonces comienza a declarar su identidad, diciendo que ha andado siempre detrás de él, casi pisándole los talones, pero «sin una meta y también sin un hogar»[21].

---

[19] *Así habló Zaratustra*, Cuarta Parte, *"La sombra"*, introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1992, p. 365 (KSA, 4, 339).
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

Esta falta de meta y de hogar es lo que define dramáticamente a este ser endeble e inconsistente y, no obstante, capaz de unas reflexiones muy profundas y también muy actuales. Se queja de que todas las cosas toman algo de él, pero ninguna le da nada, circunstancia que explica su extrema delgadez. Y añade que, de todos a los que ha seguido, ninguno lo ha sido tanto y tan de cerca como Zaratustra, por eso, se define como "su mejor sombra". Con él ha caminado errante por "los mundos más lejanos y fríos"; con él ha aspirado a todo lo prohibido y no ha habido ninguna prohibición que le inspirara miedo:

> «Contigo – dice – he quebrantado aquello que en otro tiempo mi corazón veneró, he derribado todos los mojones y todas las imágenes, he perseguido los deseos más peligrosos, en verdad, por encima de todos los crímenes he pasado corriendo alguna vez»[22].

La sombra, que suscribe el lema dostoievskiano: "Nada es verdadero, todo está permitido", se lamenta de haber perdido todo el bien, toda la vergüenza, toda la fe y toda la "mentida inocencia". En un discurso cuyo dramatismo y cuya verdad van de la mano e *in crescendo*, señala: «Nada vive ya que yo ame, ¿cómo iba a continuar amándome a mí mismo?»; «¿Tengo yo ya placer en algo?»; «¿Tengo yo todavía una meta? ¿Un puerto hacia el que naveguen mis velas?»; «¿Un buen viento? Ay, sólo quien sabe hacia dónde navega sabe también qué viento es bueno y cuál es el favorable para su navegación», reflexiona con tristeza. Y añade: «¿Qué me ha quedado ya?

[22] Es casi inevitable recordar aquí aquel relato que recoge Borges en la *Antología de la literatura fantástica* de G. Papini y titulado *La última visita del caballero enfermo*.

Un corazón cansado y desvergonzado; una voluntad inestable; alas para revolotear; un espinazo roto». Y concluye con un verismo trágico que sobrecoge: «¿Dónde está mi hogar? Por él pregunto y busco y he buscado, y no lo he encontrado. ¡Oh eterno estar en todas partes, oh eterno estar en ningún sitio, oh eterno en vano!»[23].

Y Zaratustra reconoce que es efectivamente su sombra: «¡Tú eres mi sombra!, dijo por fin con tristeza»; reconoce también que no es pequeño el peligro para ese «espíritu libre y viajero». Y le advierte: «¡Ten cuidado de no caer, al final, prisionero de una fe más estrecha todavía, de una ilusión dura, rigurosa! A ti, en efecto, ahora te tienta y te seduce todo lo que es riguroso y sólido». «Has perdido la meta: ay, ¿cómo podrás librarte de esa pérdida y consolarte de ella? Al perder la meta – ¡has perdido también el camino!»[24] Y entonces se dirige a él como «pobre, vagabundo soñador», «mariposa cansada» y le invita a subir a su caverna.

Pero Zaratustra quiere ahora continuar solo y cargarse de luz, de la luz que le ha sido arrebatada en ese y en otros encuentros anteriores. Y se despide de él hasta el final de la tarde:

> «Quiero correr solo, para que de nuevo vuelva a haber claridad a mi alrededor. Para ello tengo que estar todavía mucho tiempo alegremente sobre las piernas. Mas este atardecer en mi casa, ¡habrá baile!»[25]

Zaratustra es también esa sombra, su sombra. En esa "mariposa cansada", en ese "pobre y vagabundo soñador" no tiene más

[23] *Así habló Zaratustra*, Cuarta Parte, "La sombra", p. 367 (KSA, 4, 341).
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*

remedio que reconocerse a sí mismo. Ese fantasma oscuro y flaco lo ha sido él también alguna vez. Por eso quiere alejarse solo, para cargarse de nuevo de luz y alejar de sí la melancolía. Para volver a *apegarse a la vida*. Aquí está la distancia con Schopenhauer; pero se adivina también en el anuncio de un "baile" y en la propia ironía, otra necesidad: la del *humor*. En este punto Nietzsche se aleja de Schopenhauer y de Heidegger: los otros dos grandes pensadores del nihilismo y de la nada.

5. *Afinidades electivas: el amor y el humor como remedios frente al nihilism*

Existen "afinidades electivas", semejanzas entre las cosas, adecuaciones de caracteres que explican su mutua atracción. Pero hay también profundas desavenencias, diferencias y diversidades que dan cuenta de ciertas aversiones en lo aparentemente próximo. Aquellas afinidades y estas desavenencias ayudan a comprender a Nietzsche y a situarlo respecto a Schopenhauer y a Heidegger, dos nombres a los que tantas veces aparece ligado el suyo. Independientemente de la naturaleza de la misma, los tres coinciden en su estrecha relación con el nihilismo. Pero lo que singulariza a Nietzsche y lo separa respectivamente de uno y otro es aquello que él reconoció como el mejor antídoto y el remedio más eficaz contra el *nihilismo*: el *amor* apasionado por la vida y el *humor* como estrategia para conquistar y para soportar la verdad.

5.1. «Con el amor ocurre lo mismo que con los fantasmas: todo el mundo habla de ellos, pero nadie los ha visto». Esta máxima de La Rochefaucauld, que Schopenhauer suscribía, asumiendo un escepticismo que no puede extrañar en alguien para quien la vida era

«un negocio que no cubre los gastos», o un eterno pendular entre el dolor y el hastío, no podía afirmarla Nietzsche sin reservas. Él, que celebraba la fina ironía del francés y que compartía con el pensador de Danzig la convicción de que la verdad tiene el rostro terrible de Sileno, sabía que aquel fantasma había tomado cuerpo alguna vez: en Grecia y en el período trágico anterior a Eurípides y a Sócrates. Allí tuvo lugar un encuentro feliz entre el hombre, la verdad y la vida, un encuentro como nunca hasta entonces y ya nunca después fue posible.

Es cierto que Nietzsche se aproximó al campo de la filosofía de la mano de Schopenhauer. Y éste reconoció en el dolor el origen de aquella actividad: una experiencia así, conocida por todos en algún momento de su vida, origina una necesidad, cuya universalidad radica en su raíz. ¿Quién no conoce ese canto de sirena que es la melancolía? Cuando la enfermedad, la muerte, o la fatiga nos ponen de un salto ante la vida, ¿quién deja de hacerle las preguntas de rigor?: ¿Qué es la vida? ¿Qué vale la vida? ¿Para qué la vida? ¿No son ellas preguntas "metafísicas", que, independientemente de la formación y cultura del que las haga, convierten a cualquier hombre en algún momento de su vida en un filósofo pesimista? Pero, a pesar de la influencia que sobre el joven Nietzsche ejerció Schopenhauer, hay una diferencia radical entre ellos. Si para éste la vida no podía ser objeto de amor, sino de negación y desapego, Nietzsche no sólo no suscribe la renuncia, sino que hizo del *amor a la vida* su divisa más firme – «es verdad, nosotros amamos la vida, no porque estemos habituados a vivir, sino porque estamos acostumbrados a amar»[26] –

[26] *Así habló Zaratustra*, Primera Parte, "Del leer y el escribir", cit., p. 70 (KSA, 4, 49).

e invita a considerar la historia del pensamiento como una historia de amor.

Si la verdad tuviese una naturaleza femenina, y así lo supuso Nietzsche, ¿no es toda filosofía una lucha amorosa por conseguirla? Y en ese caso, si una y otra vez el objetivo falla, ¿no merecería la pena pararse a meditar sobre la estrategia y el arte de la seducción? ¿No es en todo caso necesario que la estrategia preceda a la conquista? ¿No buscaron todos los filósofos un camino y un método adecuados, cuando el esfuerzo resultaba infructuoso? Con una ironía no exenta de seriedad Nietzsche sugiere una consideración de la historia del pensamiento como un tratado y un memorial del arte de la seducción. Pero de un arte fallido, de un intento casi siempre malogrado, porque el seductor es una y otra vez rechazado, humillado, ignorado. El memorial resulta, sobre todo, un memorial de agravios, y el tratado tiene todos los ingredientes de una tragicomedia[27].

En ese marco resulta pertinente la sospecha acerca de los medios con que hasta ahora se han acercado los hombres a la verdad: ¿no será que

> «todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una mujer?»[28]

Si, en esa clave, la historia de la filosofía puede ser interpretada como un tratado de seducción, cada filosofía particular es el relato

[27] Ver *El desafío del nihilismo*, cap. 5 "La vida no vale nada", cit., p. 169.
[28] *Más allá del bien y del mal*, trad., introd. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1972, p. 17 (KSA, 5, 11).

cifrado de una aventura, el equivalente de un enigmático diario amoroso que revela y oculta al mismo tiempo la naturaleza del seductor, su pericia o su torpeza, y en cualquier caso algo importante de él.

Pero es preciso ir más lejos. Podría ocurrir que la verdad no fuese nada esencialmente distinto de la vida, sino algo profundamente arraigado en ella, algo tan parecido que casi se confundiera con ella. Y realmente no se trata de una mera suposición en el caso de Nietzsche: cuando la vida, «mudable y salvaje, y una mujer en todo, y no virtuosa», oye a Zaratustra hablar de la verdad, pregunta malignamente: «¿de quién estás hablando? ¿Sin duda de mí?»[29]. Y, en ese caso, si una y otra resultan tan cercanas, ¿no es un camino errado, un paso en falso malquistarse con la vida, cuando se pretende la conquista de la verdad? ¿No es toda murmuración contra la vida un signo de torpeza en un filósofo? ¿No hay detrás de todos aquellos juicios que degradan la vida, que la desprecian o la subestiman, una mente obtusa, un necio seductor, un amante inhábil? Y, sin embargo, esto es lo que la filosofía, desde Sócrates hasta Schopenhauer enseña: "la vida no vale nada". Ése ha sido también hasta ahora el *consensus sapientium*, aquello en lo que los sabios y los filósofos de todos los tiempos parecen coincidir. Y cuanto más denigran, más degradan y desprecian la vida, tanto más creen ascender en la escala de la sabiduría, en la conquista de la verdad. Pero Nietzsche propone otra estrategia: el *humor*. El humor en el sentido de la ironía, pero también en el sentido de buen talante y de ánimo elevado, en el más puro sentido de la alegría. Es aquí donde, a pesar de ciertas afinidades, estriba una importante diferencia entre Nietzsche y Heidegger.

[29] *Así habló Zaratustra*, Segunda Parte, "La canción del baile", cit., p. 164 (KSA, 4, 141). Véase *El crepúsculo de los ídolos*, "El problema de Sócrates", introd., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1973, p. 37 (KSA, 6, 67).

5.2. En favor de Heidegger hay que subrayar su valentía para mostrar la calidad filosófica de la reflexión nietzscheana. No sólo denunció las insuficiencias y el abuso de la lectura biologicista y filonazi de Nietzsche, sino que lo rescató de la interpretación que lo somete a la dudosa categoría de un autor, mitad literato, mitad filósofo, con las dosis oportunas de psicólogo y moralista que hacen dudar aún más de su ubicación. Por su parte, Heidegger considera que, junto a Aristóteles, Leibniz y Schelling, entre otros, Nietzsche ocupa un lugar de privilegio en la gran tradición filosófica. Y en favor de Heidegger hay que señalar también la cuidadosa exégesis, la aguda labor del hermeneuta que asombra por la profundidad y lucidez de sus análisis y que acuña los grandes tópicos del pensamiento nietzscheano: la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno, el superhombre. Y, sobre todo, el nihilismo.

Heidegger y Nietzsche comparten una misma preocupación: la de reflexionar sobre el presente, y ofrecer un "diágnóstico" sobre el tiempo vivido. Nietzsche descubrió el ocaso de lo trágico en la Grecia de Eurípides y de Sócrates y desenmascaró allí una extraña inflexión que abandonó lo dionisíaco y optó por el hombre teórico. Y Heidegger denunció el olvido del ser que, desde la orientación que en Platón toma la verdad, se ha convertido en una constante y en la seña de identidad de la filosofía que se ha desarrollado bajo el nombre de "metafísica". De manera que "ocaso de lo trágico" y "olvido del ser" son fenómenos en cierto modo análogos en uno y otro pensador; fenómenos que admiten un mismo nombre para designar la culminación de aquel ocaso y este olvido. Ese nombre común es "nihilismo". Lo curioso es que Heidegger vea en Nietzsche la culminación del nihilismo. La técnica es a su juicio la suprema reali-

zación de la voluntad de poder y el superhombre es el hombre convertido en autómata: "lo mismo son subhumanidad y ultrahumanidad".

Abandonando ahora esa discusión, en un apresurado balance hay que reconocer en Heidegger la voluntad de tomar a Nietzsche *en serio*, como pocos y, sin duda, como ninguno en su tiempo. Pero, paradójicamente, en ese "haber" también está su "debe". La excesiva "seriedad" de Heidegger ignoró la importancia y la dimensión profunda que tiene en Nietzsche el *humor*.

La vida es para Nietzsche algo más que la verdad. Además de dolor, sufrimiento y experiencia de lo terrible, la vida es alegría, placer y juego. Sólo el amor conoce esa extraña mezcla entre alegría y sufrimiento, entre placer y dolor. Y tal vez no hay mejor estrategia que el humor para mantener vivo el sentimiento. Contra «la tiranía del dolor» no hay receta mejor que la ironía. Tal era la propuesta de Chamfort, aquella alma «profunda, sombría, dolorosa y ardiente», que juzgaba la risa como un remedio y que «daba por perdido el día en que no había reído»[30].

Tiene razón Fernando Savater cuando distingue entre la burla y la alegría. Pero, aunque sea necesario distinguirlas, hay que reconocer el punto que tienen en común: su relación con la salud. La burla descompone su objeto y muestra el lado oculto, ridículo y de poca estimación que se oculta a la mirada. Como Cervantes, como Lubitsch, como Chaplin, Nietzsche conocía la eficacia de lo cómico: "No con la cólera, sino con la risa se mata". Esa risa nos descarga

[30] *La gaya ciencia*, Libro Segundo, Parág. 95. Trad. J. L. Vermal. Obras Completas, vol. III. Tecnos, Madrid 2014 (KSA, 3, 449-450).

de la náusea de lo absurdo y nos ayuda a vivir. Y es, sobre todo, un remedio eficaz contra el "espíritu de la pesadez": contra todo aquello que en nosotros y fuera de nosotros dice NO a lo mejor, contra todo aquello que en nosotros y fuera de nosotros está enfermo y quiere morir. Pero hay también otra risa que es pura alegría, afirmación y juego: que favorece todo aquello que en nosotros y fuera de nosotros dice SÍ a lo mejor, aquello que en nosotros y fuera de nosotros es sano y quiere vivir. Y ama la vida.

Con ese Nietzsche que enseña el amor y el humor, a sabiendas de que muy cerca de ellos planea el miedo, tiene nuestro tiempo una deuda de reconocimiento y gratitud. Más allá de "nietzscheanismos" y de "neonietzscheanismos", a pesar de sus insuficiencias y de las cosas que hoy ya no podríamos suscribir de él, Nietzsche nos invita a completar aquel axioma de la geometría, que dice que "la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos", con otro que quizás una cierta psicología pueda hacer suyo alguna vez: que uno de los mejores y más efectivos nexos de unión es la risa, el humor y la alegría.

6. *La gestión del desengaño*

Y, sin embargo, nuestro tiempo demanda también *algo más*, algo que nos obliga a ir más allá de lo dicho hasta ahora. Un breve balance nos lleva a destacar dos cosas. En primer lugar, hemos destacado el nihilismo como un *punto de partida*, un estado de hecho del que hemos partido y a cuya génesis y consecuencias se ha apuntado. En segundo lugar, se ha destacado *el miedo*, la incertidumbre, la desconfianza, como el estado afectivo que lo acompaña: la "gran náusea" de la que hablaba Nietzsche. Y conviene detenerse en estos dos aspectos.

Por lo que respecta al primero, es cierto que el nihilismo se ha tratado como una "enfermedad" propia de nuestro tiempo; pero, ¿de qué tiempo? Parece que dura mucho más que una *enfermedad*, que no es sin más un padecimiento que se trate y que sea susceptible de un remedio. Si así fuera, hace ya mucho tiempo que se habría encontrado una medicina, un tratamiento adecuado. C. Esposito, con razón, habla más bien de un *problema*. Pero también los problemas son susceptibles, tras un buen planteamiento, de una solución adecuada. Podría ser un problema, a condición de que se trate de un problema especial, de algo cuya solución es imposible, aunque sea necesario plantearlo una y otra vez. Y, si es así, forma parte de nuestra condición, de una condición trágica en cuya raíz está el conflicto entre lo necesario y lo imposible. Se trata, pues, de un estado de cosas que constituye nuestro ser, de un paisaje que, como dice Esposito, habrá que "atravesar", o con el que no tenemos otra posibilidad que convivir. Y para convivir con ese "huésped" intratable a menudo, tendremos que contar con ciertas estrategias.

Con ello aludimos al segundo aspecto referido, que es complejo. Para afrontar el miedo que este huésped exhibe tantas veces hemos señalado el *amor* y el *humor*: el amor a la vida y una cierta ironía, a la que no es ajena la alegría ni tampoco una cierta dosis de melancolía. Pero eso no es todo: el miedo se combate con el *valor*. Que no son ajenos lo sabía muy bien Nietzsche: la moral heroica, inspirada en los griegos, que le sirvió de guía, le llevaba a advertir que la valentía no se confunde con la temeridad o con la falta de conciencia del miedo: valor tiene «el que conoce el miedo, pero domina el miedo; el que contempla el abismo, pero con orgullo»[31].

[31] *Así habló Zaratustra*, Parte Cuarta: "Del hombre superior", parág. 4, cit., p. 384 (KSA, 4, 358).

Pero esta reflexión sobre el miedo quedaría incompleta sin la que a este respecto lleva a cabo Aristóteles en su Retórica. Allí el Estagirita propone una reflexión sobre las pasiones en pares de contrarios. Y al miedo opone no el valor, sino la confianza. Todavía recuerdo la honda impresión que me produjo en plena pandemia, cuando los muertos se acumulaban en el Palacio de Hielo de Madrid, un sacerdote que recitaba casi sin testigos unas palabras de despedida. A Jordi Évole, el periodista que lo entrevistó[32], le dijo entre otras cosas: «sin confianza no es posible vivir». Conviene ahondar en esta reflexión, porque tal vez tengamos que aprender a vivir sin ella o, al menos, sin ella tal como la habíamos conocido.

Y esta es la última reflexión que quiero hacer. Con el nihilismo hemos perdido una cierta confianza. El miedo, la incertidumbre, la inseguridad, la constante sensación de fragilidad… Eso es también el nihilismo. Una vez más Nietzsche acierta de pleno: el parágrafo 3 del "Prólogo" a la Segunda edición de *La gaya ciencia*, describe de una forma sobria y sin ilusiones el significado del nihilismo: «Se acabó la confianza en la vida». Y, sin embargo, esa pérdida, ese desengaño que consiste en saber que la vida no se pliega a nuestros deseos, que el dolor forma parte de ella, no nos conduce necesariamente al odio, al rechazo, al resentimiento.

D. Innerarity ha definido la política como una especie de arte, el arte de gestionar la decepción[33]. También aquí ocurre algo parecido. Vivir con el nihilismo, atravesarlo, implica una cierta gestión del desengaño. Como el arte de la política, el arte de vivir implica

[32] Entrevista de Jordi Évole en la cadena de Televisión *La Sexta*, finales de abril de 2020.

[33] Entrevista en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada para *El intelectual y su memoria* realizada por J. A. Pérez Tapias en mayo de 2023.

una cierta capacidad de transacción y acuerdo. No es posible esquivar el dolor, pero tampoco habría que abandonarse al pesimismo. Como dice Nietzsche en ese mismo lugar, no hay luz sin oscuridad, ni iluminación sin sombra. Ambas son necesarias, pero «vivir significa convertir en luz y en llama todo lo que somos». Son mucho más que palabras. Sólo "el gran dolor" nos conduce a nuestra última profundidad: ese dolor en el que uno arde como leña verde y al que puede oponerse «la maldad del indio que se venga del torturador con la malignidad de su lengua», o el abandono completo de sí del nirvana… Un dolor prolongado, que se toma su tiempo y del que ya no se sale como uno era, sino como alguien diferente: entre otras cosas con algunos signos de interrogación más. Un dolor así tal vez no nos mejore, pero nos hace sin duda más profundos. "Se acabó la confianza en la vida", es cierto, al menos, aquella confianza ciega y sin interrogaciones, pero eso no nos obliga a ser necesariamente más sombríos, ni a dejar de amar la vida o a destruir cualquier forma de alegría…[34]

[34] Sobre esto véase mi trabajo *Aligerar el peso. Soledad y amistad en la Primera parte de* Así habló Zaratustra, en *Filosofía y acontecer. Textos en Homenaje a Juan Luis Vermal*, Coordinado por Cristina Calero, Editorial Comares, Granada 2023, pp. 17-32.

I. TRA NIETZSCHE E HEIDEGGER (E OLTRE)

Sull'interpretazione heideggeriana di Jünger e la sua rilevanza per un attraversamento del nichilismo contemporaneo

di *Andrea Bauckneht*

In vista di una considerazione "diagnostica" del nichilismo contemporaneo, l'apporto della riflessione di Heidegger e Jünger si concreta innanzitutto nella messa a fuoco di due diversi aspetti strutturali del fenomeno in oggetto, che si dimostrano tanto più validi e operanti quando si tratti di pensare "filosoficamente" il nostro tempo nella sua cogente attualità. Di più: da un punto di vista metafisico fondamentale, è certo possibile sostenere che lo scenario configurato dal XX secolo faccia tutt'uno con l'epoca che stiamo vivendo. Per usare un'espressione di Reiner Schürmann, la «costellazione aletheiologica»[1] nella quale ci troviamo immersi corrisponde a quella in cui anche Heidegger e Jünger hanno pensato, come attesta chiaramente il nostro modo di rapporto all'ente attraverso la tecnica. In altri termini, seguendo questa linea, le metamorfosi implicate dalla cultura contemporanea – dall'informatizzazione del reale alle più recenti conquiste della tecno-scienza – non sarebbero altro che un approfondimento, manifestantesi sul piano "ontico", della *Stimmung* metafisica che ha caratterizzato il secolo scorso e, più in generale, l'età moderna. Se, come voleva Heidegger, la modernità che si compie in Hegel e Nietzsche costituisce un'età finale, cioè un tempo-spazio in cui «insorge la decisione storica che decide se questa epoca finale è la conclusione della storia occidentale oppure il

[1] R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Daphnes Editions, Gent 1987; trad. it. e cura di G. Carchia, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Neri Pozza, Milano 2019, p. 351.

controcanto [*Gegenspiel*] per nuovo inizio»[2], siamo costretti a rilevare come tale decisione sia ancora di là da venire, poiché il riferimento dell'uomo contemporaneo all'ente si consolida intorno al principio della *Subjectität*, cioè della soggettività ponente e volente se stessa, la quale – a giudizio del nostro filosofo – fa tutt'uno con il concetto di *Vor-stellung* e resta pertanto l'autentica cifra del pensiero moderno. Che la "rappresentazione", oggi, si esprima anche a un livello infosferico e cyberspaziale, non ne cambia i tratti metafisici di fondo, anzi li conferma reinnestandoli in contesti inediti. E tuttavia, se vogliamo cogliere qualcosa di più del fenomeno nichilistico contemporaneo a partire da Heidegger, non possiamo arrestarci a questo punto. Dovremo piuttosto rivolgerci alla relazione tensiva che il pensatore, tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta, ha instaurato con la riflessione di Jünger, e ciò al fine di comprendere la *strutturalità* del nichilismo in quanto epoca dell'essere.

In apertura abbiamo menzionato due diversi aspetti del nichilismo su cui Heidegger e Jünger portano l'attenzione. Vi assegniamo, rispettivamente, i titoli di *costituzione metafisica del mondo* e di *mobilitazione totale*. Essi ci indirizzano alla molteplicità di piani che il nichilismo, come ogni configurazione storico-epocale, reca con sé.

Nei titoli con cui abbiamo scelto di connotare il fenomeno nichilistico è implicito un rimando alla *Differenz* heideggeriana come strumento analitico. Sebbene il concetto di "differenza ontologica" sia stato riformulato da Heidegger a partire dagli Trenta, come viene attestato in particolare dal § 132 dei *Contributi alla filosofia*[3], possiamo

---

[2] M. Heidegger, *Nietzsche I/II*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1996/1997; trad. it e cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 398.

[3] Così Heidegger: «Tale distinzione è intesa, a cominciare da *Essere e tempo*, come "differenza ontologica", e ciò con l'intenzione di mettere al riparo da ogni confusione la domanda sulla verità dell'Essere. Ma questa distinzione è subito risospinta nella traiettoria da cui proviene. Qui infatti l'enticità si afferma come οὐσία, ἰδέα e, in seguito, come oggettività in

per comodità ricondurre i tratti della mobilitazione totale e della costituzione metafisica del mondo alla diade di ontico e ontologico. Laddove, prevedibilmente, Jünger penserebbe in via privilegiata la "dimensione ontica" del nichilismo a partire dalla *Grunderfahrung* della Prima Guerra Mondiale, mentre Heidegger metterebbe in luce lo sfondo ontologico-trascendentale su cui si stagliano i fenomeni descritti dall'autore delle *Tempeste d'acciaio*. Procediamo allora ad esaminare le due posizioni a partire da una celebre sentenza nietzschiana dei *Frammenti postumi* che, a nostro avviso, esprime plasticamente la temperie della nostra epoca, a patto di intenderla nella sua stretta continuità "metafisica" con i secoli precedenti. In un frammento risalente all'autunno del 1885, Nietzsche scrive: «*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema *volontà di potenza*»[4]. L'essere *in quanto* divenire è la determinazione metafisica fondamentale soggiacente a un mondo in continua trasformazione,

quanto *condizione di possibilità* dell'oggetto. Perciò, nel primo tentativo di superare la prima impostazione della domanda dell'essere (in *Essere e tempo* e il libro su *Kant*), si resero necessari vari tentativi per venire a capo della "differenza ontologica" e coglierne la genuina unità». Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1997; trad. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 253. La necessità di un "oltrepassamento" della differenza ontologica, intesa come forma trascendentale in cui l'esistenza umana già sempre si attua, può essere ricondotta, da un lato, alla più generale critica che Heidegger rivolge al concetto metafisico di rappresentazione e, dall'altro, all'esigenza di pensare l'*unità dinamica* di essere, ente ed esserci all'interno di un medesimo accadere. Ovvero: l'esigenza di pensare la dimensione "epocale" dell'essere come unità del piano storico, epistemico ed ontologico, che si compagina ogni volta diversamente nel passaggio da un'epoca all'altra.

[4] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in "Nietzsche Werke", Walter de Gruyter, Berlin-New York 1974; trad. it e cura di G. Colli e M. Montinari, *Frammenti postumi 1885 – 1887*, Adelphi, Milano 1975, p. 297.

in cui il senso delle cose si risolve interamente nel loro poter diventare altro da se stesse, sancendo così l'annientamento delle forme in cui erano precedentemente contenute. Pensare in termini teoretico-speculativi l'enticità dell'ente come "volontà di potenza" significa fare una precisa esperienza dei fenomeni e della nostra storia: ciò che ne emerge è l'assoluta liquidità e fluidità di tutto ciò che è. Si afferma qui un paradigma dell'ente come «forza»[5] che, apparentemente, "rompe" con la metafisica e la sua comprensione della verità, salvo poi ricadervi nel modo più sfrenato. Il *Wille zur Macht*, per Heidegger, è quella determinazione storica in cui si riassume la totalità strutturale del pensiero metafisico come quel pensiero che muove dall'ente verso il chiarimento dell'essere e che, nel medesimo tempo, torna all'ente in quanto determinato e fondato in una dimensione

[5] Sul punto, rimandiamo ad alcune interessanti osservazioni di Schürmann contenute nella *Parte prima* del suo libro su Heidegger e il principio di anarchia: «La nozione nietzschiana di forme complesse all'interno del flusso del divenire è esplicitamente atomistica. "Il nostro modo di pensare è, in buona misura, eracliteo e democriteo", egli scrive. Comunque, anziché di "atomi", egli parla di "forze". Queste includono entità culturali come il bene e il male, non meno che naturali: "Mi guardo bene dal parlare di "leggi" chimiche: tutto ciò sa di moralità. Si tratta, piuttosto, dello stabilimento assoluto di relazioni di potere". […] Nietzsche chiama queste configurazioni di forze "formazioni di dominio". È questo concetto di formazioni o configurazioni di dominio, *Herrschaftsgebilde*, che ci consente di pensare il divenire […]. "La sfera di un soggetto di un soggetto costantemente crescente o decrescente, il centro del sistema costantemente dislocato; nei casi in cui non può organizzare la massa di cui si è appropriato, si spezza in due". In questo modo, i fenomeni sociali o chimici sono pensati […] tramite queste costellazioni di forze. "Formazioni di dominio: la sfera di ciò che domina crescendo continuamente ovvero aumentando e diminuendo periodicamente a seconda del carattere favorevole o sfavorevole delle circostanze». Cfr. R. Schürmann, *op. cit.*, pp. 106-107.

superiore. Il passaggio dall'ente all'essere, realizzato in vista degli effetti trasformativi che l'azione umana deve esercitare sul mondo, definisce l'operatività tecnica del pensiero metafisico inaugurato da Platone.

Nella filosofia di Nietzsche e nell'età tecnologica che gli corrisponde è all'opera un analogo "rovesciamento del platonismo" che si esprime nella *permuta* del sovra-sensibile col sensibile, dello spirituale col corporeo; ma questo esito, lungi dal configurare un superamento della metafisica, non fa che realizzarne l'essenza tecnica e volontaristica attraverso la negazione di ogni forma di trascendenza. Poiché i valori supremi si sono erosi, non resta che dislocare il centro dell'ente in un ambito di pura immanenza rappresentato dalla soggettività del soggetto, che è parimenti oggettività di tutto ciò che è. La sovradeterminazione heideggeriana della volontà di potenza annette quest'ultima, da un lato, al pensiero platonico e, dall'altro, al mondo della tecnica in quanto compimento del *Weltenwurf* metafisico. Questa "solidarietà" di antico e moderno si manifesta nel sempre più marcato riferimento all'uomo come misura dell'ente nel suo insieme. L'eccezionalità che Heidegger attribuisce alla posizione nietzschiana risiede nella sua capacità di disvelare, retrospettivamente, l'intima costituzione del progetto filosofico-scientifico e la sua possibilità più estrema. Se l'inizio e il termine della parabola occidentale vengono a coincidere nella posizione di *homo* e di un concetto di verità ad esso conveniente, la storia della metafisica è storia del nichilismo e della volontà di potenza come oblio dell'essere, che giunge al suo culmine nell'evo tecnologico. Ma in che senso la determinazione della volontà di potenza può arrivare a definire la fisionomia del nostro tempo? È questa domanda che il pensiero di Jünger, attraverso le sue mirabili descrizioni dei fenomeni bellici del secolo scorso, ci impone oggi.

Negli anni della Grande Guerra, come è noto, il soldato Jünger ha vissuto sulla propria pelle la manifestazione del mondo come *Wille zur Macht*: egli – scrive Heidegger – «non aveva nello zaino il

libro di Nietzsche intitolato "La volontà di potenza", ma venne *colpito* da fuoco e sangue, da morte e lavoro, da silenzio e tuono della battaglia di materiali come *manifestazione della volontà di potenza*»[6]. Ciò significa, a dispetto di quanto suggeriva l'opposizione che abbiamo stabilito, che Jünger ha piena contezza della necessità di pensare la guerra al di là di un orizzonte ontico-fattuale, anche se in modo radicalmente diverso da Heidegger. I fenomeni bellici divengono così l'espressione parossistica di un'epocalità storico-metafisica che Nietzsche ha per la prima volta portato alla parola. Poiché Jünger pensa all'interno della cornice della volontà di potenza come nuova posizione di valori e avvento dell'uomo futuro, egli è definito dal filosofo di Meßkirch l'«unico vero successore di Nietzsche»[7]. Muovendo dalla propria esperienza vissuta nei campi di battaglia, questo «combattente pensante» ha potuto conferire attualità e concretezza al progetto nietzschiano, articolandolo a partire dalle drammatiche manifestazioni di un mondo che ci era stato semplicemente annunciato in forma profetica: «ciò che Jünger vede più distintamente di Nietzsche», infatti, «è ciò che al suo tempo egli non poteva ancora vedere in tali fenomeni, dal momento che questi stessi stavano ancora nascosti in seno alla realtà effettiva»[8]. Sorgendo da tale esperienza concreta, il pensiero jüngeriano determina il *Wille zur Macht* come "lavoro", restringendo la portata ontologica dell'intuizione nietzschiana ma accrescendone l'intensità in uno stesso gesto filosofico.

Il lavoro, nel suo carattere di totalità inglobante, corrisponde alla *Weltformel* tecnica dell'umanità moderna e contemporanea. In tale ambito la funzione del *logos* viene, per così dire, dislocata: la logica, classicamente intesa come "tecnologia del pensiero", muta in

[6] M. Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 2004; trad. it e cura di M. Barison, *Ernst Jünger*, Bompiani, Milano 2013, p. 377.
[7] *Ibid.*, p. 393.
[8] *Ibid.*, p. 459.

logistica, ovvero in tecnologia dell'ente in generale secondo il principio del calcolo. Se per Jünger i segnali prodromici di questo esito possono essere ravvisati storicamente nel XIX secolo, che già annunciava imponenti trasformazioni culminanti nell'avvento del materialismo scientistico e meccanicistico, per Heidegger esso non è altro che il destino necessario della parabola metafisica, la quale – da Platone a Nietzsche – ha esperito un singolare primato pratico e tecnico del pensiero secondo il filo conduttore dell'ente, rispetto a cui l'essere sarebbe soltanto un derivato. Ciò che si annuncia nel mondo tecnico come volontà di potenza pienamente realizzata o «cesarismo dell'umanità»[9] è allora una conseguenza della nostra storia, che "oggi" non è più soltanto storia dell'Occidente, ma *Weltgeschichte*, perché anche altri *teloi* storici sono stati riassorbiti nell'orizzonte veritativo dischiuso dal pensiero greco-europeo. "Globalizzazione" è, in un senso storico-essenziale, "europeizzazione del mondo", per impiegare una celebre espressione heideggeriana. L'europeizzazione del mondo si traduce, sul terreno dei fenomeni, in ciò che Jünger chiama "mobilitazione totale", ovvero nel dispiegamento planetario di forze in vista dell'assicurazione incondizionata dell'ente; un processo dalla lunga incubazione storica che, nel prossimo futuro, ci costringerà a un *aut-aut*: scegliere se salvare l'umano o il non umano. Sempre che, col dispiegarsi del progetto di colonizzazione spaziale, scegliere di salvare il non umano non divenga qualcosa di ultimamente sacrificabile, perché un domani potremmo essere in grado di "esportare" questa stessa logica di dominio su altri pianeti. Val la pena sottolineare, in ogni caso, che il concetto di mobilitazione totale, nel suo costitutivo nesso all'orizzonte storico delineato dal primo conflitto mondiale, trova una prima formulazione

[9] *Ibid.*, p. 673.

già in Lenin: «Socialismo (ossia comunismo) significa potere dei soviet + elettrificazione»[10]. Ne deriva che il comunismo, in quanto progetto metafisico di istituzione dell'ente nella forma della proprietà collettiva dei mezzi di produzione, abbisogna della tecnica moderna e del suo *Stellen* totalitario per realizzare la propria visione del mondo. In modo assai significativo, Heidegger riconduce la posizione leniniana al positivismo di Avenarius[11], un pensatore da cui discende, peraltro, la problematica fenomenologica del concetto naturale di mondo, che viene riarticolata in termini ontologici in *Essere e tempo*.

Vediamo quindi come la determinazione metafisica del lavoro, nella sua connessione alla volontà di potenza e alla sua struttura *patica*[12], possa e in un certo senso debba imporcisi come chiave inter-

[10] *Ibid.*, p. 399.

[11] «La determinazione leniniana del comunismo è metafisica – e la formulazione appare in un primo momento straniante per via del +. È tuttavia straniante soltanto fintanto che non sappiamo che il pensiero di Lenin è stato determinato da Richard Avenarius, il quale intorno al 1890 ha pensato il positivismo metafisico nel modo più incisivo impiegando di buon grado tali formalismi e segni matematici. Il + non indica alcuna addizione posticcia di potere dei soviet + elettrificazione, è invece il segno abbreviato per l'inserimento della compagine (*Einfügung*) tecnica nella risorsa fondamentale essenziale (*Wesensbestand*) del potere sovietico, il quale non realizza nient'altro che la mobilitazione totale […] Quanto più decisamente vengono condotte la guerra mondiale e la sua decisione, sia nella difesa che nell'attacco, tanto più inarrestabile diviene da ogni lato la mobilitazione totale. Quanto più incondizionatamente questa si produce in effetto, tanto più è inevitabile è il comunismo in senso metafisico». Cfr. *Ibid*, p. 401.

[12] Heidegger, sulla scorta della determinazione nietzschiana del *Wille zur Macht* come *pathos* e «fatto più elementare», ne evidenzia i caratteri di trascendenza e autoaccrescimento, che definiscono la volontà di potenza come *volontà di volontà*. Il filosofo scrive: «la volontà di potenza è "un

pretativa dei fenomeni che, usualmente, associamo alla cultura contemporanea e al suo nichilismo. Nella *Seconda parte* de *Il lavoratore*, Jünger descrive in questo modo il principio "intelligibile" che innerva la sua epoca:

> «Il lavoro non è dunque attività in senso lato, ma espressione di un essere particolare che tenta di appropriarsi del suo spazio, del suo tempo, della sua legittimità. Perciò, esso non conosce alcuna forza che gli si opponga dall'esterno; somiglia a un fuoco che divora e distrugge tutta la materia infiammabile, ed essa gli può essere contesa solo dal suo stesso principio, solo da un controfuoco [*Gegenfeuer*]. […] Il contrario del lavoro non è affatto il riposo o l'ozio, ed anzi sotto questo punto di vista non esiste alcuna condizione che non possa essere concepita come lavoro»[13].

Il lavoro così caratterizzato assume i tratti di un Primo ordinatore in cui viene sussunto ogni ambito dell'ente. Qualunque cosa è posta e organizzata in vista di esso, al pari di ogni prestazione del pensiero umano. In proposito, Heidegger rileva la connessione del pensiero di Jünger tanto alla filosofia nietzschiana quanto a quella hegeliana: il lavoro, in quanto medio del riconoscimento, è – secondo la nota formula della *Fenomenologia dello spirito* – un «Io che è Noi, Noi che è Io» all'insegna della volontà di potenza, che non si

pathos". Nietzsche caratterizza così la struttura essenziale della volontà di potenza. Essa è passione […]. Le si addice la conservazione e l'accrescimento della potenza. In quanto conservazione serba, sostiene e soffre lo stadio di potenza di volta in volta raggiunto. Ma in quanto accrescimento si solleva in alto verso un di più di potenza, sospinge se stessa fuori di sé, oltre se stessa». Cfr. M. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1999; trad. it. e cura di C. Angelino, *Metafisica e nichilismo*, Il Melangolo, Genova 2006, p. 179.

[13] E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1981; trad. it. e cura di Q. Principe, *L'operaio*, Ugo Guanda Editore S.r.l., Milano 1991, pp. 82-83.

esprime soltanto nell'accumulazione di materiali e nella creazione di sempre nuovi interessi tecnici, ma anche nella semplice coniazione di teorie progressiste. Ed è proprio nel progressismo contemporaneo che dobbiamo cogliere uno dei sintomi più evidenti della *hybris* dell'umanità del XXI secolo. Le credenze dell'uomo odierno, infatti, sembrano rivelarsi tanto più "progressiste" quanto più misconoscono la costitutiva finitezza della nostra esistenza. Per citare soltanto una chiara testimonianza di ciò, negli ultimi anni Google ha lanciato – insieme ad altri colossi tecnologici che si stanno muovendo nella medesima direzione – una nuova compagnia di nome Calico Life Sciences deputata a risolvere le questioni più "urgenti" poste dalla nostra biologia e, in particolare, quella dell'invecchiamento. L'obiettivo dichiarato è un'aspettativa di vita di circa cinquecento anni[14], per non parlare direttamente di rimozione della morte biologica e di tutto ciò che le si accompagna. Non è quindi difficile ammettere che la tecnica, in quanto azione intrinsecamente violenta e perturbante dell'uomo sull'ente, consegua nella nostra epoca un ulteriore salto di qualità: dall'asservimento della natura fuori di noi al tentativo di neutralizzare o ridurre quella natura che noi stessi siamo.

Ascoltiamo ora quanto Heidegger ha da dirci sulla determinazione metafisica del lavoro per trarne conseguenze ulteriori. Nei già citati appunti dedicati a Jünger, stesi nell'arco di un ventennio e poi raccolti nel volume XC della *Gesamtausgabe*, il filosofo scrive:

> «Ernst Jünger […] prende piede nell'ambito di quella metafisica che già determina l'epoca, in opposizione al suo sapere: la dottrina nietzscheana della 'volontà di potenza'. Jünger sostituisce questo titolo, predeterminato dalla tradizione della metafisica tedesca a partire da Leibniz, con il termine, più adatto al nostro secolo, 'lavoro'. Quanto al suo *che cosa*

[14] In proposito, cfr. J. Crary, *Scorched Earth: Beyond the Digital Age to a Post-Capitalist World*, Verso, New York 2022; trad. it. di J. Foggi, *Terra bruciata. Oltre l'era digitale verso un mondo postcapitalista*, Meltemi, Milano 2023, p. 81.

ed al *come*, ogni ente – e così la storia e la natura – è 'lavoro' (volontà di potenza). Il 'rappresentante' umano della volontà di potenza si chiama 'lavoratore' […]. Il termine 'lavoratore' nomina in chiave metafisico-antropologica la forma *dell'*umanità che si compie definitivamente nell'ammaestramento dell'ente nel suo insieme, il cui essere è correntemente 'volontà di potenza. […] 'Lavoro' e 'lavoratore' sono concetti metafisici. È 'lavoratore' il soldato e, altrettanto, il 'pensatore'; e ciò tuttavia non perché entrambi – vuoi col 'pugno', vuoi con la 'fronte' – 'lavorano', ossia perché realizzano qualcosa che giova alla pubblica utilità, ma poiché essi, resistendo all'ente nel suo insieme come volontà di potenza, *sono*, ciascuno nella modalità che lo caratterizza, quest'ente»[15].

Anche nella lettura heideggeriana, come è ormai evidente, il lavoro corrisponde a una modalità di articolazione complessiva dell'accadere [*Geschehen*], cioè del rapporto che coordina e lega indissolubilmente in unità essere, esserci ed ente all'interno di una data apertura storica. Se la volontà di potenza, in quanto principio della razionalità del dominio, costituisce l'attuale modo d'essere dell'uomo o – come diremmo in termini scolastici – la sua *essentia*, il lavoro ne definisce piuttosto il carattere di *existentia*, ossia il "come" [*Wie*, *quoddita*s] del *Will zur Macht*. Pertanto, come Heidegger suggerisce nel passo che abbiamo appena riprodotto, possiamo intendere il principio di Jünger come una *forma di attuazione modale* della volontà di potenza. Il lavoro, ora inteso come "concetto ontico" riassumente la totalità dei fenomeni tecnico-produttivi che si collocano sullo sfondo di tale esperienza dell'essere, rimanda a processi storicamente determinati i quali, dal secolo delle rivoluzioni ai nostri giorni, configurano uno «*stato liquido* dell'ente»[16] in riferimento alla volontà del soggetto, che giunge a realizzare la sua struttura di auto-superamento nella tecnica moderna.

---

[15] M. Heidegger, *Ernst Jünger*, cit., pp. 392-293.

[16] M. Barison, *La posizione del nichilismo. Heidegger versus Jünger*, in: AA.VV., *Ernst Jünger*, a cura di L. Iannone, Solfanelli, Chieti 2021, p. 377.

Oggi, ben prima che qualche categoria sociologica contemporanea potesse suggerircelo, prendiamo contezza della liquidità del mondo attraverso la nostra esperienza quotidiana, sempre più "connessa" e integrata da appendici digitali di varia natura. Ma dal momento che questo "complemento" tecnico e tecnologico al mondo della vita rivela sempre più il suo carattere *costrittivo*, al punto che abbiamo bisogno di un'identità virtuale per accedere a servizi fondamentali e a beni di prima necessità, più che di un'integrazione faremmo forse meglio a parlare, avvalendoci di una formula recentemente usata da Eugenio Mazzarella, di una «*ri-ontologizzazione digitale*»[17] della nostra esistenza di fatto. Con ogni evidenza, il massiccio impiego della tecnologia a ogni livello esperienziale costituisce il nerbo dell'attuale configurazione tecnica del mondo, e resta pertanto una scelta abbastanza oziosa quella di schierarsi "a favore" o "contro" di esso. Certo, possiamo saggiarne e discuterne gli effetti positivi e negativi, assumere maggiore consapevolezza rispetto a determinati strumenti che "estendono" digitalmente le nostre vite e intervenire ove fosse necessario, ma non ci è possibile *trascendere* l'orizzonte di senso che, in quanto esserci finiti, abitiamo e a cui siamo tenuti a corrispondere. Ciò significherebbe pretendere di superare nichilisticamente, con la nostra sola volontà, l'essere stesso. E questo è ciò che, dal punto di vista heideggeriano, pensatori come Nietzsche e Jünger – vittime a egual titolo del paradigma metafisico della soggettività – non hanno potuto cogliere con le loro riflessioni sul superamento del nichilismo e sull'avvento dell'uomo futuro:

«Che cosa significa superamento? Superare significa: lasciare qualcosa sotto di sé e al tempo stesso, ciò che è così lasciato-sotto-di-sé, lasciarlo dietro di sé come ciò che d'ora in poi non deve avere più alcun potere determinante. Anche se il superamento non mira alla eliminazione, rimane un «urgere contro…». Superare e voler superare il nichilismo –

[17] E. Mazzarella, *Contro metaverso. Salvare la presenza*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 12.

quest'ultimo pensato ora nella sua essenza – significherebbe che l'uomo va da sé contro l'essere stesso nel suo rimanere assente. Ma chi, o che cosa, sarebbe mai abbastanza potente da andare contro l'essere stesso, non importa in quale riguardo e con quale intenzione, e da portarlo a sottomettersi (*Botmäßigkeit*) all'uomo? Un superamento dell'essere stesso non solo non può mai essere attuato, ma già il tentativo di farlo ricadrebbe nel proposito di scardinare l'essenza dell'uomo»[18].

Lungi dal suggerire un atteggiamento di rassegnata passività di fronte al nichilismo, il pensiero di Heidegger ci invita piuttosto a pensarne il fondamento metafisico in vista di una riappropriazione positiva del nostro stare al mondo – possibilità, questa, che si annuncia proprio al culmine epocale della storia dell'essere, laddove ogni fondamento è eroso e l'umana volontà di potenza infuria distruggendo il mondo e rendendo incerto il futuro della nostra stessa specie. Il "pericolo" tecnico e tecnologico costituisce allora una vera e propria *occasione* per il pensiero, determinando la possibilità – a fronte della radicale imposizione dell'uomo sull'ente – di un'alternativa alla metafisica della volontà di potenza, che nel pensiero heideggeriano assume il titolo di *Gelassenheit*. Esso nomina un mutato riferimento dell'essere all'uomo e, di conseguenza, una diversa postura ontologica assunta dal *Da-sein* nei confronti dell'ente, il cui tratto fondamentale risiede in una rinuncia integrale alla volontà metafisicamente intesa. Tale concetto, in cui consiste la «vocazione orientale»[19] dell'ultimo Heidegger (si pensi, ad esempio, alle molte assonanze che potrebbero essere stabilite tra la *Gelassenheit* heideggeriana e l'«agire senza agire» taoista), andrebbe pensato unitamente alle riflessioni che, a partire dagli anni Quaranta, il filosofo ha svolto sul *Ding* e sull'abitare umano, ma è ora il caso di soffermarci più da vicino sulle implicazioni ontologiche dell'odierno capitalismo digitale

[18] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 834.
[19] M. Barison, *Sul Concomitante. Metafisica e tecnica della violenza*, Meltemi, Milano 2023, p. 148.

e mostrarne l'affinità, dal punto di vista metafisico, con ciò che Jünger e Heidegger pensano attraverso il concetto di lavoro.

Poniamo una prima domanda: in che senso e in quale misura l'avvento di Internet costituisce un fatto storico-metafisico, tale da inverare le strutture della razionalità occidentale con un'efficacia senza precedenti? È un quesito che si potrebbe affrontare da angolazioni molteplici e secondo le prospettive più disparate; preliminarmente, secondo un classico stilema heideggeriano, possiamo dire che Internet manifesta oggi il carattere essenziale della tecnica moderna nella sua differenza (ontica *e* ontologica) da altre forme di *téchne*, cioè dell'umano *hervor-bringen*, quel violento "portar-fuori" che, attraverso la produzione[20], consente all'ente di installarsi nel suo aspetto e di manifestare il suo modo d'essere. Secondariamente, Internet è la realizzazione di un universale concreto che, nella forma del "mercato globale" preconizzato da Marx, porta a ulteriore sviluppo il processo di livellamento e unificazione planetaria determinato dall'*episteme* occidentale. La forza e la trasversalità con cui il virtuale intesse il reale è tale da abbattere qualunque distinzione possa essere ancora stabilita tra i due mondi: nella misura in cui Internet s'identifica oggi con l'operatività tecnica del mondo globalizzato,

[20] L'ambito della produzione [*Herstellung*] costituisce, per lo Heidegger dei *Problemi fondamentali della fenomenologia* del '27, lo sfondo "pratico" in base a cui la filosofia, in quanto attività di sustruzione logico-teoretica, ha potuto ricavare le determinazioni primarie dell'enticità dell'ente. Nel contesto del pensiero antico, esse rimandano a una dimensione fattizia, a un «corporeo essere nel mondo dell'uomo» che viene compreso a partire dalla sua facoltà di produrre e avere-alla-mano. Ciò viene indicato anche dal termine *ousía*, il cui significato originario – rileva il filosofo – non è immediatamente teoretico-speculativo. L'*ousía*, in termini prefilosofici, allude a «un avere, un possesso, un patrimonio», non già all'essere dell'ente. Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. e cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1989, p. 103.

come dimostrano i meccanismi della sottomissione algoritmica, essa è *Wirklichkeit* non solo nel senso della "realtà", secondo l'abituale traduzione del termine, ma anche nel senso del *wirken*, l'avere un effetto o una ricaduta. La direzione intrapresa da colossi tecnologici come Meta e Neuralink è proprio quella di realizzare, mediante la creazione di universi in *virtual reality* da una parte e impianti biomeccanici (oggi chiamati *smartbrain* o BCI) dall'altra, una sintesi definitiva di *online* e *offline*. In ciò risiede la prestazione fondamentale della tecnica del XXI secolo: approfondire la modalità di entificazione tecnologica – oggi essenzialmente *digitale* – sino al tentativo di introdurre elementi esterni nel nostro corpo biologico, annullando perciò qualunque distanza separi le due dimensioni.

Non è un caso che negli ultimi anni si sia parlato, in termini più o meno entusiastici, di una «quarta rivoluzione» apportata dalla rete e dall'intelligenza artificiale alla nostra esistenza. Bisognerà poi vedere se questa rivoluzione incipiente, messa in moto dall'inesausto potenziamento della tecnica e della volontà che in essa si esprime, non rischi – per esprimerci in termini freudiani – di procurare l'ennesima ferita al narcisismo dell'uomo. La tecnologia e il calcolo algoritmico, infatti, assolveranno in futuro il compito di "sottrarci" a molte attività e professioni che, correntemente, esercitiamo in carne ed ossa. Se li assumiamo in modo neutro, possiamo cogliere in strumenti come le AI un'immensa portata emancipatoria, sì da permetterci di distinguere le mansioni "umane" da quelle "non umane". E tuttavia va ricordato che, nel presente contesto di riflessione, la grande eredità del pensiero heideggeriano e jüngeriano è stata proprio quella di avvertirci circa la presunta "neutralità" della tecnica, per la quale ogni incidente o pericolo da essa causato potrebbe essere risolto mediante una sovradeterminazione intenzionale del soggetto umano, vero agente e possessore degli strumenti che adopera. Ma l'uomo – scrive Jünger – è «non soltanto soggetto dei processi

tecnici, ma, insieme, loro oggetto»[21]. Il che significa, per dirla stringatamente, che il mezzo tecnico si trasforma in fine, dando luogo al più radicale estraniamento dell'uomo rispetto al mondo che abita. L'intreccio di tecnica e ideologia, che vediamo costantemente all'opera nelle scelte intraprese dalle più grandi *corporation* del globo, ha giustificato e continua giustificare ideali di "sviluppo" e "crescita" indiscriminata i quali, per poter essere abbandonati o almeno riformulati, attendono soltanto l'abbattimento di ulteriori disastri umani e naturali sulla Terra. Nel mentre, sul piano sociopolitico, osserviamo l'uso retorico di argomenti "ecologisti" che non fanno tanto leva su una ridefinizione della prassi umana in relazione all'aggravarsi delle condizioni del nostro pianeta, quanto sull'impiego della tecnica per risolvere problemi di cui essa stessa è la causa (pensiamo agli studi geoingegneristici che, negli ultimi anni, sono stati condotti sulla cattura diretta dell'anidride carbonica nell'atmosfera). Siamo di fronte a un vero e proprio circolo vizioso che esibisce da un lato l'asservimento dell'uomo alla tecnica concepita in senso moderno, e, dall'altro, lo "stampo" metafisico della nostra epoca, le cui coordinate possono essere senz'altro ricondotte al binomio potenza-volontà, e dunque al lavoro in quanto forma di sistematizzazione e totalizzazione dell'accadere.

Poiché, come ci ha insegnato Jünger, la figura dello *Arbeiter* si colloca su un piano "trascendentale" e non soltanto storico-politico, si può concludere che l'uomo globalizzato e tecno-entusiasta del XXI secolo sia qualcosa di metafisicamente molto affine al Lavoratore, al punto da poterlo indagare – e qui torniamo a Heidegger – attraverso le categorie filosofiche dell'età moderna. È un'operazione che si potrebbe condurre ben oltre la concettualità che abbiamo discusso. Per fare un solo esempio, i fenomeni ideologici del contemporaneo – dalla *cancel culture* alla sempre maggiore importanza che viene tributata ai diritti civili a scapito di quelli sociali – sembrano

[21] E. Jünger, *op. cit.*, p. 148.

quasi manifestare il tentativo, ad opera dell'odierna coscienza occidentale, di universalizzare istanze e sentimenti soggettivi. Sotto il profilo metafisico, si tratta di un processo in cui – scrive Marcello Barison – «all'oggettività universale dell'oggetto […] viene sostituita la (pretesa di) legittimità universale delle rappresentazioni soggettive, dove quindi ogni rappresentazione, poiché associata a un Io soggettivo che non ha più carattere universale, rivendica una propria oggettività reale»[22]. La frantumazione dell'oggettività in molteplici rappresentazioni soggettive di cui si pretende l'universalità fa tutt'uno con una rimozione dell'elemento storico all'interno del discorso pubblico, al punto che non è più sufficiente revisionare determinati accadimenti (o i loro protagonisti) alla luce delle categorie interpretative correnti, ma si deve procedere direttamente alla loro *cancellazione* quando ne sia stata accertata l'incompatibilità con i nostri sentimenti e valori. L'esplicitazione di nessi metafisici di questo tipo è una delle grandi poste in gioco di uno sguardo filosofico sulla contemporaneità, come ha indicato anche Costantino Esposito in un testo di recente pubblicazione[23]. In un certo modo, il nichilismo del nostro tempo ci scoraggia dal procedere in tale direzione, perché esso nega la realtà del metafisico; e tuttavia siamo costretti a riconoscere, sulla scorta di opzioni teoriche di marca novecentesca, che indagare il mondo a partire dalle strutture razionali che lo agiscono e lo fanno accadere è forse il miglior modo per comprendere *chi siamo* oggi. Ciò ci consente, peraltro, di dissezionare fenomenologicamente quegli eventi che costituiscono il *proprium* del mondo contemporaneo, riconducendoli a una comune matrice di senso. Oggi possiamo cogliere quel che sta avvenendo nell'oggettivazione dell'ente e dell'uomo a partire dalla rivoluzione digitale, che implica

[22] M. Barison, *Sul Concomitante*, cit., p. 162.
[23] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Perugia 2021.

– diremmo in termini filosofici – una «mutazione»[24] al cuore dell'essere stesso, se intendiamo quest'ultimo come "senso" o "significato" del mondo (un'accezione che lo Heidegger della *Kehre* giudicherebbe ristretta).

In un corso degli anni Quaranta dedicato a Parmenide, il filosofo ci aiuta a comprendere meglio questo punto esplicitando, nel contesto di una discussione sulla scrittura, un'opposizione tra la mano e la macchina per scrivere. Scrive Heidegger:

«Nella sua provenienza essenziale la scrittura è *Hand-schrift*, scrittura a mano, grafia. Lo svelante accogliere e percepire la parola scritta lo chiamiamo in tedesco *lesen*, *legere*, cioè raccogliere (*Ähren lesen*: «raccogliere le spighe», «spigolare»), e in greco λέγειν, λόγος. Ma nel pensiero iniziale questa parola è il nome per l'essere stesso. Essere, parola, *lectio* (*Lese*), scrittura nominano un contesto essenziale originario a cui appartiene la mano mostrante-scrivente. Ora, nella scrittura manuale il riferimento dell'essere all'uomo, cioè la parola, è in-scritto (*eingezeichnet*) nell'ente stesso. L'origine della scrittura e il modo di praticarla rappresentano già di per sé una decisione circa il riferimento dell'essere e della parola all'uomo, e di conseguenza circa il rapporto dell'uomo con l'ente […]. Se dunque la scrittura viene sottratta alla sua origine essenziale, cioè alla mano, e se lo scrivere viene legato alla macchina, allora è mutato il riferimento dell'essere all'uomo […]. Il fatto che l'invenzione della stampa coincida con l'inizio dell'epoca moderna non è un caso. I segni grafici delle parole diventano caratteri tipografici, il tratto della grafia scompare; i caratteri vengono «composti», e ciò che è composto viene «impresso». Questo meccanismo del comporre, imprimere e «stampare» è il prototipo della macchina per scrivere»[25].

[24] *Ibid.*, p. 119.

[25] M. Heidegger, *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1982; trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, p. 163.

Ma cosa accade quando dalla macchina per scrivere si passa a linguaggi e pratiche di scrittura la cui dimensione elettiva è, manifestamente, il digitale? Oggi non abbiamo bisogno di un supporto analogico per scrivere, e in taluni casi non dobbiamo neppure muovere i nostri arti per formulare un messaggio scritto. Con questa dislocazione non si danno certo rotture epistemologiche o, heideggerianamente, «mutamenti dell'essenza della verità»: restiamo infatti in un orizzonte di senso integralmente determinato dall'*episteme* moderna e dalla sua concezione del vero come certezza e conformità a regole. Eppure, con la rivoluzione digitale, il nostro rapporto con le cose è significativamente cambiato. L'ente e le possibilità di azione ad esso associate si manifestano in nuovo ambito semantico rappresentato dalla digitalità informatica. Ma ciò significa che la *Weltbildung* tecnica dell'uomo, nel suo assecondare e sostenere l'orizzonte veritativo che la contiene, concorre attivamente a dischiudere nuove dimensioni del senso; e ciò vale tanto per la costruzione di imponenti infrastrutture di rete quanto, più "modestamente", per la creazione artistica. Trascendere nell'immanenza del mondo, in forma necessariamente tecnica, significa per l'esserci generare altro mondo, esaurendo le possibilità inscritte nel dono epocale dell'essere. Alla nostra altezza storica, siamo ben lontani dall'esaurimento del novero di possibilità che ci reca il darsi del *Seyn* in quanto *Ge-stell* e volontà di potenza, ma possiamo senz'altro intravvedere la traiettoria dei processi ora in atto. Uno scenario prospettato in molteplici espressioni della nostra cultura, sia artistiche che scientifiche, è questo: in un futuro non troppo remoto, l'*homo sapiens* – per come lo abbiamo conosciuto – potrebbe sparire e lasciare il posto a una nuova figura dell'umano definita dalla sua relazione "fusionale" alla tecnologia. L'antropologismo metafisico si compierebbe allora in un processo di ridefinizione dell'umano in cui l'esserci, conformemente alla sua "fede" ultramoderna, diviene altro da se stesso. È questo il culmine nichilistico della storia dell'Occidente? Non possiamo formulare ipotesi sensate a riguardo, ma si tratta di uno sviluppo possibile e che

avrebbe una sua rigorosa consequenzialità all'interno della nostra storia.

Comprendere l'elemento tecnico in termini di *Seynsgeschichte* implica, per un pensatore come Heidegger, valutare come l'essenza della verità muti storicamente e, con essa, l'essenza dell'uomo. Potremmo dire così: la storia delle espropriazioni dell'essere fa tutt'uno con la storia delle espropriazioni dell'umano, che si dà onticamente nello sviluppo della tecnica. Non si tratta, però, di sancire in termini morali la maggiore o minore autenticità delle forme in cui la tecnica si è estrinsecata storicamente, ma di mettere in luce una *differenza metafisica* che caratterizza tali forme nel loro succedersi. Come emerge chiaramente dalla conferenza su *La questione della tecnica*, il rapporto che l'uomo antico e l'uomo moderno – entrambi enti "tecnici" – intrattengono con un elemento come l'acqua di un fiume è essenzialmente diverso, perché a determinate epoche corrispondono altrettante articolazioni del rapporto essere-ente che determinano il significato storico di cose, parole e azioni nella loro singolarità. Il celebre esempio della centrale elettrica installata nelle acque del Reno, nel suo rapporto a prodotti tecnici molto meno sofisticati, ci istruisce sulla peculiarità della tecnica moderna. Se la *téchne* concepita in senso greco è un modo di disvelamento dell'ente che, pur nella sua violenza intrinseca, viene attuato nella delimitazione del *kósmos*, la tecnica moderna è al contrario il senza-limite, il gigantesco, la pura imposizione dell'uomo sull'ente. Questa "seconda natura" corrisponde al modo in cui l'esserci, tecnicamente, si libra al di sopra di tutto ciò che è, affrancandosi da qualunque condizione non sia stata posta dalla propria volontà di potenza. Abbiamo tentato di vedere come i fenomeni del mondo contemporaneo si collochino in questo sviluppo metafisico e ne implichino l'approfondimento. Ma quanto più tale sviluppo si approfondirà, facendo il suo necessario corso distruttivo, tanto più saremo vicini all'evento che, in un modo o nell'altro, disgiungerà l'attuale configurazione del rapporto tra essere, ente ed esserci, dando luogo a un futuro – quale che esso sia –

ritorcentesi sul nostro passato. E come non augurarsi che questo futuro sia "migliore" del presente? Per riferirci una nota traduzione eschilea di Heidegger, il sapere umano è più debole della necessità, non può che infrangersi su di essa, e tuttavia, di fronte alla tragicità dell'esistenza, noi non possiamo che desiderare *altrimenti*. Se la storia futura segnerà un ridimensionamento dell'uomo nell'ambito dell'ente o la sua estinzione, non ci è possibile dirlo, giacché «la condizione perché l'a-venire resti a venire, è che non solo non sia conosciuto ma che non sia conoscibile come tale»[26], come scrive Derrida in *Mal d'archivio*. Tale a-venire, però, chiamerà nuovamente a raccolta, come in un fascio, quelle decisioni essenziali che hanno determinato la nostra storia – e questo, seguendo la meditazione heideggeriana sulla *Geschichte*, possiamo certamente affermarlo.

[26] J. Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Éditions Galilée, Paris 1995; trad. it. G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema edizioni, Napoli 1996, p. 88.

Heidegger's Nihilism. Solitude, Alterity, and the Possibility of Desire

di *Bruno Cassarà*

1. *Introduction: Esposito's Heidegger and the Nihilism of Our Time*

Costantino Esposito's book, *The Nihilism of Our Time: A Chronicle*,[1] takes up the task of understanding, commenting, and critiquing the peculiar type of nihilism that envelopes contemporary society. The book draws a "cartography" of contemporary nihilism and shows that not only in the academy, but even more so (and more importantly) in everyday life, nihilism has become a "physiological condition" to the point that it is no longer felt as a crisis—if it is felt at all. Esposito has turned his attention to social phenomena and paradigm shifts that affect all Western societies and are most urgent outside the walls of the university: the ambiguous power of technology, the ruthlessness of the economic system, the Covid-19 pandemic and its fallout, and more. What emerges most forcefully from these circumstances is twofold: on the one hand, the shattering of prefabricated ideologies and frameworks of meaning; on the other, the opportunity to seek, with the renewed awareness that such a shattering affords, a meaning worthy of our desire. For even in the midst of crisis, it is possible to find oases of meaning that propel us into a search.

This not a work of academic philosophy, but it has sparked renewed interest in the analysis of nihilism across disciplines and languages and in several countries. For this reason, although not a work of academic philosophy, it warrants philosophical attention.

[1] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma, 2021, soon to be published in English by Notre Dame University Press.

Or better, it warrants philosophical attention *because* it is not an academic exercise, but a reflection born from experiences common to all. To bring the raw urgency of the nihilism of our time into the academy, into our research and our classrooms, can contribute to restoring to academic philosophy the relevance which, in the eyes of many, it has lost.

My paper will focus on a particular "path" that the notion of nihilism has traced, and which Esposito recalls throughout his book. This is the path that begins with Nietzsche's *Gay Science*, runs through the so-called crisis literature of post-World War I Europe, and arrives, through Ernst Jünger's essay *Über die Linie* [Across the Line] to Heidegger's response titled *Über 'die Linie'* [Regarding "the Line"].[2] Their exchange condenses a decades-long, collective reflection on Nietzsche's proclamation of Western nihilism and the possibility of its healing, and as such deserves philosophical attention.[3]

---

[2] Heidegger's essay, first published in 1955 on the occasion of Jünger's sixtieth birthday, has since been republished, under the new title *On the Question of Being* in *Pathmarks*. See M. Heidegger, *On the Question of Being* in *Pathmarks*, Cambridge University Press, New York, 1998, 291-322; Ernst Jünger, *Über die Linie,* in *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, 245-84. As of yet, there is no definitive English translation of Jünger's essay (i.e., from a critical or collected edition of Jünger's writings). Here I will quote and refer to the following translation: E. Jünger, *Across the Line*, in *Correspondence 1949-1975*, by Martin Heidegger and Ernst Jünger, trans. by Timothy Sean Quinn, Rowman & Littlefield, New York, 2016.

[3] This is a reflection that receives philosophical attention to this day, especially and most explicitly in Italy. Emanuele Severino's entire oeuvre is a clear example of the continued relevance of Nietzschean nihilism and Heidegger's interpretation of it (see E. Severino, *The Essence of Nihilism*, ed. by Ines Testoni and Alessandro Carrera, trans. by Giacomo Donis, Verso Books, New York, 2016). Consider also Gianni Vattimo's "weak thought" (see *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, translated by John R. Snyder, Johns Hopkins University Press, Baltimore,

But beyond a chronology of ideas or *Wirkungsgeschichte*, this path of nihilism critically takes up Nietzsche's claim and evaluates it. But most importantly, it gives voice to an essential dimension of the nihilism of our time: the anxiety that we are, in the end, alone, and that the essence of all things is vacuous.

My aim in this paper is to respond to Heidegger's nihilism by sketching out an alternative path of thought. My argument is guided by Esposito's insights into the essence of nihilism, insights which he has developed both in *The Nihilism of Our Time* and in his academic work on Heidegger and Jünger. The starting point, for Esposito as much as Jünger and Heidegger, is that «our existence is a radical problem that demands an adequate answer», and in the context of post-World War II Germany as much as in that of the post-Covid USA, an unsettling idea emerges: sooner or later, we will die[4]. Heidegger is particularly acute in his exploration of this condition. We are essentially finite beings; we are thrown into the world and

1991; *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, and Law*. Columbia University Press, New York, 2004) and Massimo Cacciari's reflections on Nietzsche, Heidegger, and nihilist architecture. Peter Sloterdijk, too, is deeply influenced by this understanding of nihilism (see P. Sloterdijk, *Regeln Für Den Menschenpark. Ein Antwortschreiben Zu Heideggers* Brief Über Den Humanismus, Suhrkamp Verlag, Berlin, 1999; *Nietzsche Apostle*, Semiotext(e), Los Angeles, 2013; *Not Saved: Essays after Heidegger*, trans. by Alexander Moore and Christopher Turner, Polity Press, Malden, 2017). In France, Bataille is a well-known inheritor of Nietzschean nihilism (see his *On Nietzsche*, Continuum, London, 2004), though he fiercely criticized Heidegger and his espousal of National Socialism. Levinas' call for the rehabilitation of Otherness and for ethics as first philosophy can be read profitably as a reaction against Heideggerian nihilism, along with Sartre's claim that the nothingness of the for-itself should be regarded "positively" as the most radical freedom.

[4] Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 45, 46.

live-toward-death; we are irrevocably consigned to ourselves without anyone enacting such consignment, no one "above" us who assigns us our task or orients our lives. This *insuperable solitude* and *radical self-reference* only serve to seal the complete impossibility of any fulfillment of our existence. «[For Heidegger], none of our possibilities…will ever be able to render our existence 'complete'. So much so that whenever we think we have reached fulfillment through our own 'doings', there immediately arises…a deeper dissatisfaction»[5]. The distinctive mark of this inevitability is, Heidegger reminds us, the experience of *Angst*, where things no longer "speak" to us and the world refuses to "mean" anything at all[6].

As Esposito reminds us, Heidegger's conclusions are not abstract formulas. This is the very stuff of our everyday experience, the «metaphysical sensibility toward ourselves and the world» that motivates our living from within[7]. Heidegger's analysis of existence does not remove us from the world, but rather helps us to take se-

[5] *Ibid.*, p. 46.

[6] The German term "Angst," which Heidegger uses following Kierkegaard, has undergone significant translational hardships. The Italian lexicon indicates "angoscia" as the appropriate term rather than "ansia", just as French translators opt for "angoisse" rather than "anxiété." But Anglophone scholars remain divided on whether "dread" or "anxiety" is the more appropriate term. "Dread" is sometimes used in Kierkegaardian or psychoanalytic contexts, while "anxiety" was chosen in the widely influential Macquarrie-Robinson translation of *Being and Time*, though the translators recognize that "uneasiness" or "malaise" would be more appropriate. The problem with using the term "anxiety" is that it has such a firmly entrenched meaning in common parlance as well as in psychological-therapeutical contexts that it ends up concealing more than it reveals. Following Stambaugh's translation, I have opted here to leave *Angst* untranslated and italicized.

[7] *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 47.

riously our misgivings, frustrations, and hopelessness. And this remains true even after *Being and Time*, when Heidegger moves away from—but never abandons—his analysis of existence. His later reflection on nihilism remains relevant today and for all. At the same time, it cannot be denied that the *Daseinsanalyse* leads to a nihilistic position, and it is specious to wrest from Heidegger only what we like because "it all hangs together", so to say. One cannot keep Heidegger's account of Dasein's temporality, for example, and reject his conclusion that being is the nothingness of entities. There is a profound unity in Heidegger's thought in spite of the fact that *Being and Time* was left unfinished, as the publication of his lecture courses confirms[8]. In this sense, the game is up before it begins. The fate of being, once placed in Heidegger's hands, has always already been an inevitable nihilism.

But is there another possibility? Is this inevitability simply a case of a *tertium non datur* where we must either accept Heidegger's nihilism or plug our ears before it? In fact, and to find it I return to Heidegger's earliest thinking. Therefore, after a brief exposition of Heidegger's nihilism and its Jüngerian frame, I will refer back to much earlier texts, *Being and Time* (GA 2) and *The Phenomenology of Religious Life* (GA 60)[9]. Already in these texts the nihilistic conclusion

[8] F.W. Von Herrmann spent much of his career insisting on the unity of Heidegger's oeuvre. Particularly relevant in this regard is Heidegger's own indication that the SS 1927 lecture course *The Basic Problems of Phenomenology* (GA 24) stands in for the unpublished second half of Being of Time. See GA 24, 1 n.1, along with the epilogue from the German editor (i.e., von Herrmann himself). See also Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie": zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1991.

[9] M. Heidegger, *Being and Time*, trans. John MacQuarrie and Edward Robinson, Harper & Row Publishers, New York, 1962; M. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, Bloomington, 2010.

was inevitable, but this is because of specific textual and interpretive decisions. Another possibility and a different outcome become possible once these decisions are revealed and evaluated. I will conclude that next to Heidegger's path of solitude and nihilism, there is another path, a path of relation that takes the form of desire.

2. *Crossing the line. Toward «a new devotion of being»*[10]

In 1950, Ernst Jünger publishes the essay *Over the Line* in a collection in honor of Heidegger's sixtieth birthday. The two had been reading each other's texts since the 1930's and, despite their differences in style and politics, found in one another an unexpected companion of thought. Jünger's oeuvre spans more than seven decades and is concerned with the unprecedented change he witnessed in the twentieth century. It is a polyhedric thought and includes reflections on war, suffering, art, eros, political theory, anarchy, economics, technology, and, most relevant for us here, nihilism[11]. His influence on Heidegger begins as early as 1932 with the publication of *The Worker*, an astute analysis of the frenetic change that Germany had been undergoing since the beginning of World War I. At issue for Jünger were not simply the shortcomings of liberal democracy as embodied in the Weimar Republic, but more fundamentally the necessity "to [make visible] the form of the worker...as an effective dimension which has already intervened powerfully in history and

[10] E. Jünger, *Across the Line*, p. 91.

[11] Regarding Jünger's analysis of nihilism, in addition to *Über die Linie*, see also E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982 [*The Worker: Dominion and Form*, ed. Laurence Paul Hemming, trans. Bogdan Costea, Northwestern University Press, Evanston, 2017]; *Aladins Problem*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983 [*Aladdin's Problem*, trans. Joachim Neugroschel, The Eridanos Library, New York, 1996].

which determines authoritatively the forms of a changed world."[12] His insight into new phenomena such as the "total mobilization" of society and its parts, technological advancements that have no purpose to guide them, and the "worker" as the new (and perhaps the only possible) form of life in liberal democracies, had a clear influence on Heidegger's thought.

A further commonality between the two is the avid interest in Nietzsche and his diagnosis of the nihilism at the core of Western culture. Heidegger dedicated more energy to the study of Nietzsche than perhaps any other philosopher, and between 1936 and 1945 he taught seven courses on Nietzsche's works in addition to several essays and lectures, but we find reflections on Nietzsche already in his *Ponderings II*, so as early as 1931. Jünger, too, read and wrestled with Nietzsche's texts throughout his life and wrote in his wartime diaries that, while in the trenches, he spent his free time reading his books. For both authors, any reflection on nihilism must begin and reckon with Nietzsche.

Jünger's *Über die Linie* does just this as it starts from Nietzsche's claim that, as the first perfect nihilist in Europe, he had lived and overcome nihilism. Nietzsche sees in his own works a countermovement which, in an undetermined future, will replace his perfect nihilism even as it presupposes it. Nietzsche's claim proved to be correct, and in the years since his prediction was «filled with content, with lived experience, with facts and pain»[13]. But there is an optimism in Nietzsche that his successors cannot share; not after two world wars, not after the Shoah. Rather than revel in nihilism and in whatever will come after, Jünger devotes his essay to a description of its symptoms and effects, as well as possible antidotes to it. Central in Jünger's analysis is the observation that nihilism has trans-

[12] E. Jünger, *The Worker*, cit., 5.
[13] *Ibid.*, p. 69.

formed from a crisis to be combated to an entirely normal condition. A definition of nihilism would not be an antidote, but it would make one possible insofar as it would allow an understanding of it. But this, for Jünger, is a paradoxical observation. How is it possible to describe and define nihilism if it is impossible to represent, intuit, or think nothingness? Any direct contact with nothingness, much like the contact with death, would result in immediate annihilation.[14] In his historical moment there can only be the *awareness* of a crisis, and this is the preparatory moment, not the "fullness" or consummation, of the nihilistic condition. This awareness, entirely caught up in the broader historical condition, cannot provide an exhaustive description. Nihilism can only be described according to its effects.

Contrary to what one may think, nihilism has little to do with chaos, malaise, or depravity. Nihilism in fact thrives in contexts of smooth order and, conversely, order gives nihilism its "style". The more a society is systematized, the less is there a need for reflection and creativity. Likewise, nihilism does not primarily bring death, destruction, or malaise, but rather vigor, productivity, and health. The "active" nihilist, Jünger writes, demands of themselves an immense effort of work and will, and is wholly dedicated to their body and the power it can exert. Nihilism produces «men of iron» alienated from what is organic in humanity and «worker-heroes» whose output is twenty times the quota of a worker from the 1910's. This is a new archetype, the creation of humans who «go their way like iron machines, indifferent even when the catastrophe breaks them»[15]. Finally, nihilism is not synonymous with evil. Its moral condition is rather a transvaluation of values—primarily Christian values in the case of Western societies, but in principle of any value-system, any value as such. This leads to moral impotence: people are happy to

[14] *Ibid.*, p. 75.
[15] *Ibid.*, p. 80.

relinquish personal responsibility and ready to subordinate good and evil to the security and functioning of the system.

These are only a few of the effects of nihilism, but they suffice to reveal the common and essential thread: the phenomenon of *reduction*. When nihilism takes root, the world is reduced and ever more self-reductive. The individual feels not only exploited but robbed of their complexity; a movement of simplification pushes all aspects of life to give up differences in perspective for speed and resolution. We see this in the natural sciences as in economic production, in aesthetics as in medicine. Add to this the vanishing of wonder, amazement, and admiration, and we can perceive clearly the inexorable reduction that leads to complete "disappearance" [*Schwund*], the null point of total nihilism. This limit-point marks Jünger's line, and "crossing over the line, the passage of the zero point *divides* the drama; it indicates the midpoint, but not the end. [...] The contours of something totally new follow it."[16] All we can do is glimpse, from across the line, the possibility of something new.

That the line marks not the end of the process of annihilation, but the watershed that divides the old from the new, means that for Jünger, nihilism is a process that contains its own overcoming. There is the possibility of «redemption»[17], and this means not a negation of the effects of nihilism, not a return to a pre-nihilistic culture, but a positive appropriation that will give birth to a new way of being. Jünger's hope is that it will be possible to begin anew, starting from the "emptiness" that we learn to feel through «the creative power of suffering»[18]. Then, the crossing of the line will bring «a new devotion of being [*Zuwendung des Seins*], and with this what is real [*wirklich*] will begin to shine forth. It will be evident even to dull

[16] *Ibid.*, p. 87.
[17] *Ibid.*, pp. 97, 98.
[18] *Ibid.*, p. 91.

eyes, and new celebrations will follow»[19]. Until then, there are only oases in the desert, moments of human existence that offer relief: *death*, faced authentically and without fear; *eros*, a space of freedom not yet conquered by power; *friendship*, an unforeseeable relationship that exceeds the relations ordered by the system. In these havens, iron and machine can be redeemed, recast in the form of the artwork.[20]

3. *Heidegger's Topology of Nihilism: «Where the consummation becomes an end»*[21]

Five years after the publication of Jünger's essay, Heidegger contributes a response, *Concerning "the Line"* [Über "die Linie"], to a volume for Jünger's sixtieth birthday. While Jünger is concerned with surpassing nihilism, Heidegger wants to examine the very idea of surpassing [*Überwindung*]. From the outset and throughout, Heidegger maintains that Jünger's essay (on the crossing of the line) and his own discussion (which locates the line) «belong together. Yours entails mine. Mine remains directed to yours[22]». And in a sense, this is true: insofar as Jünger draws attention to the crisis of nihilism through a description of its symptoms, he does a service to Western culture. Furthermore, Jünger's questions regarding the line—if and when the line will be crossed, how this crossing may be accomplished, what lies on the other side—set the reader on an authentic path of questioning.

In another sense, however, Heidegger thinks Jünger misses the point. As valuable as his "topography" of nihilism may be,

[19] *Ibid.*, p. 91, modified.
[20] *Ibid.*, pp. 98-99.
[21] M. Heidegger, *On the Question of Being*, cit., p. 297.
[22] *Ibid.*, p. 292.

Heidegger claims that it must be preceded by a "topology" of the same. Jünger is preoccupied with *crossing* the line, with healing culture of the effects of nihilism, but thinking must first direct itself toward the «zone» or «locale» of the line: «an awareness and knowledge of the cause, i.e., of the *essence*, of nihilism are all the more urgently needed» if there is to be any healing[23]. But while its effects may be healed, nihilism as such is not a matter of health. Here Heidegger adopts the language of Jünger's medical analogy to show that it is not appropriate for an essential questioning. Symptom and remedy, illness and healing, can only concern the «malevolent consequences» of the nihilistic process, but «the essence of nihilism is neither healable nor unhealable. It is the heal-less [*das Heil-lose*][24]». The question of the essence of nihilism requires a different kind of thinking: not a medical assessment of nihilism as that which must be healed and overcome, but a localization of its essence within the topology of being, so that human beings may better understand where to build and dwell.

A change of language is therefore necessary if we want to understand the essence of nihilism, and this is not the mere acquisition of a new vocabulary. The heart of the problem is that, though it may seem that with the crossing of the line nihilism is left behind, «*its language has remained*»[25], and with it so has the representational thinking of metaphysics. This language must be abandoned for a «saying» that points beyond metaphysics. The language of the ontological difference is just such an attempt to say something *other than* and *outside of* metaphysics, and it allows us to glimpse the differential

[23] *Ibid.*, p. 293, italics mine.
[24] *Ibid.* The reader should note that, in everyday German parlance, *heillos* means "hopeless". This seems of great importance in the context of the nihilistic crisis and the possibility of overcoming it.
[25] *Ibid.*, p. 298.

structure of nihilism: just as the essence of being is not itself an entity, the essence of nihilism is not itself nihilistic. A double difference is at play here: on the one hand, the difference between being and entities is mirrored in the difference between nihilism and its effects; on the other hand, the status of being as not-entity (i.e., nothing) is mirrored in the status of nihilism as not-nihilistic. This mingling of being and nothingness indicates that the two belong to one another. Being and nihilism are two sides of the same coin, but this is an incomparable belonging that must be understood not within a logic of presence, but a logic of *event*: being *takes place* [*ereignet sich*] as the nothingness of entities, as the self-effacing movement which, in receding, allows entities to manifest themselves. The essence of being, then, *is* the nothingness that manifests as nihilism.

But what of the human ~~being~~ in all of this? What of the very concrete consequences of nihilism, the consequences that bring pain and reduction to all things? There is a profound inevitability in Heidegger's analysis, and this shows most in his answer to the human question. The *nihil* of nihilism belongs to being essentially, so much so that Heidegger crosses the very word out: no longer being, but ~~being~~[26]. But then nihilism and its effects are not other than an authentic encounter with being, as they are for Jünger. The line, the point of the total consummation of nihilism, coincides for Jünger with its end, so that crossing the line would mean entering a new and renewed world. But in Heidegger's view, the solution will not be found in the overcoming of nihilism, for this can never result in

[26] *Ibid.*, p. 310. As G. C. Spivak notes, since the word is inadequate, it is crossed out; since it is necessary, it remains legible. In his original text, Heidegger renders this by crossing out the word (*sous rature*) as I did here. The ideogram of the crossing lines is significant beyond the act of erasure: it indicates the place where the fourfold "cross paths" or gather, the clearing [*Lichtung*] "in which" the retreat of being takes place. Nevertheless, I will use a simple strikethrough for the rest of the paper for the sake of ease.

a new experience of being. It is not a matter of transitioning from the one to the other; it is rather a matter of recognizing that *nihilism is the human relationship to ~~being~~*. The essence of nihilism is the withdrawal of being, i.e., the self-addressing of ~~being~~ to the human. Accordingly, human beings are "called" to ~~being~~, "assigned" to it. This means, being addresses itself to humans in and as its own withdrawal, and humans, on their part, can respond in one of two ways: either with the calculative, representational thinking that dominates entities, or with the decision for a "thoughtful commemoration" [*Andenken*][27] of the withdrawal of being, in choosing to live "in" the withdrawal of being, in ~~being~~.

4. *Andenken*: «Is there any worthier salvation? »[28]

Heidegger's analysis of nihilism is so ontologically profound that it seems completely unrelated to Jünger's analysis of concrete social phenomena. It is almost as if the «facts and pain» of nihilism, which are derivative with respect to its essence, are not worthy of his attention. But in fact, Heidegger shares Jünger's urgency for a resolution. The two agree that the crisis must be addressed, but they differ in the "directionality" of their approach. For Jünger, the path to overcome nihilism leads *forward*, across the zero-point and toward a new future for humankind. Heidegger's path, by contrast, leads *backwards* to a more primordial site, to the place where the forget-

[27] There are divergences in Anglophone translations also with regard to the proper translation of *Andenken* and its conjugated forms. Here I will use the term "thoughtful commemoration" and the verb "to commemorate", following McNeill's translation in the standard English-language edition of *Pathmarks*.
[28] M. Heidegger, *On the Question of Being*, cit., p. 321.

fulness of being can be commemorated [*angedacht*]. He is not proposing a mystical avoidance of the world, but rather a phenomenological approach which, in and through the manifestation of the crisis, asks about its essence. Each approach supplies one half of a coherent whole, Heidegger claims. Jünger provides a lucid description of the effects and manifestations of nihilism, but does not reach its essence, so his reflection necessitates a radical question like the one exhibited in *On the Question of Being*. Conversely, Heidegger's reflection dives directly into the question of the essence of nihilism, but without devoting much time to the phenomena that are first given in lived experience.

From Esposito's perspective, the pertinence of Heidegger's thinking to the nihilism of our time stands and falls with its capacity to speak to the *lived experience* of nihilism. In claiming that his own reflection complements and is complemented by Jünger's, Heidegger is effectively saying that this is indeed the case, that his approach does indeed speak to lived experience. If he is right, then the reverse must also be true, that is, Jünger's analyses of this lived experience should plausibly lead to Heidegger's essential conclusions. In short, if the two thinkers really are in step with one another, then it must be possible to trace a path from Jünger's "ontic" descriptions to Heidegger's "ontological" considerations, and back. We should be able to evaluate the success of each approach according to the other.

However, as Esposito shows, both fail this test. Jünger presents death, eros, and friendship as «oases» of salvation in the desert of nihilism, but what exactly is salvific in each of these? He gestures toward this question but does not ask it explicitly, and in lieu of an answer he offers the image of «a new devotion of being». What is real will begin to shine forth, so we are told. But what ensures that the blind will of nothingness will morph into a renewed luminescence of being? What is the reason for this hope? These are questions that Jünger «allows to disperse like an echo, into the sacred

space of that danger which will soon become—in the words of Hölderlin—that which saves»[29], and there is simply no basis to believe his promise of salvation.

Neither does Heidegger's reflection reveal an inner logic of nihilism that can supply such a basis. Instead, Heidegger concludes with an almost paradoxical answer, one which takes the form of another question: «is there any worthier salvation [not *Heilung*, but *Rettung*] of what has been destined for us...than thoughtful commemoration? I know of none»[30]. Note that Heidegger's language shifts from medical (*Heilung*) to quasi-religious (*Rettung*), especially if we keep in mind that in the famous *Der Spiegel* interview, he uses the same word: «Only a god can *save* us [*nur noch ein Gott kann uns* retten]»[31]. Yet how can such a thinking be salvific, and how can this response be anything other than a paradox? Heidegger states explicitly that, on the one hand, the human essence *needs*, *requires* [*braucht*] being, and on the other hand, *Andenken* thinks the *withdrawal*, the self-refusal of being. What form does salvation in thinking take at the end of Heidegger's analysis? *Andenken* commemorates a foreclosure of being and, as such, it is a mourning. In Esposito's words, thinking can only be «language that says, in its commemoration, a gift that it will never receive»[32]. Thinking is what saves the human, but its language can only say that what is most needed is *not* given or, better, refuses its self-giving. In the final analysis, thought is the only actor in the play of salvation, but it cannot think anything that is not already contained in its own memory. If the dialogue between mortal and ~~being~~, i.e., the play of need and withdrawal, amounts to

[29] C. Esposito, *Heidegger. Storia e Fenomenologia Del Possibile*, Levante editori, Bari, 2003, p. 377.
[30] M. Heidegger, *On the Question of Being*, cit., p. 321.
[31] M. Stassen, ed., *Only a God Can Save Us*, in M. Heidegger, *Philosophical and Political Writings*, Continuum, New York, 2003, pp. 197-220, italics mine.
[32] C. Esposito, *Heidegger. Storia e Fenomenologia Del Possibile*, cit., p. 381.

a eulogy of thought, then «there is, literally, *nothing* to commemorate»[33].

Esposito's commentary allows us, if only momentarily, to step outside of Heidegger's thinking. Reading Heidegger, one often feels that his are the only possible conclusions—after all, one seldom finds in philosophy such radical questioning, such relentless pursuit. Yet if we take some distance from Heidegger's vertiginous thinking, we find that the question of what "saves" from nihilism remains open despite Heidegger's answer. This is because, first, we *hope* that he is wrong and, in keeping with Heidegger's phenomenological thinking, this hope is itself an element at play in the experience of nihilism. So at the very least, hope affords us a second look. But more importantly, Heidegger's conclusion does not find phenomenological confirmation in Jünger's descriptions. Even if Jünger's language remains metaphysical, does the *relational* form of his "oases" simply dissolve into a post-metaphysical solitude after Heidegger's corrective? Might eros and friendship present a relationality that transcends the bounds of thinking? An exhaustive answer would require much more than I can accomplish here, but it is profitable to invert the question and ask, is it necessary that the human's only possibility before ~~being~~ is commemorative thinking? Contrary to what we are told regarding the absolute radicality of his questioning, «we must admit that this answer cannot, for Heidegger, be questioned or contested[34]». The answer is an absolute and inevitable yes, and with this absolute, Esposito observes, it is Heidegger—and not Nietzsche—who becomes the last metaphysician. Nevertheless, and beyond Heidegger, Esposito asks: is it possible to answer otherwise?

[33] *Ibid.*, p. 382.
[34] *Ibid.*

5. *Another Path: «A lack that beseeches»*[35]

Heidegger's exploration leads back to a desolate beginning; the end of the journey coincides with the origin, and we finally know the place for the first time. Overcoming Heidegger (and not simply thinking without him) requires not only that we reckon with the unity of his oeuvre, but also that we put into question one of the most formidable questioners. Heidegger's text already ties his discussion of the *nihil* of nihilism to the "nothing" of *What is Metaphysics?*, the 1929 lecture which he amended continuously[36]. The publication of the *Gesamtausgabe* further complicates matters because it displays the evolution of his thinking in real time and shows the staggering extent to which he engaged the Western tradition. The possibility of a different answer thus requires finding something that Heidegger has left unthought, the thinking of which opens a path that leads to a different conclusion.

Esposito and Jünger come together to provide the leading clue for this search, namely, the lack of relationality in Heidegger's conclusion. The places where Jünger finds solace from nihilism, with the possible exclusion of death, are essentially relational. Eros, understood both as sexual desire and as the possibility of bodily pleasure, is for Jünger an encounter with another person, and only as such can it open a space of freedom. Likewise, friendship obviously consists in a relationship with another person, and even a single conversation can restore a relationship of freedom to the world. In each case, the relationship with another person is the possibility for liberation. «*One single* individual is a sufficient witness that freedom has not yet disappeared – Jünger observes – but we need that

---

[35] *Ibid.*

[36] Cfr. M. Heidegger, *What Is Metaphysics?*, in *Pathmarks*, Cambridge University Press, New York,1998, pp. 82-96, as well as the postscript and introduction to it, both written in 1943 and published in the same volume.

witness»[37]. The other or "Thou" could perhaps offer an alternative to Heidegger's conclusions, so much so that in the face of Heidegger's *Andenken*, Esposito asks whether it is necessary for the experience of the Other to be subordinated to a deeper ontological solitude[38]. In the relationship with the Other lies the beginning of another path.

The status of the "other" in Heidegger's thinking has been discussed to the point where the arguments and relevant texts are well known[39]. Virtually all the secondary literature on this theme deals with Heidegger's claims in *Being and Time* and through the lecture courses of the mid-1930's (GA 2, 29/30, 31, 38-42). These texts discuss Dasein's relationship to other Daseins and to a people [*Volk*], and as such they regard an ontological level equiprimordial with being-in-the-world[40]. But it seems that the analyses of death,

---

37 E. Jünger, *Across the Line*, cit., p. 98.

38 C. Esposito, *Heidegger. Storia e Fenomenologia Del Possibile*, cit., p. 381.

39 For an introduction to this topic, see H. Dreyfus and M. Wrathall, eds., *Heidegger Reexamined*, 4 vols., Routledge, New York, 2022, esp. vols. 1 and 4; H.L. Dreyfus, *Being-with-Others*, in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, ed. by Mark A. Wrathall, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 145-56; F. Raffoul-D. Pettigrew, *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2002, parts III-IV; A. Mansbach, *Beyond Subjectivism: Heidegger on Language and the Human Being*, Greenwood Press, Westport, 2002; I. McMullin, *Time and the Shared World: Heidegger on Social Relations*, Northwestern University Press, Evanston, 2013; W.R. Schroeder, *Sartre and His Predecessors: The Self and the Other* London, Routledge, 1984, esp. part III; *Is Ontology Fundamental?*, in *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, by E. Lévinas, Indiana University Press, Bloomington, 1996; S. Benso, *The Face of Things: A Different Side of Ethics*, State University of New York Press, Albany, 2000; K.A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, State University of New York Press, Albany, 2009; J.-L. Nancy, *The Being-with of Being-There*, in *Continental Philosophy Review* 41, no. 1, March 2008, pp. 1-15.

40 M. Heidegger, *Being and Time*, cit., p. 149.

anxiety, and solitude[41] unlock a deeper dimension of existence, one in which Dasein is radically alone. In particular, the ontological breakthrough of anxiety and resoluteness in the face of death individualize Dasein in a way which, by all accounts, appears more fundamental than the communal aspect of being-in-the-world, especially once we consider that Heidegger never expounds on what an authentic being-with would look like.

Death, Heidegger insists, cannot be shared, and GA 29/30 confirms this insofar as fundamental attunements like anxiety and boredom serve to reveal Dasein's radical solitude before being, particularly its own. Furthermore, if Dasein's projection is a deciding for one's *own* possibilities in light of death, then are others determined as an effect, a mere implication, of my possibilities? Heidegger's neglect of authentic *Mitdasein* makes it is impossible to give a definitive answer, but one thing is clear: other Daseins do not precede my self-projection unless I exist inauthentically – in which case, the very distinction between I and Thou is lost in the undifferentiated They [*das Man*]. Dasein is not constituted by others, and no social or "interpersonal" being-there can precede the being there that «is in each case mine»[42]. Heidegger certainly did not expound on any such possibility anywhere in his published texts, although his early correspondence with Hannah Arendt tells a different story[43]. From this perspective, Husserl's understanding of intersubjectivity

41 *Einsamkeit* would be better translated as "loneliness", but here we follow the standard English translation of GA 29/30, where the fundamental concepts of metaphysics are world [*Welt*], finitude [*Endlichkeit*], and solitude [*Einsamkeit*]. See M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

42 M. Heidegger, *Being and Time*, cit., p. 68.

43 As Nancy mentions in *The Being-with of Being-There*, things are quite different in Heidegger's correspondence with Hannah Arendt. See H. Arendt-M. Heidegger, *Letters, 1925-1975*, Harcourt, Orlando, 2004. See also J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, Stanford University Press, Stanford, 2000.

as constitutive of the monad would bring much insight if one were to attempt a development of authentic *Mitdasein*.

Nevertheless, as long as the other is caught in the space between authentic solitude, and the inauthentic They, Heidegger's thought will inevitably lead to a commemoration which, though in need of being, is forsaken by it. And it does not matter much whether this thinking is individual or communal. For if thinking is to be truly commemorative, then it must be authentic; and if it is authentic, it is solitary. It would seem that even in a communal commemoration, we would all be alone, together.

In the face of this, can there be a place for the other at a level that ontologically precedes being-in-the-world? Can we posit a true alterity that precedes "mineness" without simply rejecting the whole of Heidegger's thinking? I argue that we can, but in order to do so we must refer back to one of Heidegger's earliest insights, namely, the discovery of religion's ontological significance for the phenomenology of factical life, as exhibited in *The Phenomenology of Religious Life* (GA 61). In these lecture courses, Heidegger examines the phenomenon of religious life as exemplified in Paul's epistles (in the WS 1920/1921 course *Introduction to the Phenomenology of Religion*) and Augustine's *Confessions* (in the SS 1922 course *Augustine and Neoplatonism*). These courses present various accounts of factical life's inherent relationality, its being essentially bound up with the other, and thus provide the resources for an alternative ontology of alterity.

Heidegger's approach to the phenomenology of religious life begins with the strict separation of factical life (the ontological region that phenomenology investigates) and the life of faith (which is the competence of the ontic science of theology). The basis for this separation is the phenomenological destruction that Heidegger enacts in order to «attain to the genuine object of religiosity itself»[44].

[44] M. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, cit., p.52.

He is well aware that all methodologies (including his own) presuppose the form, type, or kind of object that they investigate, so he spends a significant amount of time on the examination of methodological presuppositions and directives. He concludes that an authentic phenomenology of religion must be a *phenomenology of factical life in its religious specificity*. As he affirms in a lecture given a few years later, «faith as the existing relation to the Crucified is a *mode* of historical Dasein, of human existence»[45], and therefore the religious phenomenon is no different from any other phenomenon. It belongs to a particular ontic region and is the object of a particular science, just as thoughts are the object of psychology and plants are the object of botany. But facticity underlies all ontic regions as the most primordial dimension of life, and the way in which life busies itself with specific objects – religious, psychological, botanical, or whatever else – is a variation on the same factical theme. Hence Heidegger can say that a particular religious phenomenon "leads back", re-duces to the categories of factical life[46].

The distinction between ontic sciences and ontological facticity allows Heidegger to derive factical structures from religious experience. The objective of these lecture courses is ultimately not the phenomenology of religious life in itself, but rather the phenomenology of *factical life* as it is displayed in Christian facticity. For, as he had already observed two semesters before, primordial Christianity is the «historical paradigm» [*historische Paradigma*] that best exemplifies the structures of factical life[47]. And while it is true that each informs the other – that is, that proto-Christian experience is itself

[45] *Phenomenology and Theology*, in M. Heidegger, *Pathmarks*, cit., p. 46.
[46] For instance, «the question of the "When" [of parousia] leads back to my comportment. How the parousia stands in my life, that refers back to the enactment of life itself», M. Heidegger, *Phenomenology of Religious Life*, cit., p. 73.
[47] M. Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology (1919/1920)*, cit., p. 61.

better understood even as it reveals otherwise inaccessible dimensions of facticity – there is a clear imbalance in this hermeneutic relationship: religious life can "lead back" to factical life, but the latter could never "lead forward" to the former. One cannot simply deduce the specificity of a form of religious life, be this Christian, Buddhist, or something else, from the general structure of factical life. The order of priority at play in this distinction is thus far from clear. In what sense is factical life more fundamental than particular forms of life such that the latter can lead back to the former? Despite the claim that these lectures seek the "genuine object" of religiosity, it seems that primordial Christianity is an ontic means to an ontological end.

The point here is not to accuse Heidegger of deception or foul play. He claimed from the beginning of his teaching that facticity was the proper field of study of phenomenology, and that it was his intention to develop a phenomenology of factical life[48]. Furthermore, it was Husserl who encouraged him to undertake a phenomenology of religious experience[49]. The point is rather to verify, with a view to our question regarding the possibility of another path that would run through alterity, whether the leading back or re-duction of Christian experience to factical life distorts the religious phenomena in question, and if there are aspects of religious experience that cannot be assimilated into factical life and, as a result, must be left behind. As we will see, this reduction of religious to factical life ends up leaving behind *precisely a relationality that precedes authentic solitude*. This account of relationality could, if properly examined and

[48] See *Ibid.*

[49] E. Husserl and M. Heidegger, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, ed. by T. Sheehan-R.E. Palmer, Kluwer Academic Publishers, Dodrecht, 1997, p. 8.

developed, offer an alternative to the position in *Being and Time* according to which authentic Dasein must be radically individualized and alone.

Let us observe more closely the way in which the lectures on the phenomenology of religion contribute to Heidegger's ontology of factical existence. In the course on Paul's epistles, Heidegger articulates the structure of ecstatic temporality on the basis of the Pauline accounts of conversion and awaiting. In the course on Augustine's *Confessions*, Heidegger determines that care is a fundamental tendency of factical existence[50]. In reducing the religious to the factical, Heidegger brackets the Pauline phenomenon of grace – the phenomenon on the basis of which ecstatic temporality is possible – and reinterprets Augustine's restless heart as concern for factical life's own being. Thus, it is in leading back these phenomena to factical structures that the alterity that they entail is eliminated[51]. We may call this Heidegger's *reduction to facticity*.

---

[50] Although temporality is primarily gained through the reading of Paul, and concern is mainly found in the analysis of the *Confessions*, there is evidence for both structures in both sources. See C. Esposito, *Memory and Temptation: Heidegger Reads Book X of Augustine's Confessions*, in *A Companion To Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, ed. by S.J. McGrath-A. Wiercinski, Rodopi, New York, 2010, pp. 285-308; C. Esposito, *Heidegger e l'esperienza Protocristiana Del Tempo*, in *Il Tempo in Questione: Paradigmi Della Temporalità Nel Pensiero Occidentale*, ed. by L. Ruggiu, Guerini e Associati, Milano, 1998.

[51] I want to emphasize that mine is neither a Christian nor a more broadly theological argument. I simply try to be faithful to the text and to the phenomena that Heidegger takes up. As far as Heidegger's relation to theology and Christianity, Catholic or protestant, is concerned, see S.J. McGrath-A. Wiercinski, eds., *A Companion To Heidegger's Phenomenology of Religious Life*; J. Macquarrie, *Heidegger and Christianity: The Hensley Henson Lectures, 1993-94*, Continuum, New York, 1994; A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2016; G. Zeami,

In Paul's epistles, the phenomenon of grace appears in conjunction with those of conversion, temptation, and expectation. In 1 Thessalonians, Paul exhorts the Christian community to remember their conversion by taking stock of what they have become through the grace they have received, and Heidegger sees in this exhortation the evidence of a new form of temporality: «Having-become», he comments, «is not, in life, [just] any incident you like. Rather, it is *incessantly co-experienced*, and indeed such that *their Being now* [*Sein*] *is their having-become* [*Gewordensein*]»[52]. The having-become of the Thessalonians is not simply a fact that took place at a once-present moment that is now past, but rather a constant inheriting that continually takes place. This is the movement of conversion. They must constantly remind themselves that they have become *now* what their conversion continually makes possible: a new creation. Similarly, Christ's second coming must not be for them a point in the future that will eventually become present, but should be lived *now* as a constant expectation. Christ will come «like a thief in the night», so

La conversione del pensiero. L'etica cristiana originaria nelle frühe Freiburger Vorlesungen di Martin Heidegger, Il Nuovo Melangolo, Genova, 2010; J. Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, 3 voll., éditions du Cerf, Paris, 2004; S. Bancalari, *Logica Dell'epochè: Per Un'introduzione Alla Fenomenologia Della Religione*, Edizioni ETS, Pisa, 2015; S. Camilleri, *Phénoménologie de La Religion et Herméneutique Théologique Dans La Pensée Du Jeune Heidegger*, 1st ed. Springer, Dordrecht, 2008; O. Pöggeler, *Philosophie und hermeneutische Theologie: Heidegger, Bultmann und die Folgen*, Fink Verlag, München, 2009; S.J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington, 2014; A. Pellegrino, *Una logica per il tempo. Crisi della fondazione logica, idea di storicità ed esperienza religiosa nel primo Heidegger*, Aracne, Roma, 2012; J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

[52] M. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, cit., p. 66.

the community must live each present moment in hope and expectation of an imminent advent. Thus, «the When [of the second coming] is determined through the How of self-comportment, which is determined in the enactment of factical life experience in each of its moments»[53]. Here Heidegger calls this a "kairological" experience of time, and he will later call it ecstatic temporality. The past, present, and future of the early Christians become moments of interpenetration: their having-become changes them in their present enactment, and in this facticity that they are already ahead of themselves, awaiting the eschaton.

The following semester, Heidegger further specifies the How of enactment in the present moment through the reduction of the Augustinian themes of *cura* [restlessness] and *inquietitudo* [disquiet], themes which characterize a fundamental concern for and with oneself. The context is Book X of the *Confessions*, where Augustine discusses not only memory [*memoria*], but also temptation [*tentatio*]. Augustine asks, «is not human life on earth a trial [*tentatio*] without intermission?» and Heidegger comments that this question reveals a «fundamental character» of human existence[54]. For those who seek God, the struggle against temptation and the longing for the happy life [*beata vita*] result in a constant state of restlessness, since temptation never lets up and the heart never ceases to long for happiness. Christian life is thus permanently unsteady. It is constantly in danger of falling into temptation, and it must continuously strive to rise toward God in order to achieve the happy life. In such precariousness, Heidegger sees the pathos that always accompanies the present moment: «the enactment of experience is always insecure about itself»[55], and in this sense, factical life *is* insecurity and concern, or, in the language of *Being and Time*, Dasein *is* care [*Sorge*].

---

[53] *Ibid.*, p. 75.
[54] *Ibid.*, p. 152.
[55] *Ibid.*, p. 154.

Now, insofar as proto-Christian experience is a paradigm of facticity, concern and kairological temporality are particular instances of factical structures, and in Heidegger's estimation, they had never previously appeared in history. They are genuinely new ways of being, not in the sense that the advent of Christ altered human Dasein in its very structure, but rather in the sense that *no other event could have uncovered them*. Christian existence is thus essential for the uncovering of facticity, especially because for Heidegger the very method of phenomenology is factical life's own self-questioning: in reaching back historically to the beginning of Christianity, factical life is questioning itself about itself[56]. But such self-questioning is only possible if the concern and temporality of facticity have already been uncovered. Without the witnesses of Paul and Augustine, it would not be possible to understand these factical structures, because no one would have lived them, no one would have ever enacted them in the first place. The particularity of religious existence in its Christian paradigm is therefore *indispensable* for any phenomenology of factical life, for it is thanks to the lived experience of the early Christians that factical life can question itself as radically as it does here, in Heidegger's lectures.

Yet despite this indispensability, Heidegger's reduction to facticity leaves out the essential relationality of these religious phenomena. Concern and kairological temporality do indeed capture crucial aspects of Paul's and Augustine's lived experience, but they exclude the openness and dependence that they entail. For Paul, there simply is no conversion, and likewise no expectation, without a prior experience of grace. Similarly, Augustine is clear that his restlessness is due to the vicissitudes he experiences in his relationship with God. Yet all relationality disappears once the religious is reduced to the factical. Heidegger consistently resolves the relationship with God into the self-relation of factical life with its own possibilities, and

[56] *Ibid.*, p. 96.

this is so even in those moments when Paul and Augustine are most aware of their radical dependence on God[57]. The reference to the divine in their experience is «curved inward» into an «endogenous […] self-reference»[58], to the point that only the "How" of life's comportment is retained in facticity. And while in the lectures on religion this "curvature" of experience is still in process, if it still oscillates between faith and philosophy as between two equivalent alternatives, the option for faith quickly dissipates into an inauthentic form of life in Heidegger's subsequent work. We observe this in Heidegger's plan for a book on Aristotle that never appeared (commonly referred to as the "*Natorp-Bericht*") as well as in later works such as the lecture *Phenomenology and Theology* and, more obliquely, in *Being and Time*[59].

Scholars disagree over what motivated Heidegger's elimination of the divine from factical life[60], but clearly what is lost in this

---

57 Cf. B. Cassara, *Phenomenology and Transcendence: On Openness and Metaphysics in Husserl and Heidegger*, in *Religions*, n. 13, vol. 11, November 2022, p. 1127.

58 C. Esposito, *Memory and Temptation*, cit., p. 301.

59 Heidegger's interpretation of Aristotle is particularly important in this regard. As Esposito and others have argued, the reading of Aristotle is for Heidegger at the same time a transposition of factical structures derived from religious experience into an Aristotelian framework which, in Heidegger's reading, does not contain any constitutive reference to alterity. Cf. C. Esposito, *Heidegger: Da Agostino Ad Aristotele*, in *Fieri. Annali Del Dipartimento Di Filosofia, Storia e Critica Dei Saperi Dell'Università Di Palermo*, 2005, pp. 63-84; C. Esposito, *Sul Problema Delle Fonti Cristiane Nel Pensiero Di Heidegger*, *Aquinas* LX, no. I-II, January 1, 2017, pp. 71-93. Cf. also M. Heidegger, *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation*, trans. by Michael Baur, *Man and World* 25, no. 3-4, 1992, pp. 355-93.

60 For a broad set of views on this question, cf. R. Kearney and J.S. O'Leary, *Heidegger et La Question de Dieu*, Bernard Grasset, Paris, 1980; N. Fischer-F.-W. von Hermann, eds., *Heidegger Und Die Christliche Tradition. Annäherungen an Ein Schwieriges Thema*, Meiner, Hamburg, 2007.

process is the *constitutive relationality* at the heart of the religious phenomena in question. This loss is of a peculiar nature, because Heidegger does not simply reject that such a relationality is pertinent to facticity. He is perfectly aware that what he gains for his ontology depends on this constitutive relationality[61]. He acknowledges this and then puts the relational aspect out of play, but only temporarily and pending a fuller analysis, which he claims is not possible in the context of the lecture courses. We observe this in the treatment of the phenomena of sin and reconciliation. Heidegger acknowledges that «our interpretation [of the phenomenon of temptation] has its limits» precisely because «the tendency toward *vita beata* […] emerges only from out of […] the reconciliation with God». In other words, the correctness and completeness of a factical interpretation of religious life depends on an adequate interpretation of that which motivates the tendency toward the happy life, i.e., the restoration of the Christian's relationship with God, which sin mars. However, Heidegger continues, these phenomena must be left aside because «they require conditions of understanding that cannot be achieved in this context». What *can* be achieved is an understanding of «what is basic for an access to those phenomena [of] sin, grace, etc.»[62].

---

61 This is evident throughout the text. «The Christian», he writes while discussing Paul, «is conscious that this facticity cannot be won out of his own strength, but rather originates from God – [it is] *the phenomenon of the effects of grace*» (M. Heidegger, *Phenomenology of Religious Life*, cit., p. 87, italics mine). In the course on the *Confessions*, Becker's transcription (Appendix II) reports that «the problem of *confiteri* [confession] arises from the consciousness of one's own sin», such that «the tendency toward *vita beata*—not *in re* [in actuality] but *in spe* [in hope]—emerges only…from the reconciliation with God» (*Ibid.*, p. 214). And more generally, «the *proper object of the proclamation*», of the good news that is at the heart of Christian experience, «*is already Jesus himself as messiah*» (*Ibid.*, p. 83, author's italics).

62 It is therefore plausible that even if Heidegger had taken the time to achieve such necessary understanding, this understanding would still be

Heidegger then adds a crucial observation: «the consciousness of sin – and the manner in which God is present in it – stands, in Augustine, in a peculiar interrelation to Neo-Platonism», such that «his conception of sin cannot […] guide the phenomenological explanation of the genuine phenomenon»[63]. This influence of Hellenistic philosophy makes Augustine an unreliable source for phenomenological research.

This addendum upends all attempts to trace a consistent order of priority between concrete phenomena, which are prior in the sense that they are most immediately experienced, and factical structures, which are prior in the sense that they are more fundamental. For if Augustine's account of sin is unreliable and cannot properly lead back to its factical origin, why is this not also the case for the other religious phenomena – for restlessness, *memoria*, or the happy life? After all, these are the very phenomena which, as historical paradigms of a new form of existence, provide the phenomenological "data" which allow for the unconcealment of care, kairological temporality, and authenticity, respectively. It seems that, on the one hand, Heidegger derives facticity from religious existence, and on the other, that only the facticity uncovered in the lectures allows an appropriate understanding of religious phenomena. But this is tantamount to saying that the interpretation of factical life is based on factical life *as already purified of all constitutive relationality*. No appeal to the hermeneutic structure of understanding can justify such egregious circularity. Where, then, does Heidegger's account of facticity

based on the structures of facticity that he outlines in these lectures. This would mean that the starting point for a factical interpretation of sin and grace would be the very facticity that is already understood as pure self-relation. This is tantamount to saying that factical interpretation is based in factical interpretation *as already purified of all constitutive relationality*. No appeal to the hermeneutic structure of understanding can justify such egregious circularity.

[63] M. Heidegger, *Phenomenology of Religious Life*, cit., p. 214.

come from, if certain leading phenomena are unreliable? On what grounds are they unreliable? If these phenomena would need to be explicated on the basis of that same facticity to be understood adequately, then is there any hope of ever understanding either? Despite this confusion, Heidegger never returns to the aspects of religiosity that he leaves suspended. The result is that the reference to God, to a constitutive alterity, is not so much eliminated as it is simply left hanging, forever caught in the brackets of Heidegger's reduction.

6. *In Lieu of a Conclusion. Constitutive Alterity and the Eidetics of Desire*

As Heidegger moves on from the phenomenology of religious life to his interpretation of Aristotle, these problems remain unsolved and unthought. Heidegger stops short of a truly radical phenomenology, and we finally find what we were looking for: the possibility of another path, one that leads not to a facticity that is pure self-relation, but rather to a facticity based on a constitutive relationality. For if life's only possibility for relation is *self*-relation, then humans will necessarily be radically alone before the crisis of nihilism, and it does not matter how many decades separate the latter conclusion from the former. No *Kehre* and no development of thinking can change the path of solitude that Heidegger begins to trace in the *Phenomenology of Religious Life*. The constitutive relationality at the basis of primordial Christianity remains suspended, and as such it casts a shadow on Heidegger's thought, the shadow of another possibility.

Now, this possibility will remain a mere shadow if we only point out the suspended element. Furthermore, as long as we remain within Heidegger's text, we are forced to say that the alternative to self-relation is a specifically theological alterity: either facticity only relates to its own possibilities, or it relates to the Christian god as

the condition for other possibilities. A further step is necessary in order to go beyond Heidegger, something more than the critique of texts. The reduction to facticity must be carried out in full *before* any structural account of it is given. Regardless of its motivation, Heidegger's error is a methodological one: he fails to go "back to the thing itself", as it shows itself in itself, and thereby excludes the phenomenologically relevant datum that I have called "constitutive relationality". Is this datum, this given, essential to the phenomenon? Can we show, by means of eidetic variation, that the religious phenomena taken up in the lectures cannot be as they are apart from the relationality that they entail, or more simply put, can we show that relationality is constitutive for facticity?[64] Heidegger himself does much of this work already. If the tendency toward the happy life depends on reconciliation with God, if authentic facticity depends on the effects of grace, and if concern is possible because, as Augustine puts it, «[God] touched me, and I am burning for [His] peace»[65], then Christian experience in general depends essentially on

[64] In Husserl's phenomenology, eidetic variation is the process through which individual objects are led back to their a priori essence or *eidos*. This process involves altering certain aspects of an intuited object in "free phantasy" in order to secure a general "type" or *eidos* as what is intelligible a priori in concrete intuition. See E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. by F. Kersten, Husserliana Collected Works 2 Springer Science & Business Media, 1983, §§ 56-62, 69-73 et passim.; *Investigation III*, in E. Husserl, *Logical Investigations*, vol. I, Routledge, New York, 2001. See also the entry for "Eidetische Variation" in H.H. Gander, *Husserl-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2009, p. 66: «Die komplexe Operation, die aus Wirklichkeiten, die für ein reines Allgemeines (Begriff oder Gesetz) als Exempel fungieren, reine exemplarische Möglichkeiten macht und diese in immer neue Möglichkeiten umgestaltet, nennt Husserl "freie Variation" oder eidetische Variation».

[65] M.Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, cit., p. 151.

the possibility of a relationship with God. In this sense, constitutive relationality is eidetically necessary for factical existence.

However, carrying out the reduction in full means not only engaging in eidetic variation, but enacting an eidetic reduction in full. In our Heideggerian context, this is less about deriving a priori essences, as it is for Husserl, and more about ensuring that what is given in the phenomena is successfully led back to a factical structure and, conversely, that the factical structure reflects all of the essential aspects of the phenomenon. In view of our purpose, that is, of finding an alternative path to the one that leads to the solitude of commemoration, this means, first, reducing the specifically Christian relationship with God to the *form* of this relation. Such a reduction would put the constitutive-relational aspect of these Christian experiences on the same factical level as the temporal and concernful and yield a properly ontological structure, as per Heidegger's intentions. Second, it means including this formalized relation in the factical structures of care and temporality as a condition of their possibility.

The Christian experiences of conversion, concern, and expectation (along with sin and grace, though these are not explicitly discussed) are all based on the presupposition that the Christian is in relationship with God. By recalling briefly Heidegger's analysis in the lectures, we can isolate this relationship and examine it further. Heidegger's readings of Paul and Augustine served primarily to identify kairological temporality and care as factical structures exemplified in Christian experience. Furthermore, we saw that the possibility of living time kairologically is an effect of grace, and that the constant care that factical life has for itself comes from the restless tendency toward sin on the one hand, and toward the God-filled *beata vita* on the other. Formally speaking, we find here two sides of a single relationship. On one side there is grace, which can be formalized as *self-giving*, and on the other side there is restless tendency,

which can be formalized as *desire*. Therefore, the form of the relationality that makes possible proto-Christian experience is the relationship of *desire for the self-giving of another*. Facticity in its full scope, and according to the radicality that Heidegger everywhere demands, must be structurally relational, and this is the form of its relationality: desire to receive the self-giving of another.

I leave the detailed analysis of this structural relation for a future project, since it would require far more than this paper can achieve. However, I will make two provisional clarifications: First, "another" is to be understood simply as what is other, as what is not myself, and not necessarily as another human, deity, or subject. Similarly, "desire" should not be understood preemptively as the desire for metaphysical transcendence, nor even as the desire for something good. If it is true that the phenomenon can appear not only «as what it is» but also «as what it is not»[66], then it cannot be decided in advance if desire is for the true or for the false. In keeping with Heidegger's method of formal indication, «everything is precisely kept open»[67]

[66] M. Heidegger, *Being and Time*, cit., pp. 51-55.
[67] Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, cit., p. 44.

Per una fenomenologia del nichilismo contemporaneo: Nietzsche, Husserl e la ricerca ineliminabile

di *Sara Drioli*

1. *L'ospite più inquietante*

«Il fatto che la volontà non possa volere a ritroso non significa che la medesima volontà sia impotente! Il fatto, grazie a Dio, che Dio sia morto, non significa che l'esistenza sia priva di uno scopo! Il fatto che sopravvenga la morte non significa che la vita sia priva di valore. Sono tutte cose che vi insegnerò a tempo debito.»[1].

Sono queste alcune delle tante e straordinarie parole che lo psichiatra e scrittore statunitense Irvin Yalom attribuisce al filosofo Friedrich Nietzsche, impegnato in un dialogo sfaccettato e stimolante, ma purtroppo soltanto immaginato dall'autore, con Josef Breuer, psichiatra e medico personale di figure di alta caratura intellettuale quali Johannes Brahms, Ernst von Brücke e Franz Brentano, nella capitale austriaca ottocentesca.

Il racconto filosofico, esistenziale e psicoanalitico che intreccia la vicenda di Nietzsche e di Breuer, che avrà come esiti ultimi una rifioritura dell'anima e una liberazione dai demoni per entrambi, inizia nel 1882. Un anno molto importante sia per gli sviluppi introdotti nel campo della psicoanalisi, dato che Breuer applica i primi procedimenti di psicodinamica per la cura dell'isteria poi sviluppati da Sigmund Freud, sia per le intuizioni strabilianti che Nietzsche divulga in quello della riflessione filosofica con la pubblicazione de *La gaia scienza*.

[1] I.D. Yalom, *Le lacrime di Nietzsche*, trad. it. di M. Biondi, Neri Pozza, Vicenza 2006, p. 280.

Proprio l'opera del 1882, seguita da una seconda edizione pubblicata nel 1887, contiene uno dei temi più complessi e affascinanti del pensiero nietzschiano e filosofico in generale. Quel fenomeno vivido, percepibile, con cui ancora oggi, nonostante apparteniamo a un contesto storico-culturale completamente diverso da quello contemporaneo a Nietzsche, dobbiamo fare i conti; quell'ospite, «il più inquietante», che prende il nome di *nichilismo*, percepito dal filosofo nella sua fase di germinazione e destinato ad acuirsi in un periodo successivo.

Nel celeberrimo aforisma 125 de *La gaia scienza*, Nietzsche fa annunciare a «l'uomo folle» la «morte di Dio», e pertanto, l'evento drammatico che segna l'insorgere del nichilismo. Come Buzzi ha sostenuto, il nichilismo è l'effetto «dell'amara scoperta che il Dio in cui si credeva, il Dio che si pregava, non era altro che una forma di compensazione dell'uomo stanco di sopportare il peso e la contrarietà dell'esistenza; insomma, quel Dio era il prodotto onirico in cui trovava sfogo e soddisfazione l'enorme bisogno psicologico di consolazione dell'uomo»[2].

Pertanto, caduta l'ipostasi suprema su cui si fondava l'orizzonte del senso, tutte le certezze, provenienti da una semplice necessità interiore, non possono fare altro che soccombere:

> «Dov'è che ci moviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina?»[3].

[2] F. Buzzi, *Nichilismo*, Editrice Bibliografica, Milano 2016, cap. 3, sez. 1. Versione e-book.

[3] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, vol. V, tomo II, trad. it. di F. Masini, M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, p. 129.

Tuttavia, il tratto più drammatico dell'aforisma giace altrove. Certo, l'annuncio della morte di Dio diffuso dall'uomo folle, che «non è un 'fatto' che investa un'età, un'epoca soltanto della storia [ma] un fatto che concerne la storia tutta»[4] come Vitiello ha segnalato, porta con sé una tragicità difficile da stemperare, le cui sfumature si fanno ancora più dolorose quando l'uomo folle aggiunge: «*Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!»[5].

La domanda sorge spontanea: «Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia?»[6]. Per poter rispondere a tale quesito occorre comprendere le motivazioni che si celano dietro al processo di svalutazione dei valori. All'interno della raccolta di *Frammenti postumi* risalenti alla fine del 1886 e alla primavera del 1887 è riportato un passo intitolato *Psicologia dell'errore* che Nietzsche fa esordire nei termini che seguono:

> «Fin dai tempi antichi, noi abbiamo riposto il valore di un'azione, di un carattere, di un'esistenza nell'intenzione, nel fine per cui si è fatto, si è agito, si è vissuto; questa antichissima idiosincrasia del gusto prende alla fine una piega pericolosa, posto che la mancanza di intenzione e di fine nell'accadere venga nella coscienza sempre più in primo piano. Sembra che si prepari con ciò una generale svalutazione dei valori. «Niente ha senso»: questa melanconica sentenza significa: «ogni senso sta nell'intenzione, e una volta che l'intenzione venga a mancare del tutto, viene a mancare del tutto anche il senso»[7].

In base a quella che è un'illusione prospettica tipica dell'uomo, quest'ultimo, sia egli uomo di metafisica sia egli uomo di fede, di

---

[4] V. Vitiello, *Utopia del nichilismo: tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983, p. 114.
[5] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, p. 129.
[6] *Ibid.*
[7] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1885-1887, vol. VIII, tomo I, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1975, p. 237.

fronte al dolore per ciò che la vita e il mondo sono effettivamente, vale a dire, nell'ottica nietzschiana, caos e disequilibrio giacché l'essenza della vita e del mondo è di matrice dionisiaca, ha sentito l'esigenza di produrre una carrellata di visioni del mondo che si ergono «al di sopra», quali, per esempio, una «vita dopo la morte» oppure uno «svolgimento progressivo delle idee o dell'umanità o del popolo»: espedienti utili a preservarsi dalla sofferenza ma del tutto fasulli e, sotto il profilo del percorso storico della cultura occidentale, soggetti a rivelarsi, prima o poi, come tali. Infatti, secondo il pensiero di Nietzsche, sarebbe stato inevitabile lo scontro fra i valori supremi che sono stati elaborati sia dalla metafisica sia dalla morale cristiana e le radici dionisiache da queste ultime ostracizzate. Ed è proprio il verificarsi di tale conflitto a coincidere con la comparsa, necessaria, del fenomeno del nichilismo, il quale «non è una causa, ma solo la logica della decadenza»[8] come il filosofo appunta in uno dei *Frammenti postumi* risalenti al periodo primaverile del 1888. Nella ricerca intellettuale nietzschiana, il tema della decadenza è del tutto intrecciato con quello del nichilismo. Certo, secondo il pensatore la fase della «*décadence* appartiene […] a tutte le epoche dell'umanità: dappertutto ci sono materiali di scarto e di rigetto, l'eliminazione delle forme di decadenza e di rifiuto è un processo della vita stessa»[9]. Ma guardando nello specifico al fenomeno del nichilismo, la decadenza teorizzata da Nietzsche coincide con la nascita dello spirito filosofico occidentale che è stata inaugurata dalle riflessioni di Socrate e di Platone. Come Sini ha individuato: «Con la scuola socratico-platonica non si ha per nulla, secondo Nietzsche, il culmine della civiltà greca e l'inizio della grande cultura occidentale, ma

[8] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1888-1889, vol. VIII, tomo III, trad. it di S. Giametta, Adelphi, Milano 1974, p. 55.
[9] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, vol. VIII, tomo II, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, p. 293.

l'inaugurarsi di una china discendente dell'uomo che avrà nel cristianesimo una tappa fondamentale e nella moderna età della scienza e della tecnica la sua naturale conclusione»[10].

2. *Il bisogno di senso: un'inclinazione essenziale*

Dapprima la dottrina platonica delle idee e in seguito il cristianesimo, che eredita e promuove la svalutazione dell'energia creativa della vita provocata dall'idealismo di Platone e ancor prima dall'intellettualismo di Socrate, introducendo e alimentando la dottrina dei due mondi che distingue il mondo sovrasensibile ed eterno dal mondo sensibile e contingente, hanno determinato l'annichilimento dell'unità originaria dell'essere: la volontà di potenza.

Ebbene, l'effetto principe della spaccatura dell'unitarietà del principio fondamentale e universale del mondo è stato il nichilismo, che ha significato, secondo Nietzsche, «il distacco, la rottura con la terra nativa che comincia con un *allontanamento dal paese* e finisce con uno *sbandamento*»[11] dovuto alla presa di coscienza che i princìpi, i valori, gli ideali introdotti dalla tradizione occidentale, rappresentanti quel mondo trascendente, siano irraggiungibili, inaffidabili e, per questo motivo, da destituire. A questa altezza, appaiono cristalline le parole utilizzate da Martin Heidegger in una pagina de *Il nichilismo europeo* (1967)[12]:

«Il nichilismo non è soltanto una mera decadenza strisciante dei valori presenti in sé in qualche luogo. È una deposizione dei valori da parte nostra, di noi che disponiamo della loro posizione. Con «noi» Nietzsche

[10] C. Sini, *Nietzsche oggi*, Unicopli-CUEM, Milano 1978, p. 15.
[11] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, cit., p. 348.
[12] *Il nichilismo europeo* è il titolo che deriva dal corso universitario che Heidegger svolse a Friburgo nel 1940. Heidegger stesso lo volle estrapolare dal *Nietzsche* (1961) e lo pubblicò come lavoro a sé stante nel 1967.

intende però l'uomo della storia occidentale. Egli non vuole dire che sono gli stessi uomini che introducono i valori a estrarli di nuovo, ma che coloro che li introducono e coloro che li estraggono sono gli uomini della *stessa* e *unica* storia dell'Occidente. *Noi* stessi, uomini d'oggi appartenenti alla sua epoca, facciamo parte di coloro che estraggono di nuovo i valori un tempo introdotti»[13].

Allora, venuta meno l'attendibilità delle produzioni spirituali, e pertanto compresa la loro illusorietà, gli uomini occidentali giungono alla conclusione che non ha alcun senso continuare a cercare Dio, il fondamento dei dogmi forgiati dallo spirito d'Occidente, decretandone, il tal modo, la messa a morte. Il disegno è ormai chiaro: il medesimo bisogno di verità da cui sono sorte le più alte vette del pensiero umano, i punti di riferimento trascendenti più rassicuranti e le fonti di certezze ultime e inconfutabili, avrebbe condotto alla loro delegittimazione radicale.

Quindi, il fenomeno del nichilismo europeo si traduce nell'altra faccia dell'impianto della nostra tradizione millenaria, non soltanto metafisica ma anche cristiana, accomunate dalla stessa essenza occultante: nei termini che sono stati impiegati da Cecchini, secondo Nietzsche «il cristianesimo stesso non avrebbe fatto altro […] che trasferire il fondo nichilista già della filosofia classica greca (da Socrate) a livello popolare e universale»[14].

Quello fra le dimensioni della crisi e della cultura è un rapporto di profonda reciprocità. Ciò significa, seguendo e interpretando il ragionamento nietzschiano, non solo che la crisi partecipi della cultura, e viceversa, ma pure che la cultura possa entrare in uno stadio di crisi il quale, però, può venire arginato dall'affermazione di

---

13 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 90.

14 A. Cecchini, *Oltre il nulla. Nietzsche, nichilismo e cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2004, p. 35.

una cultura nuova sicché è proprio la condizione della loro co-appartenenza a determinare un quadro d'insieme dinamico e produttivo. Qualora le dimensioni della crisi e della cultura non fossero strettamente collegate non si darebbero le condizioni più idonee volte a fornire delle coerenti possibilità di risposta alle diverse sfide che lo scorrere del tempo storico ci presenta. E quella del nichilismo è certamente una delle sfide più pervicaci che siamo chiamati ad affrontare. Il *pathos* angoscioso che esso porta con sé è recepito anche dallo stesso Nietzsche. Tuttavia, la sua inclinazione prognostica esorta a non lasciarsi abbandonare passivamente allo stato di avvilimento generale che è tipico del nichilismo, il quale si afferma nei termini di quell'occasione preoccupante certo ma anche peculiare ai fini della riformulazione non solo di noi stessi ma pure della «circostanza», come la definirebbe il filosofo madrileno José Ortega y Gasset, con cui siamo sempre interconnessi.

Affinché l'uomo torni a essere se stesso, totalmente libero e autonomo nella sua individualità poiché svincolato da ogni rapporto con la trascendenza, è necessario non arretrare di fronte alla *linea* del nichilismo. Come esortato da Tauber: «Un simile ospite, invitato o meno, è presente e deve essere fatto accomodare o accompagnato all'uscita. Qualunque sia il nostro destino nel trattare con lui, non può essere ignorato. La sua stessa presenza richiede una risposta. Infatti, se è solo un visitatore […] passerà se affrontato»[15].

Se il nichilismo manifesta la crisi dei valori culturali della tradizione, questa dev'essere, secondo la posizione di Nietzsche, evidenziata e accelerata, così da poter porre le basi per la loro dipartita

[15] A. Tauber, *The Triumph of Uncertainty: Science and Self in the Postmodern Age*, Central European University Press, Budapest-New York 2022, p. 330: «Such a guest, invited or not, is present and must be seated or ushered out. Whatever our fate in dealing with him, he cannot be ignored. His very presence demands a response. Indeed, if he is only a visitor, […] he will pass if confronted.».

definitiva e la riuscita di un cambiamento complessivo che faccia estrinsecare l'energia creativa, il senso della potenza dell'uomo, capace, in forza dell'impulso alla volontà di potenza, di delegittimare gli ideali, conoscitivi e morali. Capacità, questa della esautorazione, che «è stata finora troppo poco sviluppata perché si potesse render giustizia al *valore* effettivo e non solo «desiderabile» *dell'uomo*; l'ideale è stato finora la vera e propria forza calunniatrice del mondo e dell'uomo, […] la grande *seduzione che porta al nulla*…»[16].

In una delle pagine più stimolanti scritte da Nietzsche intitolata «Come il mondo vero finì per diventare favola» contenuta nel *Crepuscolo degli idoli* (1888), l'autore presenta una sintesi molto incisiva riguardo agli sviluppi annichilenti che sono stati provocati dall'idealismo di Platone che trova, in forza dello stesso procedimento nietzschiano, un epilogo ben preciso.

Il compendio, intitolato *Storia di un errore*, che offre come prima delle sei fasi la postulazione platonica de «Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, - egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo*»[17] e che conosce come sua fase di mezzo «Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo»[18] rappresentata dal pensiero kantiano che estromette quel mondo sovrasensibile dal regno della ragione teoretica ma lo recupera inserendolo in quello della ragion pratica, si chiude con la dichiarazione seguente:

> «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente? … Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!* (Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)»[19].

---

[16] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, cit., p. 265.
[17] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, vol. VI, tomo III, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1970, p. 75.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibi*, p. 76.

L' «incipit Zarathustra» è la filosofia del pieno meriggio. Il «momento dell'ombra più corta» è quello in cui non solo l'idealismo di Platone, espresso dal mondo vero, viene abolito ma, assieme a esso, anche il mondo apparente trova la sua conclusione. Come Campioni ha precisato: «dietro la maschera vi è un'altra maschera che non è più tale, non cela alcun volto, non ha più nulla da proteggere»[20]. Tuttavia, ripercorrendo l'interpretazione presentata da Volpi:

> «Ciò non significa togliere semplicemente di mezzo il mondo sensibile come tale. Se così fosse, dal momento che il mondo ideale e il mondo sensibile costituiscono nel loro insieme la totalità dell'essere, la loro abolizione produrrebbe come risultato il nulla. Ma Nietzsche non può volere questo, se è vero che egli mira a un superamento del nichilismo. Abolire il «mondo apparente» significa piuttosto eliminare il modo in cui il sensibile è visto dalla prospettiva del platonismo, cioè togliergli il carattere di apparenza»[21].

Allora, ciò che va rimosso non è il mondo apparente *tout court* ma l'interpretazione che gli è stata affibbiata, e dunque quella di mera parvenza, dal pensiero di Platone. Non è sufficiente rovesciare la gerarchia, bensì, è necessario eliminarla, uscendo in tal modo dall'orizzonte interpretativo del pensiero platonico, ovverosia, «dalla dicotomia ontologica che esso implica e dalle relative categorie»[22] prodotte dalla ragione classica, quelle di «fine», «unità», «verità», ed

---

[20] G. Campioni, *Nietzsche: l'istrionismo dionisiaco e la decadenza*, in G. Gamba, G. Molinari, M. Settura, M. Coccorese, *Transizioni e cesure di una modernità incompiuta. Tracce di senso in tempo di crisi. Studi su Badiou, Florenskij, Hegel, Italian Theory, Laclau, Marx, Nietzsche, Sloterdijk*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 276.

[21] F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 48.

[22] *Ibid.*

«essere», funzionali a dare senso, seppure illusoriamente, alla nostra esistenza. Dopotutto, «il *credere nelle categorie di ragione* è la causa del nichilismo - abbiamo misurato il valore del mondo in base a categorie *che si riferiscono a un mondo puramente fittizio*»[23].

Che cosa resta, dunque, dopo che l'interpretazione degli errori del passato, la quale ha dimostrato che quelli che noi abbiamo considerato essere concetti assoluti e fondanti siano, in realtà, meri idoli vuoti, ha fatto piazza pulita delle nostre tradizionali visioni del mondo?

La prospettiva di cui Zarathustra, e quindi Nietzsche, si fa carico è quella secondo la quale «*fuori del tutto non c'è nulla!* – […] Che nessuno più è reso responsabile, che la natura dell'essere non può essere ricondotta a una *causa prima*, che il mondo non è, né come *sensorium*, né come «spirito», una unità, *tutto ciò soltanto è la grande liberazione* - con ciò soltanto è nuovamente ristabilita l'*innocenza* del divenire…»[24]. Il punto culminante raggiunto dal nichilismo attivo che non teme di affermare l'assenza di *telos*, e pertanto di senso, dell'accadere non può che essere il seguente: «I fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni»[25].

Ma questo non significa, fenomenologicamente per esempio, che a esistere siano soltanto le interpretazioni elaborate dal soggetto che dona senso al mondo. La liberazione della volontà di potenza, che ha costruito distruggendo i prodotti della metafisica, ha spazzato via tanto il soggetto quanto l'oggetto, sia l'io sia il mondo e, con essi, il concetto di senso, scopo, meta.

Se a esistere sono unicamente le interpretazioni significa che il mondo *è ciò che è*, privo di senso. Ma questa conclusione non rimane, forse, il presupposto per un residuale conferimento di senso?

---

[23] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, cit., p. 259.
[24] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 93.
[25] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1885-1887, cit., p. 299.

La *mancanza di senso*, sigillata dalla dottrina dell'eterno ritorno, sembrerebbe essere l'unico senso possibile che si potrebbe mai riconoscere al nostro scenario complessivo.

Poiché, come è stato riconosciuto da Spano, il tema della morte di Dio «alimenta la rumorosa interrogazione di carattere soteriologico, la vibrante domanda di senso, in cui si risolve l'intero itinerario umano e intellettuale di Nietzsche»[26], l'impressione è che nemmeno Nietzsche, trasformando l'assenza di senso, e pertanto, il nichilismo, in una condizione durevole e quindi nella sua stessa risoluzione, riesca a sfuggire proprio a quel desiderio di compimento da lui criticato. E questo è un punto che, a ben guardare, è stato già evidenziato da Colli nel suo *Dopo Nietzsche* (1974): «Con troppa fretta, e per un difetto di profondità, [Nietzsche] ha condannato ogni metafisica, e la dialettica in generale, senza presagire che la loro origine sta in una sfera che sovrasta ogni retorica, e che da un punto di vista retorico non può essere demolita»[27].

E ciò perché tale inclinazione, che si riassume nel bisogno e nella *ricerca del senso*, è radicata nella natura umana. La nostra ragione e il nostro sentire non possono evitarla e anche quando l'evidenza dei fatti dimostra l'assenza di una vera e propria salda certezza, l'animo umano non si arrende e resta fedele a quel suo *conatus* esistenziale. E potrebbe sembrare paradossale il fatto che proprio il nichilismo, il quale, per definizione, è un fenomeno compromettente, sia il responsabile di questa presa di coscienza. Ma, dopotutto, richiamando la celebre tesi del poeta Friedrich Hölderlin, *laddove si dà il pericolo si dà anche la salvezza*.

---

[26] H. Spano, *Friedrich Nietzsche. Tra finis christianismi e questione del senso*, in *Nichilismo e questione del senso. Da Nietzsche a Derrida*, a cura di S. Sorrentino, Aracne, Roma 2005, p. 13.

[27] G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, pp. 25-26.

3. *La questione del senso e la fenomenologia trascendentale di Husserl*

Nel suo testo di ultima pubblicazione intitolato *Il nichilismo del nostro tempo* (2021), Esposito evidenzia che il nichilismo sia ancora oggi una questione aperta e che soprattutto sia capace di farci riconsiderare degli interrogativi delicati, da esso messi precedentemente al bando: «come la domanda sul senso ultimo di sé e della realtà, sulla verità dell'io e della storia, sul nostro rapporto con l'infinito […]»[28] e ciò nonostante le conseguenze dell'ermeneutica nietzschiana. Il nichilismo contemporaneo sembra far emergere nuovamente «un bisogno irriducibile [...] il bisogno è più nudo, e quindi molto più impegnativo. Non ha più copertura: perciò il nichilismo del nostro tempo può essere paradossalmente una chance per la ricerca di un significato verso la nostra esperienza nel mondo»[29]. Il senso di cui avvertiamo il bisogno, e rispetto a cui orientiamo il nostro stare-al-mondo, è una dimensione latente ma fungente nella nostra circostanza di vita. Esso è un contenuto implicito che può venire esplicitato soltanto da noi. Più distintamente, se il senso reclama l'esigenza di venire disvelato, portato all'evidenza del nostro sguardo e liberato in tutta la sua visibilità, proprio la filosofia è chiamata in causa.

Nella storia del pensiero filosofico, la ricerca intellettuale che ha fatto del senso la sua questione centrale è stata la fenomenologia trascendentale elaborata da Edmund Husserl. L'epoca della crisi delle scienze europee, che Husserl diagnostica nella seconda fase del suo sentiero intellettuale, si traduce in un'età di nichilismo, e dunque di *crisi del senso* se tradotto fenomenologicamente, che reclama l'intervento della sua scienza rigorosa, teorica e pratica.

---

[28] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 11.
[29] *Ibi*, pp. 11-12.

La fenomenologia husserliana assume come baricentro del proprio procedere metodologico la soggettività, non psicologica ma trascendentale, l'unica dimensione che può porre la tematica del senso nell'esatto momento in cui vede, intuisce, e quindi interpreta il mondo, dato il legame intenzionale che interconnette indissolubilmente i due poli, quale, per esempio, quello europeo. E nella prima metà del Novecento, il mondo europeo a cui Husserl appartiene si dimostra particolarmente problematico. Il ciclo di conferenze di Praga che il fenomenologo tiene nel 1935 e che, assieme a quelle di Vienna del medesimo anno, confluiscono ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1936), si apre con le parole seguenti:

«*Esiste veramente una crisi delle scienze, malgrado i loro continui successi?* [...] Si può seriamente parlare di una crisi delle nostre scienze in generale? Questo discorso, oggi consueto, non costituisce forse un'esagerazione? La crisi di una scienza comporta nientemeno che la sua peculiare scientificità, il modo in cui si è proposta i suoi compiti e perciò in cui ha elaborato la propria metodica, siano diventati dubbi. Ciò potrà valere per la filosofia, che attualmente minaccia di soccombere alla scepsi, all'irrazionalismo, al misticismo. Fintanto che la psicologia avanza ancora pretese filosofiche e non vuol essere una mera scienza positiva tra le altre, ciò potrà valere anche per essa. Ma come è possibile parlare in generale e seriamente di una crisi delle scienze, quindi anche delle scienze positive, della matematica pura, delle scienze naturali esatte, che noi non cesseremo mai di ammirare quali esempi di una scientificità rigorosa e destinata a continui successi?»[30]

La critica di Husserl alle scienze europee, anzitutto quelle naturali che si avvalgono della componente tecnica, non mette in discussione i loro risultati né tantomeno i loro metodi. Essa dev'essere inquadrata a partire «dalle diffuse lamentele sulla crisi della nostra cultura e sul ruolo che in questa crisi viene attribuito alle

[30] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 2010, p. 33.

scienze» cosicché «ci vengano incontro motivi che ci inducano a sottoporre a una *critica seria e peraltro estremamente necessaria* la scientificità di tutte le scienze, senza pertanto rinunciare al primo senso della loro scientificità, quel senso che è inattaccabile data la legittimità delle sue operazioni metodiche»[31].

Quanto criticato da Husserl è il lato positivistico della loro scientificità che si è formato a partire da un momento ben preciso della storia culturale dello spirito d'Occidente e che viene a coincidere con il processo di matematizzazione della natura inaugurato da Galileo Galilei. Proprio a partire da tale procedimento, che ha contrassegnato l'età moderna, l'uomo non si riesce più ad avvertire come soggetto all'interno del mondo, che è stato completamente manipolato e quantificato dall'oggettivismo scientifico, quest'ultimo colpevole di aver reciso ogni legame originario con il mondo-della-vita (*Lebenswelt*) da cui ogni individuo attinge le proprie esperienze a priori per poter elaborare le sue teorie: quello della vita è il mondo che si dà autenticamente nella fase di percezione originaria da cui nessun soggetto vivente, in quanto soggetto di conoscenza ed esperienza, può prescindere.

Mediante «un procedimento metodico in sé legittimo, ma in assenza di una rigorosa riflessione sul significato di queste idealizzazioni e della loro applicazione alla natura»[32], come Neri ha riportato, Galilei attribuisce loro un cosiddetto valore in sé, assoluto, tale per cui si arriva non solo ad affermare la concezione dualistica del reale che contrappone il soggettivo e l'oggettivo, secondo la scienza, l'illusorio e l'indubitabile, ma anche, e di conseguenza, ad ammettere una gerarchia fra il mondo vitale, l'orizzonte di senso soggettivo da cui vengono attinte le esperienze prelinguistiche e preconcettuali, e

---

[31] *Ibi*, p. 35.

[32] G. Neri, *L'«ouverture» della Crisi,* Introduzione a E. Husserl, *L'obiettivismo moderno. Riflessioni storico-critiche sul pensiero europeo dall'età di Galileo*, trad. it. di G. Neri, il Saggiatore, Milano 1976, p. 23.

il mondo idealizzato e matematico, la cui provenienza dal primo termine viene scoperta proprio dalla fenomenologia trascendentale.

> «Così ogni riconsiderazione occasionale (e anche «filosofica») che risalga al di là delle regole d'arte secondo cui si svolge un certo lavoro, al suo senso proprio, si arrestò sempre alla natura idealizzata, senza penetrare radicalmente fino al fine ultimo che la nuova scienza e la geometria da essa inseparabile, procedendo dalla vita pre-scientifica e dal mondo circostante, doveva fin dall'inizio perseguire, un fine che pure rientrava in questa stessa vita e che non poteva che riferirsi al mondo-della-vita»[33].

Nel Novecento, Husserl è stato uno dei primi pensatori, fra le più alte vette intellettuali del secolo scorso, a promuovere, quantomeno in sede filosofica, dei ripensamenti molto rilevanti circa le scienze e il loro preoccupante dominio a discapito della componente soggettivo-spirituale. Sulla sua scia, ma in base a un quadro di pensiero differente pur se fenomenologico nella metodologia, Heidegger traccia il percorso di oblio, e dunque di annichilimento, dell'essere rintracciando rispettivamente i due estremi di inizio e di fine nella metafisica socratico-platonica del periodo antico e nel pensiero di carattere «calcolante», con cui la prima si pone in continuità data l'essenza dissimulante, dell'epoca moderna; la scuola di Francoforte di Max Horkheimer e Theodor Adorno ha sottoposto a una dura critica la ragione scientifico-strumentale che contrassegna l'Occidente moderno, interpretandola come un processo fine a se stesso che impone il suo dominio, uomo incluso nonostante ne sia l'esecutore, sull'intera realtà manipolata; all'interno del suo capolavoro, *La ribellione delle masse* (1930), la cui grandezza sta nella previsione di fenomeni socio-culturali poi diventati dominanti, Ortega y Gasset presenta gli esiti nefasti del dominio tecno-scientifico sull'essere umano, i quali possono essere riassunti nella generazione

[33] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 79.

dell'«uomo-massa», lo specialista, colui che osserva il proprio orizzonte tecnico senza interrogarsi sull'orizzonte più ampio in cui il primo è inserito, vale a dire, l'orizzonte storico-spirituale ove la dimensione del senso è a sua volta collocata. Come Dalmasso ha sostenuto: «un sapere, da Descartes a Galileo, si è posto come produzione di un linguaggio in grado di descrivere e dominare le cose. Un sapere tuttavia che è senza soggetto […] un sapere che esclude le domande sulla sua genesi. Così ciò che più interessa il soggetto è proprio ciò che è fuori dal cerchio della scienza»[34].

Soprattutto oggi, che viviamo in una società sempre più tecnica e specializzata, suggestionata nuovamente da un'idea di progresso che appare incontenibile, la questione del senso sembrerebbe essere sottoposta a un vero e proprio processo di *nichilismo in atto*, di nichilismo attivo, se si vuole utilizzare un'espressione nietzschiana, ricondotto anche agli effetti di quello che Esposito ha definito essere l'«assetto *tecnico*»[35] del mondo contemporaneo e, potremmo aggiungere, *tecnologico*, se riflettiamo, per esempio, sul ruolo crescente e impattante che le cosiddette «piattaforme» digitali esercitano sulla nostra vita, individuale e collettiva[36] nelle quali una trasmissione sempre più rapida delle informazioni è accompagnata da una sempre minor richiesta di indagine critica e di intervento attivo da parte del soggetto coinvolto.

Ciò può significare che più la società si tecnicizza meno determinanti diventano la domanda sul senso e la sua ricerca, fino ad annullarsi. Ma una società dalla tecnicizzazione sconfinata che pre-

[34] G. Dalmasso, *Chi dice io. Razionalità e nichilismo*, Jaca Book, Milano 2005, p. 87; Cfr. sul medesimo punto si rimanda a J. Lacan, *La scienza e la verità*, in *Scritti*, trad.it. di G. Contri, Einaudi, Torino 1974, pp. 859-884.
[35] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, cit., p. 109.
[36] G. Lovink, *Nichilismo digitale. L'altra faccia delle piattaforme*, trad. it. di M. Cupellaro, G. Barile, EGEA, Milano 2019.

scinde dal tema del senso è una società che, sotto un profilo spirituale e culturale, è volta a una progressiva implosione. E proprio la civiltà occidentale, la cui origine risiede nella *domanda fondamentale* («Perché esiste qualcosa anziché nulla?») relativa all'esistenza, e quindi, al senso intuito dalla disposizione dell'animo umano a interrogare il mondo (*theorein*) quale presupposto del filosofare, sembra essersi ormai avviata su questa china che, giorno dopo giorno, si fa sempre più discendente. Come Sanguineti ha riscontrato:

«In questo modo con la scomparsa degli elementi contemplativi della realtà nella scienza moderna, le preoccupazioni di Husserl e di Heidegger sembrano attinenti. Husserl voleva salvare la soggettività umana, che finiva per dilaniarsi sotto lo sguardo analitico ed oggettivante della metodologia scientifica. Heidegger vedeva nella tecnoscienza, che realizzava in modo estremo la volontà di potenza di Nietzsche, il nichilismo ovvero la perdita dell'essere. La destinazione dell'uomo occidentale alla tecnica sarebbe ormai consumata ed irreversibile; pieno compimento di una soggettività che cerca se stessa incondizionatamente nella certezza degli oggetti e rimane bloccata sotto il potere ingombrante della sua propria opera»[37].

4. *Pericoli annientanti: gli sviluppi del dominio tecno-scientifico*

In un passaggio in particolare della *Crisi*, Husserl specifica in modo preciso il motivo principale per il quale la scienza sarebbe scaduta in uno stadio di prostrazione, che l'uomo contemporaneo, tuttavia, sembra non essere in grado di individuare e di comprendere:

«Nella miseria della nostra vita - si sente dire - questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che

[37] J.J. Sanguineti, *Crisi di senso nella tecno-scienza contemporanea*, in *Crisi di senso e pensiero metafisico*, a cura di G. Chalmeta, Armando, Roma 1993, p. 38.

sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balìa del destino; i problemi del senso o del non senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata?»[38].

Poiché soltanto la filosofia potrebbe disvelare «i problemi del senso o del non senso dell'esistenza umana», essendo questi, sin da quando essa è sorta, parti integranti dei suoi interessi di ricerca, la «soluzione razionalmente fondata» che Husserl è motivato ad applicare sullo scenario di crisi, ai fini del suo arginamento, è la sapienza filosofica, più distintamente, quella fenomenologico-trascendentale. L'intervento della filosofia fenomenologica si dimostra necessaria in un panorama conoscitivo che presenta una manipolazione oggettivante non solo del suo lato scientifico-naturale ma anche di quello filosofico-spirituale che, da un punto di vista originario, non può essere in nessun modo quantificato o matematizzato. Allora, quel procedimento di matematizzazione inaugurato da Galilei, ma perfezionato problematicamente dalla scienza post-galileiana la quale ha oltrepassato dei limiti che il padre della scienza moderna non avrebbe valicato, ha interessato non solo il dominio della Natura, regolato da leggi necessarie, causali, ma anche quello dello Spirito, governato da leggi intenzionali, teleologiche, occultando, in tal modo, il senso dell'essere del mondo che, forse mai come oggi, necessita di esternarsi. Ma ai fini dell'esplicitazione dell'autentico senso dell'essere del mondo che viene effettuata proprio dalla fenomenologia, la scienza delle evidenze originarie, risulta necessario rinnovare, in termini fenomenologico-trascendentali e pertanto sotto il profilo squisitamente filosofico, il rapporto tra l'*episteme* e la *doxa*. Parallelamente a quanto appuntato da Cristin:

[38] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 35.

«Husserl sposta l'opposizione tra conoscenza e opinione dal terreno scientifico a quello filosofico, riprendendo certamente la lezione platonico-aristotelica sulla necessità del passaggio dalla *doxa* all'*episteme*, ma distaccandosi dalla versione scientistica di questa lezione, da quell'applicazione che ha dogmatizzato formalisticamente ciò che invece doveva essere compreso solo sul piano della fluttuazione filosofica, di quella elasticità di movimento che consente all'*episteme* di affermarsi sulla *doxa* e a quest'ultima di supportare, in modo fungente e non specialistico, l'*episteme* stessa, senza che la conoscenza venga intaccata come tale, ma anzi, viene paradossalmente rafforzata perché diventa *conoscenza trascendentale*»[39].

Sebbene possa sembrare che quella presentata da Husserl sia una rivalutazione positiva della *doxa* in generale, occorre tenere presente che il suo ragionamento inerisce a quella *doxa non inconsapevole* su cui si dispone l'*episteme*, la verità fondata e apodittica sostenuta dalla prima, e non alla semplice e comune opinione. La fenomenologia trascendentale è quella sapienza prima che in forza della riduzione, cuore del suo metodo, lascia trasparire il campo dell'esperienza trascendentale da cui si origina ogni teoria e ogni prassi: l'orizzonte dell'esperienza pura come mondo della *doxa* su cui si fonda la scienza del mondo-della-vita. Sotto questo profilo, quanto contestato da Husserl è la rigida e formale contrapposizione fra la cosiddetta conoscenza pre scientifica, ritenuta dal naturalismo positivistico come «meramente soggettivo-relativa», e la conoscenza scientifica oggettiva. Ma la conoscenza intuitiva, qual è quella della doxa non inconsapevole, non è sinonimo di approssimazione e di imprecisione così come ritiene la scienza obiettiva. Anzi, proprio perché intuitiva, e dunque evidente e primigenia, essa costituisce un punto di partenza innegabilmente fondato per ogni formazione successiva, inclusa quella scientifico-naturale che senza il mondo-della-vita, così come ogni altra forma della conoscenza, non potrebbe prodursi:

[39] R. Cristin, *Dare senso*, in E. Husserl, *Natura e Spirito*, trad. it. di R. Cristin, Studium, Roma 2022, p. 180.

«Lo spregio con cui tutto ciò che è «meramente soggettivo-relativo» viene trattato dagli scienziati moderni al servizio di un ideale di obiettività non cambia assolutamente nulla al suo modo d'essere, come del resto non cambia nulla il fatto che agli scienziati stessi questo elemento deve essere di comodo, visto che vi ricorrono tanto spesso e inevitabilmente»[40].

Tuttavia, sarebbe riduttivo riconoscere il mondo-della-vita solo in quanto momento precedente all'esperienza e alla conoscenza in generale. Parallelamente a quanto indicato da Sini: «a differenza del riferimento precategoriale inteso e utilizzato come luogo di riconduzione e di radicamento di ogni analisi e descrizione «genetica» [...], il riferimento alla *Lebenswelt* mette in campo l'idea di una vera e propria scienza universale e globale, abbracciante ogni forma di scientificità e addirittura tutti i problemi di senso del vivere umano»[41]. La posizione husserliana interpreta la *Lebenswelt* anche e soprattutto nei termini di un nuovo compito della filosofia la quale, in virtù di un inedito impianto teorico e pratico, rigorosamente stabilito e dunque scientifico, venga a costituirsi in quanto scienza universalmente responsabile che ritorna alla vita collettiva e condivisa, di cui la *Lebenswelt* è il senso storico-culturale universale, dell'umanità europea, la mette in luce e la sottopone all'istanza del rinnovamento. E quella del rinnovo è una vera e propria esigenza agli occhi del fenomenologo, il quale, già negli anni Venti, commenta la situazione problematica in cui versa la cultura europea:

«Le singole scienze prosperano nel loro isolamento; la filosofia che era chiamata a dar loro unità, è disprezzata. Le scienze, che si rendono autonome, credono di non averne bisogno; e l'uomo pratico, che vive alla giornata, utilizza le scienze là dove lo aiutano tecnicamente e gli offrono

[40] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 154.
[41] C. Sini, *Il piccolo inizio: vita materiale e realtà*, «Nóema», 2, (2011), p. 2.

mezzi per la realizzazione di scopi pratici accidentali. Del resto, l'idea che ha dominato i secoli precedenti, quella di un'umanità che debba essere formata in modo nuovo, e di una cultura razionale che venga modellata in linea di principio sulla base delle idee di ragione, ha perduto la propria forza»[42].

Le idee che appaiono obliate, quella di una «umanità» che necessita di una nuova educazione da un lato e quella di una «cultura razionale» che viene modellata in forza della libera produzione della ragione dall'altro, sono ridestate dalla fenomenologia husserliana la quale, applicata a quel banco di prova storico-genetico di ordine superiore in cui consiste il fenomeno Europa, mostra che la crisi delle scienze sia la cartina di tornasole di una crisi ancora più complessa dato che radicata ai fondamenti dell'umanità e della cultura europee.

La recisione della connessione primigenia con l'autentico senso dell'essere del mondo da parte del razionalismo moderno, e dunque dell'oggettivismo scientifico, ha significato spezzare la correlazione anche con la fonte originaria di quel senso. Nel quadro fenomenologico-husserliano, e in stretto riferimento al tema dell'Europa, tale fonte è la coscienza europea, la quale, proprio nell'epoca della crisi delle scienze europee diagnosticata da Husserl, non riesce più a concepirsi come storia della progressiva produzione di senso nel mondo, così come essa si è configurata a partire dalla Grecia del VII-VI secolo a.C., e pertanto, sin dalla nascita della filosofia, del linguaggio dello spirito europeo. Di conseguenza, poiché la sua struttura fondamentale è in crisi, l'umanità europea appare stanca, disorientata, sembra essere vinta da quel «nichilismo passivo», dal «declino e regresso della potenza dello spirito»[43], percepito, a sua volta, dalla diagnosi nietzschiana qualche decennio precedente. L'umanità europea non è più in grado di rispondere ai suoi ideali e

[42] E. Husserl, *L'idea di Europa*, trad.it. di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 135.
[43] F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, cit., p. 13.

valori fondativi prodotti dalla coscienza europea nella sua autocomprensione universale e radicale, ovverosia, dalla ragione filosofica.

La ragione filosofica, nell'epoca della crisi del senso, non trova la sua corrispondenza teleologica fra la fondazione originaria, l'insieme delle intuizioni universali raccolte nel *theorein*, e la fondazione finale, dunque, l'istanza di rinnovamento che inerisce per essenza alla prima; il *telos*, il motore della storia dello spirito europeo che sin dalla nascita della filosofia avrebbe orientato l'umanità europea verso la razionalità e l'etica pure esprimendo così il senso del vivere europeo, risulta essere irrigidito.

Una fase di stallo, questa, che partecipa dello sviluppo del percorso storico intrapreso dall'umanità occidentale:

> «L'umanità europea si è allontanata dal *telos* che le è innato. È caduta in una colpevole degenerazione poiché, pur essendo già divenuta consapevole di questo *telos* (avendo mangiato dall'albero della conoscenza), non lo ha portato alla più piena conoscenza né ha insistito nel tentativo di realizzarlo come proprio senso vitale pratico, ma gli è diventata infedele»[44].

Si badi bene che la critica di Husserl non vuole dare voce a un «cattivo conservatorismo che considera una formazione culturale che appartiene al passato quale criterio e fine del rinnovamento»[45] e questo perché l'esperienza fenomenologica è sempre e solo sinonimo di un processo di ripensamento a cui viene sottoposta la struttura primigenia da recuperare.

Nel caso specifico della crisi del senso del mondo e dell'esistenza europei denunciata da Husserl, la prognosi prevede che la filosofia fenomenologica, esercitata dalla figura del filosofo che trascende una dimensione privata e abbraccia quella pubblica, debba

[44] E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 136.
[45] *Ibid.*

educare l'umanità europea al ritorno all'idea pura, originaria di ragione proveniente dal pensiero razionale della Grecia antica, anzitutto dal pensiero di Platone, in cui risiede il potenziale intuitivo e creativo della cultura europea, e alla sua modificazione in chiave fenomenologica, a seconda dei diversi stati di avvilimento della storia: fra questi, il nichilismo.

Il soggetto filosofico in grado di realizzare questo compito, che in quanto tale scaturisce sempre da una «decisione originaria che sta alla base della sua vita e che continua a perdurare, generando effetti, come un polo ideale che domina tutte le azioni conoscitive»[46], si fa portatore di un processo che dev'essere assunto anche in forma collettiva, in virtù del quale l'esplicitazione del *telos*, «un compito per l'Europa […] rispetto al quale definire se stessa per essere propriamente se stessa»[47] come Gasché ha ravvisato, permetterebbe all'umanità europea di riacquisire l'orientamento spirituale che le è proprio e di guadagnare una direzione culturale del tutto legittima e autentica poiché fedele alla sua genesi:

> «allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale»[48].

---

[46] E. Husserl, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it. di V. Costa, Rubbettino, Soveria Manelli 2007, p. 15.

[47] R. Gasché, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept (Meridian: Crossing Aesthetics*), Standford University Press, Standford 2009, p. 33: «[…] a task has been set for Europe—a *telos* with respect to which it is to define itself in order to be properly itself.».

[48] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 358.

5. *Alcuni cenni conclusivi*

Il presente contributo ha voluto porre l'accento sull'impossibilità di svincolarsi dalla ricerca sul senso dell'esistere che ci contrassegna in quanto esseri umani la quale, proprio nell'epoca del nichilismo che esprime la sua crisi, dev'essere rivendicata dalla filosofia che, come insegna Husserl, è nata per aiutare l'umanità a raggiungere l'autocoscienza del senso dell'umano. Certo, il pensiero filosofico contemporaneo ha espresso in modo chiaro la difficoltà di ricavare una buona dose di certezza dopo che la filosofia di Nietzsche e in seguito di Heidegger hanno messo in discussione le basi razionalistiche del filosofare e quindi la possibilità di rendere universali intuizioni particolari mediante la fondazione di princìpi vincolanti. È risaputo che secondo il pensiero debole inaugurato da Vattimo e Rovatti, per esempio, tale obiettivo non solo non è realizzabile ma non ha nemmeno una sua ragion d'essere nell'epoca attuale del nichilismo, caratterizzato anche dal dominio tecno-scientifico più severo che riesce a scardinare la produzione soggettivo-spirituale. Allora, sembra che le reazioni più opportune al nichilismo contemporaneo consistano nell'abbandono della stessa ricerca del senso e della verità, e ciò perché sarebbe crollato qualsiasi fondamento volto alla loro assegnazione. Nei termini che sono stati utilizzati da Vattimo: «la nozione di verità non sussiste più, e il fondamento non funziona più, dato che non vi è alcun fondamento per creare al fondamento, e cioè al fatto che il pensiero debba «fondare»[49].

Al contempo, però, proprio Nietzsche, colui che ha assunto il nichilismo in tutta la sua portata, si è mosso nell'ambiguità. Da un lato, l'accettazione della mancanza di senso quale possibilità di trascendere la crisi e, dall'altro, l'importanza di «DARE UN SENSO - questo compito *resta* assolutamente da assolvere, posto che *nessun*

[49] G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1999, p. 171.

senso vi sia già. [...] Il grado ancora più alto è un *fissare lo scopo* e l'uniformarvi il dato di fatto, cioè l'*interpretazione dell'azione* […]»[50]. Naturalmente, il nuovo senso a cui Nietzsche si riferisce non è quello della ragione socratico-platonica, che il filosofo valuta come forzatura che nasce dal timore panico per ciò che la vita e il mondo sono realmente, bensì il senso della potenza, l'energia creativa della vita esplicabile soltanto sotto la spinta di concrete forze ermeneutiche, quale criterio di veridicità e principio regolante quell'*unico* mondo a cui dobbiamo ritornare che come Baker ha constatato: «[…] è un mondo che possiamo amare perché solo ora ci appare come quello con cui possiamo riconciliarci come il nostro stesso destino - *amor fati*.»[51].

Agli spiriti liberi, ai nichilisti attivi, si evidenzia un vero e proprio compito di cui farsi carico, il quale deriva dalla necessità «di dare al mondo *quel* senso che non lo degradi a mero passaggio verso un aldilà»[52], come Heidegger ha precisato, e dunque, dall'urgenza di restare fedeli alla vita, di cui l'*Übermensch* annunciato da Zarathustra è il senso autentico: «Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io lo insegno agli uomini: non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo, bensì portarla liberamente, una testa terrena, che crea il senso della terra!»[53].

Allora, oltre a presentare un'istanza di diagnosi, che in quanto tale constata il nichilismo, il pensiero nietzschiano elabora anche un modello di prognosi che riscatta la dimensione della vita nel suo concreto e autentico valore esistenziale, attribuisce il significato che

---

50 F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, cit., p. 20.

51 G. Baker, *Nihilism and philosophy. Nothingness, Truth and World*, Bloomsbury Academic, Bloosmbury 2018, p. 23: «[…] is a world we can finally love because only now does it appear as that with which we can be reconciled as our very own fate – *amor fati*.».

52 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, cit., p. 90.

53 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, pp. 30-31.

le è proprio dopo il processo svalutante a cui è stata sottoposta dalla tradizione occidentale e ne rivendica l'intero potenziale creativo. Come Reginster ha individuato:

«il pessimismo nietzschiano non è semplicemente convinto che la nostra esistenza sia destinata a non essere all'altezza dei nostri ideali e che per questo sia inutile. Egli crede, invece, che la nostra esistenza sia destinata a non raggiungere determinati ideali tradizionali ma che non sia quindi priva di valore. Nietzsche è un pessimista solo sulle prospettive di realizzazione dei valori *cristiano-platonici*, ma crede nella possibilità di "nuovi valori", dal cui punto di vista, in effetti, "il mondo potrebbe avere più valore di quanto credevamo"»[54].

Per Husserl la storia del senso donato dallo spirito filosofico nel corso dell'iter dell'umanità europea viene a delinearsi come la storia di un'estrema configurazione che inerisce, come per Nietzsche, a un effettivo bisogno costitutivo del soggetto che è quello di conferire senso al mondo in cui egli è inserito. Ma per far fronte alla crisi del senso, se Husserl reclama il recupero e il rinnovo del senso originario, che in quanto tale è anche identitario e quindi tradizionale, della ragione filosofica sorta dal razionalismo classico criticato da Nietzsche, quest'ultimo richiede espressamente la costituzione dell'equilibrio fra il dionisiaco e l'apollineo, fra l'impulso distruttivo e l'impulso costruttivo, in vista della nascita di una «nuova

[54] B. Reginster, *The Affirmation of Life. Nietzsche on overcoming nihilism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2006, p. 53: «The Nietzschean pessimist is not simply convinced that our existence is doomed to fall short of our ideals and is therefore worthless. He believes, rather, that our existence is bound to fall short of specific, traditional ideals, but *not* that it is therefore worthless. Nietzsche is a pessimist only about the prospects of realizing the *Christian-Platonic* values, but he believes in the possibility of "new values" from the standpoint of which, in fact, "the world might be more valuable than we used to believe."».

Europa», sorta dalle ceneri della «vecchia Europa», quella della tradizione protetta ma rimodulata dal metodo della fenomenologia husserliana applicata sul piano europeo, libera dal peso del passato.

Vale la pena individuare che le due visioni filosofiche, nonostante i piani delle ricerche siano molto differenti, collimano su almeno un aspetto in particolare che dovrebbe farci riflettere data la caratterizzazione del nostro contesto storico-culturale. Sia la riflessione nietzschiana sia la riflessione husserliana mettono in guardia dal pericolo degenerativo insito in quella razionalità portata alle estreme conseguenze che non ha soltanto svilito il senso del mondo della vita, biologico-istintuale in chiave nietzschiana e storico-spirituale in chiave husserliana, ma a partire dalla modernità ha messo anche in discussione «l'ideale socratico-platonico della filosofia e del sapere». Nei termini che sono stati impiegati da Boehm:

> «Sia per Husserl che per Nietzsche, questo ideale si è rivelato astratto e irrealizzabile; i tentativi che sono stati intrapresi - fin dall'inizio del mondo moderno (definito proprio da questi tentativi) - per realizzare questo ideale hanno generato, da un lato, costruzioni semplicemente grandiose, il cui significato si allontana sempre più da quello che la vita reale richiederebbe. Dall'altro lato, questi tentativi hanno portato alla luce fatti e situazioni che, come sembrava evidente, avrebbero resistito a tutti i tentativi di essere sottoposti al regno della ragione e la cui rilevanza avrebbe fatto apparire lo stesso ideale del razionalismo dubbio, discutibile e persino sospetto»[55].

[55] R. Boehm, *Nietzsche and Husserl*, trad. ingl. di É. Boublil, C. Daigle, in *Nietzsche and phenomenology. Power, Life, Subjectivity*, I. U. P., Bloomington 2013, p. 14: «For both Husserl and Nietzsche, this ideal has proven to be abstract and unrealizable; the attempts that have been undertaken—since the beginning of the modern world (defined precisely by these attempts)—to realize this ideal have, on the one hand, engendered merely grandiose constructs, the meaning of which grows more and more distant from a meaning that real life would require. On the other hand, these attempts have brought to light facts and situations that, as seemed evident, would

Il dominio tecnico-scientifico, che oggi si profila in quanto snaturamento ed esasperazione della tendenza razionale delle origini filosofiche, è l'emblema perfetto di questo doppio esito.

Il processo provocato dalla componente tecnica è annichilente perché oggettiva, quantifica la vita, personale e sociale, livella l'uomo perché lo porta ad abdicare alla spinta teleologica verso l'obiettivo superiore, a ciò che fornirebbe senso esistenziale. E come Gallino ha affermato: «affidare all'organizzazione tecnica il senso del proprio destino significa delegare la realizzazione di se stessi all'alienazione solidificata della cosa»[56].

---

resist all attempts at being subjected to the reign of reason and the relevance of which would in fact make the ideal of rationalism itself appear doubtful, questionable, and even suspicious».

Per l'approfondimento di un confronto teoretico fra la filosofia nietzschiana e quella fenomenologica si rimanda ai seguenti contributi internazionali e italiani: J., Vioulac, *De Nietzsche à Husserl. La Phénoménologie Comme Accomplissement Systématique Du Projet Philosophique Nietzschéen*, «Les Études philosophiques», 2 (2005), pp. 203-227; R. Ebbighausen, *Die Genealogie der europäischen Krisis: in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls,* Königshausen u. Neumann, Würzburg 2010; E. Boublil, C. Daigle, *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity,* Indiana University Press, Bloomington 2013; C., Daigle, *Nietzsche as Phenomenologist. Becoming What One Is,* Edinburgh University Press, Edinburgh 2021; A. Marini, *Il problema del tempo. Critica del presente ed esercizio ontologico in Nietzsche, Dilthey, Husserl e Heidegger*, in *Nietzsche: verità-interpretazione*, Tilgher, Genova 1983, pp. 101-144; G. Ferraro, *La verità dell'Europa e l'idea di comunità. La lezione di E. Husserl*, Filema, Napoli 1999, pp. 43-59; M. Ruggenini, *Krisis: il nichilismo europeo e il destino del soggetto*, in R. Cristin, M. Ruggenini, *La fenomenologia e l'Europa*, Vivarium, Napoli 1999, pp. 29-35; R. Cristin, *Apologia dell'ego. Per una fenomenologia dell'identità*, Studium, Roma 2009, pp. 110-120.

[56] G. Gallino, *Il senso e il nulla*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, cap. 4, sez. 7. Versione e-book.

Nell'epoca del dominio tecnico, tutto dev'essere calcolato, misurato, organizzato. E all'interno di un tale contesto, la filosofia, che per essenza spinge verso un'inclinazione contrapposta, sembra destinata a perire. Nei termini di ammonimento usati da Husserl: «La filosofia è in pericolo, ossia il suo futuro è compromesso: questo fatto non dovrebbe dare un senso eminente alla domanda sul compito attuale della filosofia, intesa come *la* domanda dei nostri tempi?»[57].

Nell'epoca contemporanea, in cui sembra essere peggiorata quell' «incertezza scettica in cui il senso finale (*Zwecksinn*) <della> filosofia è divenuto del tutto problematico»[58] diagnosticata da Husserl nel secolo scorso, si rende incombente, al pari di una missione culturale, indicare e riportare alla luce le urgenze che sono specifiche della filosofia. Fra queste, le tematiche del senso e della sua ricerca da parte dell'uomo, che nemmeno il nichilismo più ferreo può eliminare ma che anzi proprio esso dimostra come consustanziali, nonché ciò che Ghigi ha definito essere la «*concordanza* spirituale», necessaria da realizzare «se vogliamo vivere in un mondo aderente al senso che noi stessi, con il nostro vivere, esprimiamo»[59]. Questa missione, però, dev'essere assunta e attuata sotto il profilo collettivo perché tutti noi siamo situati in un medesimo spazio culturale di vita e in una stessa comunità etica e attingiamo a un medesimo orizzonte di senso che soltanto la filosofia, da sempre vincolata a quest'ultimo, può e deve manifestare ai fini della sopravvivenza non solo di sé ma

---

57 E. Husserl, *Il destino della filosofia*, trad. it. di N. Zippel, Castelvecchi, Roma 2014, p. 42.

58 E. Husserl, *L'univocità del senso nella storia dell'umanità. Tre scritti sulla filosofia della storia*, trad. it. di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2017, p. 136.

59 N. Ghigi, *Il senso dell'umanità celato ed esplicitato nella storia e l'unico vero mondo alla base della sua formazione*, in E. Husserl, *L'univocità del senso nella storia dell'umanità. Tre scritti sulla filosofia della storia*, trad. it. di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2017, p. 98.

anche, e di conseguenza, dell'uomo, il responsabile della sua salvaguardia, opportuna rimodulazione e propizia messa in gioco.

Tecnica e nichilismo: da Ernst Jünger a Günther Anders

di *Sandro Gorgone*

1. *L'ordine del nichilismo*

Se Nietzsche è stato il primo filosofo a dichiarare la centralità della questione del nichilismo e la necessità del confronto con essa non soltanto per il pensiero filosofico ma per la stessa esistenza dell'uomo occidentale, nel Novecento è stato Ernst Jünger, reinterpretando e riattualizzando le profetiche analisi nietzscheane, a cogliere l'indissolubile nesso tra il nichilismo e l'affermarsi su scala planetaria della tecnica.

Nel suo celebre testo del 1932 dedicato al nuovo Tipo metafisico-antropologico dell'*Arbeiter*, sorto sui campi di battaglia della Grande Guerra ed affermatosi nel dopoguerra come indiscusso protagonista della storia, Jünger riconosce nella tecnica quel linguaggio universale in grado non soltanto di far fronte all'emergere inquietante e potenzialmente distruttivo delle forze elementari sprigionate dalla guerra, ma anche di asservirle al compito metafisico fondamentale della realizzazione della *Gestalt* del lavoro totale. Il venire meno di "valori" e di "senso" che, secondo le classiche definizioni nietzscheane, caratterizza l'imporsi del nichilismo, viene da Jünger esplicitamente attribuito all'affermarsi della potenza e della logica strumentale e prestazionale della tecnica.

E tuttavia, per lo Jünger di questi anni[1], il crollo dei valori e la perdita del senso non si accompagnano ad un atteggiamento passivo, nostalgico o catastrofico, ma, al contrario, vengono interpretati

[1] Oltre al testo capitale del 1932, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (tr. it. di Q. Principe, *L'operaio. Dominio e forma*, Guanda, Parma 1991), altri scritti importanti per la comprensione jüngeriana della tecnica e per le sue analisi

come un segno inequivocabile del trionfo dell'*Arbeiter*: il "realismo eroico" di cui Jünger ha dato prova nelle sue eroiche gesta sui fronti della prima guerra mondiale e che caratterizza lo stile lucido e penetrante dei suoi diari di guerra[2], si trasforma adesso nel "nichilismo eroico" proprio dell'azione inarrestabile del nuovo milite del lavoro. Il nichilismo letterario, la riflessione sulla decadenza morale e sul fallimento delle illusioni umanistiche assumono, pertanto, il volto di una sterile resistenza di retroguardia rispetto all'incedere vittorioso del Lavoratore che non si attarda, a differenza del nichilista passivo nietzscheano, a lamentare la consunzione degli antichi valori, né, come l'oltreuomo annunciato da Zarathustra, si pone il compito di una loro radicale trasvalutazione e dell'imposizione di una nuova gerarchia di valori conforme al comandamento della fedeltà alla terra.

sui cambiamenti nella società e nell'autocomprensione dell'uomo che essa produce sono: *La mobilitazione totale* (1930) e *Sul dolore* (1934), entrambi contenuti in *Foglie e pietre*, tr. it. di F. Cuniberto, Adelphi, Milano 1997. Sulla questione del nichilismo all'interno dell'opera di Jünger cfr. *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*, a cura di L. Bonesio, Herrenhaus, Milano 2002; A. Bousquet, *Ernst Jünger and the problem of nihilism in the age of total war*, in *Thesis eleven*, 132, 1, 2016, pp. 17-38; C. Lavaud, *Über die Linie: penser l'être dans l'ombre du nihilisme*, in *Les Carnets Ernst Jünger*, 1, 1996, pp. 35-50.

[2] Ci riferiamo qui soprattutto ai celebri diari dall'emblematico titolo *In Stahlgewittern* (tr. it. G. Zampaglione, *Nelle tempeste d'acciaio*, Parma, Guanda 1990) in cui Jünger narra le sue esperienze sul fronte occidentale durante tutti gli anni della prima guerra mondiale e che gli valsero la fama come scrittore. Alcuni critici hanno visto nel tono distaccato e privo di pathos con cui Jünger racconta gli episodi bellici un atteggiamento estetizzante e cinico che esprimerebbe un suo sostanziale nichilismo etico. Al riguardo cfr. K.-H. Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, De Gruyter, München-Wien 1978.

In un decisivo passo dell'opera jüngeriama leggiamo: «Ormai è superfluo occuparsi ancora del rovesciamento dei valori – basta vedere il nuovo ed entrare a farne parte»[3].

L'accettazione del nuovo corso della storia caratterizzato dal dominio totale della *Lebensform*[4] del lavoro e del linguaggio della tecnica si realizza ora come un processo automatico da cui è escluso ogni possibile giudizio di valore, dal momento che ciò che guida l'azione del Lavoratore è la dinamica stessa del funzionamento tecnico. Tuttavia, già nel saggio *Sul dolore* apparso soltanto due anni più tardi della pubblicazione di *Der Arbeiter*, Jünger sembra cambiare prospettiva attenuando l'entusiasmo con cui aveva descritto l'affermarsi della potenza del Lavoratore a favore di una analisi più critica del modo in cui la sua azione trasforma la realtà: la crescente plasticità e oggettività che genera l'attività lavorativa e la comprensione scientifica della natura, l'uniformizzazione e la razionalizzazione di ogni aspetto della vita in base a schemi, procedure e metodiche tecniche, l'incontrollato crescere del potenziale organizzativo ed energetico degli apparati tecno-economici, la consapevolezza che il modo di operare del nuovo Tipo sia in sé violento e distruttivo non soltanto del vecchio e decadente mondo borghese ma della stessa sostanza del reale[5], porta Jünger ad attribuire alla tecnica un carattere intrinsecamente nichilistico.

---

[3] E. Jünger, *L'operaio*, cit., p. 51.

[4] Sulla metafisica della *Gestalt* in Jünger cfr. L. Caddeo, *L'operaio di Ernst Jünger. Una visione metafisica della tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2012; V. Blok, *Der ontologische Sinn der Gestalt zum Verständnis des Arbeiters*, in *Les Carnets Ernst Jünger*, X, 2005, pp. 173-192; G.M. Chiodi, *Forza elementare e forma in Ernst Jünger*, in *Ernst Jünger e il pensiero del nichilismo*, cit., pp. 13-62. Sul carattere totale e totalizzante della realizzazione tecnica della *Gestalt* del lavoro cfr. A. Benedetti – L. Hagestedt, *Totalität als Faszination. Systematisierung des Heterogenen im Werk Ernst Jüngers*, De Gruyter, Berlin-Boston 2018.

[5] Descrivendo le prestazioni della "seconda coscienza" con cui il Lavoratore si rapporta al mondo attraverso il medium tecnico esemplificato dalla

Dissoltasi l'illusione che l'impeto prometeico dell'*Arbeiter* possa condurre all'instaurarsi di una condizione di perfezione tecnica che dovrebbe coincidere con la piena realizzazione della forma del lavoro[6], si fa strada la convinzione che non sia più possibile imporre una qualsiasi forma al reale dal momento che la tecnica induce una condizione di perenne mutazione e metamorfosi conducendo ad una sorta di fluidificazione ontologica che, come avrebbe affermato Heidegger nella sua celebre conferenza sulla tecnica del 1953[7], rimuove lo stesso statuto di oggettività degli essenti. In queste analisi si rivela chiaramente l'eredità nietzscheana di Jünger[8]: come ha notato Heidegger[9], il realismo eroico jüngeriano può essere, infatti, identificato con il nichilismo attivo nietzscheano ovvero con la capacità oltreumana di dire di sì alla completa mancanza di senso e di scopo del reale riconoscendo in esso il teatro del polemico affermarsi della volontà di potenza che adesso si rivela nella sua essenza

fotografia, Jünger afferma esplicitamente che «il vedere è per lui un atto di aggressione» (E. Jünger, *Sul dolore*, cit., p. 176).

6 «La perfezione della tecnica non è altro se non uno dei segni destinati a connotare il momento conclusivo della Mobilitazione Totale in cui siamo coinvolti. […] Con essa, a uno spazio dinamico e rivoluzionario subenta uno spazio statico e sommamente ordinato. Qui avviene dunque un passaggio dal mutamento all'invariabilità» (E. Jünger, *L'operaio*, cit., pp. 158-159). Jünger deve al fratello Friedrich-Georg lo sviluppo di questa concezione teleologica della tecnica: cfr. F.G. Jünger, *La perfezione della tecnica* (1946), tr. it. di M. De Pasquale, Settimo Sigillo, Roma 2000.

7 M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

8 Sul rapporto tra Nietzsche e Jünger a proposito della questione del nichilismo cfr. R. Wilczek, *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*, WVT, Trier 1999; D. Ohana, *Nietzsche and Ernst Jünger: From nihilism to totalitarianism*, in *History of European ideas*, 1989, pp. 751-758.

9 Cfr. M. Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, hrsg. von P. Trawny, in *Gesamtausgabe*, Bd. 90, Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, pp. 239-240.

tecnico-metafisica[10]. Al cospetto dell'informe potenza della tecnica, l'uomo è incapace di esprimere una sua propria volontà e può soltanto esercitare un obbediente servizio, se pure assumendo funzioni direttive – di cui l'apparato tecnico necessita – e, in certe situazioni, il singolo, in quanto ingranaggio di un sistema che lo comprende e lo sovrasta, può anche essere sacrificato: «Vediamo […] il singolo avviarsi sempre più chiaramente a una condizione in cui potrà essere sacrificato senza alcuna remora. Di fronte a ciò si pone la domanda: ci troviamo qui alle prime battute di quello spettacolo in cui la vita entra in scena come pura volontà di potenza?»[11]. Tale situazione viene identificata, tuttavia, da Jünger già nel 1934 con quella fase finale del nichilismo che prelude ad un suo superamento: «Ci troviamo in un'ultima, e singolarissima, fase del nichilismo, contraddistinta dal fatto che nuovi ordini si sono già spinti molto avanti, mentre i valori corrispondenti a tali ordini non sono ancora visibili»[12].

Si annuncia, dunque, già in questo saggio, l'idea che la tecnica sia in sé nichilistica ma che ne rappresenti l'ultima, estrema fase in cui si profilano nuovi ordinamenti e nuovi valori che, tuttavia, come gli avvenimenti degli anni successivi in Europa e il conseguente conflitto mondiale avrebbero dimostrato, nascondono abissi di distruzione e devastazioni senza precedenti[13].

---

10 Secondo Heidegger la tecnica sarebbe il compimento della storia della metafisica occidentale iniziata in Grecia con Platone e Aristotele e del suo carattere intrinsecamente nichilistico in quanto essa avrebbe obliato il mistero dell'essere in favore della disponibilità degli enti presenti: cfr. M. Heidegger, *La questione dell'essere*, in E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi, Adelphi, Milano 1989.

11 E. Jünger, *Sul dolore*, cit., p. 183.

12 *Ivi*, p. 184.

13 Tale consapevolezza critica nei confronti dell'affermarsi della tecnica come strumento di oppressione politica si esprimerà compiutamente nella finzione letteraria del romanzo *Sulle scogliere di marmo* del 1939 (tr. it. di A Pellegrini, *Sulle scogliere di marmo*, Guanda, Parma 1995), un libro che, come

Ma è nel celebre testo dedicato a Heidegger sul nichilismo del 1949, *Über die Linie*, che Jünger delineerà compiutamente il rapporto tra nichilismo ed ordine. Confutando l'opinione tradizionale per cui il nichilismo è collegato al caos e al disordine, Jünger afferma che esso non soltanto può «combinarsi armonicamente con sistemi d'ordine di grandi dimensione, e che anzi è la regola che esso sia attivo e dispieghi la sua forza in tali sistemi»[14], ma che ha bisogno dell'ordine come di un «terreno fertile, che esso rimodella per i propri fini»[15]. Per diventare attivo il nichilismo deve, dunque, ricorrere a sistemi d'ordine[16]; l'ordine non è soltanto 'tollerato' dal nichilismo,

---

ha notato Carl Schmitt, «con grande arditezza descrive gli abissi che si celano dietro le maschere d'ordine del nichilismo» (C. Schmitt, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47* (1950), tr. it. di C. Mainoldi, Adelphi, Milano 1987, p. 24).

[14] E. Jünger, *Oltre la linea*, in E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, cit., p. 61. Su tale confronto cfr. soprattutto M. Cacciari, *Ernst Jünger e Martin Heidegger*, in *Ernst Jünger. Un convegno internazionale*, a cura di P. Chiarini, Shakespeare & Company, Napoli 1987; M. Bonola, *Al muro del nulla. Heidegger, Jünger e l'al di là del nichilismo*, in *Rivista di estetica*, XXIII, 1983, pp. 131-150; E. Mazzarella, *Assiologia e ontologia del nichilismo. Su Jünger e Heidegger*, in *Storia Metafisica Ontologia. Per una storia della metafisica tra Otto e Novecento*, Morano, Napoli 1987; F. Volpi*, Itinerarium mentis in nihilum*, *Prefazione* a E. Jünger – M. Heidegger, *Oltre la linea*, cit.; G. Figal, *Nochmals über die Linie*, in, *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundersten*, hrsg. von G. Figal und H. Schwilk, Klett-Cotta, Stuttgart 1995, pp. 25-40; Id., *Der methapysische Charakter der Moderne. Ernst Jüngers Schrift Über die Linie [1950] und Martin Heideggers Kritik Über »die Linie« [1955],* in *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, hrsg. von H.H. Müller und H. Segeberg, Fink, München 1995, pp. 181-197.

[15] *Ibid.*

[16] Anche Heidegger collega la devastazione (*Verwüstung*) generata dalla tecnica ai sistemi d'ordine: «La devastazione non crea il vuoto "nulla", ma è un ordine della più propria specie: la procurata costrizione nel senza-decisione. La devastazione non è sregolata confusione e cieca rovina, ma pos-

ma «fa parte del suo stile»[17]. Contrapponendosi alla caratterizzazione originaria e romantica del nichilismo, Jünger può affermare, così, che il caos è tutt'al più soltanto una conseguenza del nichilismo, così come l'anarchia e l'ebbrezza ne rappresentano soltanto aspetti esteriori e derivati. Anche nei luoghi del più profondo orrore e dell'annientamento più feroce come i campi di sterminio nazisti, dominano l'ordine razionale e le procedure tecniche: «Perfino nei luoghi nei quali il nichilismo mostra i suoi tratti più inquietanti, come nei grandi luoghi di sterminio fisico, regnano sovrani la sobrietà, l'igiene, l'ordine rigoroso»[18].

Così come non può essere identificato con il disordine, il nichilismo non implica né uno stato patologico né qualcosa di malefico se non in relazione a valori ormai non più validi; esso, piuttosto, nomina una condizione divenuta 'normale'[19] e, in quanto tale, abbraccia sia la salute che la malattia collocandosi nietzscheanamente al di là del bene e del male. I due caratteri che, invece, Jünger attribuisce al nichilismo e che lo descrivono in quanto compimento della

siede la sicurezza dell'autoallestimento della potenza […]. La spinta all'ordine della devastazione è l'ira [*Grimm*]» (M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns (1938-1940),* hrsg. von P. Trawny, *Gesamtausgabe*, Bd. 69, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, p. 48).

17 E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 64.

18 *Ivi*, p. 65. Sul carattere terrifico e violento della tecnica anche in tempo di pace e sul rapporto tra tecnica e libertà cfr. *La mobilitazione globale: tecnica, violenza e libertà in Ernst Jünger*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano-Udine 2009 e Id., *Ernst Jünger: terrore e libertà*, Agenzia X, Milano 2007.

19 Cfr. ivi, p. 83. Già Nietzsche aveva utilizzato questa espressione nel seguente celebre frammento: «"*Il nichilismo come stato* NORMALE". *Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al "perché?"; che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalorizzano*» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, 2, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, fr. 9 [35], p. 12).

tecnica sono la "riduzione" e lo "svanimento": «Il mondo nichilistico è per sua essenza un mondo ridotto e che sempre più si va riducendo […] La sensazione dominante è quella del ridurre e dell'essere ridotto»[20]. La riduzione consiste nell'esaurirsi della sovrabbondanza in ambito spaziale, spirituale, psichico, economico, morale e scientifico; a ciò si accompagna la propensione tipicamente tecnico-metodica alla 'concentrazione', alla semplificazione e all'uniformazione che trova la sua espressione più emblematica nel riduzionismo scientifico. I processi di riduzione si dispiegano poi sempre come dinamiche di svanimento della sostanza che, tuttavia, non escludono, anzi «si accompagna[no] in ampi settori a un crescente dispiegamento di potenza e forza di penetrazione»[21]. Lo svanimento si manifesta anche nelle svariate dinamiche di frammentazione e atomizzazione, operanti anche nelle scienze dello spirito a discapito di prospettive sinottiche e sintetiche. L'imporsi della riduzione è all'opera anche nelle fasi più avanzate dello sviluppo tecnologico a cui noi oggi assistiamo: la straordinaria complessità operativa e comunicativa che, nell'era digitale, si mostra attraverso un'iconologia simbolica sempre più onnicomprensiva, poggia ancora su strutture logiche elementari di tipo binario.

La mobilitazione tecnica del mondo raggiunge il suo culmine attraverso questi processi di svuotamento e frammentazione in cui si manifesta quella che Jünger chiama la "zona d'ombra della volontà di potenza"[22]; è infatti proprio nel parossistico accrescersi dell'accelerazione in tutti i cambi delle attività umana, che si rivela lo stile totalizzante del nichilismo[23]. Il processo di riduzione e svanimento del reale, nonostante l'imporsi a livello economico e mediatico di quella che Benjamin ha chiamato la "fantasmagoria della merce", fa

[20] E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 74.
[21] *Ivi*, p. 74.
[22] *Ivi*, p. 76.
[23] «In ogni crescita del movimento ha luogo una riduzione» (*ivi*, p. 76).

emergere «paesaggi quanto mai sterili, squallidi o perfino devastati»[24], ma, allo stesso tempo – ed è qui che si rivela la chance 'salvifica' del nichilismo – lascia trapelare il fondo cristallino della realtà. È precisamente tale visione della struttura elementare del mondo, da cui pure si genera un profondo orrore, che si apre la via per l'attraversamento della "linea del nichilismo"; ciò, tuttavia, non indica la 'fine' del nichilismo ma il suo punto mediano: al di là della percezione dello svanimento, adesso è di nuovo possibile l'esperienza stessa del nulla e può avere inizio la lotta solitaria contro la sua immane potenza[25].

Jünger sembra qui condividere la convinzione sacrificale di numerose fedi pagane e religiose per cui è dalla terra arata dal dolore che si sprigiona nuova speranza[26]: nel momento di massimo oscuramento, al culmine della tragedia si illumina la fosforescenza delle tenebre e il nulla genera inaspettatamente un bagliore aurorale. Non si

---

[24] *Ivi*, p. 77.

[25] È infatti l'interiorità del singolo il campo di battaglia contro il nulla: in essa si decidono la vittoria o il fallimento di ogni esistenza prima ancora che delle società e dei popoli. Dall'esito di questa lotta dipende, dunque, non solo il destino del singolo ma anche quello del mondo. In chiusura del saggio sul nichilismo, scrive Jünger: «Il proprio petto: qui sta, come un tempo nella Tebaide, il centro di ogni deserto e rovina. Qui sta la caverna verso cui spingono i demoni. Qui ognuno, di qualunque condizione e rango, conduce da solo e in prima persona la sua lotta, e con la sua vittoria il mondo cambia. Se egli ha la meglio, il niente si ritirerà in se stesso, abbandonando sulla riva i tesori che le sue onde avevano sommerso» (*ivi*, p. 104).

[26] "Terra vinta ci dona le stelle", questa frase ricorre come un mantra nei diari jüngeriani della seconda guerra mondiale che rappresentano una fondamentale testimonianza dei profondi mutamenti interiori avvenuti in Jünger a contatto con gli eventi in cui la signoria dell'*Arbeiter* manifestava il suo volto terrifico: cfr. E. Jünger, *Giardini e strade. Diario 1939-1940. In marcia verso Parigi*, tr. it. di A. Iadicicco, Guanda, Parma 2008 e *Irradiazioni. Diario 1941-1945*, tr. it. di H. Furst Guanda, Parma 1993.

tratta di un confortante ottimismo che rivelerebbe facilmente la sua segreta complicità con la fede nel progresso quale prodotto diretto dell'affermarsi della tecnica[27]. La fiducia che si sprigiona una volta varcato il meridiano zero del nichilismo discende, piuttosto, dalla capacità, che è data ad ogni singolo uomo, di prendere dimora nell'incommensurabile e nell'indifferenziato che sfugge ad ogni comprensione scientifica e ad ogni presa del Leviatano tecnico, in quegli ambiti, cioè, che non sono assoggettati all'organizzazione tecnica e che Jünger nomina con l'espressione *Wildnis*, la terra selvaggia che compare come oasi nei deserti e nelle devastazioni generate dal nichilismo tecnico: «la terra selvaggia è lo spazio dal quale l'uomo può sperare non solo di condurre la lotta, ma anche di vincere. Non è più naturalmente una terra selvaggia di tipo romantico. È il terreno primordiale della sua esistenza, la boscaglia da cui egli un giorno irromperà come un leone»[28].

Nella terra selvaggia dell'interiorità, nelle oasi dell'eros, dell'amicizia, dell'arte e della meditazione sulla morte, il singolo, secondo lo Jünger degli anni Cinquanta[29], riesce a mantenere l'equilibrio nel vortice del nichilismo attingendo alle sue inesauribili se pure spesso occultate riserve spirituali. In seguito Jünger metterà in rela-

---

[27] Secondo il teorico della società della tecnica Jacques Ellul, la fede nel progresso, divenuto ormai un'ideologia onnipresente che influenza ogni nostra opinione e ogni nostro atteggiamento etico-politico, è un «prodotto diretto della tecnica» (J. Ellul, *Il sistema tecnico. La gabbia delle società contemporanee* (1977), tr. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, p. 106).

[28] E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 96.

[29] Nelle sue opere successive saranno soprattutto le figure del *Waldgänger* e dell'Anarca ad incarnare la resistenza contro la minaccia totalitaria dell'apparato tecnico: cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle* (1951), tr. it. di F. Bovoli, Adelphi, Milano 1990 e *Eumeswil* (1977), tr. it. di M.T. Mandalari, Guanda, Parma 2001.

zione tali forze spirituali dell'interiorità del singolo con la Terra intesa come grembo dell'uomo[30], ricomprendendo l'epoca del nichilismo all'interno della più ampia "storia della terra" da cui trae alimento lo Spirito come potenza cosmica, di cui lo spirito umano è soltanto una scintilla.

2. *Automatismo e libertà*

Se, dunque, Jünger crede di rintracciare nell'interiorità del singolo il luogo di una possibile resistenza al Leviatano tecnico in cui praticare attività libere dal suo ferreo automatismo, successivi teorici della tecnica e dell'autocomprensione che essa induce nell'uomo, dovranno constatare che anche questa roccaforte della tradizione umanistica in cui si custodirebbe l'inviolabile libertà dell'uomo viene sempre di più colonizzata dalle logiche e dagli imperativi della tecnica. Negli anni Settanta, sarà Jaques Ellul a delineare i tratti di un Sistema tecnico che diviene sempre più pervasivo imponendosi in modo palese o subdolo in ogni ambito dell'attività umana[31]. Ellul insisterà soprattutto sul carattere totalizzante ed organicistico della tecnica che deriva dalla sua autonomia rispetto ad ogni altro ordine valoriale: «Tecnica autonoma significa che dipende ormai solo da se stessa, traccia il proprio cammino, è un fattore primario e non secondario, deve essere considerata come "organismo" che tende a chiudersi, ad autodeterminarsi: rappresenta lo scopo di se stessa. L'autonomia è la condizione stessa dello sviluppo tecnico»[32].

---

30 Cfr. E. Jünger, *Al muro del tempo* (1959), tr. it. di A. La Rocca e A. Grieco, Adelphi, Milano 2000.

31 Cfr. J. Ellul, *Il sistema tecnico*, cit.

32 *Ivi*, p. 154. E ancora: «Il sistema tecnico, incarnato dai tecnici, non ammette altra legge, altra regola che quelle tecniche considerate all'interno di se stesso e in rapporto a sé» (*ivi*, p. 154).

L'eliminazione di fini esterni alla tecnica significa l'esaltazione della funzionalità intesa come ciò che si adatta a un ordine o a un sistema e non a un determinato scopo: la funzionalità di un oggetto tecnico si misura, infatti, a partire dalle esigenze del sistema e non in rapporto ai bisogni umani o sociali. Il funzionalismo diventa, pertanto, la legge fondamentale del sistema e di tutti i suoi membri che assumono ora il ruolo di "funzionari" della tecnica, costretti a omologarsi alla sua razionalità organizzativa: l'azione dell'individuo si riduce, così, a una semplice risposta funzionale più o meno efficace a soddisfare le esigenze del sistema stesso. Questo non vuol dire che il sistema appaia come negatore delle libertà individuali che, al contrario, vengono riconosciute ed esaltate dalle società altamente tecnicizzate – in particolare la libertà di scelta, principio fondamentale della società consumista. La libertà individuale, tuttavia, perde le sue forme tradizionali di potenza creativa (libertà per) e liberazione da vincoli in senso emancipativo (libertà da) per assumere la forma propriamente tecnica di competenza, ossia di efficacia prestazionale in riferimento alle esigenze funzionali del sistema[33].

Già nella seconda metà degli anni Cinquanta Günther Anders aveva scorto con disincantata lucidità il carattere coercitivo della tecnica al di là di ogni sua interpretazione come mezzo neutrale e la sempre crescente subalternità dell'uomo nei confronti delle macchine. Confutando definitivamente la convinzione jüngeriana che la mobilitazione tecnica del mondo poggi su una spontanea disponibilità interiore che caratterizzerebbe il nuovo tipo umano dell'*Arbeiter*[34], Anders teorizza, invece, l'incommensurabilità dell'uomo nei

[33] La competenza «garantisce agli individui unicamente la capacità di m versi nei circuiti funzionali dell'apparato, più interessato ai meccanismi di pianificazione, organizzazione e centralizzazione che alle sorti dell'individuo» (U. Galimberti, *Psiche e techne*. *L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 543).

[34] Anders ha preso esplicitamente posizione contro la figura jüngeriana dell'*Arbeiter* in un brevissimo testo postumo oggi edito come G. Anders,

confronti della tecnica e nomina tale ineluttabile asimmetria, foriera di profondo malessere e all'origine – come vedremo – di un nuovo nichilismo tecnico, con l'espressione "dislivello prometeico":

«Non c'è nulla che sia altrettanto caratteristico di noi, uomini di oggi, quanto *la incapacità della nostra anima di rimanere* up to date, *al corrente con la nostra produzione*, dunque di muoverci anche noi con quella velocità di trasformazione che imprimiamo ai nostri prodotti, e di raggiungere i nostri congegni che sono scattati avanti nel futuro […] e che ci sono sfuggiti di mano. […] Chiamiamo "*dislivello prometeico*" l'*asincronizzazione* ogni giorno crescente *tra l'uomo e il mondo dei suoi prodotti*, la distanza che si fa ogni giorno più grande[35]».

Tale dislivello, che Anders vede all'opera in tutti gli ambiti dell'attività umana nell'epoca della tecnica (tra il fare e l'immaginare,

Ernst Jünger, Anmerkung zu G | *Nihilismus*, in Id., *Über Heidegger*, a cura di G.F. Oberschlick, Beck, München 2001, pp. 147-149 (tr. it. di M. Latini, *Ernst Jünger. Osservazione sulla storia del nichilismo*, in *I castelli di yale – online*, II, 2, 2014, pp. 140-141). Qui Anders interpreta il Lavoratore di Jünger come «modello dell'uomo reificato, impavido, disumano. L'alienazione, che era stata individuata sin da Hegel, combattuta dal socialismo, descritta in modo disperato da Kafka e da Brecht, viene qui espressamente approvata e portata sugli scudi» (*ivi*, p. 140) Anders critica, inoltre, molto aspramente la veste metafisica con cui Jünger, attraverso il concetto di *Gestalt*, avrebbe rimosso ogni problematica etico-sociale dalla sua descrizione dell'*Arbeiter*: «Già l'espressione filosofica "forma" ("l'operaio come forma") è ingannevole. Nella sua levigatezza aculturale fa semplicemente scivolare via il problema sociale. Il monumento alla stregua di un'apoteosi che Jünger ha eretto all'operaio come forma è in verità la statua innalzata in anticipo sui tempi all'uomo delle SS, che ha assunto il posto di guardia sulla fossa comune dell'operaio» (*ivi*, p. 141).

[35] G. Anders, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 24.

tra l'agire e il sentire, tra la conoscenza e la coscienza) si dispiega in modo emblematico nella sfasatura tra il congegno fabbricato e il corpo dell'uomo che, rispetto al prodotto tecnico, proprio in quanto non-fatto e non-finito, risulta informe, imperfetto, ovvero 'antiquato'. A tale dislivello Anders associa anche un sentimento che caratterizza non soltanto l'odierna esistenza dell'uomo all'interno del Sistema tecnico ma anche il nichilismo tecnologico contemporaneo[36]. Si tratta della "vergogna prometeica" con cui Anders indica quel particolare tipo di vergogna che si prova nei confronti dell'«'umiliante' altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi»[37]. La "macchia fondamentale", l'onta metafisica dell'uomo non consisterebbe, dunque, soltanto nella sua sempre maggiore dipendenza dall'apparato tecnico-mediatico che costituisce ormai il nostro invalicabile ambiente di vita[38], ma nell'*origine* dell'uomo che si vergogna

---

36 Costantino Esposito, nella sua recente 'cronaca' sul nichilismo contemporaneo sottolinea il ruolo centrale della produzione tecnica. Richiamandosi alla celebre affermazione nietzscheana secondo cui non esistono fatti ma solo interpretazioni, Esposito afferma che il fenomeno fondamentale per intendere il nichilismo tecnologico contemporaneo è che «la conoscenza tecno-scientifica del mondo viene assimilata a un processo di "costruzione" della realtà, in cui la misura e il calcolo non si limitano ad applicarsi a dati "reali", ma li determinano e in qualche maniera li "creano" e li riproducono. Le "interpretazioni" nietzscheane sono diventate le produzioni digitali del mondo» (C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 30).

37 G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., 31. Sulla vergogna prometeica cfr. N. Mattucci, Tecnocrazia e analfabetismo emotivo, cit., pp. 137 sgg.; F. Milano, *Günther Anders e la vergogna prometeica,* in *Etica&Politica*, 2, 2013, pp. 246-257.

38 La tecnica come sistema si pone quale nuovo "ambiente di vita" dell'uomo paragonabile a quello degli animali, in contrapposizione al mondo in cui si svolge la sua esistenza dal momento in cui essa elimina la lontananza esistenziale dell'uomo, l'autotrascendenza del proprio "poter-essere". A tal proposito, Agostino Cera afferma: «Nella misura in cui erode

di essere stato generato piuttosto che di *essere stato fatto*, «di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fino all'ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita»[39].

L'orgoglio prometeico che Jünger aveva ammirato nel Tipo umano dell'*Arbeiter*, rappresentante eroico della prima fase della rivoluzionaria affermazione della tecnica, subisce ora un rivolgimento radicale. Dopo aver riportato una vittoria troppo trionfale, Prometeo, messo a confronto con la sua propria opera, comincia a deporre il suo orgoglio e a sostituirlo con un crescente e umiliante senso di inferiorità e meschinità. Anders, dunque, interpreta il desiderio dell'uomo di diventare un *selfmade man* – diffuso soprattutto nella società americana del secondo dopoguerra oggetto delle sue osservazioni dirette – non tanto come la volontà di voler *fare se stesso*, ma come il bisogno di sfuggire alla condizione vergognosa di un essere *non-fatto*: «*Non perché provi indignazione per essere fatto da altri (Dio, dèi, natura), ma perché non è fatto per nulla e, nella sua qualità di non-fatto, è inferiore a tutti i suoi prodotti fabbricati*»[40].

Ma la vergogna prometeica indica anche, se pure in modo indiretto e non esplicitato dalle analisi di Anders, l'incapacità dell'uomo tecnologico di fare esperienza anche nel senso manchevole e frammentario tipico dell'esperienza nell'epoca del nichilismo tradizionale, ovvero nel tempo inaugurato dall'annuncio dell'uomo folle nietzscheano della "morte di dio". Se, infatti, al cospetto della perdita del senso e dell'irreversibile declino dei valori supremi, nel tempo che Heidegger, sulla scorta di Hölderlin, definisce come il

il potenziale ekstatico dell'uomo (dell'Esserci), la tecnica diventa il suo ambiente» (A. Cera, *Sulla questione di una filosofia della tecnica*, in *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, a cura di N. Russo, Guida, Napoli 2007, pp. 41-115: p. 107).

[39] G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 32.

[40] *Ivi*, p. 33.

tempo della povertà estrema[41], era ancora possibile fare esperienza del vuoto generato da tali processi nichilistici ed in esso rintracciare una traccia, una testimonianza del senso perduto o il presagio dell'emergere di un nuovo senso e di nuovi valori – è questa la prospettiva della nietzscheana trasvalutazione dei valori –, nella condizione esistenziale caratterizzata dalla vergogna prometeica il nichilismo assume la forma di una desertificazione che colpisce innanzitutto la stessa capacità di esperire: ogni fare viene ridotto a produrre[42] e l'esperienza si riduce alla capacità tecnica di trasformazione del reale e di se stessi. Riprendendo ancora la prospettiva jüngeriana, fare esperienza significa compiere un lavoro sia esso di tipo intellettuale o fisico. L'uomo, in quanto "creatura viva" e non-prodotta, è strutturalmente incapace di partecipare all'esperienza tecnica; è morfologicamente statico, refrattario al cambiamento, non-progressivo, insomma *antiquato*, «un peso morto nell'ascesa delle macchine»[43].

Assistiamo, dunque, ad un paradossale ribaltamento della tradizionale contrapposizione di matrice umanistica tra uomo e tecnica: non è più l'uomo a creare liberamente le macchine che sarebbero, così, assoggettate alla sua volontà, ma, al contrario sono i prodotti tecnici ad essere liberi, nel senso della capacità di assumere innumerevoli forme e funzioni; ed è l'uomo, invece, ad essere privo di libertà, «perché egli, in quanto prodotto della natura, nato da donna, corpo, è troppo dichiaratamente determinato per poter partecipare

41 M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1993.

42 Nei testi inediti redatti a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta, Martin Heidegger ha nominato questa perdita dell'esperienza con le espressioni di *Verwüstung* e *Machenschaft* con cui egli indica l'essenza destinale della tecnica come compimento della metafisica occidentale. Su tale tematica mi permetto di rinviare a S. Gorgone, *Nel deserto dell'umano. Potenza e* Machenschaft *nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2011.

43 G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 41.

ai cambiamenti del mondo dei suoi prodotti, che varia ogni giorno ed è privo di qualsiasi autodeterminazione»[44].

Nel disperato tentativo di raggiungere la 'meravigliosa' duttilità metamorfica dei prodotti della tecnica[45], l'uomo finisce per dissolvere la propria stessa autoconsapevolezza, dal momento che ogni forma di coscienza dipende dalla posizione di una domanda di senso e, nell'epoca del nichilismo tecnico, tale domanda viene completamente meno; ogni relazione si riduce, pertanto, al rapporto autoreferenziale degli innumerevoli meccanismi del Sistema tecnico in cui l'esistenza umana è ormai integralmente assorbita[46].

3. *Catastrofe e nichilismo*

Nel suo scritto del 1951 sul passaggio al bosco come forma di resistenza del singolo nei confronti del Leviatano tecnico, Jünger rinveniva in questo luogo simbolico l'estrema possibilità di far fronte alla dissoluzione tecnica dell'io, in quanto il bosco rappresenterebbe

---

[44] *Ibid.*

[45] Il postumanismo teorizza tale possibilità come capacità di alterazione e ibridazione dell'umano nei confronti del mondo della tecnica: cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

[46] Tale dissoluzione dell'io, già prefigurata dalla concezione nietzscheana della pluralità degli io all'interno del grande Sé, acquista nel nostro tempo una chiara evidenza tecnico-mediatica. Come scrive Esposito, «L'io è solo un luogo di volta in volta localizzabile sulle mappe della rete, che si sposta di continuo, coinvolto, preso, legato in tutte le sue possibili relazioni, ma anche in definitiva slegato, sciolto in esse. […] La creazione tecnica più sofisticata è la creazione di un io *inesistente* e tuttavia – o proprio per questo – fungente con grande efficienza come punto di incrocio di relazioni *reali* lette e vissute secondo il paradigma dei rapporti *digitali*» (C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., pp. 123-124).

l'unico accesso all'eccedenza del mondo rispetto a tutte le potenze nichilistiche compresa quella tecnica. Ma per passare al bosco è innanzitutto necessario attraversare il pericolo e la paura della morte; la salvezza dal nichilismo, come già Nietzsche nella sua opera e nella sua vita aveva mostrato, non avviene se non avendo il coraggio di sostenere su di sé l'immane potenza del nulla[47].

Il compito fondamentale, dunque, nell'epoca del nichilismo tecnico, come l'attualità degli ultimi anni ci ha mostrato in modo tragico, è quello di sostenere il rischio della catastrofe, sia a livello del singolo che a livello comunitario e politico. Il residuo borghese dell'ideale di sicurezza che sembrava ancora dominare le nostre società tecnologiche e neo-capitalistiche fino a qualche decennio fa, sembra, ormai – quasi a compimento del nichilismo contemporaneo – essere completamente svanito, lasciando il campo ad un senso diffuso se pure spesso rimosso di angoscia e timore per il futuro: dalle ricorrenti catastrofi ambientali alle crisi finanziarie ed economiche che esercitano i suoi effetti sull'intero pianeta, dalla pandemia appena attraversata fino alle guerre in atto che rischiano di trasformarsi in conflitti globali o, comunque, di sconvolgere gli assetti economici e politici di interi continenti determinando impoverimenti, desertificazioni e ondate migratorie, l'esistenza del singolo e delle collettività diviene sempre più precaria ed incerta.

Sono, dunque, di estrema attualità le considerazioni di Jünger all'inizio degli anni Cinquanta che esortavano ad una sorta di veglia nei confronti del pericolo incombente: «La condizione in cui ci troviamo ci obbliga a fare i conti con la catastrofe e a coricarci al suo

[47] «Passare al bosco […] vuol dire innanzi tutto andare verso la morte. Questa strada arriva molto vicino alla morte – anzi, se è necessario, l'attraversa perfino. Il bosco, come rifugio della vita, dischiude i suoi tesori surreali quando l'uomo è riuscito a oltrepassare la linea. Qui si posa la eccedenza del mondo» (E. Jünger, *Il trattato del ribelle*, cit., p. 76).

fianco perché essa non ci sorprenda durante il sonno»[48]. Non ci si può più limitare a *giocare* con la catastrofe, considerandosi al sicuro all'interno delle confortevoli strutture del sistema tecnico, ma è necessario impiegare ogni energia non tanto per scongiurarla ma per convivere con essa rintracciando quella che Jünger chiama una "via mediana", sottile come il filo di un coltello, che ci consenta, per così dire, di stare in equilibrio su di essa, senza soccombere ma anche senza illudersi di poterla evitare.

Diversa è, invece, la prospettiva con cui Anders, dopo qualche anno, leggerà il rapporto tra catastrofe e nichilismo partendo da una considerazione ontologica della bomba atomica che segna a livello simbolico il passaggio ad una fase ulteriore di dominio della tecnica[49]. La creazione e l'utilizzo della bomba atomica, infatti, sanciscono il fatto inaudito che siamo noi uomini, adesso, i "signori dell'Apocalisse": «L'onnipotenza che da tempo avevamo agognato, con animo prometeico, l'abbiamo realmente acquistata, seppure in forma diversa da quella sperata. Dato che possediamo la forza di apprestarci vicendevolmente la fine, siamo i *signori dell'Apocalisse*»[50]. Novelli *parvenus* cosmici, noi siamo – con un'espressione cara sia a

[48] *Ivi*, p. 67.

[49] Sull'apocalisse tecnica in Anders cfr. *Günther Anders et la fin des mondes*, ed. N. Grangé – P.-F. Moreasu – F. Ramel, Classiques Garnier, Paris 2020; M. Lalatta Costerbosa, *Günther Anders: atomica, vergogna, totalitarismo tecnologico, discrepanza, mostruoso*, DeriveApprodi, Bologna 2023. Per una interpretazione più generale della critica andersiana delle società tecnologiche cfr. N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Mimesis, Milano-Udine 2018; K.P. Liessmann, *Günther Anders: philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*, Beck, München 2002.

[50] G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 225. Sul tema della bomba cfr. N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, cit., pp. 164-182.

Jünger che ad Anders – i primi Titani, ma anche i «*primi* nani o *pigmei*»[51], in quanto non soltanto dominiamo l'Apocalisse ma ne subiamo anche costantemente la minaccia; non siamo più soltanto mortali come individui ma, per la prima volta nella storia, anche come specie.

Il nucleo del nichilismo tecnico contemporaneo, tuttavia, secondo Anders non risiede nell'incombere del pericolo atomico[52] – o ai nostri giorni di quello ambientale – ma nella cecità dell'uomo di fronte alla catastrofe, di cui Anders individua alcune radici storiche[53]. La prima e più importante è, senz'altro la fede nel progresso automatico della storia che ha reso l'uomo incapace anche soltanto di prendere in considerazione la possibilità di una "fine": persino per coloro che non credono più nel progresso, il tempo è senza-fine e si sviluppa necessariamente – con una necessità che può avere sia radici religiose che laiche – verso il meglio. Non soltanto è impensabile la fine del tempo e del mondo, ma anche la propria fine, la morte,

---

[51] Cfr. *ivi*, p. 227.

[52] Anche Heidegger aveva affermato che il pericolo non è la bomba ma la volontà di potenza che si esprime nella tecnica moderna: «Non è la bomba atomica, di cui tanto si parla, a costituire, in quanto ordigno di morte, il mortifero. Ciò che da tempo minaccia l'uomo di morte – e di una morte che concerne la sua stessa essenza – è l'incondizionatezza del puro volere, nel senso dell'autoimposizione deliberata e globale. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è l'ingannevole convinzione che, attraverso la produzione, la trasformazione, l'accumulazione e il governo delle energie naturali, l'uomo possa rendere agevole a tutti e in genere felice la situazione umana. […] Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è la convinzione che la produzione tecnica metterà in ordine il mondo; mentre, al contrario, questo genere di ordine livella ogni ordo, cioè ogni rango, nella uniformità della produzione, dissolvendo così, sin dall'inizio, la possibile provenienza di ogni rango e di ogni riconoscimento dal fondamento dell'essere» (M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., pp. 271-272).

[53] Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., pp. 221-286.

viene relegata in uno spazio inaccessibile. Le tecno-scienze riescono non solo con sempre maggiore efficacia ad allontanare temporalmente la morte, ma il sistema tecnico tende a spogliare la morte del suo orrore occultando, così, la "vergogna di morire", in cui consiste una delle più significative declinazioni della vergogna prometeica[54].

Un'altra causa della cecità nei confronti dell'apocalisse tecnica è, secondo Anders, la *medialità*; con questa espressione egli nomina lo stile fondamentale dell'esistenza in cui ogni fare è ridotto a conformistico *collaborare*, in quanto si svolge in complessi di attività, non solo lavorative, di cui non abbiamo mai una visione di insieme, ma che vincolano e indirizzano le nostre azioni. Venuta meno ogni possibilità di esprimere un giudizio di valore sul risultato delle nostre azioni, così come sul prodotto del nostro lavoro, l'uomo mediale – e si potrebbe dire ai nostri giorni l'uomo *mediatico* – fa il "voto segreto" di non vedere e non sapere quel che fa, non scorge né un'idea né uno scopo nella sua azione che possa dotarla di senso: l'unico 'senso' che alimenta il suo fare è il raggiungimento di una determinata prestazione proposta dal sistema stesso come obiettivo seducente. Il *successo* o la *vincita* diventano, allora, il modello della *motivazione* non soltanto delle attività propriamente ludiche del sistema, ma di ogni fare tecnicamente organizzato.

L'indolenza indotta dalla medialità dell'azione e la mancanza di qualunque *telos* sottraggono all'uomo ogni responsabilità in senso propriamente etico e gli impediscono di avere un rapporto autentico con il futuro; il fare dell'"uomo mediale" non costruisce alcun futuro e non permette nemmeno che egli possa percepire la possibile

[54] Alla mentalità del progresso tecnico riesce ciò che nemmeno alle religioni è riuscito, cioè «fabbricare un mondo tutto positivo, privo di suture e di fessure attraverso le quali si possano intrufolare spiacevoli domande intorno alla morte; un mondo, nessun elemento del quale ricorda la morte; così che a pochissimi, e a questi pochi quanto più di rado possibile, viene rammentata la morte» (*ivi*, p. 263).

catastrofe futura. Inoltre, ritenendo "in buona fede" che ogni prodotto del suo lavoro sia "moralmente neutrale", egli non può immaginare che esista un prodotto assolutamente immorale e distruttivo come la bomba. Anders può, dunque, concludere che «tutti gli elementi dell'esistenza mediale hanno congiurato per impedire che egli afferri qual è la natura della bomba. E così, senza comprendere il senso della parola "fine", egli lavora febbrilmente e al tempo stesso con indolenza a prepararsi la propria fine»[55].

La portata profondamente nichilistica della bomba, che l'uomo mediale non riesce a vedere, si giustifica a partire dalla particolare interpretazione che Anders da del nichilismo, distinguendolo nettamente dall'anarchismo nato nella Russia prerivoluzionaria e poi diffusosi quasi come una moda tra gli intellettuali europei. La radice di quell'evento catastrofico che fu il nichilismo viene rintracciata da Anders, ad un livello più profondo, in un radicale "monismo ontologico", per cui tutto è di un'unica specie, cioè della specie *natura*[56]. Nietzsche aveva già intuito che nichilismo significa fondamentalmente che non è possibile stabilire una «distinzione tra esistenza superiore e inferiore»[57] sulla base di un principio sostanziale, ontologico.

Da ciò discende la formula dell'amoralismo radicale espressa lapidariamente da Dostoevskij: "Se Dio non esiste, tutto è permesso". Alla domanda metafisica fondamentale "perché c'è qualcosa invece che il nulla?" il nichilista non oppone, come l'ateo o lo scettico, una confutazione del principio del fondamento, ma risponde con una professione di assoluta indifferenza: «È tutt'uno

[55] *Ivi*, 275.

[56] Sulla questione del nichilismo in Anders cfr. E. Jolly, *Nihilisme et technique: étude sur Günther Anders*, EuroPhilosophie Éditions, Toulouse 2017.

[57] F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., 10 [16], p. 112.

[…] che ci sia o non ci sia il mondo. Che differenza farebbe se non ci fosse?»[58].

La bomba è, dunque, l'emblema del nichilismo tecnico perché la sua massima segreta è identica a quella del monismo ontologico nella misura in cui «considera e tratta ogni cosa, che sia uomo o apparecchio, pane o libro, casa o bosco, animale o pianta, come se fosse di un'*unica specie*: come natura; cioè nel caso specifico: come qualche cosa che si presta a essere contaminato dalla radioattività»[59]. Anders sottolinea la coincidenza non casuale che gli anni Quaranta, quegli anni, cioè, in cui il nichilismo esce dal suo esoterismo filosofico e diventa una mentalità di massa, coincidono con il momento storico in cui fu fabbricata ed impiegata per la prima volta la bomba atomica: «Che la filosofia, che negava il senso dell'umanità, e l'ordigno che annientava l'umanità, che il *nichilismo di massa e l'annichilazione di massa* coincidessero. Fu puro caso? O c'era un nesso?»[60]. L'esistenza della bomba e l'incombere del pericolo atomico nel dopoguerra (o di quello della catastrofe ambientale nei nostri anni) vengono percepiti come la più evidente prova dell'assurdità dell'esistenza dichiarata dagli esistenzialisti dell'epoca e, viceversa, l'assurdità dell'esistenza vale come giustificazione dell'esistenza della bomba (o della prospettiva del collasso ambientale della terra).

---

[58] G. Anders, *L'uomo è antiquato I*, cit., p. 282. A tale radicale indifferenza ontologica si rifà la 'morale' funzionale al sistema tecnico che, secondo Ellul, costituisce l'unica motivazione tecnica dell'azione. In senso aristotelico potremmo considerarla come un habitus morale che caratterizza la forma di vita tecnica e del lavoro totale superando ogni divaricazione tra essere e dover-essere e dischiudendo l'orizzonte di una assoluta immanenza in cui la legge del sistema si identifica con la legge del sé, l'automatismo dell'apparato coincide con l'autonomia del singolo in una pervasiva introiezione della potenza della tecnica.

[59] *Ibid.*

[60] *Ivi*, p. 283.

Ma l'emblema letterario più penetrante di questa insensatezza tecnica dell'esistenza è rappresentato, secondo Anders, dal teatro di Beckett e, in particolare, dal suo celebre testo teatrale *En attendant Godot*, parabola sublime dell'uomo senza senso nell'epoca del sistema tecnico. Non si tratta di una tragedia, dal momento che i due personaggi si muovono all'interno di un contesto da cui ogni idea di mondo è bandita e, dunque, viene meno anche la possibilità di entrare in collisione con il mondo, ovvero la possibilità del tragico. O forse, aggiunge Anders, la tragicità tipicamente nichilistica della loro esistenza «consiste nel fatto che neppure la tragedia le viene più concessa, che è sempre anche tutta una farsa […]: dunque la si può rappresentare soltanto come una farsa: come una *farsa ontologica*»[61].

Nel loro assoluto non-fare, Estragon e Vladimir rappresentano i milioni di uomini attivamente impiegati dal sistema nelle sue procedure tecniche, dal momento che – come abbiamo visto – al suo interno ogni fare assume la forma della passività, di un fare senza scopo e senza senso. Integralmente posseduti dall'operatività e dalla medialità del sistema, i due personaggi beckettiani aspettano soltanto perché condannati all'indolenza del non fare e, quantomeno del non fare da sé. Pertanto non ha senso domandare chi o che cosa sia l'atteso Godot: «Godot non è che il nome del fatto che l'esistenza che continua senza senso crede erroneamente di essere un'"aspettativa", un'"aspettativa di qualche cosa"»[62].

Il vano agire, sconnesso e grottesco dei due personaggi ha come unico obiettivo quello di mettere in moto la "poltiglia di tempo" che li opprime. Nella vita 'normalmente' attiva, invece, tale effimero movimento nella poltiglia del tempo non è lo scopo ma soltanto l'inevitabile conseguenza di ogni azione; essa si configura, dunque, nell'orizzonte produttivo del sistema tecnico come un puro

[61] *Ivi*, p. 205.
[62] *Ivi*, p. 207.

passatempo; come testimoniano le loro azioni del tutto non conseguenti, la loro attività non fa altro che "tenere in moto" il tempo, evitare che il tempo ristagni. Il più efficace mezzo con cui i due protagonisti riescono a scongiurare la bonaccia del tempo è l'attivazione continua dello stare in compagnia. Non si tratta, tuttavia, come in Leopardi, di una idea di solidarietà come conforto al cospetto dell'assurdità dell'esistenza. Lo stare insieme è, piuttosto, un puro espediente per far passare il tempo: «Senza il loro vicendevole, commovente e disperato attaccamento, senza la loro conversazione che gira a vuoto, senza il continuo bisticciarsi, piantarsi e ritrovarsi, che richiedono tempo, sarebbero realmente perduti»[63].

I 'passatempi' che Becket mette in scena, pertanto, rappresentano in modo grottesco e paradossale la modalità dell'agire tipica del sistema tecnico in cui, come anche Jünger intuisce[64], non è più possibile stabilire una differenza netta tra attività seria e gioco, tra lavoro e tempo libero. Mentre il lavoro, sempre più lontano da ogni autentica "azione umana" si approssima progressivamente ad un'attività fittizia e virtuale, gli *hobbies*, le attività ricreative, la pratica dello sport, diventano sempre più simili ad azioni lavorative organizzate razionalmente e vengono integrate nel sistema produttivo e consumistico. Qualsiasi attività, anche quelle ludiche e finalizzate allo svago rispetto al lavoro, hanno come unico scopo quello di far passare il tempo attraverso la messa in moto di un determinato ingranaggio del sistema, sia esso esplicitamente lavorativo o meno. Il sistema, dunque, assorbe e fa propria l'esigenza umana di movimento e la

63 *Ivi*, pp. 211-212.

64 Nel sistema tecnico si realizza, se pure in maniera subdola, una riduzione del 'tempo libero' ad un tempo lavorativo complementare con cui scongiurare lo smarrimento nella palude del tempo che separa un 'turno' di lavoro dall'altro: l'industria dello spettacolo, dei divertimenti e del turismo si occupa di integrare anche questa rischiosa eccedenza di tempo nel tempo rassicurante del lavoro. Cfr. E. Jünger, *Il libro dell'orologio a polvere*, tr. it. di A. La Rocca e G. Russo, Adelphi, Milano 1994, pp. 220-221.

utilizza come alimento della sua perenne dinamica di autoaffermazione e autopotenziamento: il divertimento diviene, così, quale estrema e nichilistica declinazione della concezione pascaliana, un vano tentativo di sfuggire al sistema che, tuttavia, nel momento in cui cerca di negarlo, lo afferma e lo potenzia.

Il girare a vuoto di Estragon e Vladimir, le loro azioni ineffettuali e grottesche rappresentano, dunque, in modo farsesco e drammatico, il nulla che si cela dietro la magnificenza delle realizzazioni della tecnica, il vuoto che si annida nella trionfale pienezza delle sue conquiste.

E tuttavia, dietro tale consapevolezza, a cui mirano le diverse filosofie critiche della tecnica e degli orizzonti dell'attuale postumanismo, è forse possibile udire l'appello di un'esigenza[65], la vibrazione di una necessità che risuona, quasi fosse l'inevitabile risucchio di questo nulla; una inaudita nostalgia del presente[66] e di se stessi: se pure veniamo continuamente impiegati, giocati e trasformati dalla tecnica, non può mai venire meno la ricerca del nostro sé, di quel connubio inestricabile di identità e alterità a cui ci riferiamo, se pure inconsciamente, e che emerge ogni volta che diciamo 'io'.

---

[65] È questa anche la convinzione di Costantino Esposito, quando afferma che il nichilismo «non indica più (solo) il *fenomeno di una perdita*, ma anche (e soprattutto), l'*emergere di un bisogno*, il rendersi visibile di un desiderio del senso come desiderio di "essere", come la fioritura impossibile da una terra secca e pietrosa» (C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 20).

[66] Jorge Luis Borges esprime nei seguenti versi questa paradossale forma di nostalgia che, come un'ombra inquietante aleggia nei meandri della nostra contemporaneità apparentemente dominata da un'ipertrofia del presente: In quel preciso momento l'uomo disse: / che cosa non darei per la gioia di stare al tuo fianco in Islanda / sotto il gran giorno immobile / e condividerlo adesso / come si condivide la musica / o il sapore di un frutto. / In quel preciso momento / l'uomo le stava accanto in Islanda» (J.L. Borges, *Nostalgia del presente*, in *Tutte le opere*, vol. II, a cura di D. Porzio, Mondadori, Milano 1985, p. 1207).

Il significato spaziale del nichilismo, tra alienazione e unità del mondo[1]

di *Letizia Konderak*

1. *Premessa*

Accostare le riflessioni di Arendt e Schmitt può risultare ardito: Arendt fu una fenomenologa ebrea, che nel 1933 abbandonò la Germania a seguito dell'ascesa del nazismo, e che si convertì alla teoria politica dagli iniziali interessi perché quell'evento l'aveva esortata a non esser più una spettatrice[2]. Schmitt fu un giurista cattolico[3], che continuò a proclamarsi giurista nonostante il suo avventurarsi nella politologia e nella geopolitica[4], e che ottenne molti riconoscimenti a seguito dell'adesione al nazismo, ivi compresa la prestigiosa cattedra di diritto pubblico all'Università di Berlino[5]. Prima di cadere in disgrazia nel 1936[6], Schmitt riadattò le sue ricerche perché fossero gradite al nuovo regime, senza tuttavia convincere quest'ultimo[7]. Per Galli, la perdita del ruolo di giurista del *Reich* sancì il virare di Schmitt verso il diritto internazionale e la progressiva spazializzazione della

[1] Queste ricerche sono frutto di un finanziamento da parte di CAS SEE (Università di Rijeka), che ringrazio.

[2] H. Arendt, *La lingua materna*, in *La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale*, Mimesis, Milano 2005, pp. 25-56, p. 30.

[3] E per questo un *outsider* nella Germania protestante degli inizi del XX secolo (C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 841).

[4] Ivi, p. XX e p. 900, nota 23.

[5] C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 841.

[6] Ivi, p. 842; la fine delle fortune di Schmitt cominciò con invettive che le S.S. gli lanciarono dalla loro rivista *Schwarze Korp*.

[7] Ivi, pp. 841-843.

sua teoria politica[8]. L'opzione schimittiana per il diritto internazionale e la teorizzazione dell'Impero (*Reich*) e del grande spazio (*Großraum*), mentre ancora una volta non convinsero il regime, valsero a Schmitt la fama estera di teorico dell'espansionismo nazista[9].

Insomma, accostare le riflessioni dei due autori rischia di forzare assieme, sul piano epistemologico, filosofia e diritto, e, a livello morale, vittima e carnefice.

Eppure, sfogliando l'opera arendtiana, si rinvengono numerose citazioni dirette e indirette di Schmitt, e finanche un esplicito giudizio sul giurista tedesco. Dopo aver notato che i regimi totalitari tendono a sostituire gli intellettuali più acuti con individui privi di talento e perciò affidabili, Arendt specifica:

> «Varrebbe la pena di studiare le vicende del gruppo relativamente esiguo di studiosi tedeschi che si spinsero oltre il semplice allineamento perché nazisti convinti. L'esempio più interessante è quello del giurista Carl Schmitt, le cui teorie veramente ingegnose sulla democrazia e sul governo legale richiedono tuttora un'attenta lettura; a metà degli anni Trenta

[8] Ivi, pp. 864-865.

[9] Questa fama costò a Schmitt un processo nel 1947, che lo scagionò - dopo due anni di prigionia. Durante il processo, Schmitt si giustificò sostenendo che il suo concetto di *Großraum* non aveva nulla a che vedere con la nozione, biologicamente connotata, di *Lebensraum* (C. Schmitt, *Risposte a Norimberga*, Laterza, Roma/Bari 2008, p. 69). Nei *marginalia* alla sua copia de "Il nomos della terra", Arendt conferma tale lettura annotando: «Arme Schmitt: die Nazis sagten Blut und Boden – er verstand Boden – die Nazis meinten Blut» (A. Jurkevics, *Hannah Arendt reads Carl Schmitt's The Nomos of the Earth: a Dialogue on law and geopolitics from the margins*, in *European Journal of Political Theory*, 0, 2015, pp. 1-22, p. 17). Durante il processo, lo status di Schmitt passò da quello di imputato a quello di testimone esperto (N. Plätzer, *Eichmann in Plattenberg: Carl Schmitt reads Hannah Arendt*, in *Modern Intellectual History*, XX, 2022, pp. 270-297, p. 274; ringrazio Valentina Antoniol per l'indicazione di questo articolo).

egli venne sostituito da teorici della politica e del diritto di stampo veramente nazista, come Hans Frank»[10].

Diversi testi schmittiani giacciono, con annotazioni, nella biblioteca arendtiana[11]: in una sorta di dialogo sotterraneo con l'opera di Schmitt *Il nomos della terra* (1950), agli occhi di Jurkevics, Arendt avrebbe analizzato il concetto di nomos in *The Human Condition* (1958)[12].

Anche la biblioteca di Schmitt contiene, con annotazioni, le opere arendtiane[13]. Tuttavia, raramente Schmitt cita Arendt[14]. Spicca che il giurista possegga due copie del testo di Arendt su Eichmann, ma non *The Human Condition*; un fatto, questo, che Plätzer riconduce al timore con cui Schmitt leggeva il reportage sul funzionario nazista. Schmitt immaginava di leggervi il suo destino, e vi cercava strategie di difesa in caso di cattura e processo[15]. Pertanto, il confronto teoretico di Arendt con Schmitt restò forse un monologo.

---

[10] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2009, p. 470, nota 65 (testo assente nella versione tedesca del libro, N. Plätzer, *op. cit.*, p. 289).
[11] Come sottolinea Jurkevics, che analizza i marginalia a tali testi per desumere la critica arendtiana a Schmitt (A. Jurkevics, *op. cit.*). La biblioteca di Arendt è parzialmente digitalizzata e accessibile su https://www.bard.edu/library/archive/arendt/marginalia.htm.
[12] A. Jurkevics, *op.cit.*, pp. 11-16.
[13] La lista dei volumi della biblioteca personale di Schmitt è disponibile su https://www.carl-schmitt.de/en/research-2/privatbibliothek-carl-schmitts/.
[14] Ad esempio, C. Schmitt, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, in *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, pp. 338-367, p. 340, dove egli cita: «il potere reale cominciava dove cominciava la segretezza» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 554). Schmitt per altro eleva tale sentenza, che Arendt riferisce alla struttura organizzativa totalitaria, a verità astorica sul potere.
[15] N. Plätzer, *op. cit.* pp. 284-285; a tutto ciò si aggiunge un pregiudizio antisemita che Schmitt non abbandonò mai (ivi, p. 274).

Questo contributo non intende discutere le ragioni dell'odiosa adesione di Schmitt al nazismo[16]. Arendt e Schmitt non vengono qui analizzati per la loro teoria dello stato totalitario, ma per l'esegesi del termine *nomos*, che per entrambi rivela l'originaria coappartenenza di politica e disposizione spaziale, o – in termini schmittiani – di ordinamento e localizzazione (*Ordnung und Ortung*). Entrambi gli autori risalgono con metodo "fenomenologico" alle origini della parola greca nomos (legge); entrambi individuano nella modernità l'avvio di un processo di disaccoppiamento di politica e spazio, di ordinamento e localizzazione: è questo processo che Schmitt chiama nichilismo, e che Arendt nomina alienazione del mondo.

Da un punto di vista epistemologico, Arendt si definì una teorica della politica e Schmitt un giurista; tuttavia, i due si incontrano nei domini della politologia e della riflessione sugli assetti internazionali sorti dalla Seconda guerra mondiale. Infine, è opportuno sottolineare che la letteratura secondaria che confronta i due autori è nutrita[17].

Questo articolo ripercorrerà dapprima le due analisi del *nomos*, indi esaminerà come la modernità disarticoli il nesso di spazio e politica e, infine, si mostreranno le direzioni indicate dai due autori per il superamento di tale disaccoppiamento.

---

16 Per tale discussione si veda C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 844-846.

17 Oltre ai testi Jurkevics e Prätzer, W.E. Scheuerman, *Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt*, in *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, X, 1997, pp. 141-161; H. Lindahl, *Give and Take. Arendt and the Nomos of Political Community*, in *Philosophy and Social Criticism*, XXXII, 2006, pp. 881-901; C.J. Emden, *Carl Schmitt, Hannah Arendt, and the Limits of Liberalism*, in *Telos*, CXLII, 2002, pp. 110-134; H. Sluga, *The Pluralism of the Political: from Carl Schmitt to Hannah Arendt*, in *Telos*, CXLII, 2008, pp. 01-109; A. Kalyvas, *Democracy and the Politics of Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

2. *Schmitt e il* nomos *della terra: dall'*Abgrund *al* Grund*?*

Dal 1936 Schmitt si dedicò al diritto internazionale, e per Galli quest'ultima fase rompe con i precedenti interessi costituzionalisti[18]. Diversamente, per Campi, la prima riflessione schmittiana sullo stato e sulla sua crisi, sulla sovranità e sull'eccezione risuona nei tardi studi internazionalisti, poiché lo stato moderno, il suo monopolio sulla sovranità e sul politico, sorge per Schmitt in corrispondenza all'emergere dello *Jus Publicum Europaeum* – cioè del diritto internazionale configuratosi a partire dalle scoperte geografiche agli albori della modernità[19]. La corrispondenza tra interno ed esterno, tra diritto pubblico e diritto internazionale, è in effetti confermata da diverse circostanze. In primo luogo, Schmitt data la nascita dello *Jus publicum europeaum* al 1648, l'anno del Trattato di Westfalia, che pose fine alle guerre di religione[20]. In secondo luogo, per Schmitt, la guerra è nodale tanto per la teoria dello stato quanto per le tesi internazionaliste: l'emergere della guerra limitata, della guerra politica contro lo *justus hostis* – cioè contro l'altro stato sovrano, non contro il privato - e il superamento della giustificazione della guerra mediante *justa causa*[21], deriva dall'impossessamento, da parte dello stato

18 Ivi, pp. 864.
19 A. Campi, *Introduzione*, in C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi*, Antonio Pellicani, Roma 1994, pp. 7-65, p. 23.
20 C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello* "Jus publicum Europaeum", Adelphi, Milano 1991, p. 164. La pace di Westfalia fu centrale per la generalizzazione europea della forma-Stato. Schmitt avrebbe potuto optare ad esempio per una datazione legata alle scoperte geografiche, qualora l'emergere della forma stato non fosse stato coessenziale all'affermarsi del diritto internazionale moderno.
21 Ivi, pp. 180-182.

sovrano, della decisione circa il nemico, e cioè della decisione politica fondamentale[22]. Appropriazione della sovranità e del politico da parte dello stato e emergere di un ordine mondiale fondato sull'appropriazione di terra si congiungono nell'analisi schmittiana del *nomos* moderno.

Per Galli, il passaggio di Schmitt dal costituzionalismo all'internazionalismo implica la spazializzazione della sua riflessione; per il filosofo italiano, tale processo corrisponde poi allo scivolamento da quella che Galli definisce la genealogia della politica – ovvero, l'ermeneutica tragica del moderno[23] - a una ricerca dell'origine della politica. Per Galli, il primo Schmitt si sarebbe fatto carico del fondo nichilistico del moderno, del fondamento abissale (*Abgrund*) dello stato sovrano[24]. Il decisionismo e l'eccezione sarebbero dunque gli

[22] Come Schmitt scrive nel 1932, «il concetto di stato presuppone quello di "politico"» (C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, p. 101). Per Schmitt, in effetti, «la specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione tra amico (*Freund*) e nemico (*Feind*)» (ivi, p. 108). Decisione circa il conflitto è anche una delle prestazioni della sovranità (ivi, p. 36). Per il giurista tedesco, il puro concetto del politico non si sovrappone ad antinomie provenienti da altri domini, come quella morale di buono e cattivo, estetica di bello o brutto, economica di utile e dannoso (*ibid.*). È chiaro, dunque, come questa definizione del politico, attualizzata storicamente dal monopolio statale della decisione sul nemico, corrisponda alla limitazione della guerra che fu per Schmitt l'esito glorioso dello *Jus publicum europaeum*. Inoltre, il legame tra stato sovrano e guerra è dimostrato dal fatto che, per Schmitt, il nemico è semplicemente «l'altro, lo straniero (*Fremd*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente […] qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale» (ivi, p. 109).

[23] C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. XXII.

[24] Ivi, p. X. Impiegando un linguaggio heideggeriano, Galli sostiene che il nucleo della riflessione schimittiana consiste nell'afferramento della crisi

strumenti concettuali attraverso i quali Schmitt allocherebbe nella forma stato il fondamento abissale. Al contrario, la riflessione dello Schmitt internazionalista appare a Galli orientata verso la ricerca di un fondamento o origine della politica, nonché da un atteggiamento nostalgico nei confronti del moderno, del monopolio statale della sovranità e dello *jus publicum europaeum*[25]. Ad ogni modo, per Galli, tracce della consapevolezza schmittiana del carattere velleitario dell'accoppiamento moderno di ordinamento e localizzazione sarebbero evidenti[26]. In tal senso, il nichilismo resterebbe al cuore anche della tarda riflessione schimittiana.

Questo contributo, che si concentra sulla significazione spaziale del nichilismo che Schmitt formula ne *Il nomos della terra* (1950), raccoglie invece prove di una opzione di Schmitt per la fissazione dell'origine della politica. A tal scopo, si indagherà la circolarità tra l'etimologia schmittiana di *nomos*, la sua definizione del nichilismo, e le sue prospettive di fuoriuscita dalla crisi dello *jus publicum europeum*.

---

del moderno e nella riconduzione di essa a una contraddizione originaria: tale crisi emerge dalla tensione tra l'assenza d'ordine, l'eccezione, e l'esigenza d'ordine che quel medesimo disordine evoca come coazione ordinativa. Insomma, per Galli, la riflessione del primo Schmitt, mediante il concetto di eccezione e l'insistenza sul decisionismo, coglierebbe che «l'origine della politica non è, in nessuno dei suoi lati, un fondamento oggettivo della politica, quanto piuttosto uno sfondamento» (*ibid.*). La genealogia, la ricostruzione erratica dell'emergere della forma politica moderna, si distingue quindi per Galli dalla ricerca dell'origine della politica. A tal proposito C. Galli, *Ernst Jünger e Carl Schmitt: per la ricostruzione di due modalità del nichilismo contemporaneo*, in AAVV, *Studi politici in onore di Luigi Firpo Vol. 3*, S. Rota Ghibaudi e F. Barcia (a cura di), Franco Angeli, Milano 1990, pp. 963-986, pp. 969-970 e p. 975.

[25] C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 878.

[26] Ivi, p. 881 e C. Galli, *Ernst Jünger e Carl Schmitt,* cit., p. 981.

La convergenza di questi elementi rivela il carattere normativo e fondativo del radicamento tellurico dell'ordinamento e localizzazione moderni. In tal senso, cruciali sono le critiche arendtiane a Schmitt.

L'indagine circa l'autentico significato del *nomos*, di ciò che comunemente viene tradotto con il termine "legge" (*Gesetz*), apre e intona *Der Nomos der Erde*.

Il testo comincia con la perentoria affermazione del carattere tellurico dell'esistenza umana e del diritto. Schmitt individua nella terra, *justissima tellus*[27], la misura che è giustizia in un triplice senso: la terra risponde misuratamente agli sforzi umani per coltivarla, essa preserva le suddivisioni che l'uomo vi traccia, e sulla stabile superficie terrestre si rendono visibili «gli ordinamenti e le localizzazioni umane»[28]. D'altronde, nota Schmitt, l'essere umano «è un essere terrestre, un essere che solca la terra. Questa è la sua collocazione e il suolo su cui poggia, e ciò determina il suo punto di vista, le sue impressioni e il suo modo di vedere il mondo»[29].

Alla stabilità e alla misura della terra Schmitt contrappone l'assenza di misura del mare: «le navi che solcano il mare non lasciano dietro di sé alcuna traccia. "Sulle onde tutto è onda". Il mare non ha carattere, nel significato originario del termine, che deriva dal greco *charassein*, scavare, incidere, imprimere. Il mare è libero»[30].

Dalla misura inerente alla terra Schmitt desume che l'«occupazione di terra [è l'] atto primordiale che istituisce il diritto»[31].

È a sostegno di questa tesi che Schmitt svolge un'indagine etimologica sul *nomos*[32]. Il giurista impiega qui uno strumento fenome-

---

27 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 20.
28 Ivi, pp. 19-20.
29 C. Schmitt, *Terra e mare*, *Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano 2002, p. 11.
30 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 20.
31 Ivi, p. 23.
32 Ivi, p. 54.

nologico elaborato da Heidegger, ovvero la ricerca dei significati autentici attraverso l'etimologia: mediante tale ricerca, Schmitt ritiene di attingere al linguaggio originario[33] che restituisce il significato dei fondamentali concetti politici.

Il giurista disdegna le comuni traduzioni di *nomos* con il tedesco *Gesetz* – un termine che, nell'indicare la racconlta ciò che è stato stabilito, ciò che è frutto di una *Setzung* – accentua la presunzione contemporanea che le leggi siano oggetto di una posizione nichilistica e utopistica[34].

L'indagine etimologica di Schmitt intorno al *nomos* è imperniata attorno a due tesi: la prima è che *nomos* sia *nomen actions* del verbo *nemein*[35]. In secondo luogo, per Schmitt, il verbo tedesco *nehmen* (prendere) avrebbe la stessa radice del verbo greco *nemein*, rivelando come, tra i vari significati di *nomos*, il prendere sia prioritario[36]. *Nomos* significa, per Schmitt, dapprima prendere, conquistare (*Neh-*

33 E. Sferrazza Papa, *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, in *Rivista di Filosofia*, CIX, 2018, pp. 245-264, p. 247. Un linguaggio a tal punto originario, sostiene Schmitt circa la parola tedesca *Raum*, che «c'era già quando nessuno ne parlava» (C. Schmitt, *"Raum" e "Rom". Sulla fonetica della parola "Raum"*, in *Stato, grande spazio, nomos*, cit., pp. 258-367, pp. 264-265).

34 A proposito della critica schmittiana del *Gesetz*, ivi, p. 607; per le invettive di Schmitt contro il positivismo giuridico, si veda ivi, p. 57-58 e Id., *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 54-59; per il tentativo del normativismo di svuotare la sovranità, ivi., pp. 223-233; per il fraintendimento della formula di Pindaro sul *nomos basileus* (Id., *Il nomos della terra*, cit., pp. 62-67). Sul positivismo come unione di normativismo e decisionismo Id., *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 265-275.

35 C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 297.

36 Ivi, p. 297, C. Schmitt, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, cit., p. 346

men), indi spartire o dividere (*Teilen*) e infine coltivare, produrre (*Weiden*)[37]. Condensato nella parola nomos è dunque l'atto originario di appropriazione della terra che apre lo spazio politico:

> «Nomos è la misura che distribuisce il terreno e il suolo della terra collocandolo in un determinato ordinamento, e la forma con ciò data dell'ordinamento politico, sociale e religioso. Misura, ordinamento e forma costituiscono qui una concreta unità spaziale. Nell'occupazione di terra, nella fondazione di una città o di una colonia si rende visibile il nomos con cui una tribù o un seguito o un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento. […] Il nomos può essere definito un muro, poiché anche il muro si basa su localizzazioni sacrali»[38].

Ora, se il nomos della terra (*Erde*) indica il fatto generale che il globo terrestre è oggetto di una suddivisione[39], il nomos moderno, segnato dalla distinzione tra terraferma (*Land*) e mare (*Meer*)[40] – dalla misura della terraferma e dalla libertà del mare – è per Schmitt l'ordinamento-localizzazione che più rispecchia la giustizia tellurica.

Il nomos moderno, lo *jus publicum europaeum* – che resse dal 1648 al 1885[41] - scaturì dalla consapevolezza, emersa con le grandi

---

37 Ivi, p. 347, C. Schmitt*, Le categorie del "politico"*, cit., p. 297, Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 54 e p. 59.

38 Ivi, p. 59.

39 C. Schmitt, *Il nuovo nomos della terra*, in *Stato, grande spazio, nomos*, cit., pp. 291-301.

40 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 208.

41 Il 1885 è l'anno della conferenza sul Congo, mediante la quale a questo paese extraeuropeo fu garantita la neutralità ai fini del commercio anche qualora le potenze su di esso sovrane o sue protettrici fossero entrate in guerra (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 283). Per Schmitt tale misura sancì la crisi dello *jus publicum europeaum*, poiché applicava una struttura giuridica europea (la neutralità) al Congo, cioè cancellava l'eterogeneità tra il

scoperte geografiche, del diritto proveniente dalla presa di possesso, cioè dall'occupazione di terra. Tre erano i capisaldi di tale ordinamento: la distinzione tra l'Europa e il resto del mondo, essendo quest'ultimo un insieme di terre libere per la conquista; la dicotomia tra terra e mare, poiché il mare resta libero[42]; infine, la guerra limitata, condotta contro lo *justus hostis* – il nemico puramente statuale e sovrano, contro cui combattere attraverso l'esercito e per scopi territoriali[43].

L'eterogeneità giuridica e politica tra mare e terra – un motivo che intorno al 1942 serve a Schmitt per mitizzare il conflitto tra Germania nazista e potenze anglosassoni[44], ma che egli "traduce" in forma scientifica nel saggio del 1950 sul nomos della terra – fonda storicamente il conflitto tra le potenze telluriche e quelle oceaniche. Schmitt giunge a raccontare una *Weltgeschichte* imperniata su tale con-

suolo europeo e il resto del mondo, trasformando tale ordinamento e localizzazione in un insieme di norme astratte, applicabili ovunque indifferentemente.
È curioso che anche Arendt situi nel XIX secolo il declino dello Stato nazionale moderno, ma attribuisca tale crisi all'incapacità di questa istituzione europea di essere coerente con il proprio universalismo – con i principi di eguaglianza degli uomini e d'autodeterminazione dei popoli (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 258-309 e 372-419).

42 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 207 e Id., *Terra e Mare*, cit., pp. 88-98.

43 Sulla differenza tra guerra marittima e terrestre, ivi, pp. 90-91; sulla guerra terrestre in analogia al duello, C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 167.

44 C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, in *Stato, grande spazio, nomos*, cit., pp. 303-335, C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 873.

trapposizione; una storia, peraltro, in cui le vicende belliche si sovrappongono al racconto biblico della lotta tra Leviatano e Behemoth[45].

Lo *jus publicum europauem* è fondato sulla dualità tra le potenze europee, limitate e telluriche, e l'unica potenza che, a partire dal XVII secolo, si decise per il mare: l'Inghilterra. In questa sede non preme ripercorrere le tappe di tale processo, ma evidenziare la corrispondenza tra gli elementi e le potenze che ad essi si ispiravano. Mentre le potenze continentali europee restavano vincolate al loro territorio sovrano e alla guerra limitata, l'Inghilterra divenne una potenza mondiale, «sradicata e deterrestrizzata. Come una nave o un pesce, che può raggiungere via mare un'altra parte del pianeta, poiché ormai non è altro che il centro mobile di un impero mondiale frammentariamente diffuso in tutti i continenti»[46]. Alla misura della terra si contrappone la dismisura del mare. Dapprima le avventure di pirati e balenieri, poi corsari e commercianti, e infine pesci meccanizzati[47] guidarono il passaggio dalla libertà dei mari – dal mare

[45] «La storia del mondo è la storia della lotta delle potenze marittime contro le potenze terrestri» (C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., pp. 18-19, cfr. G.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma/Bari 2003, pp. 77-80). Sebbene Schmitt epuri tali componenti quasi escatologiche dalle sue opere postbelliche, non è inverosimile che esse continuino a innervarne la riflessione. In tal quadro si situa anche l'impiego, da parte del giurista, del termine elemento: riferendosi all'antico pensiero greco, Schmitt sostiene che elementi sono le sostanze semplici del mondo, ovvero terra, acqua, aria e fuoco (ivi, p. 15). Nel 1942 Schmitt interpreta la storia come il succedersi di questi elementi (ivi, pp. 99-102 e pp. 106-110). Nel 1951 Schmitt rinnega questa teoria "pagana" (C. Schmitt, *l'Unità del mondo*, in *L'unità del mondo*, cit., pp. 303-319), per ritornare alla contrapposizione biblica tra terra e mare, Leviatano e Behemoth.

[46] C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 9 e Id., *Il nomos della terra*, cit., p. 208.

[47] C. Schmitt*, Terra e mare*, cit., pp. 31-37, pp. 88-92 e pp. 99-102.

come *res omnium* – alla signoria oceanica inglese. Tal signoria significò il monopolio inglese del commercio, sotto la formula della libertà globale degli scambi[48].

Lo squilibrio tra marre e terra garantì, pur nella sproporzione, la stabilità dello *jus publicum europeum*[49], che dipendeva dal dominio inglese sul mare[50]. Tale dominio implicava però la generalizzazione di alcuni caratteri della potenza inglese, come la debolezza dello stato, la tendenza a stabilire relazioni commerciali senza mediazioni politiche, la guerra illimitata. Tuttavia, è per Schmitt proprio la radicale trasformazione dell'elemento acquatico in uno spazio a seguito della rivoluzione industriale avviata dall'Inghilterra a sancire lo sgretolarsi dello *jus publicum europaeum*.

3. *Arendt tra* nomos *e* lex

Prima di approfondire il significato che Schmitt attribuisce al nichilismo, è opportuno richiamare le critiche di Arendt a Schmitt quali emergono dalle annotazioni sulla copia arendtiana di *Der nomos der Erde* e dai riferimenti al nomos contenuti nella sua opera.

Le critiche arendtiane alla concezione schmittiana del nomos sono principalmente tre: in primo luogo, Arendt scompagina la sequenza di traduzioni del termine nomos. Per Schmitt, infatti, prendere è il significato primario di *nemein*, cui seguono il dividere e il

48 Ivi, p. 89.

49 Per Galli il carattere smisurato del dominio inglese sul mare minava dall'interno la stabilità dello *jus publicum europaeum* (C. Galli, *Ersnt Jünger e Carl Schmitt*, cit., p. 982 e O. Marzocca, *Il mondo comune. Dalla virtualità alla cura*, Manifestolibri, Roma 2015, p. 55).

50 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 209; sull'accentuazione in *Il nomos della terra* – rispetto alle opere precedenti – dell'equilibrio proveniente della distinzione tra terra e mare, C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 877.

produrre. Al contrario, per Arendt, prioritario è il distribuire, da cui provengono l'appropriazione e l'utilizzo[51].

In secondo luogo, laddove Schmitt intende afferrare, tramite indagine fenomenologica, il linguaggio originario, per Arendt egli finisce per condurre un'analisi "pseudo-ontologica"[52]. Diversa è infatti la filosofia del linguaggio dei due autori: per Arendt, la ricerca etimologica non rivela un linguaggio originario, ma le esperienze umane che giacciono dimenticate sul fondo di parole incrostate[53]. Per Arendt, Schmitt oblitera del tutto la pluralità umana che divide lo spazio, elabora istituzioni e leggi mediante l'azione plurale sulla scena pubblica. Al contrario, per lei, Schmitt lascia emergere la giustizia «dalla relazione primordiale di un popolo col suolo – attraverso la conquista, la delineazione di confini, la distribuzione di terra»[54].

---

51 Pur non citando Schmitt, Arendt sostiene: «La parola greca che indica la legge, *nomos*, deriva da *nemein*, che significa distribuire, possedere (ciò che è stato distribuito) e abitare. La combinazione della legge con il confine della proprietà implicita nella parola nomos è del tutto chiara in un frammento di Eraclito: "Il popolo deve lottare per la legge come per un muro [il confine]» (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 251, nota 63 e A. Jurkevics, *op. cit.*, p. 13).
Anche Laroche, nella sua opera del 1949, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien* (O. Marzocca, *Il mondo comune,* cit., pp. 96-100, E. Sferrazza Papa, *op. cit.*, pp. 252-253) sostiene l'eterogeneità dei due termini greci *nomós* (distribuzione e pascolo di gregge) e *nómos* (divisione e presa). Per Laroche, l'epica greca impiega soltanto il primo termine. Giunto a conoscenza del testo di Laroche solo dopo la pubblicazione de *Il nomos della terra*, Schmitt nega la sussistenza delle tesi dello studioso francese nel 1959 (C. Schmitt, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, cit., p. 351).
52 A. Jurkevics, *op. cit.*, p. 4.
53 Le parole sono infatti metafore sbiadite (F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Opere* vol. 3, Adelphi, Milano 1991, pp. 353-372, p. 357).
54 A. Jurkevics, *op. cit.*, p. 4.

Per Arendt, insomma, Schmitt lascerebbe emergere l'ordinamento e la giustizia della struttura della terra.

Diversamente, Galli sostiene che la consapevolezza di Schmitt del fondamento abissale della politica è nel nomos ancora all'opera. Per Galli, la fondazione schmittiana della politica sulla presa di possesso della terra corrispondebbe ad affermare che «la Giustizia della Terra – il nomos – non è presente immediatamente nella Terra […]: infatti il nomos è, per Schmitt, violenza originaria, eccezione, immediatezza di una forza giuridica non mediata da leggi»[55]. Non a caso, per Schmitt nomos è *nomen actionis* del prendere, e cioè esso presuppone l'atto umano della conquista di terra perché si generi giustizia[56].

Diverse evidenze lasciano tuttavia intendere che Arendt colga nel segno nel descrivere la tesi schmittiana come pseudo-ontologica: in primo luogo, Schmitt non impiega mai il termine "violenza" – utilizzato da Galli - per descrivere la presa di possesso del suolo. Pertanto, ciò che può apparire una violenta conquista è per Schmitt un corrispondere alla struttura della terra. La giustizia non è dunque qui trasformazione della violenza in diritto, ma piuttosto il rispondere conforme alla struttura degli elementi: in tal caso, il rispecchiare

[55] C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 881 e p. 875; Id., *Ernst Jünger e Carl Schmitt*, cit., p. 981.

[56] In effetti, la mediazione dell'azione umana è fondamentale; tuttavia, per Schmitt la geomorfologia, l'esperienza e la concezione dello spazio giocano un ruolo centrale per lo strutturarsi politico, giuridico e culturale di un popolo (C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 11; sulla radicale trasformazione del mondo umano di abitare e percepire lo spazio a seguito delle "rivoluzioni spaziali", ivi, pp. 57-77).

l'elemento terraneo[57]. In secondo luogo, Schmitt critica la contrapposizione tra *nomos* e *physis*[58]. Connessa a tale motivazione è poi la definizione schmittiana del nichilismo: il nichilismo schiaccia lo *jus publicum europaeum* non solo per l'assenza di limite della potenza inglese, ma soprattutto per la trasformazione dell'elemento marittimo in uno spazio indistintamente disponibile per l'uomo in virtù della forza della tecnica. In terzo luogo, la stessa struttura dell'argomentazione schmittiana testimonia a favore di tale tesi: il nomos della terra (*Erde*) definisce il fatto che il pianeta terra è sempre oggetto di una suddivisione e dell'emergere di un ordinamento. Tuttavia, la terraferma (Land), e l'ordinamento-localizzazione su di essa incentrato è precipuo, per il suo corrispondere alla giustizia della terra. Lo *jus publicum europeaum*, con la sua dualità di terra e mare, col corrispondere alla misura della terra e alla dismisura del mare, appare dunque non già un nomos tra tanti[59], ma la spartizione paradigmatica e normativa della terra. Infine, tale ipotesi è confermata dalle prospettive schmittiane di superamento del nichilismo contemporaneo, che prospettano una sorta di riedizione ampliata dello *jus publicum europaeum*[60].

---

[57] Secondo la classica definizione platonica di giustizia come attribuzione a ciascuno del proprio (Platone, *Repubblica*, Laterza, Roma/Bari 2011, 433 a 4-7). D'altronde, l'idea schmittiana che la terra risponda con giustizia alla fatica del lavoro del contadino (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 19) restituisce questo senso di *dike*. Il significato di giustizia come mera assunzione di spartizioni e acquisizioni, pur presente, è successivo a quello che Schmitt individua come primario.

[58] C. Schmitt, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, cit., p. 347.

[59] C. Galli, *Ernst Jünger e Carl Schmitt*, cit., p. 981.

[60] La lettura qui proposta stride con la tesi schimittiana del carattere esclusivamente europeo del nomos moderno, e con la sua affermazione dell'eterogeneità dell'Europa dal resto del mondo. La tesi per cui la terra sarebbe in grado di esprimere una giustizia mediante l'appropriazione che essa evoca implicherebbe che il nomos moderno possa avere una vigenza

Emerge così il significato del passaggio di Schmitt dallo sfondamento (*Abgrund*) della prima riflessione al fondamento (*Grund*) della seconda fase, fondamento rinvenuto nel suolo - termine che, quasi ironicamente, in tedesco può rendersi anche con *Grund*.

L'ultima tesi di Arendt contro Schmitt consiste nel riconoscimento della dignità politica del termine latino *lex*, che Schmitt disdegna[61]. Scrive Arendt: «la parola romana per legge, *lex*, ha un significato del tutto diverso [da nomos]; indica una relazione formale tra

universalmente vincolata alla terra, tesi che Schmitt nega. Ben più adeguata sarebbe quindi una lettura storicista, che affermi l'aderenza esclusiva del nomos moderno all'Europa poiché fu quest'area del mondo ad elaborarlo. Tuttavia, nel 1939 Schmitt afferma che le colonie degli stati europei erano già grandi spazi (C. Schmitt, *Il concetto imperiale di spazio*, in *L'unità del mondo e altri saggi*, cit., pp. 203-215, p. 211), e ammette così un'estensione globale del nomos moderno fondata sul dominio europeo. Non è quindi inverosimile che l'esclusività europea del nomos moderno dipenda dal carattere eurocentrico della *Weltgeschichte* schmiattiana. Solo l'uniformazione delle culture mediante la tecnica apre la prospettiva che tutte assurgano a un modello politico che richiama quello dell'Europa moderna. Probabilmente, in Schmitt, argomentazione storicista e pregiudizio eurocentrico si mescolano e rafforzano reciprocamente.

In effetti, Arendt sottolinea come, sebbene Schmitt impieghi lo *jus publicum europaeum* per contestare il colonialismo statunitense (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit, pp. 368-409), ciò che Schmitt chiama appropriazione di terra è a ben vedere colonizzazione («Eroberung=Kolonisation», A. Jurkevics, *op. cit.*, p. 8 e p. 18).

[61] C. Schmitt, *Nomos – Presa di possesso – Nome*, cit., p. 348. Mentre Heidegger - e con lui Schmitt – ritiene che solo la lingua greca sia originaria, per Arendt la lingua romana restituisce esperienze politiche altrettanto rilevanti. La traduzione romana non è tradimento (B. Cassin, *Grecs et romains: les paradigmes de l'antiquité chez Arendt et Heidegger*, en AAVV, *Ontologie et politique. Actes du colloque Hannah Arendt*, M. Abensour (ed. par), Tierce, Paris 1989, pp. 17-39, p. 22), ma restituzione di un'esperienza non meno fondamentale (ivi, p. 24).

gli uomini e non il muro che li separa»[62]. Se Arendt concorda con Schmitt circa la portata spaziale della politica, e se il nomos è il muro che richiude la città cingendola, la *lex* è il ponte che pone in relazione i cittadini e i popoli[63]. Arendt è ben consapevole dei rischi della moltiplicazione indefinita delle relazioni, e individua in essa la causa del crollo dell'Impero romano[64]. Per questo, Arendt sottolinea la necessità di contenere il potere legante della *lex* con quello limitante del nomos[65].

Per Arendt, infine, la scelta di Schmitt del nomos, come risposta degli uomini con la presa di possesso alla prescrizione della terra, rivela l'oblio schmittiano dell'umana pluralità, del fatto cioè «che gli uomini, e non l'Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo»[66]: le istituzioni, gli ordinamenti, la disposizione degli spazi non sono, per Schmitt, il frutto dell'incontro e dell'interazione tra esseri umani, ma del corrispondere con il prendere all'elemento tellurico. Per Arendt la politica consiste nell'agire plurale sulla scena pubblica; per Schmitt il politico è la distinzione tra amico e nemico.

---

62 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 251, nota 63 e A. Jurkevics, *op. cit.*, p. 11-16.

63 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, p. 89, Ead., *Vita activa*, cit., p. 142.

64 H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 92-93.

65 *Ibid.* e A. Jurkevics, *op. cit.*, p. 13. A tal proposito H.K. Lindhal, *op. cit.*, con riferimento alla tesi di Schmitt che ogni dare presupponga il prendere, C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 312.

66 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7; «Immer wieder: Ausschaltung der Menschen» (A. Jurkevics, *op. cit.*, p. 5 e p. 18; così anche C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. XXIII).

4. *Nichilismo e alienazione del mondo*

Dunque, negli anni '50, Schmitt e Arendt condividono l'idea che la politica abbia un'immediata portata spaziale. Si indagherà ora come i due autori diagnostichino alla modernità uno scollamento tra spazio e politica. Nel farlo, Schmitt impiega esplicitamente il concetto di nichilismo. Arendt parla invece di alienazione del mondo.

Se il nichilismo potrebbe essere definito come «il processo nel corso del quale i supremi valori tradizionali – Dio, la verità, il bene – perdono la loro forza e periscono»[67], e se per Nietzsche finanche i valori moderni rivelano un fondo nichilistico, la definizione schmittiana di nichilismo è ben diversa. Nichilismo è, per Schmitt, «una definitiva e radicale separazione tra ordinamento e localizzazione nello spazio»[68]. Pertanto, per Schmitt, il nichilismo coincide con l'utopia, e cioè con la presunzione che sia possibile pianificare l'ordinamento e l'organizzazione politico-spaziale[69]. Utopistiche e nichilistiche sono le leggi intese in senso positivistico – come il mero risultato di un'istituzione positiva -, utopistici sono i tentativi di unificare il mondo attraverso leggi che universalizzino gli strumenti giuridici dello *jus publicum europaeum*[70].

Non è un caso, per Schmitt, che in un'Inghilterra in procinto di decidersi per il mare, Thomas More abbia coniato il termine utopia:

«L'isola divenne il veicolo del mutamento spaziale verso un nuovo nomos della terra, e persino […] il campo in cui si sarebbe verificato il

67 F. Volpi, v. *Nichilsimo*, in *Enciclopedia Filosofica*, Vol. III, Bompiani, pp. 7883-7890, p. 7887.
68 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 53 e p. 229.
69 Ivi, p. 55.
70 Si vedano le pagine sulla Società delle Nazioni (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 306-334) e sullo strumento di diritto internazionale del riconoscimento (ivi, pp. 388- 409).

balzo successivo nella totale perdita di luogo della tecnica moderna. Ciò si annuncia in un neologismo che poté prodursi […] soltanto in quel tempo e soltanto sull'isola britannica, diventato poi il contrassegno di un'intera epoca: nella nuova parola utopia, che costituisce il titolo della celebre opera di Thomas More»[71].

[71] Ivi, p. 215. L'utopia non è nichilistica perché celerebbe un fondamento abissale, né perché sopprimerebbe forze vitali, ma per il suo carattere utopico, per il suo situarsi in nessun luogo e voler dettare, dal nessun dove, il dover essere. Come nota Resta, il nichilismo schmittiano è il niente frutto della tecnica moderna (C. Resta, *Mondalizzazione e nichilismo: Ernst Jünger a Carl Schmitt*, in *Nichilismo, tecnica, mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Mimesis, Milano/Udine 2013, pp. 15- 59, p. 21). Più in particolare, Schmitt nomina nichilistici gli esiti spazialmente sradicanti della tecnica. Per il rifiuto schmittiano del carattere prescrittivo delle leggi si veda il suo uso dell'aggettivo hegeliano "concreto". Schmitt si riferisce con tale termine all'emergenza di realtà eccedenti il diritto, come fatto che genera diritto. Tali sono, di volta in volta, l'eccezione, la molteplicità degli ordini medievali, e l'equilibrio europeo, lungo una via di progressiva "normalizzazione" del concreto (C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 855). Insomma, lungo gli sviluppi del pensiero di Schmitt, il concreto non esige più una decisione sull'eccezione, ma è ciò da cui l'ordine emerge (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., pp. 185-186 e p. 288).
La celebre opera di More del 1516, "utopia" fu notata dai contemporanei poiché la negazione di luogo avrebbe richiesto il prefisso greco a- (atopia). Nella seconda edizione dell'opera (1518), More specifica infatti come il prefisso u- sia l'elisione di eu-, ad indicare non solo un'isola senza luogo, ma anche felice (V. Melchiorre, v. *Utopia*, in *Enciclopedia Filosofica*, cit., pp. 11963-11967, p. 11963). Soprattutto per la sua prescrittività, per Schmitt, l'utopia è ancor più sradicata dell'atopia (C. Schmitt, *Il nomos della terra,* cit., p. 216; M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, pp. 81-82, dove Cacciari richiama il taglio da parte del re Utopo dell'ultimo istmo di terra che univa Utopia al continente).

Il nichilismo inizia però per Schmitt nel XX secolo[72]: allora, infatti, l'effetto combinato della tecnica e dell'unificazione del globo comincia a manifestarsi. In tal senso, per lo Schmitt internazionalista, la tecnica è nichilistica per i suoi effetti di unificazione del globo e di trasformazione degli elementi eterogenei in spazi indifferentemente accessibili per le attività umane. Nichilistico non è per sé il mare, poiché agli albori dell'epoca moderna conquistatori, pirati e balenieri traevano ancora dal mare l'assenza di misura della loro esistenza.

Ad ogni modo, l'illimitatezza del mare è condizione ineludibile per la rivoluzione industriale: uno degli esiti primari dello scatenamento della tecnica è infatti la trasformazione del Leviatano inglese in macchina[73]. Fuori dal registro narrativo dell'opera del 1942 – per il quale lo sviluppo tecnico sancisce l'avvio delle ere del fuoco e dell'aria[74] - per Schmitt la tecnica garantisce all'Inghilterra prima, e agli Stati Uniti poi, l'illimitata accessibilità di tutto il pianeta: la rivoluzione spaziale tecnica, per Schmitt, trasforma la terra, il mare e finanche l'aria in spazi universalmente fruibili[75]. Se Heidegger riconosceva nella tecnica una modalità dell'umana apertura, essa è per Schmitt addirittura un modo di aprire o spianare lo spazio. L'unità del mondo che le "isole"[76] anglosassoni hanno prodotto, prima con la libertà dei mari e poi con la tecnica, ne accentuano lo sradicamento. Infatti, sotto la spinta della libertà marittima dei commerci e della debolezza dello stato inglese rispetto alla sfera privata ed economica, sul diritto interstatale come *jus inter gentes* (*Völkerrecht*) si è

72 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 39.
73 C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., pp. 38-56 e p. 101, Id., *Dialogo sul nuovo spazio*, cit., p. 321 e C. Resta, *op. cit.*, p. 38, G.W.F. Hegel*, op. cit.*, pp. 79-80 e M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 70-71 e 75.
74 Ivi, pp. 99-102 e pp. 106-110; «nichilismo è combustione» (F. Volpi, *Il potere degli elementi*, cit., p. 127).
75 C. Schmitt, *Il mare contro la terra*, cit., p. 258.
76 C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., pp. 103-105.

affermato il diritto internazionale come *jus gentium* (*internationales Rechts*), «in quanto diritto comune in campo economico e nei confronti degli stranieri. Questo diritto internazionale del libero commercio e della libera economia si unì, nel XIX secolo, con la cosiddetta libertà dei mari, frutto di un'interpretazione derivante dall'impero mondiale inglese»[77].

In questo modo, l'unificazione globale sancita dal monopolio anglosassone sui mari e sul commercio distrugge il ruolo degli stati, contribuendo all'affermazione dell'ultimo aspetto che qui conta rilevare dell'ordine globale prodotto dalla tecnica, e cioè la distruzione della pluralità di potenze sovrane[78]. In effetti, nota Schmitt, «anche lo *jus publicum eruopaeum* implicava una unità del mondo. Era un'unità eurocentrica; non era il potere politico di un unico padrone di questo mondo, ma di una formazione pluralistica e di un equilibrio di varie forze»[79]. Al contrario, l'unificazione del globo prodotta dalla tecnica sbrigliata è un'unica distesa oceanica egualmente indistinta, che apre le due prospettive politiche dell'unico stato globale e della divisione del mondo in due sfere d'influenza[80]. Insomma, sotto l'insegna della neutralità dell'economia e dei commerci, sotto l'egida della tecnica come mero mezzo[81] le potenze anglosassoni, per Schmitt, hanno imposto un subdolo monopolio politico e un ordine sradicante a livello globale.

---

77 C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 208.

78 Pluralità che per Schmitt è solo esterna agli stati, non ad essi interna (C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 126 e 137).

79 C. Schmitt, *L'unità del mondo*, cit., p. 309.

80 Due sfere unite, peraltro, dalla comune tendenza «verso l'unità tecnico-industriale» (C. Schmitt, *L'unità del mondo*, cit., p. 307), che Schmitt chiama *Industrienahme* (Id., *Terra e mare*, cit., p. 73).

81 M. Heidegger*, La questione della tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1967, pp. 5-27, p. 9.

Nel prossimo capitolo si mostrerà come le prospettive schmittiane di superamento degli esiti nichilistici della tecnica rivelino il radicamento del giurista nel moderno.

Con molta cautela, dato l'impiego di concetti e strumenti metodologici molto diversi, si tratterà ora del processo, descritto da Arendt, di alienazione del mondo. In effetti, se Arendt e Schmitt condividono la tesi che l'organizzazione politica ha una portata immediatamente spaziale, i concetti in cui essi precipitano questa idea sono molto diversi: se Schmitt impiega il concetto di nomos, Arendt invece articola l'esistenza umana attraverso una varietà di spazi. Ogni attività umana - lavoro, opera e azione – apre in effetti una spazialità diversa, e cioè, rispettivamente, natura, mondo e spazio pubblico[82]. Per la fenomenologia arendtiana centrale è il mondo, cioè l'insieme di oggetti, istituzioni, prodotti culturali e opere d'arte, che, con la loro durevolezza e stabilità, sottraggono gli esseri umani alla ciclicità dei processi biologici e sono «teatro dove la libertà [può] fare la proprio comparsa»[83]. Il mondo non è del tutto sovrapponibile al nomos, poiché, per Arendt, il nomos – è cioè la legge – è frutto della fabbricazione e dell'azione umana: mondo è dunque, per Arendt, più che nomos. D'altronde, nell'accezione schmittiana qui delineata, nomos è ben più che legge, poiché riunisce l'ordinamento e la localizzazione, l'organizzazione politico-giuridica e la sua forma spazialmente visibile. A tali caratteri si unisce poi l'emergere della terra, il suo esigere il gesto d'appropriazione[84]. Sebbene con molta prudenza, dunque, è possibile riconoscere analogie tra il concetto arendtiano di mondo e il nomos schmittiano: entrambi indicano lo

[82] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7.
[83] H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, cit., pp. 206-207. Circa la centralità del mondo per la riflessione arendtiana, mi permetto di rinviare a L. Konderak, *Mondanità dell'uomo e umanità del mondo. Il superamento dell'acosmismo in Hannah Arendt,* Orthotes, Napoli 2022, pp. 203-244.
[84] C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p. 888.

spazio strutturato e abitato dagli esseri umani, radicato nella natura ma da essa distinto.

Arendt situa nel cuore della modernità un processo di alienazione del mondo[85], causato da quattro eventi. In primo luogo, per l'autrice, i tre avvenimenti inaugurali della modernità avviano lo spaesamento contemporaneo, e cioè:

> «la scoperta dell'America e la successiva esplorazione di tutta la terra; la Riforma che espropriando le proprietà ecclesiastiche e monastiche iniziò il duplice processo dell'espropriazione individuale e dell'accumulazione di ricchezza sociale: l'invenzione del telescopio e lo sviluppo di una nuova scienza che considera la natura della terra dal punto di vista dell'universo»[86].

Le scoperte geografiche distrussero la percezione spaziale del mondo vigente sino ad allora; la riforma avviò l'espropriazione di massa di piccoli proprietari e contadini, che pose le basi per la rivoluzione industriale; l'invenzione del cannocchiale mise in dubbio la fiducia nella capacità dei sensi di restituire il reale. In tal senso, l'alienazione del mondo arendtiana ha origini più profonde del nichilismo schmittiano: notevole è che Arendt riconosca nelle scoperte geografiche l'avvio dell'alienazione del mondo, mentre Schmitt addebita loro l'emergere dello *jus publicum eruopaeum*.

Quarta concausa dell'alienazione del mondo è per Arendt l'industrializzazione. La distruzione del mondo comune subisce, a partire dal XVIII secolo, un'accelerazione senza pari a seguito della divisione e della meccanizzazione del lavoro[87]. La tecnica non è per Arendt sradicante in sé[88], ma per lo stravolgimento delle attività

[85] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 187.
[86] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 183.
[87] Ivi, pp. 83-89.
[88] Sebbene ella riconosca che l'incredibile aumento della velocità dei trasporti ha reso ugualmente accessibile, e in poco tempo, qualsiasi parte della

umane che essa implica. In effetti, come Arendt sottolinea, l'industrializzazione della produzione e la divisione del lavoro minacciano il mondo in due modi: in primo luogo, poiché la produzione di oggetti durevoli non avviene più secondo la temporalità lineare e teleologica dell'artigianato, ma con il ritmo frenetico del lavoro. La divisione del lavoro, poi, espropria l'artigiano del controllo sul prodotto. In secondo luogo, e come conseguenza del primo punto, gli oggetti così prodotti non sono destinati a essere utilizzati ma consumati: i deperibili prodotti del lavoro, l'attività mediante la quale gli uomini corrispondono alla ciclicità dei processi naturali, richiedono consumo. Solo il divorare anche gli oggetti garantisce, a uno sviluppo economico che si proclama infinito, che si faccia continuamente spazio per nuovi prodotti, cosicché la produzione come indistinzione di lavoro, opera e consumo possa continuare[89].

In questa dissoluzione per consunzione del mondo consiste ciò che Tassin definisce acosmismo epocale[90]. D'altronde, poiché l'azione politica si svolge nel mondo, e poiché i plurali sguardi umani arricchiscono di significato il mondo comune mentre l'azione vi dà senso, l'erosione del mondo conduce alla totale insignificanza del mondo comune ed al venir meno della possibilità dell'azione[91].

terra, «per cui nel nostro mondo […], ogni uomo è tanto un abitante della terra quanto lo è del suo paese» (ivi, p. 184).

[89] Ivi, pp. 89-90, M. Heidegger, *op. cit.*, p. 13.

[90] É. Tassin, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in AAVV, *Hannah Arendt*, Simona Forti (a cura di), Mondadori, Milano 1999, pp. 136-154, p. 141.

[91] Azione che, come nota Arendt, tende facilmente a sparire in virtù della sua fragilità (H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 137).

5. *Oltre il nichilismo: politicizzazione*

Arendt e Schmitt, seppur con notevole reticenza, delineano i tratti di una fuoriuscita dal nichilismo contemporaneo e dall'alienazione dal mondo. La reticenza proviene dal fatto che, per entrambi, gli eventi storici hanno carattere evenemenziale e irripetibile: il futuro è per loro indeducibile dal passato[92]. Per questo, i due autori, seppur influenzati dalla riflessione heideggeriana sulla tecnica, non vedono la soluzione al nichilismo o all'alienazione contemporanei in un approfondimento della tecnica stessa, intesa come destino epocale, per riscoprirvi celato l'essere[93].

Al contrario, per Arendt e Schmitt la risposta al nichilismo e all'alienazione del mondo è politica.

Nel celebre saggio del 1929*, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, Schmitt ripercorre la storia del mondo articolandola in quattro fasi, che si distinguono per il relativo centro di riferimento[94]: l'epoca teologica, quella morale-umanitaria, quella economica e infine quella tecnica. Per Schmitt, il centro di riferimento di ogni epoca è ciò che ha consentito la neutralizzazione e spoliticizzazione - dunque, la cessazione dell'ostilità - del nucleo precedente è ciò cui ogni epoca ritiene di poter affidarsi per risolvere

92 C. Schmitt, *L'unità del mondo*, cit., p. 318; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. LXXX-LXXXI, dove Arendt rifiuta gli schemi egualmente storicisti del progresso e del declino. Il compito che Arendt attribuisce al suo pensare potrebbe essere assimilato allo sguardo retrospettivo della nottola di Minerva (come C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, cit., p. 328), anche perché ella esclude che compito della teoria politica possa essere prescrivere come agire (Ead., *Vita activa*, cit., pp. 161-169 e S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano 2000, p. 101 e p. 144).
93 M. Heidegger, *op. cit.*, p. 19. Per una messa in atto di questa ipotesi, C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021.
94 C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 168.

ogni problema[95]. L'epoca imperniata sulla tecnica, in cui per Schmitt attualmente ci troviamo, è immersa in una vera e propria fede nella tecnica che «dipende solo dal fatto che si poté credere di aver trovato nella tecnica il terreno assolutamente e definitivamente neutrale»[96], il nocciolo capace di risolvere ogni problema e annullare ogni conflitto. Contro tale pretesa neutralità, strumento di una politica e di un imperialismo infidi, Schmitt aspira a una politicizzazione della tecnica, a una sua appropriazione da parte di grandi spazi plurali contro le potenze egemoni.

Tuttavia, a un'indagine più approfondita, risulta evidente che Schmitt auspica a una sorta di ritorno rafforzato, mediante la tecnica, della formula territoriale statale: tale è il fulcro della sua aspirazione al pluralismo dei *Grossräume*. La tecnica ha infatti reso debole e obsoleto lo stato[97]. L'unità nichilistica del mondo prodotta dalle forze sradicanti del commercio e della tecnica, poi, conduce alla prospettiva di uno stato mondiale, che Schmitt avversa decisamente[98]. Schmitt aspira così all'emergere di una pluralità di grandi spazi, e cioè di ampi territori riconducibili all'egemonia di una potenza eminente, sul modello degli Stati Uniti sul continente americano a partire dal varo della dottrina Monroe (1823)[99].

---

95 Ivi, p. 178.

96 Ivi, p. 177.

97 C. Schmitt, *Il concetto imperiale di spazio*, cit., p. 205.

98 C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 25 e 138; C. Resta, *op. cit.*, p. 46, che pone l'accento sulla preferenza schmittiana per il pluri-verso, in contrapposizione all'uni-verso. Similmente, H. Arendt, *Karl Jaspers cittadino del mondo?*, in *Humanitas Mundi. Scritti su Karl Jaspers*, R. Peluso (a cura di), Mimesis, Milano/Udine 2015, pp. 69-83, p. 70 e p. 83.

99 C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 368. L'idea di grandi spazi, entità omogenee in senso culturale, politico ed economico, e riunificate dalla preminenza di una potenza prominente, «blocchi autonomi in grado di realizzare tra di loro un equilibrio e con questo un ordinamento della terra» (C. Schmitt, *Il nuovo nomos della terra*, cit., p. 299), emerge nella fase nazista della

Sebbene Schmitt sostenga che il grande spazio non è semplicemente uno stato più grande, il radicamento territoriale del *Grossraum*, la sua sovranità, la sua funzione di garanzia di un equilibrio plurale[100], e l'affermazione di Schmitt che le colonie moderne erano i grandi spazi degli stati europei[101], sembrano confermare l'idea che Schmitt sia un Epimeteo[102], rivolto all'indietro e immerso nel moderno. La riedizione di un ordinamento-localizzazione tellurico nella teoria dei grandi spazi conferma poi la correttezza della lettura arendtiana circa il carattere "pseudo-ontologico" del nomos schimittiano, poiché il nomos moderno ha una portata "normativa".

Per quanto riguarda Arendt, anch'ella riconosce che lo sviluppo tecnologico ha ormai di fatto unificato il mondo: è stata soprattutto la bomba atomica a produrre tale unità[103]. Eppure, questa unità rischia di restare vuota nella misura in cui ovunque il mondo comune, costruito dall'operare e reso significativo dall'azione, è scomparso, e nella misura in cui un'azione politica globale non è per Arendt possibile[104].

Riguardo la dissoluzione produttiva e consumistica del mondo, Arendt sembra auspicare un ritorno delle attività umane alla rispettiva condizione, l'attenersi cioè del lavoro alla natura e

riflessione schmittiana, in uno stretto legame col concetto di Impero. In seguito, egli impiega esclusivamente la formula, meno compromessa, di grande spazio.

100 C. Schmitt, *L'unità del mondo*, cit., p. 307.

101 C. Schmitt, *Il concetto imperiale di spazio*, cit., p. 211.

102 C. Resta, *op. cit.*, p. 37.

103 H. Arendt, *Jaspers cittadino del mondo?*, cit., p. 70.

104 «Nessuno può essere cittadino del mondo come è cittadino del proprio paese» (ivi, p. 69).

dell'opera al mondo[105]. In tal mondo, il mondo potrà essere preservato dalla frenetica spirale di lavoro e consumo che lo attanaglia.

Quanto poi alla scomparsa dell'azione, Arendt non si proietta nel passato né nel futuro, né approfondisce il presente. Ella addita semai alla riattivazione «di ciò che costituisce il presente del nostro vivere assieme»[106], ovvero il miracolo della natalità. Natalità non significa nascita, ma è un rispondere con l'azione al fatto meramente biologico del nascere[107]; natalità è la capacità umana imprevedibile di iniziare il nuovo, e così di ripopolare politicamente il mondo mentre lo si preserva[108].

Politicizzazione, dunque, ma secondo due strade opposte: per Schmitt delinearsi di plurali entità sovrane territoriali e equilibrio attraverso la conflittualità, riaffermazione cioè della distinzione tra amico e nemico, contro la finta depoliticizzazione dei commerci, della tecnica e dell'unico stato globale. Per Arendt, politicizzazione è il riemergere di relazioni politiche a partire da realtà consiliari partecipative, attraverso entità statali e rapporti interstatali di tipo federale[109]: moltiplicazione ed estensione delle relazioni politiche, attualizzazione globale della pluralità nelle relazioni tra cittadini, istituzioni e stati.

---

105 Un accoppiamento quasi-ilemorfico (*Vollzugsidentität*) per cui l'attività dà contenuto alla condizione, che è la forma della prima (S. Loidolt, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Human Intersubjectivity*, Rutgers, New York 2018, p. 113). Nella ricostruzione di Loidolt, per Arendt ogni attività umana si esercita al meglio quando si attiene alla rispettiva condizione.

106 P. Ricoeur, *Pouvoir et violence*, en *Ontologie et politique*, cit., pp.141-159, p. 148.

107 H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 128.

108 Ivi, p. 182.

109 Per una trattazione di questa aspirazione arendtiana, si veda A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo. Stato, comunità, mondi in comune*, Mimesis, Milano 2022.

Heidegger: muerte, nihilismo, negatividad (1927-1946)

La inquietud nihilista en parte de la historia filosófica de nuestro tiempo

di *Miguel Lobos*

1. *Nihilismo y hombre: psicología, sociedad, ontología*

Hacia 1946, cuando las interpretaciones de Heidegger sobre Nietzsche ya se encontraban completamente sedimentadas y metabolizadas a lo largo de su investigación, es decir, a lo largo de un periodo marcado por sus intentos de repensar la cuestión del ser, planteada en los años veinte, como evento e historia del ser, escribe para sí mismo:

«La palabra "nihilismo", si tiene que indicar algo y no quedarse como una entrada más en el diccionario, afirma que en lo que eso nombra, es esencial lo *nihil* (nada). Nihilismo significa: nada tiene relación con el ente; […] con el ente en cuanto tal en su totalidad. Si osamos pensar en el nihilismo según esta perspectiva, entonces llegamos a encontrarnos, conscientes o menos, allí donde el ente en total se muestra, es decir, es pensado. Esta es la metafísica. En ella el nihilismo se experimenta. Pero no todas las metafísicas han experimentado el nihilismo, sino, primero que todas ellas, la metafísica de Nietzsche»[1].

[1] M. Heidegger, *Das Wesen des Nihilismus* [1946-48], en *Metaphysik und Nihilismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, p. 159 (*GA* 67). El principal foco de interés en este artículo son los tratados heideggerianos sobre el evento de los años treinta y cuarenta, sin por eso querer decir que es solamente este estrato de su pensamiento el único en

Una interpretación total y colectiva de la historia del pensamiento, si se considera que desde el nacimiento tradicional de la filosofía occidental hasta la publicación de *El nacimiento de la tragedia* en 1872 han transcurrido cerca de dos milenios y medio – pasando por entre toda una producción intelectual que ha pensado en alguna manera efectivamente ese *nihil*, desde los fragmentos de Parménides hasta la *Lógica* de Hegel, desde el *Sofista* de Platón hasta Teófilo de Antioquía con la *creatio ex nihilo*[2]. Ya ésto revela el tipo de problema con el que nos encontramos, un problema que aparece de cuando en cuando en la historia del pensamiento: todo está en cómo se entienda el *origen*, esto es, cómo el objeto de estudio es reinterpretado y colocado dentro de una perspectiva que obliga a volver a comprender ese objeto en otros perfiles (sean justos o menos eso no nos compete). En este caso, el problema evidente es

este periodo. No nos detenemos aquí en la historia de la relación Heidegger-Nietzsche, sino en la efectiva interpretación de éste. Para un contexto en aquella perspectiva, cfr. los importantes estudios de: R. Casale, *L'esperienza Nietzsche di Heidegger tra nichilismo e Seinsfrage*, Bibliopolis, Napoli 2005; A. Denker, M. Heinz, J. Sallis, B. Vedder y H. Zaborowki (ed.), *Heidegger und Nietzsche* («Heidegger-Jahrbuch», 2), Alber, Freiburg-München 2005; C. Esposito, *Introduzione a Heidegger*, Il mulino, Bologna 2017, pp. 195-221 (el cap. 8); H.-H. Gander (ed.), *Verwechselt mich vor allem nicht! Heidegger und Nietzsche*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.

[2] Para un intento de reconstrucción de la historia del nihilismo, como también un intento de determinar algunas categorías para aferrar sus múltiples sentidos, cfr. el ya clásico F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004 (trad. esp. de G. Vigo, *El nihilismo*, Biblos, Buenos Aires 2005); de reciente, por lo que concierne a la historia del pensamiento del siglo XIX, útil para una necesaria discusión en torno a las diferencias entre el nihilismo del siglo XX y el del siglo XIX, y entonces para una delimitación del significado del mismo, cfr. J. Stewart, *A history of nihilism in the nineteenth century*, Cambridfe, Cambridge University Press 2023.

que para Heidegger *toda* metafísica *es* nihilismo, y para Nietzsche *toda* metafísica *es* decadencia. Sólo que, para Heidegger, el mismo Nietzsche sigue siendo un metafísico.

El nihilismo se presenta aquí, pues, por así decir, como un "fenómeno" *total*, mucho más que ser un acotado interés problemático en un cuerpo teórico, o un problema teórico con el que se tropieza.

Este carácter total se vierte (o codifica, o subraya – esta es otra cuestión que merecería un tratamiento en detalle, a saber, del alcance de estas tres opciones) en aquella dimensión que parece caracterizar, de alguna manera, la cuestión del nihilismo en estos dos autores y, desde allí, hacia el siglo XX en algunos diagnósticos de la época (llegaremos a esto). Y esta dimensión es la humanidad entendida como una característica que se distribuye entre los hombres individuales, por su mismo ser-hombre.

Es claro en Nietzsche: el nihilismo es una «psicología», o, diríamos mejor, es una forma de comportamiento que acontece al hombre de frente a una situación en particular, esto es, el sentimiento y la cognición de pérdida – porque nunca fue estable – del sentido de la realidad. En uno de los fragmentos póstumos lo resume de manera representativa:

> «El nihilismo como estado psicológico surge necesariamente, *en primer lugar*, cuando hemos buscado en todo el acontecer un "sentido" que allí no se encuentra, de modo tal que al final quien lo busca pierde el coraje. […] Es el volverse consciente de desperdiciar fuerzas, el tormento de lo "en vano", la inseguridad, la falta de ocasión para reposarse, para tranquilizarse gracias a algo […]. *En segundo lugar*, cuando ha postulado una totalidad, un sistema e incluso una organización en todo lo acontecido y en base a ello, hasta el punto de una admiración por una forma suprema de gobierno y administración. […] ¡Pero tal universal no existe! En realidad, el hombre perdió la fe en su valor […], es decir, ha concebido esa totalidad para poder creer en su propio valor. […] En una *tercera y última forma*, […] [frente a lo anterior] no queda otra cosa que condenar como

ilusión todo este mundo del devenir e inventar un mundo más allá de eso, como un mundo verdadero»[3].

La exposición de Nietzsche cubre un amplio campo semántico del léxico del nihilismo, y es claro que el nihilismo, como fenómeno vivido y proyectado, es el resultado da las mismas propuestas filosóficas que subyacen en la metafísica de Nietzsche: lo acontecido como *voluntad*, el hombre – siguiendo la perspectiva de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* – como fingidor/creador[4], ¿y el origen del nihilismo occidental? El momento socio-histórico, griego, en el que "los hombres" han elegido lo *Apolíneo* por sobre lo *Dionisíaco*, la idea por sobre lo concreto, lo trascendente y metafísico y platónico por sobre el arte de la vida. El inicio de una historia que culmina con el sentido reactivo de una constatación, que observando la comunidad sida y la comunidad presente, afirma, sellando así con el objeto trascendente-metafísico por excelencia: «¿A dónde ha ido Dios? […] ¡Nosotros lo hemos matado – vosotros y yo»[5].

El gran problema de la metafísica de Nietzsche es, para Heidegger, su permanencia en el marco conceptual de la misma metafísica. Pensamos que la raíz de esta forma de acercarse a Nietzsche, además, claro está, de la completamente diferente propuesta filosófica – hecho histórico obvio – en una particular forma que tiene Heidegger de pensar qué es lo que pertenece al dominio de la metafísica en cuanto tal. Para Nietzsche, en efecto, según Heidegger en los *Aportes a la filosofía* (1936-38) (aunque en realidad en múltiples otros lugares, hasta el punto de pasar por un

[3] F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos, vol. IV (1885-1889*), Tecnos, Madrid 2008, pp. 394-395 (trad. modificada).
[4] Cfr. Id., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid 1996, pp. 34-38.
[5] M. Heidegger, *op. cit*. p. 176; F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Monte Ávila, Caracas 1985, p. 115.

axioma reconocido a nivel general), quedaría bloqueada todo tipo de aproximación «libre» a la auténtica «verdad» porque todo tipo de respuesta por parte de Nietzsche «sucede enredándose con la tradición y no desde una meditación originaria». Preguntar originariamente, afirma Heidegger – y con un estilo heideggeriano radical – «esto no garantiza una respuesta más cierta», en cambio es lo que sucede en Nietzsche, porque toda doctrina nietzscheana propuesta como verdadera «refiere la verdad a 'la vida' (biológica […])» como un «aseguramiento de estabilidad» que es planteada como «realidad fundamental» con un carácter específico, el «devenir», olvidando que con esto toma este «sentido» a partir de la «tradición platónica» en el que «el ser es lo "estable"». Por si fuera poco, el sentido de verdad en Nietzsche «es una determinación y un resultado del pensar y del re-presentar», como en Aristóteles[6].

La estrategia de Heidegger, propia de estos años de elaboración de su filosofía de la historia del ser como evento, que se remonta a su vez a la destrucción de la ontología de *Ser y tiempo* (y a su idea temprana, siguiendo a la fenomenología, de un final de la filosofía en cuanto tal) y junto con ello a la concepción fundamental de su pensamiento, la *diferencia ontológica*, no consiste tanto en enmarcar toda la historia del pensamiento *como* metafísica (es decir, todo pensamiento que tenga como *pregunta-guía*[7] la pregunta por el ente – y no por el ser mismo), hecho indiscutible en este periodo (y no sólo), sino incluso en determinar *como* metafísico todo lo que puede *derivar* de la perspectiva metafísica de la realidad. Por lo que el nihilismo de Nietzsche es tal no porque sea de Nietzsche, sino porque pertenece a la onticidad de la metafísica: en otras palabras, porque es otra metafísica, otra representación del ente: «El nihilismo

[6] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía (del evento)*, trad. como *Aportes a la filosofía* (*acerca del evento*), Biblos, Buenos Aires 2003, pp. 290-291 (*GA* 65, p. 362).
[7] Para la distinción entre *pregunta guía* y *pregunta fundamental*, cfr. *ibid*., p. 24 (*GA* 65, p. 7).

pensado de forma positiva es la metafísica en cuanto verdad del ente (real efectivo) en el sentido de la voluntad de potencia, sobre la base del eterno retorno de lo igual. Lo que es el ente en su fundamento (principio), la *essentia* del ente, es la voluntad de potencia en cuanto voluntad que pone valores esencialmente»[8]. Por más que el valor propuesto por Nietzsche luego de la muerte de Dios sea un *transvalor*, valor queda – y por más que haya que encontrar un valor en la pura y simple efectividad de las cosas, efectividad incuestionada de forma verdaderamente "libre" siempre queda.

Lo que hay que considerar aquí es que para Heidegger la forma de enfrentar el nihilismo (en cualquiera de las formas expuestas por Nietzsche) no es una declaración del mismo; para ello ha ya sido útil, hasta cierto punto, Nietzsche mismo – hasta cierto punto, porque el punto de partida de Heidegger ya ha sido establecido incluso antes: «Lo que por primera vez Nietzsche reconoció – y particularmente observando el platonismo – como *nihilismo*, es en verdad – visto a partir de la pregunta fundamental [en torno al ser mismo y su verdad] para él extraña – solamente la cosa más aparente del mucho más profundo y amplio acontecimiento del olvido del ser»[9]. El problema, entonces, para Heidegger, es que Nietzsche toma como un destino (el nihilismo) lo que es ya un destino predeterminado en el fenómeno del ser mismo, y por lo tanto un emite un juicio derivado con expectativas y categorías derivadas del mismo problema – por rebeldes y subversivas que puedan ser planteadas. Siempre en los *Aportes* de 1936/37-1938 escribe: «en el sentido de Nietzsche [el nihilismo] significa: que todas

[8] M. Heidegger, *Das Wesen des Nihilismus* [1946-48], en *Metaphysik und Nihilismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, p. 160 (*GA* 67).

[9] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía (del evento)*, trad. como *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*, Biblos, Buenos Aires 2003, p. 105 (*GA* 65, p. 115). Trad. modificada.

las *metas* están ausentes. Nietzsche mienta aquí las metas que son en sí mismas crecientes y transformadoras del hombre (¿hacia dónde?). […] Esta interpretación "idealista" y moral del nihilismo permanece provisional a pesar de su esencialidad». La cuestión puede expresarse de dos formas, indicando siempre lo mismo: la primera, ya mencionada, se refiere al nihilismo reinterpretado como la metafísica y su historia; con esto puede malinterpretarse la propia posición del autor respecto a la metafísica misma. La segunda forma de expresarlo es que, para Heidegger, es el fenómeno del ser mismo el que posee, en uno de sus elementos característicos, un rasgo nihilista, ya que en su mismo acontecimiento fundamental (en su donación, diríamos: en el hecho de su mismo ser; evento) permite que el ente mismo se determine y pueda ser determinado constante e indefinidamente, perdiendo así la huella de su propio origen, sus propias dimensiones, su propia verdad. Como escribe Heidegger, refiriéndose siempre a Nietzsche: «el nihilismo tiene que ser concebido más fundamentalmente como consecuencia esencial del abandono del ser. […] El Ser ha abandonado tan fundamentalmente al ente y librado éste a la maquinación y al "vivenciar" que necesariamente esos aparentes intentos de salvación de la cultura occidental, toda "política cultural" tenían que convertirse en la figura más capciosa y por lo tanto suma del nihilismo»[10].

Crítica al predominio politificante-culturizador-moralista del nihilismo, nihilismo como la historia sin fin (y léase, sin final posible, pues es natural al mismo fenómeno del ser[11]) de las maquinaciones

[10] *Ibid.*, pp. 122-123 (*GA* 65, pp. 139-140). Trad. modificada. Traducimos *Seyn* con *Ser*, con mayúscula.

[11] Este elemento va a perdurar en Heidegger hasta convertirse en el elemento salvífico de la misma técnica. Como expresa en el segundo tratado sobre el evento, *Besinnung*, 1938-39: «Ya la sola pregunta – de la meditación que vuelve a ser inicial – por el "sentido" del Ser se encuentra fuera del "nihilismo" metafísico, y con ello también fuera de lo que se intentó y se aspira para su supuesta superación al interior de la metafísica

del hombre con el ente y consigo mismo: ¿quién puede aferrar esta "verdad" de la realidad? Para Nietzsche, el final del valor trascendente estaba marcado por la muerte de este cometida casi inesperadamente por sus mismos asesinos que han hecho del mundo una expectativa ultrasensible. Para Heidegger, todo lo contrario, la misma categoría de hombre y de sus cuestiones va puesta a contraluz de un problema incluso más cercano al origen: el ser mismo y su historia como evento y pérdida de sí mismo (la *historia del ser* – volveremos sobre esto[12]), o como él lo llama – el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*).

En cualquier caso, el resultado al que queremos llegar no es un resumen de ambas filosofías, ni mucho menos un aproximativo

[…]. El "radicalismo" que se encuentra en todo inicio y se inclina a su más íntima autoamenaza – al desarraigo [del ser como su origen] –, es entonces esencial auténticamente cuando se sabe como *conservación del origen* [*Ursprung*]». M. Heidegger, *Meditación*, Biblos, Buenos Aires 2006, p. 69 (*GA* 66, p. 67). Trad. modificada.

12 La historia del ser se construye como un movimiento o, para usar un concepto del joven Heidegger, una motilidad del ser mismo en su mismo fenómeno como hecho fundamental (evento) y originario (inicio) que da origen a toda la historia posible de la experiencia del ente. Pero también pertenece a ello un sentido historiográfico de la historia del ser que se explica, no obstante, gracias a la historia del ser apenas expuesta; una especie de reconstrucción de la historia de la filosofía siguiendo el hilo conductor del problema del ser, que será desarrollada en los Tratados sobre el evento de los años treinta y cuarenta, pero cuyos resultados pueden verse por ejemplo en el mismo *Nietzsche* (1936-46), la sección dedicada a «La metafísica como historia del ser»: M. Heidegger, *Nietzsche* (II), Destino, Barcelona 2000, pp. 327-372 y «Esbozos para la historia del ser como metafísica», *ibid.*, pp. 374-393 (*GA* 6.2, pp. 363-438) Esta "historia" de la filosofía, no obstante, debe ser leída a la luz de la historia del ser mismo, *y no* viceversa. En apoyo a esta lectura, cfr. F.-W. von Herrmann, *Tranzendenz und Ereignis*, Könighausen & Neumann, Würzberg 2019, pp. 198-199.

ejercicio de filosofía comparada, sino volver a entrever, a escuchar, de manera explícita *el problema* que los autores han visto y que han dejado a la tradición, en su esencialidad más evidente. Y el problema, justamente, es el (una forma) del nihilismo como fenómeno total e histórico que concierne de alguna forma (de manera distinta en cada caso), psicológicamente, socialmente, esencialmente, al hombre (occidental): un *pathos* particular de su historia y su percepción, que comprehende al hombre en su comunidad sida por la esencia misma del hombre. Volviendo al texto de 1946-48 de Heidegger, refiriéndose a Nietzsche: «el hombre de la historia occidental ha llevado a cabo un acto [la muerte de Dios] para cuya grandeza, en su esencia, no es aún maduro. Si el hombre histórico ha sido capaz de tal acto y en esa manera, entonces tiene que ser responsable de aquello que es más grande en la grandeza que lo caracteriza»[13]. En este cruce los caminos se separan, para Nietzsche la «nueva historia más elevada» pertenece al hombre que se ha hecho cargo de su esencia, o sea de su voluntad de poder que «humaniza el mundo»[14], para Heidegger, el nihilismo se piensa como «una historia en la cual el ente se encuentra en cuanto tal», una «historia en la que del ser mismo no hay nada»[15]. Si el «Ser mismo permanece impensado en la metafísica», y si esta, como se ha dicho antes, es una forma natural del ser mismo, de su evento, y si el hombre por lo tanto se presenta como una esencia metafísica por su fidelidad a la infinita historia posible del ente, entonces la otra opción es clara para Heidegger: «la metafísica repudia al ser, como aquello que queda propiamente por-pensar»[16]. Es a este por-pensar que está llamado el hombre en su

[13] M. Heidegger, *Das Wesen des Nihilismus* [1946-48], en *Metaphysik und Nihilismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, p. 180 (*GA* 67).
[14] *Ibid.*, p. 192.
[15] *Ibid.*, pp. 205-206.
[16] *Ibid.*, pp. 216-218.

esencia ontológica, aunque deba permanecer indefectiblemente por siempre en la metafísica que es, a fin de cuentas, lo único que de alguna manera se refiere – en «negativo» – al ser mismo.

El nihilismo, digámoslo así, mundialmente advertido, totalmente advertido, históricamente advertido, que implica una cierta inquietud y preocupación por el/los hombres, a causa o a efecto de los mismos, ha sido por lo demás un «diagnóstico»[17] del último siglo que pareciera no dejar de repetirse teóricamente, aunque siempre dentro o incluso bajo del mismo marco conceptual. Desde Ernst Jünger hasta Eugenio Trías, poco ha cambiado. Para el primero, en 1950, elaborando una sintomatología del nihilismo de la época – y que pareciera resonar completamente hoy en día, en la sociología experimentada de nuestro tiempo –, la característica más clara del nihilismo consiste en una «reducción» de los fenómenos plurales y complejos a un mismo denominador: «Por su esencia el mundo nihilista es reducido y se reduce cada vez más como corresponde necesariamente al movimiento hacia el punto cero». El nihilismo se muestra como una fuerza atrayente que recoge todo en dirección de la nada. Allí acontece «la simplificación de la teoría científica», como igualmente la «inclinación a referir el mundo con sus tendencias plurales y complicadas a un denominador»[18] (la neurosis de lo *políticamente correcto* del segundo decenio del siglo XXI y la afirmación absoluta de la convicción individual), pero la reducción es además una reducción técnica que busca homologar todo a un único factor[19]. Para el segundo, Trías, hacia 1993[20], el

[17] Tomo esta expresión de H.-J. Gawoll, *Interesse und Welt – Zum geschichtlichen Zusammenhang von Realitätsproblem und Nihilismus*, en «Archiv für Begriffsgeschichte», vol. 32 (1989), p. 181. (pp. 181-201).

[18] E. Jünger, *Sobre la línea*, en: *Id.*, M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*. Paidós, Barcelona 1994, pp. 39-40.

[19] Cfr. *ibid.*, pp. 62 ss.

[20] Para lo que sigue, R. Argullol, E. Trías, *El cansancio de Occidente. Una conversación*, Destino, Barcelona 1992, p. 51.

«personaje» que sustituye al «ciudadano» es el «individuo» de la «edad moderna» en la que es «el "átomo" de una sociedad en la que los vínculos comunitarios y culturales (en el sentido antropológico de cultura) están en trance de romperse. Es ese "átomo-cápsula" que constituirá, en nuestro mundo [1993], el sujeto de una sociedad tecnificada y masificada», y así:

«Tal "individuo" tiene las siguientes características: 1) es capaz de acumular muchas vivencias, pero carece de experiencia; 2) es capaz de acumular muchas redes complejas de "información", pero carece de formación, *Bildung*; 3) sólo reconoce la alteridad en la medida en que define su propia forma de ser y de sentir; es incapaz, por tanto, de un genuino encuentro con el otro».

Algo antes que ellos, José Ortega y Gasset, en su célebre *La rebelión de las masas*, justamente hablando del «hombre-masa» que «domina hoy» [1929] la «vida pública», «política y la no política», pensaba que en realidad la situación del hombre del siglo XX era completamente previsible ya desde el siglo XIX, en la generación social y geoeconómico-política de una «vida […] *exenta de impedimentos*» (algo que en historiografía se suele determinar como el desarrollo en y hacia *la Belle époque*). Los anuncios de intelectuales del siglo XIX no carecen de interés para nosotros. Lo describe así Ortega:

«El hombre que ahora intenta ponerse al frente de la existencia europea es muy distinto del que dirigió al siglo XIX, pero fue producido y preparado en el siglo XIX. Cualquiera mente perspicaz de 1820, de 1850, de 1880, pudo, por un sencillo razonamiento a priori, prever la gravedad de la situación histórica actual. Y, en efecto, nada nuevo acontece que no haya sido previsto cien años hace. "¡Las masas avanzan!", decía, apocalíptico, Hegel. "Sin un nuevo poder espiritual, nuestra época, que es una época revolucionaria, producirá una catástrofe", anunciaba Augusto Comte. "¡Veo subir la pleamar del nihilismo!", gritaba desde un risco de la

Engadina el mostachudo Nietzsche. Es falso decir que la historia no es previsible. Innumerables veces ha sido profetizada»[21].

Y precisamente no carece de interés no por una simple curiosidad doxográfica nihilista, sino porque justamente nos pone el problema central de preguntarnos si el nihilismo del siglo XX ha de ser concebido como un fenómeno efectivamente existente por una base histórica-efectiva (algo así como una situación análoga a la del pensamiento helenístico), por una perspectiva filosófica de algunos pensadores de la tradición Occidental (¿nihilismo como estilo? ¿desde dónde y hasta dónde?), o si no sea una descripción de un estado de cosas que puede encontrarse en la misma vida del hombre y en su posición respecto a la realidad. Cualquiera que sea la respuesta, comienza a surgir entonces una línea bastante bien definida de inquietud ética por el futuro y por la sociedad humana, una especie de pregunta dirigida a las condiciones de un posible movimiento de contra-aniquilación o, al menos, de una descripción de lo que hay en una situación carente de – y aquí faltan las palabras – "algo": queda abierta la pregunta si se trata de la misma situación descrita por Kant del *nihil* como «*Begriff ohne Gegenstand*»[22] o si en la descripción de un mal histórico no sea al contrario, o al mismo tiempo, la dificultad de un *Gegenstand ohne Begriff*.

La advertencia de un problema que nos acecha conlleva, no obstante, un elemento positivo. El dudar y la crisis pueden ser

[21] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, vol. IV, Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 175-176.

[22] I. Kant, KrV B347-348. Ciertamente, Kant postula un cuádruple sentido de la nada (*ens rationis, nihil privativum, ens imaginarium, nihil negativum*), aunque efectivamente cae entre las posibilidades de interpretación de la misma entenderla como un acento de la nada como lo que la razón misma, mejor, el intelecto, no consigue encontrar, debido a un objeto que no es puesto frente a la razón que conoce – o por un objeto que *no puede* existir efectivamente, por la contradicción del concepto que lo piensa.

motivos de atención a los fenómenos y a quien los experimenta – piénsese en toda la ética, existencialismo y antropología filosófica del siglo XX incluso mucho antes o fuera del dominio del perspectivismo hermenéutico deconstruccionista. Y si para Nietzsche la muerte del valor histórico trascendente está marcado por lo que el hombre ha hecho, para Heidegger la «historia más elevada»[23] que se abre luego de descubrir la finitud de la metafísica misma es el sentido proporcionado por la finitud del ser mismo, esto es, la muerte.

2. *Muerte y nihilismo: ser, analítica de la existencia, evento*

En tan sólo dos secciones de los *Aportes a la filosofía* (1936/37-1938), cercanas entre ellas, Heidegger elimina clara y radicalmente dos posibles malentendidos por lo que concierne a la muerte y al nihilismo metafísico tal como él lo entiende[24]. Primero, en la sección 162, escribe:

«Bajo y barato es tomar la expresión "ser para la muerte", preparar con ella a una ordinaria "concepción del mundo", y proyectarla luego en *Ser y tiempo*. En apariencia un cálculo similar resulta incluso bien, porque también en el "libro" se habla de la "nada". Así resulta una conclusión

[23] M. Heidegger, *Das Wesen des Nihilismus* [1946-48], en *Metaphysik und Nihilismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, p. 180 (*GA* 67).

[24] Sólo cuatro secciones de los *Aportes a la filosofía* contienen una indicación explícita a la cuestión de la muerte (secciones 160-163); importante, no obstante, es igualmente la sección 202. Señalaremos a continuación las secciones importantes sobre este tema en los demás tratados sobre el evento.

llana: ser para la muerte, es decir ¡ser para la nada y ello como esencia del ser-ahí [existir]! Y esto no ha de ser ningún nihilismo»[25].

Por esta razón, es imposible identificar la intensa interpretación del fenómeno de la muerte como ser-para-la-muerte presente en *Ser y tiempo* (1927) como un fenómeno nihilista-existencial. La muerte, incluso en el contexto de la obra de 1927[26], por contra-intuitivo que pueda parecer, no aparece *nunca* como fenómeno en cuanto tal (y no aparece nunca como fenómeno presente objetivo de frente al existir, al ser-ahí) – y de hecho de aquí deriva su importante significado dentro de la analítica de la existencia: la muerte se configura como la posibilidad extrema del ser-ahí, como la posibilidad que acompaña todas sus posibilidades, y como el fenómeno que le permite considerarse como algo "entero", como una "totalidad", casi como si englobara la historicidad de su existencia, pero no siendo, al mismo tiempo, algo que pueda ser actualizado – pues cuando se muere efectivamente, no hay experiencia de ello, constituyéndose así como lo *imposible*[27] por excelencia. Considerando conscientemente la muerte en cuanto tal, el hombre puede asumir una forma auténtica, es decir, comprendiéndose como un ente arrojado en el mundo a las diferentes posibilidades y modalidades auténticas e inauténticas de sí mismo: en fin, es como si de frente a la muerte el hombre retomara (se «adelantara» según la nomenclatura de *Sein und Zeit*) el hilo conductor de su propia existencialidad como ser-ahí, *dirigiéndose* a la muerte casi como un fenómeno, por así decirlo, vertical: ser *para* la muerte.

---

[25] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía (del evento)*, trad. como *Aportes a la filosofía (acerca del evento)*, Biblos, Buenos Aires 2003, p. 232 (*GA* 65, pp. 284-285). Trad. modificada.
[26] Para esto, cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago 1997, pp. 257-266 (*GA* 2, pp. 314-327).
[27] *Ibid.*, p. 282 (*GA* 2, p. 348)

La segunda sección que se mencionaba es la 164, que subraya de hecho que la «nada» que es posible atribuir al ser mismo, y no tanto al ente que es posible gracias al ser, no es nada de nihilista en el sentido metafísico-histórico de la palabra, si por nihilista se entiende aquí – como va a decir hacia 1946 – «lo que destituye y destruye, el declive y la decadencia»[28]. Y afirma: «El ser no es y sin embargo tampoco podemos equipararlo a la nada. Pero, por otra parte, tenemos que decidirnos a plantear el Ser como la nada, si "nada" quiere decir el no-ente. Pero el Ser no "está" pues, más allá de tal "nada", de nuevo no "algo", tal donde pudiéramos reposar como un algo encontrable, representándolo»[29]. El nihilismo, entonces, como expusimos en la primera parte de este estudio, es más bien un problema que pertenece al ser mismo como parte de su propio acontecimiento en forma de apertura para el ente y, así, para la metafísica – su nada no es el nihilismo como tal, sino su origen[30].

Es justamente aquí – en la "nada" del ser (respecto a lo efectivo del ente) – que aparece la particularidad del elemento de la muerte dentro del pensamiento de los años treinta y cuarenta, apoyándose – de forma renovada – en la elaboración del problema en 1927.

Uno de los desafíos en la interpretación del problema de la muerte en este periodo (y si no como motivo a lo largo del pensamiento de Heidegger), es que para el filósofo – y dejemos ya establecido este punto – lo que él piensa como "muerte", en relación con el problema del ser, explica el fenómeno habitual y ordinario de la muerte. En la libreta de *Reflexiones XI* (1938-39), pertenecientes a la serie de los *Cuadernos negros*, sostiene: «La esencia – según la

[28] M. Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, op. cit., p. 227.
[29] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 234 (*GA* 53, p. 286), sección 164. Trad. modificada.
[30] Vid. las páginas ya citadas del texto de 1946-48 de *Metafísica y nihilismo* y passim.

historia del Ser – de la muerte es el fundamento abisal en el que se funda la muerte habitual, sin que en la interpretación animal del ser humano se la puede ni se la necesite concebir en cada caso con arreglo a su esencia según la historia del Ser»[31]. Esto probablemente sea también útil para mostrar cómo Heidegger, a pesar de sus diferencias, continue siendo fiel a la fenomenología en este periodo – o a un implícito suarezianismo y esencialismo del ser.

Todo está aquí en cómo se resuelve esa pertenencia de la muerte originaria, que explica el morir cotidiano del hombre, según la esencia eventual o histórico-ontológica del ser (los términos son sinónimos), considerando previamente que – sea esto importante o no – no es un tema del que se habla muchas veces en los Tratados heideggerianos de los años treinta y cuarenta, en los que justamente se bosqueja el problema del ser como *Ereignis* (evento). No obstante, lo que hay permite una distinta reconstrucción histórica.

Colocar la muerte dentro del contexto del evento significa entonces colocarla dentro de lo que para Heidegger es su determinación esencial de la cual depende toda posibilidad de experimentar, el hombre, su mortalidad. Tal como afirma en el tratado de 1941-42, *Das Ereignis*: «La adquisición, conforme al evento, del hombre que insiste [que decide permanecer en la verdad del Ser] (reivindicación), para la apropiación del evento en el ocaso del inicio, es decir en la inicialidad abisal, contiene en sí misma el rasgo distintivo de la muerte humana que, sólo si es pensada rigurosamente, puede ser pensada como muerte»[32]. Todo otro tipo de muerte o de experiencia o de idea de la muerte se juega en esa forma esencial del morir que es la muerte conforme al evento o a la historia del ser. Las palabras con las que lo expresa Heidegger son

31 M. Heidegger, *Cuadernos negros (1938-1939*) *Reflexiones VII-XI,* Trotta*,* Madrid 2017, p. 310 (*GA* 95, p. 318). Trad. modificada.

32 M. Heidegger, *El evento*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires 2016, p. 198 (*GA* 71, p. 152). Trad. modificada.

crípticas, pero penetrando en ellas se consigue comprender perfectamente lo que quiere decir: el hombre es adquirido en el evento, no cualquier hombre, sino el hombre que decide aceptar el desafío de comprender el ser en su verdad (que "insiste" en la verdad del ser); es adquirido porque no siempre el hombre actúa de esa forma; adquiriéndolo de esta manera, es "apropiado", hecho propio, ajustado incluso, en el evento del ser y para el evento del ser, es decir, para el ser como fenómeno originario del cual depende el todo del ente y del hombre, pero en una dinámica que constituye parte de la historia de este fenómeno. La historia, esto es, en la que el ser como fenómeno originario, es decir, como el "inicio", se dirige al "ocaso", si por ocaso se entiende el declive del dominio de lo que por el ser es permitido (el ente y sus infinitas formas), para una apropiación justamente de la auténtica verdad del ser, nítida solamente en el "disminuirse" o "venir a faltar" de lo ente, y por lo tanto del hombre metafísico, esto es, cercano a las cosas. Y es esta dinámica, o mejor, esta historia, lo que se encuentra en juego cuando se habla de la muerte, o mejor todavía: esta es la esencia de la muerte, como venir a faltar de aquello que nos es más cercano como hombres (la realidad efectiva, o las realidades efectivas, lo ente) para «salir»[33], en una especie de «despedida» (de nuestra familiaridad e incluso a veces identificación de nosotros mismos con lo ente) que se dirige hacia el no-ente del Ser mismo para poder comprender su verdad. Es incluso esto el origen del «dolor», según Heidegger, como una separación que pertenece a la misma historia/estructura del evento, como la forma en la que el hombre se dirige a la «cercanía» del ser.

Con el mismo lenguaje se refiere a la muerte en otro tratado, *Über den Anfang* (1941). Identifica al mismo pensamiento "inicial" – siguiendo el significado de lo que hemos apenas expuesto, es decir, el pensamiento que piensa la verdad del ser como evento – como un pensamiento «menguante» (*untergängliches*, de *Untergang*: ocaso),

[33] Esta y las siguientes cit., *ibid.*, p. 243 (*GA* 71, p. 194). Trad. modificada.

que se dirige al ocaso, un ir al ocaso que pertenece al mismo "inicio", al ser, y es el colocarse en dirección de ese ocaso ("transpropiación") lo que constituye la muerte. Afirma en la sección 124: «El ser esencial de la muerte humana según la historia del Ser es la transpropiación al ser-ocaso del inicio»[34]. Por esta razón escribe en la sección 120: «La muerte […] tiene el carácter del ocaso [*Untergang*]». Determinaciones ulteriores son secundarias, se recaban de lo que es permitido por el ser (el ente; por ejemplo: «el pasar a otra "vida", a una mayor duración. […] la ilusión del permanecer en la opinión de los hombres»). *Fundamentalmente*, la muerte conecta ser y hombre a una cosa, la no-cosa, o sea, el no-fundamento, el abismo, en otras palabras, el ser como tal: «La muerte *es* ocaso, y ello *es* el inicio supremo, *es* encubrimiento extremo, *es* ser»[35].

Esto último tiene una resonancia con la muerte de *Ser y tiempo*, allí donde la muerte, aún siendo la posibilidad de todas las posibilidades del hombre, no acontece nunca como algo real y efectivo, sino que permanece como algo imposible. Pues bien, es justamente en estos tratados que lo imposible tiene un nombre bien determinado: es el ser mismo. Y su esencia – que en 1927 era el objeto investigado, mediante la proyección del *Dasein*, en la que éste descubre su más propia existencialidad acogiendo su muerte como posibilidad de su totalidad – se encuentra ahora ya desplegada, como evento e historia (no cualquier historia, se entiende: la historia del ser ya descrita) que determina (apropia y des-apropia) ocultamente toda la realidad. Se decía antes, citando los *Aportes*, que el *nihil* particular del ser, para Heidegger, era un su ser un no-ente, y es este "no", su retraimiento respecto al ámbito que él mismo abre, lo que se vuelve presente en la muerte misma del *Dasein*/ser-ahí, que está, por así decirlo, incrustado al hombre viviente: «esencial pertenencia

[34] M. Heidegger, *Sobre el inicio*, trad. como *Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires 2007, p. 126. (*GA* 70, pp. 141-142). Trad. modificada.
[35] *Ibid*,, p. 124 (*GA* 70, pp. 138-139). Trad. modificada.

del no – al ser – como tal, *algo que aquí*, en el distinguido ser ahí como fundación de la verdad del ser, sólo llega a luz en una agudeza única»[36]. No necesariamente el hombre advierte este "no", la "nada" que es el ser – y todo esto como "muerte"[37] –, pero cuando lo hace, en el "ahí" o "aquí" del ser, es decir, en lo que es presente, y concretamente en el ser del hombre, se percibe la «ruptura» o «quiebre» del ser, por la que se halla separado, fuera, de lo ente.

¿Qué es lo que se percibe cuando se percibe el morir? Su «inhabitualidad» y su «singularidad» inaugura, afirma en la sección 161 de los Aportes, «lo más inhabitual en todo ente, el Ser mismo», algo que acontece como un «extrañamiento». El querer conocer lo que es la muerte es llamado, repitiendo Ser y tiempo, «anticipar» la muerte, adelantarse a ella, pero «no para que sea alcanzada la mera "nada", sino viceversa, para que la apertura al Ser se abra enteramente y desde lo extremo». El menguar de las cosas, y el menguar así del hombre, pensado, no necesariamente vivido (es decir, no necesariamente muriendo biológicamente), hace aparecer el ser en su propia finitud, y esto porque en parte de esa forma – paradójicamente – se afirma lo que se abandona: «Entonces no para negar al "Ser", sino para fundar la razón de su afirmabilidad plenamente esencial»[38], esto es, se afirma el evento – y no ya las meras cosas.

La otra parte afirmada, si es lícito en este lenguaje hablar de partes, es justamente la imposibilidad de la muerte. Para entendernos: en la muerte perteneciente esencialmente al ser-ahí, en este esquema del evento/historia del ser, pareciera que Heidegger insiste en mostrar más bien la parte que cumple esta muerte en la historicidad del ser, en lo que ella "hace". No obstante, el ser mismo,

---

[36] M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, op. cit., p. 231 (*GA* 65, p. 282). Trad. modificada.
[37] Cfr. p. ej. la sección 162 de los *Aportes*.
[38] *Ibid.*, pp. 231-232 (*GA* 65, pp. 283-285). Trad. modificada.

como hemos visto, se despliega como la nada del ente, Heidegger lo llama en la sección 202 de los *Aportes* su «*Weg-sein*», traducible con "estar-ausente", "estar-desaparecido", en fin: otro nombre para el retraimiento del ser respecto al ente. Describiendo fenomenológicamente la característica de nuestro existir, como seres que se hallan "aquí" o "ahí", presentes en el ser, Heidegger sostiene que, en cuanto un "ahí" particular, que tiene la posibilidad de comprender el ser en su verdad, y por lo tanto de ser verdaderamente histórico, el hombre así entendido acarrea el mismo ocultamiento del ser, su estar ausente. Este "fragmento" del ser, en cuanto ser, constituye – para la existencia que, recordemos, habitualmente se encuentra entre las cosas del mundo – su posibilidad más extrema, y lo conoce, a este ausentarse extremo, como la muerte. Esto perfila lo que para nosotros, mortales, es lo verdaderamente "otro", la región del ser, de la muerte, y de la nada, y solamente así la verdad del ser, el ser mismo, subsiste, es decir, llega a ser experimentado en toda su amplitud. Insistir en el elemento "mortal" que existe en el hombre – recordemos nuevamente que no se trata necesariamente de la muerte objetivamente, físicamente acontecida, que se deriva del significado original de ella – significa cercanía al sentido del ser mismo:

«Al ahí pertenece como su extremo esa ocultación en su abierto más propio, lo *ausente*, como permanente *posibilidad del* estar-*ausente*; el hombre lo conoce en las diferentes figuras de la muerte. […] Cuando el tiempo, como temporalidad, es éxtasis [temporal], entonces "fin" significa aquí un no y otro de ese éxtasis, una plena remoción del ahí como tal al "ausente". […] La muerte como lo extremo del ahí es a la vez lo íntimo de su posible transformación plena. Y allí se encuentra a la vez la referencia a la más profunda esencia de la nada. […] Lo que aquí se contiene en el ahí como la más propia ocultación, la correlación del ahí con lo ausente vuelto a él, es el reflejo del viraje en la esencia del ser mismo. Cuanto más

originariamente es experimentado el ser en su verdad, tanto más profundamente está la nada como abismo al borde del fundamento»[39].

3. *Anti-aniquilación y Perséfone*

Desde el *ser para la muerte* al estar-ausente o estar-desaparecido experimentable en la existencia humana como menguar de su cotidianidad con las cosas en dirección del "ocaso" del ser (o mejor, del dominio del ente que pertenece igualmente al fenómeno del ser) – situación, como se ha dicho, no dictada para todos, sino para los pensadores que aparecen cuando la metafísica inicia a cansarse (resumiendo el problema en Heidegger y parte de la "historia del ser" misma), se manifiesta la opción de Heidegger de experimentar en este fenómeno de la muerte lo que en *Ser y tiempo* llamaba "anticipar", en los Tratados también, "insistir" (*Inständigkeit*), y luego habitar. La muerte como tal no es un fenómeno que priva de significado, sino que, viviéndola, lo da. Situación extraña, en la que el ser mismo se reafirma como presente, cubierto por así decir de un velo que, encubriéndolo, dona la misma posibilidad de comprenderlo en su totalidad (tal como en 1927 acontecía con la totalidad del ser-ahí) – velándose, como se vela la muerte misma. Permanece justamente el problema crítico, de si ambas "nihilidades" sean exactamente lo mismo o menos (como hemos visto, los *Aportes* tienden a unirlas).

En una fórmula que en ocasiones Heidegger tiene para referirse al "fallecido" (*Verschiedener*) como "despedido" (*Abschiedener*)[40], como alguien que se encuentra «en el otro lado del

[39] *Ibid.*, p. 263 (*GA* 65, pp. 324-325).

[40] Esta y la próxima citación, J. A. Niederhauser, *Heidegger on death and being. An answer to the Seinsfrage*, Springer, Cham 2021, p. 244. Reconocemos al autor la mención del siguiente escrito, y remitimos a su análisis en pp. 243-248.

ser», que efectivamente en los *Aportes* llama «estar-ausente» como «plena remoción del ahí», o sea de lo no presente entre las cosas del mundo, Heidegger reflexiona en 1975, con una poesía propia (en memoria de Erhart Kästner)[41], sobre el significado de la exhortación de Rilke «*Sé* por delante de toda despedida…», como un encontrarse «habitando en la muerte» (que es una «tierra intransitable»), desde el que no obstante alcanza (a quien habita su vida así la muerte, o sea la despedida) un «sonido inaudito del in-icio [*An-fang*]», esto es, que repercute en lo acontecido por el ser, pero «en su Nada». Esto perfila la «protofigura del Ser [*Seyn*]», que es imposible que sea víctima de la «aniquilación», una estructura de la realidad misma, de lo «uno conjunto», que es a la vez «la más lejana región» (el estar ausente del ser) «de la más cercana cercanía» (lo ordinario entre nosotros).

Habitar lo desconocido en lo conocido indica, pareciera señalar esto Heidegger, la forma misma del darse de la realidad, un evento (*el* evento) que el filósofo describe en esta su doble característica constitutiva, que por lo demás repite el motivo central de su investigación de los años treinta y cuarenta, es decir, la apropiación de los términos apropiados y que pueden desapropiarse, marcando así el desarrollo de la historia del ser.

Que pueda resignificarse el todo en fidelidad a lo que siempre y desde siempre acontece, pareciera encontrar para Heidegger un lugar en el mito, apoyado a su vez en una interpretación de Hölderlin. Y en la figura de una mujer divina: Perséfone. En el *cuaderno negro* de las *Reflexiones IX* (1938-39)[42], Heidegger recuerda cómo Hölderlin traduce el nombre de Perséfone – que gobierna el inframundo de los muertos – por «luz»,

41 M. Heidegger, *Experiencias del pensar*, Abada, Madrid 2014, p. 205 (*GA* 13, p. 241). Trad. modificada.

42 Para las cit. siguientes, M. Heidegger, *Cuadernos negros (1938-1939*) *Reflexiones VII-XI,* Trotta*,* Madrid 2017, pp. 223-224 (*GA* 95, pp. 262-263). Trad. modificada.

presentándola (quizás) como el verdadero contrario a Apolo, y no Dionisos como ha creído Nietzsche. No es claro si las palabras son de Heidegger mismo, pero es evidente que se apropia de ellas. Recuenta el proceso de ingreso a la tierra de la muerte: «El iniciado, después de haber sido purificado, descendía al inframundo, igual que el hombre tras la muerte. Recorría a oscuras pasadizos angostos hasta que llegaba a una estancia donde había un lecho, el cual simbolizaba el desposorio místico con Perséfone, que le recibía aquí. Y entonces se le aparecía un fuerte resplandor luminoso que le alumbraba su camino posterior». Una vez, recibida la luz de la región de los muertos, reemprendía su camino: «En el momento en que ella saluda al peregrino del inframundo, este ve irradiado de una luz nueva y fuerte, de una contrarréplica del sol que ahuyenta los horrores de la noche de la muerte».

Con esta operación, pensando Perséfone como la luz del inframundo, Hölderlin hace que allí «resplandezca el más profundo pensamiento de los misterios antiguos y al mismo tiempo de su religión propia», mezclando en esta forma del mito «en unas palabras turbias y lóbregas un secreto de la alegría». Y la razón de este elemento positivo se encuentra en que

> «Perséfone, […] cubierta de negro impera sobre un mundo de polvo y sombras que se escurre, suscitaba repulsión a su vida enardecida, […]. Así es como la muerte pasa a convertirse en una "prosecución" y un "tránsito", y como Perséfone pasa a convertirse en la diosa de una contrarréplica del sol. La palabra "luz", aplicada a la soberana del inframundo, arranca la engañosa apariencia del final y anquilosamiento, y despliega sobre la muerte la bóveda de un cielo desbordante de vida eterna».

Il nichilismo e la domanda sul senso dell'essere

di *Umberto Marcantonio*

1. *Nichilismo, ovvero* Nichtung des Seyns

«Chi non ha sperimentato su di sé l'enorme potenza del niente e non ne ha subìto la tentazione conosce ben poco la nostra epoca»[1]. Con queste parole emblematiche Ernst Jünger si avvia a concludere il suo saggio *Über die Linie*, scritto nel 1949 in onore del sessantesimo compleanno di Martin Heidegger, dando vita a un felice scambio di idee con il filosofo di Meßkirch, il quale risponderà pubblicamente nel 1955 – per i sessanta anni di Jünger – con uno scritto che troverà poi spazio in *Wegmarken* con il titolo *Zur Seinsfrage*[2]. Quanto affermato dallo scrittore tedesco nella frase appena citata risuona con estrema veridicità. Infatti, l'epoca attuale è contraddistinta nel suo insieme e sotto ogni punto di vista dal *nihil*, dal niente. Sin dalla seconda metà dell'Ottocento, i pensatori che prestarono maggiore attenzione agli sviluppi del mondo moderno non poterono evitare di captare l'irruzione del negativo nelle nostre esistenze, di sentire una certa forza di annientamento che condiziona tutti gli aspetti del vivere. A ciò fu dato il nome di nichilismo; il primo che lo esperì in tutta la sua potenza e che lo studiò a fondo fu Nietzsche. Da allora moltissimi filosofi e letterati hanno svolto riflessioni elaborate sul tema, offrendone i più vari risvolti: ottimistici, pessimistici, critici, e andando a cercarne le cause e le possibili soluzioni. Tra di loro c'è

[1] E. Jünger, *Oltre la linea*, in E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998², p. 104.

[2] Cfr. GA 9, pp. 385-426. Si avverte che le opere di Heidegger verranno citate con l'abbreviazione GA (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 ss.), seguita dal numero del corrispondente volume e dalla rispettiva paginazione.

anche Heidegger, il quale formula a mio parere una prospettiva originale del nichilismo, di cui mi occuperò in questo contributo.

Tornando un attimo alle parole di Jünger, possiamo vedere come esse risultino particolarmente azzeccate anche nella descrizione del niente che ci travolge nel nichilismo. Egli parla di sperimentazione, quindi di una vera e propria esperienza vissuta e fattuale del niente, che pertanto non emerge da astratte elucubrazioni teoretiche. Si tratta di un aspetto presente già in Nietzsche, che dice di aver vissuto in sé il nichilismo e di sentirlo ormai dappertutto: dietro, sotto e fuori di sé[3]. Allo stesso proposito in *Was ist Metaphysik?* Heidegger sostiene che l'esser-ci ha come propria possibilità costitutiva una *Grunderfahrung des Nichts*, un'esperienza fondamentale del nulla[4]. Oltre a ciò, in diversi luoghi del suo *opus* il filosofo tedesco asserisce, in modo simile a Jünger, il valore nient'affatto nullo (*nichtig*) del *Nichts*, il quale a suo avviso possiede delle qualità "positive" che hanno effetti decisivi sul nostro esser-ci. Infine, anche in Heidegger si può ravvisare, soprattutto nei primi anni Venti, la configurazione di *tentatio* che il nulla esercita sull'esser-ci.

La vicinanza tra questi pensatori non è certo un caso e serba sicuramente un sentimento comune che il nichilismo esercita sull'uomo. Al di là di ciò, tale legame è storiograficamente documentabile: tra Jünger e Heidegger, come visto, vi fu un effettivo dialogo scritto, così come risulta palese l'influenza che il primo esercitò sul secondo, anche prima della discussione pubblica. Come spiega Franco Volpi, è più che probabile che l'avvicinamento heideggeriano alla tematica del nichilismo avvenuto negli anni Trenta sia stato alimentato dalla lettura dei testi più importanti di Jünger, i quali furono pubblicati proprio in quel periodo, ossia *Die Mobilmachung*

[3] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, a cura di G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., vol. VIII, tomo 2, pp. 392-393.

[4] Cfr. GA 9, p. 109.

(1930), *Der Arbeiter* (1932) e *Über den Schmerz* (1934). Verosimilmente è stato anche l'autore di tali opere, contrassegnate da un forte spirito nietzschiano, a spingere Heidegger a quel serrato confronto con il pensatore di Röcken attuato tra il 1936 e il 1946, i cui esiti sono compendiati nei due tomi 6.1 e 6.2 della *Gesamtausgabe*[5].

Ma la consonanza tra i due autori non finisce qua, poiché c'è un altro elemento, forse meno evidente, che li accomuna. Immediatamente dopo la frase che ho citato all'inizio di questo studio, in linea con la sua idea di un niente da vivere e sperimentare piuttosto che da pensare, Jünger dichiara che il centro dell'esperienza del deserto e della rovina apportati dal nichilismo sta nel petto, cioè nel cuore. È qui che l'individuo, nella sua profonda solitudine, affronta i demoni del nichilismo e, lottando, può conquistare i tesori che il niente può lasciargli ritirandosi[6]. Ebbene, sulla stessa lunghezza d'onda pure Heidegger ritiene che il nichilismo, ovvero lo svuotamento di significato dell'ente nella sua totalità, sebbene sia un fenomeno epocale e quindi riguardante il destino storico dell'umanità, venga esperito dall'esser-ci nella sua essenza esistenziale di singolo. Inoltre, a partire dai trattati inediti degli anni Trenta-Quaranta, egli matura un pensiero del cuore radicato nell'apertura dell'essere emergente dalle *Stimmungen*, mediante le quali soltanto, a suo parere, diviene possibile percepire a fondo il nichilismo del tempo odierno e, sentendo il niente su di sé, carpire la risonanza (*Anklang*) della voce (*Stimme*) dell'essere come il tesoro che il nulla tiene nascosto in se stesso per coloro che sanno ascoltare e pensare al di là del mero calcolo tecnico.

È proprio però nella relazione tra il nulla e l'essere or ora evidenziata che risiede la peculiarità della visione heideggeriana del nichilismo in contrapposizione alle prospettive di Nietzsche e Jünger,

[5] F. Volpi, *Itinerarium in nihilum*, in E. Jünger-M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 28-29.

[6] E. Jünger, *op. cit.*, p. 104.

specialmente nell'ambito del problema del superamento del nichilismo. Difatti, fra i tre pensatori vi è l'ulteriore convergenza di proporre, percorrendo ciascuno a suo modo la via del nichilismo, un superamento di quest'ultimo. Cogliendolo come il processo di svalutazione di tutti i valori supremi, Nietzsche ha dato come soluzione la trasvalutazione dei valori, grazie alla quale si viene a porre come garante di senso la posizione di valori da parte della volontà di potenza, il cui fine è il potenziamento incondizionato di se stessa. Jünger crede invece che il nichilismo stia giungendo a una sorta di punto zero mediano, che lui chiama "linea", in cui verrà compiuta la sua opera di annientamento e oltre la quale potrà iniziare la fase del suo superamento, di cui ancora si può immaginare ben poco. Ora, Heidegger reputa inadeguati entrambi i tentativi di risoluzione presentati. Infatti, da un certo punto di vista per il filosofo tedesco il nichilismo non è oltrepassabile, o, per meglio dire, il superamento del nichilismo non può essere pensato come *Über-windung*, come un oltrepassamento. La ragione risiede nel fatto che il nichilismo non rappresenta altro che la conseguenza estrema del ritrarsi essenziale dell'essere nella sua storia. Esso non è dunque qualcosa di contingente che è capitato all'uomo da un momento all'altro e in cui egli è caduto, qualcosa di evitabile e superabile, ma rivela al contrario la necessità ineluttabile della verità dell'essere come velamento. Il nichilismo esprime la *Nichtung*, l'annientamento dell'essere a favore dell'ente. È illuminata in tale maniera la coappartenenza tra essere e nulla: l'essere si dà come nulla, e il nulla descrive il dispiegamento essenziale (*Wesung*) dell'essere[7].

[7] La *Selbstheit* tra essere e nulla qui rilevata non va comunque confusa con quella esposta da Hegel all'inizio della *Scienza della Logica*, perché secondo Heidegger in quel caso essa viene ottenuta per mezzo del puro rappresentare (*Vorstellen*) che coglie tanto l'essere quanto il nulla come i concetti più generali, astratti e vuoti a cui il pensiero può pervenire partendo dalla presenza effettiva degli enti.

Non per niente, Heidegger reinterpreta il significato dello *Über die Linie* di cui parla Jünger, intendendo la preposizione *über* non nel senso di *trans*, μετά, quindi "oltre", bensì in quello di *de*, περί, vale a dire "su"[8]. In pratica, non bisogna cercare di raffigurarsi un passaggio che permetta di andare oltre il nichilismo una volta varcata la linea, dato che, come accennato, non si può pensare di lasciar semplicemente dietro di sé il nichilismo; al contrario, si deve in qualche modo sostare con il pensiero sulla linea che indica il punto massimo dell'annientamento nichilistico, e di qua rivolgersi non in avanti, bensì all'indietro al fine di comprendere l'evoluzione della storia della filosofia che ha infine portato alla realizzazione suprema del nichilismo. Se Jünger crede che possa essere di grande aiuto trovare prima una definizione del nichilismo anziché cimentarsi immediatamente a riflettere su come incamminarvisi e oltrepassarlo[9], Heidegger afferma che più che darne una definizione urge capirne l'essenza[10]. Ebbene, a suo avviso la storia del pensiero equivale essenzialmente alla storia della metafisica; quest'ultima si è sempre chiesta dell'ente e mai dell'essere, e laddove è giunta ad afferrare l'essere, lo ha fatto sempre nei termini dell'ente e al fine di spiegare l'esistenza dell'ente. Ciò significa che nella metafisica, dell'essere in quanto tale, dell'essere nel suo *wesen* (da intendere verbalmente e non come sostantivo) non ne è nulla. La λήθη, la dimenticanza dell'essere, domina incontrastata nell'arco dell'intero sviluppo del pensiero metafisico. Tale convinzione conduce Heidegger a definire uno dei punti fermi più importanti del suo *Denkweg*: se il nichilismo manifesta l'occultamento dell'essere e la metafisica è caratterizzata dall'oblio dell'essere, ne va che nichilismo e metafisica coincidono nella loro essenza, anzi, come tale il nichilismo rappresenta l'attuazione perfetta di ciò che la metafisica è stata finora. Infatti, va specificato che

[8] Cfr. GA 9, p. 386.
[9] Cfr. E. Jünger, *op. cit.*, p. 57.
[10] Cfr. GA 9, pp. 387-388.

la dimenticanza dell'essere non è affatto interamente deputabile a una mancanza da parte dei pensatori della metafisica, poiché è proprio del destino (*Geschick*) dell'essere il velarsi. È la *Verbergung* essenziale alla *Wesung des Seyns* a provocare la λήθη[11].

Entra qui nuovamente in gioco il problema del superamento del nichilismo. Come già fatto presente, quest'ultimo è pensabile per Heidegger soltanto tenendosi entro l'ambito di una meditazione, di una *Be-sinnung* che miri al *Sinn*, al senso dell'essere, vale a dire all'essenza. Procedendo in direzione del *wesen* del nichilismo, si scopre la sua costituzione metafisica e il fatto che l'accadere storico è stato contrassegnato dalla caduta dell'uomo nell'oblio dell'essere causato dall'essere stesso in quanto è nascondimento della sua essenza[12]. Da questo punto di vista, l'unico superamento possibile del nichilismo non è del tipo di una *Über-windung*, ma di una *Ver-windung*. Nella lingua tedesca, il termine è impiegato per lo più nei settori tecnico-manuali e indica la "torsione". Trasposto nell'orizzonte speculativo di Heidegger, si tratta di torcere, cioè avvolgere, involgere il nichilismo su se stesso meditandovi sopra, in modo da pervenire al fondamento abissale (*abgründig*) nascosto e dimenticato che lo governa

[11] In questa sede non posso scendere nei dettagli dell'interpretazione heideggeriana della storia della filosofia e del concetto a essa sotteso di *Seinsgeschichte*. Danno una trattazione concisa e mirata di tali tematiche C. Guignon, *The History of Being*, e M.B. Okrent, *The Truth of Being and the History of Philosophy*, in AA.VV., *A Companion to Heidegger*, H.L. Dreyfus-M.A. Wrathal (eds.), Blackwell, Oxford 2005, pp. 392-406 e 468-483. Per avere una panoramica generale della lettura ontostorica del nichilismo cfr. AA.VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Bari-Roma 2018 (ed. digitale), pp. 244-251, e V. Vitiello, *Seyn als Wesung. Heidegger e il nichilismo*, in *Aut-Aut*, CCXLVIII-CCXLIX, n. 2, 1992, pp. 75-92.

[12] Sulla natura di *Besinnung* del *seinsgeschichtliches Denken* cfr. F.-W. von Hermann, *Besinnung als seinsgeschichtliches Denken*, e P. Emad, *On the Inception of Being-Historical Thinking and its Unfolding as Mindfulness*, in *Heidegger Studies*, XVI, 2000, pp. 37-53 e 55-71.

nell'essenza. Usando il linguaggio dei trattati inediti, va permesso al nichilismo di operare un passaggio (*Zuspiel*) verso il fondamento che ne sta alla base, un passaggio che però non è affatto lineare. Esso comporta invece un salto (*Sprung*) abissale da una dimensione speculativa all'altra: da un lato, il velamento dell'essere permane inesorabile, e quindi il nichilismo rimane l'orizzonte esistenziale da cui l'uomo non può mai fuggire; dall'altro lato però, mentre nel caso della metafisica e della sua declinazione nichilistica prevalente fin adesso, quella di Nietzsche, regna ancora la dimenticanza della *Verbergung des Seyns*, e ciò perché essa è essenzialmente incentrata su quell'ente a favore del quale l'essere si occulta, nel caso della prospettiva heideggeriana il pensiero, al contrario, si fa custode del velamento dell'essere, senza dimenticarlo e prestandovi continuamente attenzione. È qui che l'uomo esce dalla λήθη come dimenticanza per stare insistentemente (*inständlich*) nell'ἀ-λήθεια, la quale, in quanto *Ent-bergung*, non ha tanto la funzione di togliere definitivamente la λήθη come velatezza originaria nel senso di superarla, quanto al contrario di illuminarla e così, sulla scorta di quanto indicato dal sostantivo *Bergung*, salvarla, metterla al riparo nel senso di tenerla in custodia in quanto provenienza essenziale[13]. In sintesi, per un verso si può vivere il nichilismo come dimenticanza, per altro verso come custodia. Lo stesso fenomeno, dunque, può essere colto in due modalità completamente, o meglio abissalmente, differenti.

[13] L'interpretazione dell'ἀλήθεια come *Ent-bergung* incomincia ad essere applicata da Heidegger in particolare dai trattati inediti in avanti e viene descritta più in dettaglio nel corso del '43, *Parmenides*, sulla base del commento al mito platonico di Er: cfr. GA 54, pp. 197-200. Uno studio che classifica in modo puntuale e preciso le varie forme di svelamento/svelatezza e velamento/velatezza assunte dall'essere nella visione di Heidegger è quello di K. Withy, *Heidegger on Being Self-concealing*, Oxford University Press, Oxford 2022.

In quest'ottica, in *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus* Heidegger distingue il nichilismo autentico (*eigentlicher Nihilismus*) dal nichilismo inautentico (*uneigentlicher Nihilismus*). Come si può notare, non ci sono un nichilismo e un non-nichilismo, ma due modi di stare nel nichilismo, uno improprio basato sulla dimenticanza, e uno proprio, appropriato, basato sulla custodia[14]. Al riguardo, non si dimentichi che *eigentlich* nel pensiero dell'evento maturato negli anni della riflessione sul nichilismo è legato all'*Er-eignis*, all'appropriazione[15]. In altre parole, nell'*eigentlicher Nihilismus* si schiude la strada che guida verso l'evento di appropriazione in cui l'esser-ci diviene terreno di fondazione (*Grund*) dell'abisso (*Ab-Grund*) di velatezza dell'essere. Alla luce di quanto mostrato, il nichilismo di Nietzsche non può che rappresentare un risvolto inautentico del nichilismo, visto che, ponendo a principio la volontà di potenza, si muove ancora nella regione della metafisica. Infatti, Nietzsche non si interroga sull'essere in quanto tale nella sua velatezza, ma cerca l'essere dell'ente, cerca il modo in cui l'ente si svela, e lo trova nella volontà di potenza. Va in ogni caso precisato che, nonostante la volontà di potenza come essere dell'ente non sia l'essere *als solche*, essa è comunque un portato della *Wesung* originaria dell'essere, per cui, inquadrata *eigentlich*, la volontà è volontà dell'essere che vuole l'annientamento totale di sé. Chiarito ciò, la vera lacuna delle filosofie di Nietzsche e di Jünger consiste, per Heidegger, nel non riuscire a intendere a pieno la relazione di coappartenenza tra essere e nulla: Nietzsche, infatti, da una parte coglie il fatto che l'essere come valore supremo è ormai svilito e si fa nulla, malgrado ciò venga afferrato concettualmente ancora

[14] Cfr. GA 6.2, pp. 356-372.

[15] Una considerazione prettamente terminologica riguardante la nozione di *Ereignis* la offrono, tra i più famosi studiosi di Heidegger, R. Polt, *Ereignis*, in *A Companion to Heidegger*, op. cit., pp. 375-391, e D. Vallega-Neu, *Ereignis*, in AA.VV., *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, F. Raffoul-E.S. Nelson (eds.), Bloomsbury, London-New York, pp. 283-289.

con il pensiero rappresentativo della metafisica, ma dall'altra stabilisce come *fundamentum* dell'ente la volontà di potenza che, in quanto essere dell'ente, ha una portata decisamente affermativa e positiva ed esclude da sé il negativo, tanto da permettere di superare il *nihil* del nichilismo. Jünger, invece, immagina semplicemente che al processo negativo del nichilismo seguirà prima o poi una nuova situazione storica in cui tornerà nuovamente un senso d'essere positivo della realtà[16]; pertanto, ancora una volta essere e nulla rimangono separati da uno iato.

Da ultimo, questa spaccatura oppositiva tra essere e nulla risale per Heidegger all'interpretazione metafisica dell'essere come mera presenza (*Anwesenheit*), dunque come *datum* positivo, a cui non può che opporsi un niente del tutto nullo e negativo in quanto mera assenza (*Abwesenheit*). Con un geniale sforzo di pensiero, egli sovverte tale schema dicotomico rendendo di fatto vane le categorie ontologico-metafisiche di positivo e negativo, fino a ipotizzare un essere che non si dispiega in altro modo che negando se stesso, in una perfetta unità di presenza e assenza. Per il filosofo tedesco, l'essere in quanto tale *aus-bleibt*: rimane-via, vale a dire permane nella presenza, ma come ciò che è *aus*, al di fuori di essa, quindi, come ciò che è contemporaneamente assente. Esso si svela, giunge alla svelatezza, ossia viene alla presenza (*an-wesen*), ma in quanto ciò che si vela, che si ritrae nell'assenza (*ab-wesen*); svelatezza e velatezza non sono due cose distinte, ma un'unità semplice irrappresentabile dal pensiero.

Acquisita dimestichezza con il nuovo quadro ontologico heideggeriano, ritorniamo allora al nichilismo e alla sua *Verwindung*. In realtà, quest'ultimo termine, derivato dal verbo *verwinden*, possiede, a livello etimologico, anch'esso il significato di "superamento". Cosa lo differenzia allora dalla *Überwindung*, se effettivamente entrambi vogliono dire "superamento"? *Überwindung*, tradotto più spesso in

[16] Cfr. E. Jünger, *op. cit.*, p. 87.

italiano con "oltrepassamento", nella lingua tedesca indica appunto l'andare oltre, il superare qualcosa mediante una volontà audace, padroneggiando quel qualcosa e lasciandoselo così dietro di sé. *Verwindung* invece è utilizzato per esprimere il superamento faticoso di un dolore o di una malattia. Se si presta attenzione, si può intravedere subito come le due diverse tipologie di superamento si riallaccino perfettamente alle due prospettive di Nietzsche e di Heidegger. Mentre nel pensiero di Nietzsche il nichilismo può essere oltrepassato per mezzo dell'audacia della fanciullesca volontà di potenza, nel pensiero di Heidegger, in cui il nichilismo è, in quanto nulla dell'essere, il destino inevitabile di quest'ultimo, il solo superamento che si addice a esso è quello della dolorosa ricucitura e cicatrizzazione della ferita causata dalla separazione dall'ente da parte dell'essere che si annienta, una ferita i cui segni comunque rimangono.

Dato questo sguardo panoramico sull'idea che Heidegger matura in merito al nichilismo e al suo superamento, una prima caratteristica che salta subito all'occhio rispetto al *modus operandi* della sua riflessione è il fatto che essa include le considerazioni sul nichilismo entro un orizzonte più ampio, che mira ad approfondire la problematica del *Nichts* in quanto tale. In quest'ottica, il discorso heideggeriano sul nichilismo non va esclusivamente ristretto, secondo me, a quanto egli sostiene negli scritti e nelle *Vorlesungen* in cui la meditazione su di esso viene sviluppata a fondo, nell'*Auseinandersetzung* con Nietzsche, ma potrebbe essere allargato, in riferimento alle osservazioni avanzate sul nulla come tale, al periodo di preparazione e stesura di *Sein und Zeit*, e a quello in cui, dopo la *Kehre*, la questione capitale della *Seinsfrage* assume il volto della filosofia dell'*Ereignis*. Infatti, come abbiamo constatato, la domanda sul nulla è da far rientrare a propria volta nell'unica ricerca portata avanti da Heidegger nel suo cammino di pensiero: quella intorno all'essere stesso. In effetti, come è stato già appurato, per il pensatore tedesco la situazione storica del nichilismo è da affrontare in diretto collegamento con la *Frage nach dem Sein*, dunque in maniera genuinamente ontologica.

Ora, io azzardo ad affermare che, viceversa, dal canto suo l'interrogazione ontologica sull'essere è stata svolta da Heidegger da sempre sulla base della visione del nichilismo.

Del resto, come sostiene Jünger, l'epoca attuale si riconosce facendo riferimento alla potenza regnante del nulla nichilistico e, all'inizio di *Sein und Zeit*, Heidegger dichiara che il problema del senso dell'essere è posto sempre da un ente specifico, l'esser-ci umano, di cui fa essenzialmente parte in quanto suo *Existenziale* l'interpretazione ermeneutica. Questo vuol dire che l'esser-ci interpreta l'essere di volta in volta sulla base del proprio essere-nel-mondo gettato entro una situazione storica determinata, che oggi è appunto il nichilismo. Ecco perché, a mio avviso, nel porre la questione dell'essere, Heidegger fornisce delle risposte intimamente nichilistiche; il *Sein* di cui egli parla, è un *Sein* fortemente nichilistico.

A questo punto viene in evidenza un ulteriore aspetto, e cioè il fatto che, come è emerso, la curvatura marcatamente ontologica del suo pensiero non conduce mai Heidegger verso una scialba regione di mere astrazioni, poiché il terreno su cui poggia la domanda dell'essere, e di qui anche quella del nulla, rimane sempre l'esistenza umana nella propria storicità. L'essere di cui ne va nella *Seinsfrage* è sempre l'essere-proprio, l'*Exsistenz* in quanto rapporto estatico con l'essere-proprio. In ultima analisi, l'essere e il niente di natura nichilistica di cui discute Heidegger non sono concetti rappresentati dalla ragione, bensì, come si diceva prima con Jünger, vengono sperimentati nella propria esistenza. Vediamo adesso alcuni dei σήματα, dei segni che l'essere-niente lascia di sé lungo il sentiero dell'esistere[17].

[17] Nel caso in cui si vogliano avere ulteriori spunti sul tema della peculiare forma assunta dalla relazione ontologica tra essere e nulla nella filosofia di Heidegger consiglio l'esaustiva monografia di R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

2. *Le tracce esistenziali del nichilismo*

2.1 *A partire dai primi corsi friburghesi*

Le prime indicazioni in direzione della lettura nichilistica dell'essere in quanto *Nichtung* sono contenute già nei corsi friburghesi dei primi anni Venti, quando interesse principale di Heidegger è di attuare un'ermeneutica fenomenologica volta a individuare le categorie fondamentali inerenti alla fatticità (*Faktizität*) effettiva della vita. Commentando le *Confessioni* di Agostino, egli identifica delle *tentationes* a cui la vita è soggetta e incline, e alle quali essa non può sottrarsi, se si comprende con ciò una sorta di sradicamento definitivo. Queste forme della *tentatio* caratterizzano una *molestia* (disturbo, pena, cruccio) che determina essenzialmente l'attuazione (*Vollzug*) della fatticità. Secondo Heidegger, tale *molestia* è il "come" (*Wie*) dell'esperire effettivo della vita fattizia e coglie pienamente il senso di quest'ultima. In concreto, la *molestia* concerne il rapporto problematico che l'esser-ci, come *Sorge*, ha con se stesso, in quanto esso è spinto, nell'esperienza e nell'attuazione molesta del proprio vivere, a fuggire e ad allontanarsi da sé, a s-cadere fuori di sé[18]. Per di più, aggiunge il filosofo tedesco, quanto più la vita vive, tanto più si accresce il potere della *molestia*, laddove con vivere di più non è intesa l'intensità del vivere, ma la quantità di riferimenti mondani della vita, le questioni mondane di cui essa, in quanto cura, si occupa e si preoccupa. Ciò poiché in ogni caso la vita rimane focalizzata sulle faccende mondane e mai sul proprio essere. C'è un altro caso però, e ben più importante, in cui il potere della *molestia* si amplifica, vale a dire quando la vita perviene a se stessa. Infatti, si può parlare di una perdita di sé a cui il vivere è consegnato nella sua fatticità solo se vi è al contempo una possibilità ancor più originaria di avere-se-stessi (*Sichselbsthaben*), la quale però è sempre da ri-conquistare. Ora,

[18] GA 60, pp. 230-231.

è nel momento in cui la vita ha di nuovo possesso di se stessa riguardo al proprio essere che la *molestia* agisce con maggiore forza per riportarla alla perdizione. Tuttavia, la vera riconquista di sé passa proprio dal riconoscere come possibilità fondamentale dell'essere dell'esser-ci la minaccia, la messa in pericolo dell'avere se stessi apportata dalla *molestia*, così da rifuggirla. Quella stessa potenza di perdizione, dunque, può fungere da occasione per pervenire all'essere della vita nel modo più proprio (*eigensten*)[19]. In definitiva, la sfida dell'esser-ci consiste nel non lasciare semplicemente agire la *molestia* a esso connaturata, per poterla invece prefigurare davanti a sé in quanto tale, rendendola in questo modo esperibile come la fatticità stessa, ovvero, dice Heidegger, per poterla «afferrare in modo esistenziale»[20].

Ma che cosa ha a che fare tutta questa disamina con il nichilismo in quanto annientamento dell'essere? Forse qualcosa può cominciare a essere intravista se andiamo un attimo al corso che costituisce l'introduzione alle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, in cui Heidegger applica la dottrina aristotelica del movimento ai risultati fino ad allora conseguiti nelle indagini sulla fatticità. Qui, quella che in precedenza era la *molestia* viene ridefinita come motilità inautentica di rovinio (*Ruinanz*). Ebbene, in base alla dottrina aristotelica, ogni movimento ha un fine, un "verso-dove": *Wohin*, ma ciò a cui la vita è diretta nel suo rovinio Heidegger lo chiama il niente (*Nichts*), da non intendere però come banale assenza di qualcosa o dell'ente in generale, poiché esso riguarda un "come" della motilità della vita fattizia, ha a che fare con la fatticità in quanto tale e ha valore ontologico-esistenziale. Ciò che il niente esprime è il mancato avvento dell'esser-ci al proprio essere, il nulla rivela l'assentarsi dell'essere, non dell'ente[21]. Fondamentale da sottolineare, quindi, è

[19] *Ibid.*, pp. 241-244.
[20] *Ibid.*, p. 254 (le traduzioni sono mie).
[21] GA 61, pp. 143-148.

il fatto che nell'attuazione della propria fatticità si è circondati dal nulla come assentarsi dell'essere. Infine, anche in questo caso la via della salvezza non consiste nella fuoriuscita definitiva dalla motilità inautentica della *Ruinanz*, la quale è nientificante nel farci mancare il rapporto a noi stessi, poiché quest'ultima è intrinseca alla vita. Piuttosto, il movimento di autenticità sta semplicemente nel saper cogliere la presenza essenziale di tale tentazione di annientamento come carattere costitutivo dell'esistenza, e nel custodire tale sapere evitando così il più possibile di s-cadere nell'oblio di sé[22].

Illustrate le teorie dell'Heidegger dei primissimi corsi di Friburgo, suppongo sia adesso più facile riuscire a vedere in esse un primo abbozzo dell'impostazione ontologica descritta finora, in cui l'essere cercato dall'esser-ci tende a farsi niente rimanendo sottratto. Inoltre, in entrambe le *Vorlesungen* prese in considerazione ritroviamo quello schema speculativo che è all'opera negli scritti sul nichilismo degli anni successivi: il velamento dell'essere, il fatto che, nichilisticamente, del *Seinssinn* non ne è nulla in quanto il *Sein* sta abissalmente ritratto e nascosto, è la condizione ontologica fondamentale in cui l'esser-ci versa nella sua *Geworfenheit*. Eppure, l'uomo ha due modi per vivere tale situazione fattizia: uno inautentico e uno autentico. *Uneigentlichkeit* e *Eigentlichkeit* sono, potremmo dire, le due categorie modali usate da Heidegger in sostituzione dell'opposizione – per certi versi più banale – tra positivo e negativo. Non ci sono momenti in cui vi è un senso positivo delle cose e momenti in cui il senso viene a mancare, poiché il senso dell'essere è sempre presente, ma in modo velato. Soltanto che, nell'inautenticità, alimentiamo tale velatezza gettandoci a capofitto sull'ente, vagando ed errando in

[22] Ecco un passo heideggeriano che, tramite un'immagine, rende l'idea di cosa comporta il moto contro-rovinante: «Questa situazione non è la costa salvifica, bensì il salto nella barca alla deriva, dove tutto ora dipende dal prendere in mano la fune per le vele e dal prestare attenzione al vento», *ibid.*, p. 37.

esso nella dimenticanza totale di porre la domanda sull'essere. In tale maniera, si cade totalmente vittime del suo annientamento; è per questo motivo che nella storia hanno trovato progresso la scienza e la tecnica figlie dell'ultra-potenziamento della soggettività incondizionata, la quale, a propri fini, agisce mediante la sola *Vorstellung* dell'ente. Nell'autenticità, invece, di certo non superiamo il velamento, bensì, interrogando finalmente l'essenza dell'essere in quanto tale, scorgiamo il fatto che la potenza negativa dello scadimento nell'oblio, la *Nichtung*, è il tratto essenziale dell'essere, e custodiamo tale sapere nel pensiero. L'essere viene svelato, ma nella sua inclinazione a velarsi. In altre parole, nell'autenticità l'esser-ci smette semplicemente di fuggire via dallo sguardo rivolto alla sua natura nichilisticamente abissale, e di cercare così rassicurazione nell'ente, per agire invece con decisione nella coscienza dell'*Ab-Grund*. Riassumendo, l'esser-ci ha due alternative di fronte alla volontà nichilistica dell'essere, ovvero o la dimenticanza, in cui si lascia travolgere dalla potenza rovinante di negazione di sé da parte dell'essere, o la custodia, in cui ha cura (*Sorge*) di trattenersi (*verweilen*) nel sapere abissale di tale negazione.

Detto ciò, possiamo concludere che, interrogando l'essere, nella *molestia* e nella *Ruinanz* il nostro esser-ci può individuare allora i primi segnali esistenziali del niente nichilistico dominante nell'essere. Ci tengo a precisare però che il mio obiettivo non è appiattire e uniformare il *Denkweg* del filosofo tedesco, sebbene uno dei suoi motti più famosi, ossia che egli ha pensato sempre e soltanto un'unica cosa (l'essere), possa favorire tale mossa ermeneutica. Desidero più che altro sottolineare la centralità che acquisisce l'atteggiamento nichilistico in Heidegger, e la costanza con cui, seppur con lievi variazioni, esso appare e riappare in fasi di pensiero anche molto diverse tra loro. È soltanto per il motivo suddetto che mi permetto di mescolare linguaggi che appartengono a momenti differenti del cammino di pensiero heideggeriano. A tal proposito, negli

ultimi passaggi si sarà riscontrata, ad esempio, la terminologia specifica di *Sein und Zeit*; in effetti, l'*opus magnum* del '27 si mantiene sulla stessa scia della prospettiva disegnata a grandi linee nei corsi di lezioni friburghesi, e anzi la porta a piena maturazione concettuale. Infatti, a mio avviso possiamo registrare pure qui la presenza di σήματα di nientificazione, nello specifico nelle nozioni di angoscia e morte.

2.2 *A partire da* Sein und Zeit

Come è risaputo, *Sein und Zeit* è il luogo privilegiato dell'analitica esistenziale eseguita allo scopo di formulare un'ontologia fondamentale. L'opera inizia ponendo il problema del senso dell'essere, ma subito Heidegger afferma che per potere affrontare tale problema è necessario partire da noi stessi come gli interroganti coinvolti dall'essere. Di conseguenza, egli puntualizza che «l'ontologia fondamentale […] deve essere cercata nell'analitica esistenziale dell'esserci»[23]. Infatti, per il filosofo tedesco l'*Exsistenz* è determinata come rapporto con l'essere(-proprio). Identica è l'accezione di *Dasein*, utilizzato in modo equivalente a *Exsistenz*, e che egli descrive come «pura espressione d'essere»[24] dato che si tratta di quell'ente il cui comportamento è in continuo riferimento all'essere proprio; ciò avviene poiché ha da essere questo *Sein* in quanto appunto suo (è la *Jemeinigkeit* dell'essere).

Fatto questo preambolo, cominciamo a segnalare le varie tracce di nichilismo che caratterizzano l'essere dell'esser-ci. Innanzitutto, il rapportarsi all'essere e l'aver-da-essere (*zu sein haben*), da cui nasce la *Seinsverständnis*, rappresentano il puro che-è (*Daß es ist*), la fatticità originaria alla quale l'esser-ci è destinato e che esso non può evitare. Che l'esser-ci abbia da progettare il proprio essere indica la sua gettatezza originaria. Nell'intima *Geworfenheit* che gli appartiene,

[23] GA 2, p. 18.
[24] *Ibid.*, p. 17.

l'esser-ci è essenzialmente circondato dal nulla, poiché il da dove (*Woher*) e il verso dove (*Wohin*) del proprio *Sein* rimangono nascosti nella velatezza. C'è poi un ulteriore richiamo nichilistico nuovamente in relazione alla natura del rapporto fra l'esser-ci e il suo essere. Come è già affiorato nelle *Vorlesungen* tenute a Friburgo, lungi dall'aver sempre memoria e dal custodire la verità originaria della gettatezza aperta al nullo orizzonte abissale della velatezza, l'esser-ci ne prende le distanze e scappa lontano dal proprio essere nella λήθη più buia. Ritorna allora anche in *Sein und Zeit* l'idea del distacco dall'essere mediante una fuga che continua ad avere i tratti della caduta: è il *Verfallen*, il decadere, lo scadere diretto alla voragine nichilistica dell'annullamento del rapporto all'essere, in cui l'esser-ci è totalmente conquistato dal *Seiende* e frastornato dai riferimenti mondani.

Dinnanzi allo stato esistenziale appena fatto presente c'è comunque, secondo il tipico schema heideggeriano, la possibilità di riprendere contatto con la propria origine essenziale, resistendo all'inganno della falsa rassicurazione arrecata dagli enti presenti nel mondo. La cosa interessante e originale rispetto a quanto manifestato da Heidegger finora è che adesso la ripresa dall'inautenticità all'autenticità è affidata al sentire di una *Grund-Stimmung*, di una tonalità emotiva rivolta al fondamento, ossia l'angoscia. D'ora in avanti il filosofo tedesco farà molto uso delle capacità rivelative delle *Stimmungen* per comprendere la negatività originaria, a dimostrazione del fatto che, in linea con Jünger, anche per lui il niente è una potenza ontologica che, necessaria secondo l'accadere storico-fattizio, può divenire oggetto di una *Grund-erfahrung* da vivere emotivamente piuttosto che da concettualizzare[25]. Chiusa questa opportuna piccola

[25] Sul ruolo ermeneutico delle *Stimmungen* cfr. la monografia di C. Pasqualin, *Il fondamento patico dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, inScibboleth, Roma 2015.

parentesi legata al contesto dell'evoluzione del pensiero di Heidegger, vediamo che, per quest'ultimo, se provata *eigentlich* e non inautenticamente elusa, l'angoscia permette di interfacciarsi pienamente con il *Nichts* che colpisce l'esistenza: nella *Befindlichkeit* dell'*Angst*, l'esser-ci si trova svincolato all'improvviso dai propri riferimenti mondani all'ente e ha a che fare invece con il nulla in quanto assenza di significatività (*Unbedeutsamkeit*), in un attimo gli si fa presente la sottrazione del senso d'essere ultimo dell'esistere, a causa della quale si annebbia d'un colpo la complessa interconnessione dei significati dell'ente che costituisce il mondo stesso dell'esser-ci. Cionondimeno, un accadimento del genere non è nient'affatto distruttivo; al contrario, è massimamente veritativo, poiché schiude all'esser-ci l'abissalità fondamentale del proprio essere, laddove la possibilità di conquista autentica di sé passa appunto attraverso la sopportazione di tale situazione abissale di velatezza del *Seinssinn*.

Ma su cosa si fonda, in ultima analisi, il nichilismo esistenziale portato nell'ἀλήθεια dall'angoscia, se non nella mortalità, nella morte? L'angoscia più intima e profonda, quella che emerge dal *Grund*, è l'angoscia determinata dalla fatticità del morire. Nell'*Eigentlichkeit* di quest'angoscia sperimentata fino al fondo del *Grund*, l'esser-ci non fa altro che volgersi anticipatamente alla propria morte, che qui non è da comprendere come l'ontico *Faktum brutum* del morire, ma come la *Faktizität* originaria che testimonia l'estremo velamento del senso dell'esistenza; presa ontologicamente, la morte è l'esperienza dell'essere-proprio che abissalmente si vela. Tale velamento, tale non sapere dell'essere, tale non possesso dell'essere che sfugge ci fa sentire separati dal senso e circondati dal nulla del nichilismo[26]. È nella seconda sezione di *Sein und Zeit* che capiamo come

[26] In un paragrafo dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* in cui compie un'analisi retrospettiva di *Sein und Zeit* a partire dagli esiti della svolta, in base alla quale è stato di seguito prospettato l'*Ereignis-Denken*, Heidegger si scaglia contro chi, leggendo il suo lavoro del '27, lo ha frainteso come

il rapporto dell'esser-ci con il proprio essere equivalga al rapporto con la propria morte, all'essere-per-la-morte (*Sein-zum-Tode*). Si scopre qui dunque, sebbene forse ancora un po' opacamente, il rispecchiamento tra essere e morte, il quale verrà confermato in maniera molto più netta come tale nel § 117 dei *Beiträge zur Philosophie*, quando Heidegger dichiara che «la morte [è] la massima testimonianza [*Zeugnis*] dell'essere»[27]. Del resto, già gli aggettivi con cui il filosofo tedesco tratteggia la morte nel suo *opus magnum* attestano la sua valenza e centralità nel determinare l'essere dell'esistenza: essa, infatti, è l'attributo ontologico più proprio, incondizionato, insuperabile e certo dell'esser-ci. Inoltre, in quanto possibilità dell'impossibilità d'essere dell'esser-ci, la morte è il σῆμα più estremo dell'esistenza nel fare luce sull'annichilimento dell'essere, sulla sua *Nichtung*. Infine, colto nella sua essenza, lo *sterben* non ci mette soltanto davanti alla nostra gettatezza, ma altresì alla nostra intrinseca progettualità (*Entworfenheit*). Nell'angosciata anticipazione dello *Sein-zum-Tode*,

un'opera che inneggia al nichilismo solo perché si parla di morte e di nulla. Sembra così che la mia interpretazione nichilistica di *Sein und Zeit* e dell'intero cammino di pensiero di Heidegger possa essere fuori strada. Tuttavia, in realtà qua il filosofo tedesco sta facendo riferimento a una certa "visione del mondo" (*Weltanschauung*) nichilistica, ovvero quella nietzschiana dominante ancora ai suoi tempi, che egli ritiene, come sappiamo, inautentica (cfr. GA 65, pp. 284-285). È nei *Beiträge* stessi che Heidegger sviluppa al suo posto l'idea di un nichilismo autentico come *Nichtung des Seyns*, relativamente a cui la morte funge da cenno (*Wink*) simbolico.

[27] *Ibid.*, p. 230. Un esame completo del nesso tra *Sein* e *Tod* nella filosofia heideggeriana lo fornisce J.A. Niederhauser, *Heidegger on Death and Being. An Answer to the Seinsfrage*, Springer, Zürich 2021. Per le interessanti osservazioni di Heidegger sulla morte in quanto appropriazione dell'esser-ci e velamento nientificante dell'essere nei trattati inediti cfr. in particolar modo GA 65, pp. 282-286 e 324-325; GA 70, pp. 138-139; GA 71, pp. 151-154, 189-190 e 193-194.

grazie al quale viene a trovarsi (*sich befindet*) nell'*Abgrund* esistenziale, l'esser-ci scopre autenticamente l'aperta libertà di scelta nel progettare la propria esistenza.

Come suggerisce Roberto Morani, questo particolare aspetto tiene Heidegger vicino al nichilismo di Nietzsche. Come avviene in quest'ultimo, la constatazione della voragine nichilistica non sconcerta l'esser-ci né blocca il suo agire; tutt'altro, perché ha un effetto liberatorio e gli consente di fondare e progettare da sé il suo esistere[28]. Sussiste però una differenza sostanziale tra i due pensatori. In Nietzsche il nichilismo mette allo scoperto il fatto che il fondamento assoluto è la volontà di potenza, la quale, nella sua azione creatrice di senso, può donare un significato d'essere positivo all'esistenza, un significato che è da fondare unicamente sulla propria soggettività. In Heidegger, invece, non soltanto il progetto dell'esser-ci rimane fondamento di una nullità (*Nichtigkeit*) tale da non ricreare in alcun modo un nuovo senso esistenziale, ma lo stesso esser-fondamento dell'esser-ci progettante è di per sé un nullo (*nichtig*) esser-fondamento. In altre parole, in Nietzsche c'è un processo di autofondazione, risalente alla metafisica cartesiana, che Heidegger rifiuta di sostenere. L'esser-ci non può fondare su di sé il proprio esser-fondamento; il vero *Grund* del poter essere fondamento progettante a partire dalla mortalità, è abissalmente nascosto, o meglio, è l'essere come *Abgrund*. Qui sta la ragione per cui, in seguito, nei trattati sull'*Ereignis*, il filosofo tedesco stabilirà che il pensiero e l'azione storico-fondativi dell'esser-ci debbono fondarsi a loro volta sull'abisso della velatezza, e ciò mediante lo stare in ascolto dei cenni (*Winke*) mandati dall'essere. In verità, per Heidegger qualunque pensiero o atto storico fondamentale dell'esser-ci è sempre stato dettato destinalmente dall'abisso dell'essere; eppure, mentre finora l'uomo ha fondato soggettivamente su di sé il proprio agire rimanendo nella totale dimenticanza (λήθη) dell'abisso del *Seinssinn*, adesso si tratta

[28] R. Morani, *op. cit.*, pp. 67-70.

di fondare la sua storicità sulla memoria e sulla custodia dell'evento di svelamento velante dell'essere. Solo in tal modo potrà essere istituito l'altro inizio (*anderer Anfang*) non metafisico della storia.

3. *Conclusioni: l'*Ereignis-Denken *e il segno-cardine del nichilismo: il dolore*

Arrivati alla fine del nostro percorso, accenniamo qualcosa in merito all'*Ereignis-Denken* al fine di scovare anche in esso un segno fondamentale del nichilismo ontologico in cui versa l'esistenza. Ciascuno dei concetti-chiave di cui ho trattato in questo contributo, come ad esempio quelli di dimenticanza, di custodia, di superamento, e, primo fra tutti, quello di annientamento, viene elaborato e trova la sua esposizione più esaustiva durante gli anni della progettazione della filosofia dell'evento, in relazione alla quale il pensiero del periodo precedente fa per certi versi da prodromo. Sappiamo che la tematica del nichilismo viene approfondita proprio in concomitanza della stesura dei trattati inediti sull'*Ereignis* ed è sicuramente da inserire in tale ambito di riflessione, poiché il nichilismo è a tutti gli effetti una delle modalità principali in cui si esprime l'evento dell'essere. Nozioni emblematiche usate nelle *Abhandlungen* come "abbandono dell'essere" (*Seinsverlassenheit*), "congedo" (*Abschied*), "tramonto" (*Untergang*) ecc. – su cui qui non possiamo soffermarci –, sono in ogni caso tutte espressioni nichilistiche per dire l'*Ereignis*. Dopo la svolta, questo termine peculiare diviene il *Leitwort* della filosofia heideggeriana ed è adoperato dal pensatore tedesco per indicare l'evento di appropriazione in cui l'esser-ci viene reso proprio e autentico dalla verità negativo-abissale dell'essere[29].

[29] Sul carattere "negativo" della fondazione (*Gründung*) appropriativa dell'esser-ci nell'abisso dell'essere cfr. W.J. Richardson, *Dasein and the*

Direttamente collegato con l'elaborazione teorica del concetto di evento c'è il tentativo compiuto da Heidegger di un esame più profondo delle *Stimmungen*, volto a coglierne gli aspetti più intimi, nonché a metterne maggiormente in luce il potere di dischiudere tratti fondamentali dell'essere in quanto tale. Già a partire da un corso del 1929-30, egli compie un passo decisivo cominciando a parlare degli stati d'animo fondamentali in una coloritura prettamente storica; suo interesse principale diviene infatti cercare una *Grund-Stimmung* che descriva esistenzialmente il nostro tempo determinato dal nichilismo[30]. Sulla stessa scia, nei trattati inediti la portata storica delle tonalità emotive viene accentuata e, relativamente al nuovo obiettivo di inaugurare l'altro inizio della storia dell'essere, esse vengono a occupare una posizione di rilievo come elementi preparatori di una nuova epoca in cui pensare l'essere in maniera differente dalla metafisica. A tal proposito, nelle lezioni del 1937-38, svolte a cavallo della stesura dei *Beiträge*, il filosofo tedesco afferma il bisogno di accordare (*abstimmen*) l'interrogazione dell'essere con una *Grundstimmung* da destare e da far palesare nell'esser-ci[31]. La tonalità emotiva è ora pensata in quanto accordatura determinata (*bestimmt*) dalla voce (*Stimme*) dell'essere; in definitiva, è quindi l'essere nella sua *Wesung* ad accordare (*stimmen*), a intonare (*anstimmen*) l'esser-ci, e così ad appropriarlo portandolo in una specifica situazione emotiva (*Befindlichkeit*).

Ma qual è secondo Heidegger la *Grund-Stimmung* per eccellenza che riposa nel cuore (*Herz*) dell'esser-ci all'apice del nichilismo,

Ground of Negativity: A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-*Symphony*, in *Heidegger Studies*, IX, 1993, pp. 35-52.

30 Cfr. GA 29/30, p. 89.

31 Cfr. GA 45, p. 1. Sottolinea molto la rilevanza storica degli stati d'animo fondamentali, anche per criticare Heidegger, D. Vallega-Neu, *Attunements, Truth, and Errancy in Heidegger's Thinking*, in *Gatherings*, VII, 2017, pp. 55-69.

la *Grund-Stimmung* che va risvegliata nell'ascolto della voce dell'essere, e sopportata per tentare di operare attraverso di essa una *Verwindung* del nichilismo finalizzata a dare avvento all'altro inizio della *Seinsgeschichte*? Tante sono le tonalità emotive che vengono prese in considerazione per la prima volta nel pensiero dell'*Ereignis*, ma molto particolare è il fatto che tutte finiscono per essere inquadrate entro una sola *Stimmung* fondamentale, che, come per Jünger, è il dolore (*Schmerz*), del quale – altra particolarità – Heidegger si occupa esclusivamente nell'ultimo trattato tra quelli disponibili: *Das Ereignis* (1941-42), lo scritto forse più complesso in questo gruppo di opere e da pensare probabilmente come il culmine speculativo della filosofia dell'evento. Nel trattato immediatamente precedente, *Über den Anfang*, egli connette il fenomeno delle tonalità emotive con un nuovo concetto del suo lessico dell'evento: quello di "animo" (*Gemüt*) nel senso di coraggio (*Mut*). Nel profondo, la *Stimmung* è incoraggiamento (*Zu-mutung*) a venire in contatto con il proprio essere, è all'origine di un animo forte, che ha insistenza (*Inständigkeit*) nel rapportarsi con l'essere, senza fuggire[32]. Inoltre, c'è da aggiungere che *Ge-müt* ha un senso ancora più specifico: il prefisso *Ge-* in tedesco allude a una sorta di raccoglimento, a un insieme unitario, in cui più cose sono messe in comune. In questo caso, il *Ge-müt* rappresenta dunque la disposizione d'animo che accoglie in sé tutte le *Stimmungen* elencate da Heidegger come testimonianze dell'essere stesso, tra cui pure la già analizzata angoscia[33]. Ebbene, in *Das Ereignis*, tale disposizione di raccolta che tiene assieme le *Stimmungen* nella loro corrispondenza all'essere è appunto il dolore.

Ma perché proprio lo *Schmerz*? Che cosa ci dice sull'essere? Precisamente, nel momento in cui è vissuto e compreso a fondo in quanto stato d'animo fondamentale, il dolore rimanda alla nostra

[32] GA 70, p. 131.
[33] *Ibid.*, p. 135.

separazione dal *Seinssinn*, a quella separazione che ha creato un'apertura abissale nell'esser-ci provocando a quest'ultimo una lacerazione originaria, una ferita essenziale. Ora, per come la vede Heidegger, nell'epoca storica in cui non si dona più senso, in cui le cose perdono di significato, e tutto è rimesso alla volontà di potenza che decide arbitrariamente dell'ente al puro fine di continuare a volere se stessa, a costo di essere circondata dal vuoto di senso, ci troviamo immersi nella situazione tipica in cui potrebbe palesarsi il dolore originario, poiché l'accadere dell'essere ci ha condotti a una separazione da esso, a un mancato rapporto nei suoi riguardi, fino allo svuotamento a cui ci consegna il nichilismo. Sta a noi riconoscere il dolore per tale stato esistenziale e fattizio originario, come tonalità di fondo (*Grundstimmung*) dell'esistere, e sta a noi usufruirne affinché attraverso di esso si sveli il fatto che l'esistenza è essenzialmente segnata dal ritiro abissale dell'essere. La separazione dall'essere è dovuta all'abbandono dell'ente da parte dell'essere stesso (*Seinsverlassenheit*); il nichilismo è *Nichtung des Seyns*, nientificazione dell'essere stesso, alla cui essenza appartiene il nulla. In ultima analisi, l'esser-ci può pervenire alla sua appropriatezza, alla sua proprietà, solo se capisce che non gli appartiene il possesso dell'essere: l'ap-propriazione (*Er-eignung*) consiste nel comprendere l'es-propriazione (*Ent-eignung*) originaria dell'essere.

Il dolore, così, è la tonalità-cardine che prevale nel nichilismo e contemporaneamente l'unica a partire da cui è possibile fuoriuscirne. Tuttavia, il dolore esistenziale dovuto al nichilismo dell'essere non è per nulla estinguibile, poiché, come più volte ricordato, il superamento del nichilismo è la *Verwindung*. Come Heidegger afferma in *Das Ereignis*, attraverso il cammino del dolore, l'esser-ci «resta nel dolore inconsolabile»[34]; la ferita, seppur cicatrizzata, permane[35], e all'esser-ci, distante da ogni consolazione, rimane soltanto il sapere

[34] GA 71, p. 250.
[35] *Ibid.*, p. 254.

supremo raggiungibile nel nichilismo, che però non è altro che il sapere del mistero insondabile del *Seinssinn*, un socratico sapere di non sapere che ne è del proprio essere.

The "*Uncanniest* of all Guests". A Symbiotic Exploration of Nietzsche's Nihilism and Freud's Theory of the Uncanny

di *Mehrdad Parsa*

Nietzsche's posthumous book, *The Will to Power* (1901), which is actually a compendium of notes culled from the philosopher's writings, begins with this startling allegation: «Nihilism stands at the door: whence comes this uncanniest of all guests?»[1]. One issue that keeps popping up frequently while discussing this Nietzsche's statement and his stance on nihilism is the problem of the trigger and the nature of nihilism. Despite the fact that plenty of variables have been attributed to its origin, Nietzsche, at least in this case, warns as a precaution that his point of departure is the premise that nihilism doesn't appear from the path of «social distress», «physiological degeneration», or even «corruption», and that these are not «the cause of nihilism» (or at the very least, they are not its foremost or underlying cause), since «distress, whether of the soul, body, or intellect, cannot of itself give birth to nihilism», which has been characterized as «the radical repudiation of value, meaning, and desirability»[2]. Instead, the way through which nihilism arrived at the door is mainly «Christian–moral», or practically any religion's and ritual's path that, by excluding Dionysian "givens", obstructs life's natural incentives in favour of a rigid approach promoted by Socratic rational thinking; the path of the death of God and the devaluing of values that were once the reference points of individuals and societies, even the path

[1] F. Nietzsche (1901), *The Will To Power*, Trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. Eds. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York 1968. p. 7.
[2] *Ibid.*

of scientific rationality that invalidates traditional beliefs and pseudo–superstitions.

The explanation of what Nietzsche says about nihilism, however, has been the main subject of numerous works (concerning his staunch advocacy of the active nihilism, which pertains to the concept of the superhuman (*Übermensch*), and his other thoughts in a clutch of writings, from the beginning to *Thus Spoke Zarathustra* (1883), *On the Genealogy of Morality* (1887), and the very *The Will to Power*), which means it is not beneficial to go through or aggregate up his whole arguments here. Instead, if we go back to the opening line, we would like to highlight the attribute that is discernible in Nietzsche's contention and may be able to provide new insight into the dilemma of nihilism, and eventually, by minimum supply the possibility of speculating that nihilism (at least in the sense of devaluation as a situation associated to the pre–symbolic space, preceding the laws and taboos of "the father") essentially did not come from somewhere, but has always been along with us, surrounding the "door" of our (rational) "home", with the potential result that only a believer who, irrespective of his historical context is overjoyed with his beliefs and valuation could be oblivious to the topography of nihilism and not recognize its presence around the home.

Therefore, the first concern is simply why Nietzsche employs the term "*unheimlich*" (uncanny) in describing nihilism, and precisely what is the affiliation between nihilism and this baffling concept?

To begin with, it's of the utmost significance to be cognizant that the above term first appears in the works from the Romantic era, which was itself a rebellion against the rationalism of the Enlightenment; a mindset that sought to classify everything in accord with its logical categories and suppress all the extraneous, incomprehensible elements. The works of the Romantic era, on the other hand, aimed to uncover dreams and fantasies, delving into the past and venturing into uncharted territories or to put it more succinctly, embracing everything that was considered unreal and irrational. The

uncanny (*unheimlich*) is depicted in these pieces of literature as a kind of «the aesthetics of fear». In the first documented use of the word in 1773, the uncanny refers to a phenomenon that is «not quite safe to trust», a «dangerous, unsafe», and suspicious unknown that instills a sense of inconvenience and manifests itself as something awkward and intolerable in the human perception. In Neo–Gothic works, such as William Beckford's novel (*Vathek*), the uncanny refers to an unclassifiable phenomenon that yields ailments of the mind, discomfort, dread anxiety, repulsion, fear and mental disorders[3]. Strictly speaking, this term originally referred to anything that leaves a void in the human psyche and confronts it with dark and repressed facets. Thus, from catatonia to epilepsy, from the concept of the evil eye to the repetition of a singular incident as if it has a supernatural purpose, all of them create a class of uncomfortable and horrible things that were referred to as the uncanny. Nevertheless, as the word's usage spread, it became apparent that *un–heimlich* had an ambiguous second yet intrinsic meaning from the outset, which, of course, later thinkers such as Sigmund Freud made us more aware of, that there is an element of familiarity in this terrifying strangeness, something that makes the uncanny strange and familiar at the same time, and this is what distinguishes it from the simple horror. This dual quality actuality is what the process of "repression" creates and can be seen as its «toxic side effect». According to Terry Castle:

> «the very psychic and cultural transformations that led to the subsequent glorification of the period as an age of reason or enlightenment – the aggressively rationalist imperatives of the epoch – also produced, like a kind of toxic side effect, a new human experience of strangeness, anxiety bafflement, and intellectual impasse»[4].

[3] L. Ruth Johnson, *Aesthetic Anxiety–Uncanny Symptoms in German Literature and Culture*, Rodopi, Amsterdam 2010, p. 53.
[4] T. Castle, *The Female Thermometer*, Oxford University Press, New York 1955, p. 8.

But to be more precise, these situations are never completely new, rather were once a part of the subject's world of experiences. The intellectual and rational systems however, eventually repressed them as unpleasant or unintelligible remnants, which led to the transformation of those experiences into the uncanny. We shall come back to this idea.

But if we quickly turn back to Nietzsche it is roughly acknowledged that he is a sort of romantic philosopher whose writings often amalgamate poetry, philosophy, and literature. As a result, it is not surprising that he frequently invoked this word to describe bizarre, unsettling, terrifying, and devastating experiences. As a matter of fact, the term "the uncanny" (*unheimlich*) is used occasionally in the majority of Nietzsche's works and frequently, though not always, in the sense that was likely used in early romantic literature. From the very beginning in *The Birth of Tragedy* (1872) in which for example he refers to the «uncanny image of fairy–tale»[5], to the uncanny nature of «a formless figure» in the discussion of «waxworks show»[6], in his *Untimely Meditations* (1876) (It is noteworthy that both of these instances can be found in the psychoanalytical writings by Jentsch and Freud pertaining to the uncanny); or in his other works such as *Beyond Good and Evil* (1886), where he speaks of «the chasm between knowing something and being able to do it» as a chasm «more uncanny than it is generally thought to be»[7], or even in *On the Genealogy of Morality* (1887), in which he speaks of «the most uncanny and most

[5] F. Nietzsche (1872), *The Birth of Tragedy*, Eds. Raymond Geuss and Ronald Speirs, Trans. Ronald Speirs, Cambridge University Press, Cambridge 2007. p. 33.

[6] F. Nietzsche (1876), *Untimely Meditations*, Eds. Daniel Breazeale, Trans. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 19.

[7] F. Nietzsche (1886), *Beyond Good and Evil*, Eds. Rolf–Peter Horstmann and Judith Norman, Trans. Judith Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2002. p. 144.

interesting plant of our earthly vegetation» which is the «bad conscience»[8]. Exploring the numerous instances of this word in Nietzsche's writings is obviously beyond the scope of this inquiry, but as Nicholas Royle points out, it is true that the idea of the uncanny does play a significant part across the entire body of work of this romantic philosopher, and «everywhere in Nietzsche's text we can find a more or less explicit engagement with notions of uncanniness»[9]. Or in the same way, Kaufmann argues that notions such as the «uncanny dual character» of humans (where we cannot think of nature with its magical forces as separated from the human) have been present in Nietzsche's works from the very beginning, in *The Birth of Tragedy* (1872)[10].

One can posit that Nietzsche employs this understanding of the uncanny to convey a sense of uncertainty, unease, and discomfort, even when addressing nihilism. This is because the advent of nihilism engenders a similar state of fear–inducing uncertainty, jeopardy, and scepticism. Nihilism is uncanny because the lack of values leads us to confusion, and intervenes with the tranquillity of a mind accustomed to the old established values. As a result, it makes it plausible to characterize nihilism as uncanny given the oddities it triggers in human life. But upon closer scrutiny, it becomes evident that this term in Nietzsche's works has a more nuanced meaning than its initial uses, particularly when it comes to regarding nihilism. In the opening pages of *The Question of Being* (1956), Heidegger elucidates the imperative of acquiring a deeper, more technical comprehension of the uncanniness inherent in nihilism. In this passage,

---

[8] F. Nietzsche (1887), *On the Genealogy of Morality*, Eds. Keith Ansell–Pearson, Trans. Carol Diethe, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 55.

[9] N. Royle, *The Uncanny*, Routledge, New York 2003, p. 4.

[10] W. Kaufmann, *Nietzsche; Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey 1974. p. 193.

he refers to Ernst Jünger's concept of "line", and the way it pertains to the nature of nihilism in Nietzsche. According to Heidegger, «crossing over» the line in *Across the Line* can be thought of as an effort to overcome nihilism stipulated that the term "line" stands for «zero meridian» or «zero point», which «refers to nothingness, and in fact, to empty nothingness». Addressing Jünger he says,

> «Where everything pushes towards nothingness, nihilism reigns. At the zero meridian it approaches its completion. Taking up an interpretation of Nietzsche, you understand nihilism as the process where 'the highest values become devaluated»[11].

As stated by Jünger, this line is capable of identifying whether nihilism results in «negative nothingness» or prompts a «new turning–towards on the part of Being», according to which, Heidegger declares, we might figure out «whether and to what extent we cross over the line and thereby step out of the zone of complete nihilism»[12]. Following further exploration of the word «line /*über*», Heidegger finally gets to the crux of the matter, which is related to the place of line, the topology of the zero point of nihilism. For him, without a complete knowledge of nihilism and the nature of the «line» we are failing to grasp our own existential predicament and, as a consequence, are unwary to «this strangest [the word *unheimliche* here signifies not having a home] of all guests» (here, the English translator of Heidegger's text translated the German word *unheimliche* into "strange", and not the "uncanny" or "uncanniest"). Heidegger makes it clear that it is called the strangest (or better, uncanniest) «because as the unconditional will to will, it wants homelessness as such. Therefore, it does not help to show it the door because it has long since and invisibly been moving around in the

[11] M. Heidegger (1956), *The Question of Being*, Trans. William Kluback and Jean T. Wilde, Twayne Publishers INC, New York 1958, p. 35.
[12] *Ibid.*

house»[13]. Heidegger accordingly explicitly binds nihilism to homelessness and perceives its driving force as nothing more than this wandering existence and non–settlement, as what makes values worthless cannot be housed in a value. Nihilism has also always been associated with the home as it is pointless to show it the door, given that it is constantly wandering around and has something to do with "being close to home", or better, "being homely". Perhaps this latter point is what the English translator's explanation in the brackets downplays, because it equates nihilism to simply not having a home and being strange, whereas we can say that, according to Heidegger, Nietzsche uses this adjective to state that nihilism basically did not come from anywhere, and has always been with "home" and thus looks familiar to us. In fact, if Heidegger was not referring to a forgotten familiarity in nihilism, why should he state that it is useless to show it the door, because it has been around the house since the distant past? Nihilism is, therefore, neither inside nor outside, but always on the threshold. And now «the important thing is to get a glimpse of this guest and to see through it»[14].

To accurately digest this last implication (being homely or being home), perhaps we need some insight into what Heidegger exactly means by *unheimliche*. First of all, we find an inkling very comparable to the first description of the word in *Being and Time* (1927). He demonstrates how the experience of uncanniness is occasionally related to the nature of the human being. The uncanny is a special situation that manifests itself in existential anxiety: «In anxiety one feels "uncanny"», an experience of «nothing and nowhere», or more especially, the experience of «not–being–at–home»[15]. This description, in a way, resonates neatly with the apocalyptic condition that

[13] *Ibid.* p. 37.
[14] *Ibid.*
[15] M. Heidegger (1927), *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Blackwell, Great Britain 1985, p. 233.

nihilism creates, and it might lead someone to draw comparisons between existential anxiety and nihilism. Because in both settings, everything that we once considered familiar becomes foreign, and the world also turns into an unknown and unusual place to us. If in the nihilistic state, wherein values become devoid of significance, an inherent feeling arises that the world no longer resembles its past state and lacks a sense of familiarity, this unsettling impression is concurrently experienced as well by a pervasive sense of anxiety, where the world appears as an enigmatic purposeless entity, devoid of recognizable features with a faceless and fleshly countenance. Consequently, these intertwined factors serve as the underlying causes for engendering a profound sensation of uncanniness.

But at the same time, in Heideggerian terminology *unheimliche* or *unheimlichkeit* refers to the primordial condition preceding the subsequent habitation of "Dasein" within the territory of everydayness. In *Introduction to Metaphysics* (1953), Heidegger employs *unheimliche* once again while translating and interpreting a poem by Sophocles, where he equates it with the Greek term *Deinon*, denoting a special form of the dreadful or an all–encompassing wandering that engulfs the human, resembling an inner bewilderment and a fear without fear. Heidegger asserts that the state of uncanniness, unlike the other attributed qualities, is not something we intend to assign to Dasein. Rather, it represents an inherent structure of human nature, bearing witness to the originality conveyed by the Greek conception of humanity[16]. It is Dasein, thus, who finds himself in a place of nihilistic uncertainty and uncanniness, rather than this state being created within, or by, Dasein. Therefore, one could argue that this uncanny nihilism has been the primordial home of Dasein. We can even state that the existential anxiety arising from the uncanny nihilism is something that is entwined with the nothingness, with the

[16] M. Heidegger (1953), *Introduction to Metaphysics*, Trans. Gregory Fried and Richard Plot, Yale University Press, New Haven and London 2000, p. 161.

Nothing. The perspective articulated by Heidegger in this way potentially evokes the resonance of Nietzsche's claim in *Thus Spoke Zarathustra* (1883), which directly alludes to the unsettling fate of human existence: «uncanny is human existence and still without meaning: a jester can spell its doom»[17].

Therefore, to summarize the main point of the discussion thus far, we can say that the nihilism Nietzsche describes using the term *unheimlich* is not simply something strange and foreign to home/us, but rather something that was once familiar, intimate, and homely (*heimlich*) but has been repressed and forgotten under the authority of laws, rules, and values, which in turn makes it uncanny (*unheimlich*). However, it is important to note that this particular understanding of the uncanny aspect of nihilism takes on greater significance when we approach it through the lens of Freud's thought–provoking analysis in his captivating essay on the uncanny, rather than solely relying on Heidegger's interpretation.

Freud's 1919 essay "The Uncanny" is the most prominent piece of writing on the subject, and although he supposes it to be roughly an aesthetics–related issue (most likely because it has been compared to "the sublime", even in the Kantian sense of the word, or because it has been included in the discussions of the arts and aesthetics or, more obviously, romantic literature), psychoanalysis, for Freud, has a geared privilege to address it, because it also turns out to be an uncanny realm, as it explores the dark, unknown dimensions of the human psyche. Although Freud initially claims that the uncanny is related to something horrific, one that evokes fear and awe, he quickly adds that the uncanny's essential feature is quite different and cannot be simply reduced to mere dread or horror, rather, it «is that class of the frightening which leads back to what is

[17] F. Nietzsche (1883), *Thus Spoke Zarathustra*, Eds. Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, Trans. Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 12.

known of old and long familiar»[18]. Therefore, being strangely frightening is not effective enough to make something uncanny; familiarity is also required. The term, *unheimlich* in German serves as the direct opposite of *heimlich*, which signifies the concepts of domesticity, nativeness, and familiarity. Therefore, *unheimlich* denotes a condition that is non–domestic, non–native, unhomely, and evokes an experience of being distant from home. Nevertheless, these two words are not completely separate from one another, as Freud warns through a detailed examination of their etymology and usage in diverse writings. He highlights that «among its different shades of meaning the word "*heimlich*" exhibits one which is identical with its opposite, "*unheimlich*". What is *heimlich* thus comes to be *unheimlich*»[19]. According to him, the term *unheimlich* encapsulates simultaneous connotations of both homeliness and non–homeliness, familiarity and foreignness. It signifies an experience that encompasses a sense of belonging to home while carrying an inherent sense of strangeness. This juxtaposition, thus, serves as the focal point of the present discussion. After analysing numerous instances of uncanny experiences (including the anxiety of castration in Hoffmann's story, the concept of the evil eye, the presence of doppelgänger discussed by Otto Rank, the recurrence of particular events, the fear of being buried alive, the magical practices of primitive societies and animism), it is concluded that the uncanny signifies the resurfacing of past terrors that have been repressed through the consciousness, ensuring the cohesion of the individual:

«if psycho–analytic theory is correct in maintaining that every affect belonging to an emotional impulse, whatever its kind, is transformed, if it is repressed, into anxiety, then among instances of frightening things there

[18] S. Freud (1919), *An Infantile Neurosis and Other Works*. Standard Edition, James Strachey, The Hogarth Press, London 1955, p. 220.
[19] *Ibid.* p. 224.

must be one class in which the frightening element can be shown to be something repressed which *recurs*»[20].

And he goes on to say that the uncanny is in fact «nothing new or alien, but something which is familiar and old–established in the mind and which has become alienated from it only through the process of repression»[21], something analogous to the aforementioned repression we linked to the repressive power of diverse value systems.

Therefore, we are currently provided with a subtle Freudian way to ascertain Nietzsche's initial claim: «Nihilism stands at the door: whence comes this uncanniest of all guests? »[22]. The *unheimlich* feature of nihilism is that it is both unfamiliar and familiar at the same time, and that is because it was a familiar situation that has been repressed. There was a time when the only states the not–yet–subject might experience were a lack of values and the alleged state of "amorphousness". If we use psychoanalytic terminology (although not exclusively), this state of value–less–ness, mostly concerned with drive–based and biological processes at a pre–symbolic stage, and existing prior to the interpellation, can be likened to an individual's maternal home. With the progression of individual or social rationality, scientific and religious values have come to dominate as a paternal or ruling authority, enacting laws and repressing the state of valueless "disorientation" and initial amorphousness. In this manner, the primordial stage of infancy and its inherent biological fluidity yields to a state that is socially constructed, guided by strict rules, and characterized by regularity, entailing all the wide im-

[20] *Ibid.* p. 241.
[21] *Ibid.*
[22] F. Nietzsche (1901), *The Will To Power*, Trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, Eds. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York 1968, p. 7.

plications that accompany such a transformative progression. However, if that primordial nihilism, or more accurately, the plenitude of nothingness, has been repressed or left behind, now that «God is dead», now that artificial intelligence has risen to prominence and media and technical values have prevailed, or that something like Covid–19 utterly confronts us with general questions about our lives, during the crises that detach us from our indulgence and fervent adherence to entrenched values, that primal amorphousness resurfaces to haunt us. Therefore, nihilism is the normal repetition of the value–less–ness of the past, with the difference that for a mind that is accustomed to the current values and cannot live without them, it is experienced as something uncanny and life–threatening. Nihilism and scepticism have remained akin to the primordial abode that, despite being repressed, has persistently encircled the dwelling of consciousness, awaiting a propitious moment to perch upon the threshold of its entrance. Ultimately, the uncanniness of the nihilistic condition, from this point, arises from a form of insurmountable unsustainability. The ideal of the individual (derived from the father), in a sense, disappears, and this reminds us of Nietzsche's statement in *The Will to Power* (1901): «One derives all suffering, all that is uncanny, fearful and fateful in existence from opposition to one's own ideal»[23].

Furthermore, it can be argued that not only nihilism's uncanny feature arises from its capacity to lead us to an initial state where all value is reduced to the mere presence of a child occupying the maternal place, or "receptacle", but for a hysterical social and legal subject, nihilism is also unsettling and uncanny as it evokes the wrath and indignation of a God or a father figure who loses their functions within the territory of nihilism. The significance of this

[23] *Ibid.*, pp. 121-122.

point becomes evident when we recognize that Freud devotes several pages of his essay to Hoffmann's story and the anxieties surrounding the fear of blindness in children and finally concludes that,

> «The fear of damaging or losing one's eyes is a terrible one in children. Many adults retain their apprehensiveness in this respect… a study of dreams, phantasies and myths has taught us that anxiety about one's eyes, the fear of going blind, is often enough a substitute for the dread of being castrated. The self–blinding of the mythical criminal, Oedipus, was simply a mitigated form of the punishment of castration»[24].

According to Freud the fear of blindness can evoke a sense of uncanniness due to its connection to the fear of castration, which is often accompanied by paternal anger. Hence, it appears that every person who disregards the word, law and values of the father, or harbours libidinal desires for the initial mother that the father vehemently opposes, falls under the fear of both uncanny blindness and castration (is it not true that nihilism is often prohibited in various social and religious systems because one of its presumptive consequences (such as suicide) signifies a longing for a (libidinal) reunion with the mother, a return to nothingness?). In other words, nihilism is uncanny, since it derives from the agonizing feeling of surpassing the father's law, rooted in the metaphorical killing of the father and the subsequent burden of sin that ensues. Furthermore, one can argue that within religious systems, an individual who lacks his belief (due to his nihilistic approach) is deemed spiritually "blind", devoid of perceiving the hidden intentions of the world. In an epistemological sense, this understanding also brings to mind the fundamental principle deeply rooted in the inception of philosophical thinking, which posits that light, illumination, and freedom from blindness

[24] S. Freud (1919), *An Infantile Neurosis and Other Works*, Standard Edition, James Strachey, The Hogarth Press, London 1955, p. 231.

are associated with the courageous, heroic, and traditionally masculine departure from the dark and nihilistic realm of Plato's cave.

A little while ago we employed the term "disorientation" which is ostensibly representative of the cognitive and existential turmoil experienced by those individuals immersed in the state of nihilism. It brings to mind a text that Freud partially explores in his essay, serving as one of the earliest written works on the concept of the uncanny, an essay called "On the Psychology of the Uncanny" (1906), by Ernst Jentsch. Jentsch's principal contention revolves around the idea that the uncanny emerges as a result of a specific "lack of orientation" (*Mangel an Orientirung*), leading to uncertainty or confusion. According to him, anything that exists beyond the confines of our knowledge and evades our perceptual faculties becomes imbued with an uncanny quality as long as we lack the categorical tools to comprehend or perceive it. In these situations, we do not feel at home with the coordinates that we have always been familiar with. *Unheimliche*

> «Appears to express that someone to whom something "uncanny" happens is not quite "at home" or "at ease" in the situation concerned, that the thing is or at least seems to be foreign to him. In brief, the word suggests that a *lack of orientation* is bound up with the impression of the uncanniness of a thing or incident»[25].

Certainly, this perspective falls short in explaining the familiar and domestic aspect of the uncanny with the same level of accuracy and scrutiny as presented by Freud. However, if we momentarily detach ourselves from that dual aspect, we can also find some insights in the idea of dis–orientation. When we regard nihilism as a state defined by the absence of values and a sceptical perspective, it

[25] E. Jentsch (1906), in *Uncanny Modernity*, Eds Jo Collins and John Jervis, Palgrave McMillan, New York 2008, p. 217.

gives rise to a condition of epistemological uncertainty, disorientation, and existential bewilderment regarding the nature of the world and its inherent meaning. If we express it in Jentsch's terms, this situation gives rise to an «uncertainty» wherein the concept of «intellectual mastery» diminishes or fades in its presence[26]. Nietzsche himself refers to this uncertainty in another part of *The Will to Power* (1901) by using the term uncanny, where the crust of certainty under our feet becomes so thin that we can hardly walk on it.

> «Disintegration characterizes this time, and thus uncertainty: nothing stands firmly on its feet or on a hard faith in itself; one lives for tomorrow, as the day after tomorrow is dubious. Everything on our way is slippery and dangerous, and the ice that still supports us has become thin: all of us feel warm, uncanny breath of the thawing wind; where we still walk, soon no one will be able to walk»[27].

Yet, it is not merely the stable ground that transforms into an icy terrain, but the very sense of direction, or even destination becomes elusive, unveiling the metaphorical implication of this disorientation. In the nihilistic state, individuals experience a profound dislocation, both in psychical and existential terms, whereby they are stripped of their sense of place, location, and situational positioning within the spatial network. Their location, always contingent upon a reference point becomes enigmatic and elusive, perpetuating a state of cognitive and existential disorientation. It brings to mind an anecdote by Freud, wherein he recounted getting lost during a visit to an Italian city, wandering through «deserted streets» that inexplicably led him back to the same place repeatedly. This geographical

---

[26] *Ibid.* p. 218.

[27] F. Nietzsche (1901), *The Will To Power*, Trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, Eds. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York 1968, p. 40.

disorientation left Freud with a profound sense of the uncanny[28]; Once again, this situation may remind the reader of Jacques Lacan's renowned metaphor, the Möbius strip, which represents a convoluted path wherein one becomes ensnared, devoid of any exit, perpetually caught within its spiral configuration. To sum up, in the uncanny nihilistic situation where the solid ground has transformed into a precarious veneer and the sense of direction has vanished, it is as if individuals are confronted with an "undeniable mirage" in the desert of truth. As Nietzsche makes it clear in *Thus Spoke Zarathustra* (1883), «the desert grows: woe to him who harbors deserts! »[29]. But what impact does accepting such a wilderness have, and what liberating force does it unleash?

The uncanny aspect of the nihilistic desert possesses a dual nature: to one who tightly clings to old values, it presents as a dreadful barrenness, yet to a liberated nihilist who has relinquished and suspended all valuations, this desert transforms into a land of abundance, invoking a sense of belonging and familiarity, rather than a mere mirage. Furthermore, if a facet of nihilism is intertwined with the *heimlich* realm, the nihilist in a peculiar manner discovers that by retracing the coordinates of the genesis, there emerges the possibility of embarking on a new cycle of creation, authentically and introspectively, thereby initiating a new beginning. In other words, Nietzsche does not ultimately embrace passive nihilism as a last terminal point. As Kristeva declares concerning his intention,

> «When Nietzsche proclaimed at the end of last century that "God is dead" (in his *Gay Science*), he was not echoing the cry of unbelievers who posit nothing (*nihil*) in the place of God… The "will to power" can thus

[28] S. Freud (1919), *An Infantile Neurosis and Other Works*, Standard Edition, James Strachey, The Hogarth Press, London 1955, p. 237.
[29] F. Nietzsche (1883), *Thus Spoke Zarathustra*, Eds. Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, Trans. Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 248.

be viewed as a carving for values based upon the assumption that absolute Value has collapsed…»[30].

That is to say, what Nietzsche underscores is the reconstruction of values and the potential for re–creation, which is inherently intertwined with the uncanny situation. Because the uncanny, at least according to Freud and Kristeva, refers to the experiences that «shake our own temporal foundations and allow us access to time lost or forgotten in the normalizing order»[31]. The destabilizing effect introduced by the uncanny within the established norms corresponds, in some way, to what Kristeva defines as "revolt", as a special act that embodies a challenge to conventional structures and values, manifesting a sort of "turn", a "return". This process occurs through «the return to the archaic», representing a reconnection with the primal elements or, in this context, with the archaic *heim*.

Regarding the deconstructive capabilities of the uncanny, Nicholas Royle asserts that «the uncanny can perhaps provide ways of beginning to think in less dogmatic terms about the nature of the world, ourselves and a politics of the future»[32]. The uncanny entails a particular strain of scepticism, a withdrawal from the immediacy of the present, an inclination toward "moments of rupture" that disrupt the prevailing perceptual frameworks. The uncanny, thus, starts with a departure from ossified structures that perpetuate dogmatic ideologies and the quest for absolute certitude; opening up cognitive spaces for alternative modes of inquiry and challenging the hegemony of norms. Or another feature that we can observe about the state of uncanny is the disturbance of «the proper»: «The uncanny is a crisis of the proper: it entails a critical disturbance of what is proper

[30] J. Kristeva, *In the Beginning Was Love*, Trans. Arthur Goldhammer, Columbia University Press, New York 1987, pp. 59-60.
[31] N. McAfee, *Julia Kristeva*, Routledge, New York and London 2004, p. 115.
[32] N. Royle, *The Uncanny*, Routledge, New York 2003, p. 3.

(from the Latin *proprius*, "own"), a disturbance of the very idea of personal or private property…»[33]. On the other hand, this crisis is something that also emerges in the nihilistic situation and for example Costantino Esposito declares in his inquiry on nihilism that it can be regarded as a «cognitive crisis» which is an «opportunity» to step into the path of critical evaluation of truth and human being, as «it reawakens in him the question about the "meaning" of himself and of the world, about the connection between things and between things and himself»[34]. But, now that the nihilistic uncanny or the uncanny nihilism is the abode of familiarity we should welcome rather than flee, enabling us to re–evaluate dominant values under its peculiar power and pave the way for the emergence of new values, we are faced with an important question: Is the ultimate subsequence of this perspective the emergence of a subject aspiring to find solace and permanence within the newly formed values, or does the uncanny force of nihilism transform them into an eternal wanderer, driven to continually unveil and preserve the moments of rupture of truth? In other words, to avoid revisiting the well–known discussions concerning *Übermensch* in the context of nihilism, it is important to indicate the type of positional paradigm that will arise from such an uncanny nihilism.

In *The Will to Power* (1901), Nietzsche uses once again the word *unheimliche* in relation to the «philosopher», «powerful enough to draw up to his lonely height, a long chain of generations», and «then one must also grant him the uncanny privileges of the great educator», someone who «is beyond good and evil»[35]. He points out that

[33] *Ibid.*, p. 1.
[34] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo: Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 27.
[35] F. Nietzsche (1901), *The Will To Power*, Trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, Ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York 1968, p. 513.

the state of being beyond good and evil or at least creating the possibility to contemplate truth beyond traditional imposed values, is a result of the uncanny capacities inherent in an educator. In the same way, in *Beyond Good and Evil* (1886), the figure of the philosopher is presented as,

> «A fatal person in whose vicinity things are always rumbling, growling, gaping, and acting in uncanny ways. A philosopher: oh, a being who is frequently running away from himself, frequently afraid of himself, – but too curious not to always come back to himself…»[36].

Therefore, it seems that the philosopher, the educator, who has a relation to this uncanniness, is someone who not only distances himself from a presupposed truth but also distances himself from his own "self" as a reference point. The conception of a fixed reality or self, accepted by individuals in the present era is an illusion attributed by Nietzsche, in his work *Thus Spoke Zarathustra* (1883), exclusively to the «people of the present»; Instead, he advocates for the uncanny characteristic of the future, considering it to be more familiar and homely than the reality, the truth, to which it stands in contrast. Addressing such people, Zarathustra declares that «all uncanniness of the future, and whatever caused flown birds to shudder, is truly homelier and more familiar than your "reality"»[37]. Zarathustra himself can be considered to possess such a quality, as he is someone who does not feel at home in the reality of the present time. He is also the primary paradigm of movement, of not settling, of not finding a home in values, but a nomadic human being on the

[36] F. Nietzsche (1886), *Beyond Good and Evil*, Eds. Rolf–Peter Horstmann and Judith Norman, Trans. Judith Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 174.
[37] F. Nietzsche (1883), *Thus Spoke Zarathustra*, Eds. Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, Trans. Adrian Del Caro, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 94.

path toward the future, always in exile and open to the others that expand the existence. In her book, *The Shortest Shadow* (2003), Alenka Zupančič highlights this distinctive trait by drawing a comparison between Nietzsche's philosophy of the event and one of Freud's examples concerning his personal experience of the uncanny. According to Zupančič, in "the event" the human subject "encounters herself", not as an egoist form of self–recognition, but rather a "subjective split in its purest form". She recites Freud's uncanny memory of not being able to recognize his own image in the mirror when he was traveling on a train, and then concludes that this kind of losing sense of oneself can also be found in Nietzsche's theory of the event, where

> «The subject is not called upon to recognize herself in this Other thing; instead she must travel a certain distance in order to "take place" as this Other thing, that is, in order for the subject to "happen" at the point of this Other thing. *Zarathustra* is the epic of such travel»[38].

And in the end, the uncanny nihilistic characteristic can be attributed to Dionysus himself, as Nietzsche occasionally considers Dionysus, whom we have comprehended as the repressed facet of the world, to be not just a philosopher, but a great god, the outstanding educator, who philosophizes, «since it concerns many things that are secret, new, foreign, strange, uncanny»[39].

Zarathustra, the philosopher, and Dionysus serve as exemplars of the shared essence exhibited by uncanny nihilism. Together, they embody the inherent strangeness and inevitable state of crisis that often remain hidden or suppressed. Through their combined

---

[38] A. Zupancic, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, The MIT Press, Massachusetts 2003, pp. 14-15.

[39] F. Nietzsche (1886), *Beyond Good and Evil*, Eds. Rolf–Peter Horstmann and Judith Norman, Trans. Judith Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 176.

influence, they foster a sort of radical questioning and transcendence of limitations. Each of them, as embodiments of the nihilistic uncanny moments, reveals the disquieting dimensions of human nature, delving into the depths of the unconscious and unveiling the repressed alterities that disrupt normative understanding. Hence, one can assert that the uncanny force of nihilism enables an infinite and cyclical odyssey, akin to the ceaseless nomadism devoid of settlement or domestication, and receptive to all things *unheimlich*; the relentless pursuit of truth, freedom, and self–overcoming through a radical affirmation of life's ambiguities and contradictions, through a vital force that disrupts the usual modes of thinking and invites individuals to engage in an ongoing process of self–discovery and returning to the *heim*. Maybe this is what Nietzsche has in mind when he speaks of a re–evaluation of values and the cultivation of a more uncanny and liberated mode of being human.

Entro la linea. Opera d'arte e nichilismo a partire da Ernst Jünger e Hans-Georg Gadamer

di *Mattia Zancanaro*

1. *L'opera d'arte tra "Wildnis" e "Spiel": il confronto Jünger-Gadamer*

Quello tra Ernst Jünger e Hans-Georg Gadamer rappresenta sotto ogni punto di vista un confronto mancato. Mancato è in primo luogo l'effettivo dialogo tra i due autori, i quali, benché coevi e del pari attivi nel contesto del denso e accidentato Novecento tedesco, hanno sviluppato la propria esperienza di pensiero secondo direttrici radicalmente diverse. A mancare, però, è stato finora anche un tentativo, in sede di studi critici, di affiancare i due autori cercando di cogliere differenze, affinità ed eventuali influenze reciproche – certamente a causa della profonda diversità di stili e prospettive di cui abbiamo detto[1]. Preso atto delle difficoltà intrinseche a una simile impresa – ma anche del potenziale ermeneutico che essa racchiude –, il presente contributo costituisce un primo tentativo di isolare alcuni nuclei tematici che accomunano l'esperienza di pensiero dei due, pur senza perdere di vista le notevoli differenze che li dividono. Li si confronterà sui temi, decisivi per la storia del pensiero novecentesco, dell'arte e del nichilismo, cercando di mettere in mostra come, proprio entro le riflessioni di Jünger e Gadamer, il problema dell'opera d'arte e quello della svalutazione nichilistica dei valori vengano a interagire tra loro in maniera ricorsiva, coinvolgendo buona parte dell'apparato concettuale dei due pensatori. Si cercherà quindi di dimostrare che, in Jünger come in Gadamer (nel primo in maniera

[1] Per una panoramica sul ruolo dei due pensatori nell'ambito del Novecento tedesco (e in particolar modo durante il periodo nazista) cfr. A. Segev, *Thinking and Killing. Philosophical Discourse in the Shadow of the Third Reich*, De Gruyter, Berlin 2013 (pp. 35-46 e 66-77).

più evidente che nel secondo), l'opera d'arte costituisce una risposta concreta alle sfide del nichilismo, una riserva di senso potenzialmente inesauribile e capace di risollevare la verità e ristabilire i valori. Ne scaturirà una singolare dinamica di completamento: la prosa jüngeriana, troppo spesso asciutta e solamente allusiva, verrà distesa e meglio esplicitata proprio mediante il confronto con Gadamer e, nello specifico, attraverso l'innesto di alcune note dell'ontologia dell'arte gadameriana entro la prospettiva filosofica dello Jünger degli anni Cinquanta. L'opera d'arte verrà mostrata infine come un'apertura *trans-nichilistica*, nella misura in cui le risorse ermeneutiche da essa dischiuse non consentono un superamento delle coordinate nichilistiche *tout court* – cioè non permettono, prendendo in prestito il vocabolario jüngeriano, di collocarsi *oltre la linea* del nichilismo –, ma, forse più modestamente, determinano un cortocircuito parziale all'interno di quelle coordinate, collocandosi quindi *entro la linea* di esse.

A suggerire tale percorso interpretativo è prima di tutto la piega presa dalla speculazione dello Jünger dei primi anni Cinquanta, il quale, superato in larga parte il paradigma di cui si era fatto convinto assertore almeno per tutta la prima parte del decennio dei Trenta, si rende protagonista, anche a causa di significative vicende biografiche, di un progressivo ma sensibile cambio di vedute[2]. *Über die Linie*, testo con cui egli rende omaggio a Martin Heidegger in occasione del suo sessantesimo compleanno, segna verosimilmente il compimento del passaggio dalla fase del «nichilismo eroico» a quello della isolata ma intensa riflessione interiore. L'attivismo dello Jünger de *L'operaio*, che invitava risolutamente a «vedere il nuovo ed

[2] Una esaustiva e particolareggiata restituzione delle travagliate vicende che segnano Jünger soprattutto durante gli ultimi anni del Reich si rimanda a H. Kisiel, *Ernst Jünger: Die Biographie*, Siedler, München 2009.

entrare a farne parte»[3] facendosi partecipi della concretizzazione nel reale della forma metafisica dell'operaio, viene superata in direzione di un pensiero della moderazione, nell'ambito del quale, riconosciuti i rischi insiti in una consunzione dei valori apprezzabile in tutti settori dell'esistenza, invita a una riflessione interiore capace di appoggiarsi ai pochi punti fermi rimasti.

Tali punti fermi, proprio perché acquisiscono i contorni di vere e proprie oasi entro le quali l'individuo recupera orizzonti veritativi e valoriali al riparo dalle logiche della propria epoca, vengono detti da Jünger, a partire dal saggio sul nichilismo, *Wildnisse*, terre selvagge:

> «Sorge allora il problema se almeno in ambiti limitati sia ancora possibile la libertà. […] Ma la libertà non abita nel vuoto, essa abita piuttosto nel disordinato e nell'indifferenziato, in quei territori che sono, sì, organizzabili, ma che non appartengono all'organizzazione. Vogliamo chiamarli "la terra selvaggia" (*die Wildnis*). È il terreno primordiale della sua esistenza, la boscaglia da cui egli un giorno irromperà come un leone»[4].

Tra le terre selvagge vengono annoverati la morte, l'eros, l'amicizia e soprattutto l'arte, grazie alla quale un'epoca della storia

---

[3] E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, trad. it. di Q. Principe, *L'operaio. Dominio e forma*, Guanda, Parma 2004, p. 51. Per un resoconto dello slittamento della prospettiva jüngeriana cfr. Q. Principe, *Serpenti in forma di rosa*, in E. Jünger, *Sulle scogliere di marmo*, Guanda, Parma 2002, pp. V-XIX; e F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 108-120.

[4] E. Jünger, *Über die Linie*, trad. it. di A. La Rocca-F. Volpi, *Oltre la linea*, in E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989, pp. 95-96. Sulla concezione jüngeriana del nichilismo nel saggio in questione (oltre che sulle risposte heideggeriane alle posizioni di Jünger) cfr. F.-W. von Herrmann, *Topologie und Topographie des Nihilismus aus dem Gespräch zwischen Ernst Jünger und Martin Heidegger*, in *Heidegger Studies*, XXIV, 2008, pp. 21-37.

«prende forma» e «viene redenta»[5]. Proprio sull'arte come terra selvaggia, che, pur in maniera cursoria e spesso scarsamente puntuale, è al centro degli interessi di Jünger durante tutto il decennio aperto da *Über di Linie*, ci concentreremo nelle pagine che seguono, cercando di dimostrare che quella della *Wildnis* artistica costituisce per l'autore una decisiva esperienza di verità e una concreta risposta al problema del nichilismo[6].

Quanto a Gadamer, è noto che, mentre il legame tra opera d'arte e generazione del senso accompagna l'itinerario speculativo del filosofo dalle prime opere fino alla sua tarda estetica, quello del nichilismo non costituisce per lui un tema di particolare interesse – né il confronto con Nietzsche, che impegna lungamente la maggior parte degli autori tedeschi coevi, lo coinvolge mai fino in fondo[7]. Al di là di alcuni sospetti di nichilismo suscitati, anche in interpreti autorevoli, dalla sua versione dell'ermeneutica, Gadamer sviluppa la propria riflessione prescindendo largamente da tale problema, oc-

[5] E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., pp. 99.

[6] Per una restituzione dei tratti fondamentali della nozione di *Wildnis* cfr. L. Bonesio-C. Resta, *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei titani*, Mimesis, Milano-Udine 2000, pp. 38 e ss.

[7] È Gadamer stesso, intervistato da Gnoli e Volpi, a ricordare come Nietzsche e il problema del nichilismo non abbiano mai costituito una questione centrale all'interno del suo *Denkweg*. Cfr. A. Gnoli-F. Volpi, *I tormenti di un maestro. Intervista a Hans-Georg Gadamer*, in *L'ultimo sciamano. Conversazioni su Heidegger*, a cura di Ead., Bompiani, Milano 2006, pp. 61-93. Sul confronto gadameriano con Nietzsche e la questione del nichilismo cfr. anche S. Marino, *Ermeneutica e nichilismo. Considerazioni su Gadamer a confronto con Nietzsche e Heidegger*, in *Da quando siamo un colloquio. Percorsi ermeneutici nell'eredità nietzschiana*, a cura di Id.-F. Cattaneo, Aracne, Roma 2011, pp. 183-212.

cupandosi invece di reperire sempre nuove vie attraverso cui individuare gli specifici modi in cui le scienze umane si fanno veicolo di verità[8].

E nondimeno ci sembra che l'interpretazione gadameriana dell'arte, lungo tutto il suo pluridecennale dispiegamento, costituisca una eminente risposta alla perdita del centro e all'impoverimento delle riserve di senso tipiche del nichilismo: se, come Gadamer non si stanca di ripetere, è necessario adoperarsi per far sì che l'arte e le scienze dello spirito vengano messe nelle condizioni di parlarci comunicandoci la propria verità, allora proprio tale verità potrà infine sollevarsi contro le consunzioni nichilistiche e ripristinare gli orizzonti ermeneutici. Almeno da *Verità e metodo*, lo *Hauptbuch* del 1960, l'arte è per Gadamer un gioco (*Spiel*) che, al di là delle identità e delle volontà soggettive dell'autore e dei fruitori, coinvolge e trasforma, aumentando l'essere tanto dei partecipanti quanto della realtà in cui essi vivono:

> «Il fascino del gioco, l'attrattiva che esso esercita, consiste […] nel fatto che il gioco diventa signore del giocatore. […] Il gioco come tale è una trasmutazione, che non lascia più sussistere per nessuno l'identità di chi gioca. […] *Ciò che non è più è però innanzitutto il mondo nel quale siamo abituati a vivere.* […] La cosiddetta realtà si definisce come il non trasmutato e l'arte come il superamento che colloca questa realtà nella sua verità»[9].

---

[8] Sulle letture in chiave nichilistica dell'ermeneutica gadameriana cfr. O. Ottaviani, *Esperienza e linguaggio. Ermeneutica e ontologia in Hans-Georg Gadamer*, Carocci, Roma 2010, pp. 111-115.

[9] H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, pp. 237, 247, 249 (corsivi nostri). Sul concetto di gioco in Gadamer cfr. tra gli altri K. Dow, *Art and the Symbolic Element of Truth: What Gadamer's Method Conveys*, in *International Philosophical Quarterly*, II, 1996, pp. 173-182; e, con attenzione particolare alla tarda estetica gadameriana, C. R. Nielsen, *Gadamer on play and the play of art*, in *The*

Il gioco dell'opera d'arte rapisce, estrania dall'ordinario e trasforma – come vedremo a breve, per Gadamer esso compie una trasmutazione del giocatore nella forma dell'opera. Proprio in tale trasformazione del giocatore e della sua realtà riecheggiano i tratti distintivi della *Wildnis* jüngeriana – e proprio a partire da questi termini il dialogo tra i due autori verrà impostato da qui in avanti. *Wildnis* e *Spiel*, terra selvaggia e gioco dell'arte, dicono entrambi, pur in termini diversi, di un tentativo di *recuperare senso* e di farsi comunicare verità accresciute. Ciò che tiene insieme Jünger e Gadamer – e con loro anche Heidegger – è la presa di posizione secondo cui entro l'esperienza dell'arte l'essere umano abbia l'occasione di attingere direttamente alle fonti dell'essere e della verità; in entrambi, diretta conseguenza dell'incontro con la verità è la radicale trasformazione della vita di chi ne fa esperienza, il quale è come preso in una terra selvaggia o in un gioco che custodiscono chiavi di lettura e orizzonti valoriali capaci di orientare concretamente l'esistenza.

2. *Arte e verità*

Sul rapporto arte-verità è il caso di soffermarsi in maniera più distesa, circoscrivendo ulteriormente il campo dell'indagine e riferendosi il più possibile alla lettera dei due autori. In tal senso, ci si appoggerà principalmente, oltre che alla già citata produzione jüngeriana degli anni Cinquanta, al Gadamer di *Verità e metodo*, nel quale il legame tra l'opera d'arte e la manifestazione di verità è esplicitato in maniera più ampia e puntuale. L'ampiezza e la puntualità degli esiti dell'ontologia dell'arte gadameriana consentiranno tra le altre cose, al termine del paragrafo, di rendere maggiormente esplicite alcune delle proposte di Jünger, le quali, nel segno dello stile scarno e

Gadamerian Mind, ed. by T. George-G.-V. van der Heiden, Routledge, London 2021, pp. 139-154.

rapsodico che caratterizza la prosa dell'autore, rischierebbero altrimenti di rimanere allo stato di ipotesi isolate[10].

Proprio la tematizzazione jüngeriana del problema dell'arte in tempi di nichilismo si presta a dare il la alle nostre riflessioni. Come anticipato in apertura, la visione dell'autore su alcuni dei temi più dibattuti della sua epoca conosce, nel tempo, uno slittamento significativo, che lo conduce ad abbandonare le speranze riposte nella mobilitazione totale – che lo aveva indotto a teorizzare una «disposizione cultuale alla mobilitazione»[11] da parte dell'umanità contemporanea – e nella *Gestalt* del lavoratore/operaio[12] – in seguito alla quale si era spinto a sostenere la necessità di un riempimento integrale degli spazi della politica da parte dell'*Arbeiter* e della sua noncurante spinta propulsiva verso il nuovo[13]. All'altezza di *Oltre la linea* (*Über di Linie*) e del *Trattato del ribelle* (*Der Waldgang*), redatti a un anno di distanza l'uno dall'altro, Jünger, sottoponendo la propria posizione teorica a una torsione radicale, finisce per fare del nichilismo del suo tempo il principale bersaglio polemico, giungendo a identificare nella figura del *Waldgänger* – il ribelle, colui che prende la via del bosco – una sorta di anti-operaio[14]. Il Ribelle è da Jünger incaricato, attraverso il rifiuto delle coordinate culturali vigenti e la fiducia

---

10 Per alcune note sullo stile della prosa di Jünger si veda F. Volpi, *Itinerarium mentis in nihilum*, in M. Heidegger-E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., pp. 11-45.

11 E. Jünger, *Die totale Mobilmachung*, trad. it. di F. Cuniberto, *La mobilitazione totale*, in E. Jünger, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-138 (qui p. 122).

12 Sulle differenti scelte traduttive del termine jüngeriano *Arbeiter*, reso con "lavoratore", "operario" e "milite del lavoro", cfr. Q. Principe, *L'età del gelo e la rivoluzione della forma*, in E. Jünger, *L'operaio*, cit., pp. III-XVII.

13 E. Jünger, *L'operaio*, cit., pp. 61-62.

14 Sul rapporto tra le figure dell'Operaio, del Ribelle e dell'Anarca (ai quali il Ribelle cederà il passo nel romanzo *Eumeswil*) si veda L. Caddeo, *"L'operaio" di Ernst Jünger. Una visione metafisica della tecnica*, Mimesis, Milano-Udine

nei confronti della riflessione interiore, di sbarazzarsi del peso del nichilismo, liberandosi per la contemplazione di una verità al contempo intima e capace di informare di sé l'esteriorità: «Ribelle è dunque colui che ha un profondo, nativo rapporto con la libertà, il che si esprime oggi nell'intenzione di contrapporsi all'automatismo e nel rifiuto di trarne la conseguenza etica, che è il fatalismo»[15]. Nel tentativo di superare automatismo e fatalismo in direzione di una vita ripristinata nel suo senso, Jünger ripone le sue speranze nelle risorse spirituali dell'uomo, investendo l'arte della maggiore responsabilità:

> «Un'avventura del genere può aspirare al successo soltanto se le tre grandi forze – l'arte, la filosofia e la teologia – la sostengono e le aprono un varco là dove ogni via sembrava preclusa. […] Quando l'arte, nei suoi innumerevoli tentativi, fa suo il tema della nuova condizione umana, si può dire che vada oltre la mera descrizione. Si tratta in realtà di meri esperimenti che mirano al supremo traguardo: unire la libertà e il mondo in una nuova armonia. Quando l'opera d'arte riesce a darle forma, la paura accumulata non può che dissolversi come nebbia ai primi raggi del sole»[16].

Pur nel consueto stile sfuggente e non più che allusivo, Jünger mostra di affidare all'opera d'arte il compito della rigenerazione del senso. Quelli messi in campo dall'arte sono esperimenti che, in caso di riuscita, promettono alla vita una libertà e un'armonia rinnovate,

---

2012: «Se l'Operaio è libero nella misura in cui si fa rappresentante della forma dominante, quella del Lavoro, il Ribelle e, successivamente, l'Anarca […] sono liberi nella misura in cui si fanno rappresentanti di un luogo interiore, il "bosco", che permane eternamente anche quando non si esprime nelle forme che governano la storia» (*ibid.*, pp. 146-147).

[15] E. Jünger, *Der Waldgang*, trad. it. di F. Bovoli, *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990, p. 42. Sulla disposizione intimistica ma al contempo volontaristica e anti-romantica del *Waldgänger* cfr. F. Mora, *Verso la libertà. Il ribelle e il «passaggio al bosco»*, in *Ernst Jünger*, a cura di L. Iannone, Solfanelli, Chieti 2015, pp. 193-215.

[16] E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit., pp. 42 e 44.

di fronte alle quali la paura – termine che condensa entro di sé l'insicurezza, la perdita del centro e la mancanza di riferimenti certi che contraddistinguono il tempo nichilista – non può che dissolversi come nebbia al levar del sole.

È in particolare la poesia a venir investita da Jünger del compito più ardito e ambizioso. A dispiegarsi attraverso di essa è infatti una sorta di verità estatica[17] che, collocandosi al di fuori del tempo e dello spazio abituali, non sottostà regole del gioco di volta in volta imposte dalle epoche storiche, ma le sottopone a cortocircuito per poi retroflettersi su di esse, vivificandone la struttura e riattivandone il potenziale:

«Basta che in un solo punto si riesca realmente a toccare l'essere, perché ciò abbia immense ripercussioni. Su questi eventi si fonda la storia. […] Tutte le conquiste, reali o immaginarie, tutti gli edifici e tutte le vie, tutte le battaglie e tutti i trattati sono preceduti da rivelazioni, ideazioni e formulazioni propiziatorie nella parola e nella lingua: *e dalla poesia*. […] La lingua tesse la sua opera intorno al silenzio, come l'oasi si stende intorno alla sorgente. E la poesia conferma che l'uomo è potuto penetrare nei giardini fuori del tempo. *Di questo, poi, il tempo vivrà*. Chi scava più a fondo, in

[17] Il conio dell'espressione è di Werner Herzog, il quale, descrivendo l'esperienza a cui sottopone lo spettatore dei suoi film, esprime una concezione dell'esperienza dell'arte in generale singolarmente affine a quella di Jünger: «Ancor prima che appaia l'inquadratura iniziale del film, porto lo spettatore a un livello elevato, dal quale egli può entrare nel film stesso. E io, in quanto autore, non gli concedo di scendere da quel livello fino alla fine del film. Solo da tale sublimità può derivare qualcosa come una verità profonda, piuttosto ostile nei confronti del reale, una *verità estatica*, come la chiamo io» (W. Herzog, *Dell'assoluto del sublime e della verità estatica*, in G. Paganelli, *Segni di vita. Werner Herzog e il cinema*, Il castoro, Milano 2008, pp. 178-189, qui p. 178, corsivi nostri). Sulla nozione di verità estatica in Herzog rimandiamo a F. Cattaneo, *La natura della visione. Herzog e l'estasi della verità*, in «Estetica. Studi e ricerche», I, 2020, pp. 99-120.

ogni deserto, tocca lo strato da cui sgorga la fonte. E con l'acqua che zampilla riaffiora nuova fecondità»[18].

Seguendo una parabola di isolamento dalla realtà ordinaria e di ritorno a essa, la poesia permette di attingere alla fonte di un essere che, in quanto non soggetto al mutamento e alla contestuale consunzione, è riserva inesauribile di verità – una verità che, certamente non paga di permanere presso di sé, diviene condizione di possibilità della vita nel tempo. La parola poetica non è soltanto espressione di un pensiero che si isola nell'interiorità poiché non trova soddisfazione nel reale, ma è soprattutto motore di questo stesso reale, nella misura in cui è incaricata di fornirgli la verità di cui esso è sprovvisto. Il momentaneo estraniamento dal corso degli eventi non costituisce così un limite dell'arte della poesia – quasi nel segno di un romanticismo insoddisfatto di ciò che la vita gli offre – , ma il suo principale punto di forza; la messa tra parentesi della realtà ordinaria non dice di un disinteresse per la storia, ma di una riflessione che, proprio poiché non soggetta allo scorrere del tempo, si prende la distanza necessaria a metterne in critica gli aspetti strutturali. Tenendo a distanza la storia del nichilismo, l'arte riemerge nel tempo per restituirgli orizzonti ermeneutici, riempiendolo della verità di cui il nichilismo stesso l'ha privato: toccato lo strato da cui sgorga la fonte, l'arte apparecchia le condizioni per una riemersione del vero che segna di per se stessa la crisi dell'epoca nichilista. Quella dell'opera d'arte è per la riflessione matura di Jünger una radicale esperienza di verità.

Il *Trattato del ribelle* si chiude con le indicazioni sulla poesia che abbiamo sommariamente cercato di commentare, e dalla lettera di Jünger non è lecito attendersi di più. È a questo punto che il ricorso

[18] E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit., pp. 131-133 (corsivi nostri). Su questo punto cfr. G. Gagliano, *Der Waldgang*, in *Ernst Jünger*, a cura di L. Iannone, cit., pp. 421-438 (qui p. 431).

alla filosofia dell'arte di Gadamer risulta più fruttuoso e opportuno: da un lato, infatti, esso renderà possibili l'approfondimento e il completamento delle posizioni jüngeriane; dall'altro, proprio l'approfondimento e il completamento consentiranno di mostrare le affinità tra i due autori nella considerazione del binomio arte-verità – facendoci così approdare al punto di arrivo del paragrafo. Si tratta evidentemente di un'operazione temeraria, anche solo in virtù del fatto che molte delle critiche che Gadamer, nella parte iniziale del suo *Hauptwerk*, rivolge ai fautori della svolta soggettivistica in ambito estetico operata da Kant, Schiller e Dilthey finirebbero con l'adattarsi, pur in diversa misura, anche al paradigma jüngeriano della *Wildnis*[19]. A diverso titolo, gli autori che costituiscono gli obiettivi polemici di Gadamer si sono resi protagonisti di una laboriosa opera di separazione dell'arte dal campo della vita, con la prima che, divenuta bella apparenza, riceve il compito di rendere il peso della seconda meno gravoso. Secondo Gadamer, in particolare, in Schiller «il bello e l'arte non fanno che prestare alla realtà un effimero bagliore trasfigurante»,[20] tanto da rendere inevitabile la conclusione secondo cui «ciò che noi chiamiamo "coscienza estetica" è un'astrazione»[21]. Non è forse, quella di Jünger, un'operazione affine a quella schilleriana? Che cos'è la *Wildnis* se non l'effimero bagliore trasfigurante che, presa coscienza del fatto che «è diventato impossibile il contatto con

[19] Sulla critica gadameriana all'estetica della soggettività e alle sue differenti manifestazioni storiche cfr. J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Mohr Siebeck, Tubingen 2000, pp. 56-61. È forse opportuno ricordare che proprio un allievo di Gadamer, Günter Figal, rilevando nell'ermeneutica dell'opera d'arte del maestro i tratti di un'estetica sostanzialmente eteronoma, è arrivato a proporre di «abbandonare questo contesto» per rivolgersi a un paradigma dell'arte che ritorni, secondo le indicazioni kantiane, a valorizzare la bellezza. Cfr. G. Figal, *Oggettualità. Esperienza ermeneutica e filosofia*, trad. it. di A. Cimino, Bompiani, Milano 2012 (qui p. 3).

[20] H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 189.

[21] *Ibid.*, p. 187.

l'assoluto»,[22] si rivolge all'arte per ricostruire una parvenza di sensatezza soltanto effimera e inconsistente?

La proposta estetica formulata da Jünger non potrà mai considerarsi del tutto al riparo da tali obiezioni, giacché la condizione indispensabile per il dispiegamento del senso dell'opera d'arte è proprio il suo iniziale isolamento dalla realtà. Tale isolamento, tuttavia, è come abbiamo visto soltanto provvisorio, nella misura in cui la coscienza che si intrattiene con l'esperienza artistica non permane indefinitamente nella propria interiorità, ma, forte del carico di senso che ha acquisito, si rivolge poi al reale, facendogli dono di quello stesso senso. Decisivo per il confronto tra i due è poi il fatto che in Gadamer la trasmutazione del fruitore dell'opera nella forma di quest'ultima (*Verwandlung ins Gebilde*), pur non dicendo di una totale rottura con il mondo della vita, avviene a sua volta nel segno di una certa discontinuità nei confronti di esso. Anche per Gadamer, in altri termini, la verità che l'arte è in grado di comunicare non può prescindere dal provvisorio cortocircuito delle linee di sviluppo del medesimo mondo di cui essa può parlare soltanto se è in grado di rendersene indipendente:

> «Ciò che si svolge nella rappresentazione di un'opera d'arte è per ognuno qualcosa di talmente astratto dalle linee di sviluppo comuni del mondo, di così autonomamente chiuso in un *indipendente circolo di significato*, che rispetto ad esso non c'è motivo che giustifichi l'uscirne in direzione di un qualche futuro o di una qualche realtà. […] L'istante assoluto in cui uno spettatore sta è insieme oblio di sé e mediazione con se stesso. *Ciò che lo stacca da tutto gli restituisce anche la totalità del suo essere*»[23].

In Gadamer come in Jünger, allora, la capacità dell'opera di colpire e coinvolgere lo spettatore, staccandolo da tutto per poi restituirgli l'essere in forma aumentata, costituisce il tratto essenziale

[22] E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 57.
[23] H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 279 (corsivi nostri).

dell'esperienza dell'arte, che è movimento continuo di distacco e ricongiungimento, privazione e restituzione. La *Wildnis* jüngeriana e lo *Spiel* gadameriano ci comunicano in egual misura la necessità di porre tra parentesi la realtà ordinaria, poiché soltanto tenendone momentaneamente lontano il potenziale disgregante e banalizzante è possibile vedere l'ordinario da una prospettiva che esso necessariamente occulta. Di più, chi fa esperienza di un'opera d'arte assiste a un'esposizione della realtà nella quale i tratti fondamentali di quest'ultima si mostrano in piena evidenza, mondati dell'accidentalità e dell'ordinarietà che inevitabilmente ne caratterizzano il quotidiano. Sospendere la validità dell'ordinario per rivolgersi a ciò che l'arte ha dirci significa poter tornare all'ordinario vedendolo infine nella sua verità, e ciò che Gadamer chiama *Zuwachs an Sein*, aumento nell'essere, comunica proprio la verità amplificata di fronte alla quale l'arte ci pone[24]. Partecipare al gioco dell'arte significa aprire gli occhi in direzione di un mondo che, privo dei vincoli della vita di ogni giorno, mostra pienamente e senza ostacoli il proprio essere:

> «Il mondo che appare nel gioco della rappresentazione non sta accanto al mondo reale come una copia, ma è *questo stesso mondo in una più intensa verità del suo essere*. […] Ogni rappresentazione di questo tipo è un evento ontologico, ed entra a costituire lo stato ontologico del rappresentato. Nella rappresentazione, questo subisce una crescita nell'essere, un aumento d'essere»[25].

---

[24] Preziose, in questo senso, sono le parole di Jean Grondin sul potenziale trasformativo dell'arte in Gadamer: «Nessuno può restare indifferente di fronte a un'opera d'arte che ci sospende nella sua verità. Questa rivelazione che trasforma la realtà, "trasfigurata" e "riconosciuta" in un'opera d'arte, trasforma anche noi. L'opera d'arte mi dice sempre: "Devi cambiare la tua vita!"» (J. Grondin, *L'ermeneutica*, trad. it. di P. Crespi, Queriniana, Brescia 2012, pp. 65-66).

[25] *Ibid.*, pp. 297 e 303. La produzione gadameriana successiva a *Verità e metodo*, pur modificando sensibilmente alcune delle direttrici della grande

Aumento d'essere, verità e rimaneggiamento delle coordinate del senso sono i caratteri che in ambo gli autori contraddistinguono l'incontro con l'arte. Le differenze fra le prospettive e i progetti speculativi da cui essi muovono sono evidenti, ma esistono altrettanto evidenti e significativi punti di contatto, che specialmente nelle speranze che essi ripongono nella fruizione dell'opera d'arte si impongono all'occhio dell'interprete. Si tratta tra l'altro di affinità che, nonostante raggiungano la massima apprezzabilità nelle opere fin qui citate, non si limitano al ristretto contesto di esse.

A questo proposito, sul finire degli anni Cinquanta, dopo aver sottoposto ancora una volta le categorie fondamentali del suo pensiero sul nichilismo a profonda revisione, Jünger sembra avvicinarsi ulteriormente, pur in maniera non intenzionale, alla linea gadameriana. *Al muro del tempo*, testo cardine della fase jüngeriana matura – in cui il tema del bosco come dimensione interiore viene ampliato e radicalizzato fino a confluire nella trascendenza naturale rappresentata dalla Terra intera – ci consegna considerazioni sull'arte di rara chiarezza, che riecheggiano alcuni dei passaggi più densi della prima parte di *Verità e metodo*:

«In ogni tempo è questo il compito dell'arte. Il poeta si accosta all'immagine originaria, la riflette in un modello destinato ad attrarre potenze reali. […] La potenza dell'immagine originaria che si rispecchia nel modello non può essere sopravvalutata. Né possiamo permetterci di con-

opera del '60, rimarrà immutata su questo punto. Vent'anni più tardi, riferendosi all'arte della parola, Gadamer avrà infatti a scrivere: «Un tale discorso è capace di superare (*aufheben*) o far dimenticare ogni riferimento alla realtà (*Wirklichkeitsbezug*) che sempre il discorso possiede» (H.-G. Gadamer, *Anschauung und Anschaulichkeit*, trad. it. di G. Bonanni, *Intuizione e perspicuità*, in H.-G. Gadamer, *Scritti di estetica*, Aesthetica, Palermo 2022, pp. 23-41, qui p. 29).

siderare tale potenza come immaginaria; dobbiamo, al contrario, capovolgere le rappresentazioni comuni di ciò che è realtà e di ciò che è immaginazione. L'età dell'oro [quella raccontata dal poema di Esiodo] è più reale, *più vera* dei piani concepiti dall'uomo storico e dei suoi sforzi. Dalla sua sovrabbondanza l'uomo riceve forza»[26].

È qui che la vicinanza tra i due autori raggiunge la massima evidenza: come per Gadamer l'opera d'arte restituisce ciò che rappresenta in una «più intensa verità del suo essere», così per Jünger la realtà descritta dall'opera d'arte non è copia sbiadita di un modello reale, ma manifestazione «più vera» di quello stesso modello dalla cui sovrabbondanza l'uomo trae la propria forza. La prospettiva jüngeriana e quella gadameriana, così distanti per stile, contenuti e finalità, vengono infine a coincidere là dove entrambi gli autori cercano un luogo privilegiato in cui la verità e il reale, profondamente destabilizzati dagli eventi che segnano il Novecento, si manifestino con piena chiarezza, arricchendo del proprio senso la realtà ordinaria.

Lo Jünger che al principio degli anni Trenta aveva rappresentato forse l'esponente di spicco del movimento che, con un ossimoro, gli esperti hanno ribattezzato «conservatorismo rivoluzionario»[27], muta nel corso degli anni la sua prospettiva al punto da divenire, almeno in merito al rapporto tra l'arte e il vero, singolarmente prossimo a Gadamer. Quest'ultimo, dal canto suo, pur mostrando, nelle rare occasioni in cui si trova a occuparsi dell'argomento, un certo ottimismo – quando non uno smaccato disinteresse – nei confronti dei problemi posti dal nichilismo, sembra operare a sua volta, almeno in un'occasione, un implicito e involontario passo verso Jünger, assai più preoccupato di lui di trovare un riparo dalla minaccia nichilistica:

---

[26] E. Jünger, *An der Zeitmauer*, trad. it. di A. La Rocca-A. Grieco, *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000, pp. 102-103.

[27] Sul tema cfr. K. D. Bracher, *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, trad. it. di E. Grillo, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 137-141.

«È come se l'opera d'arte ci dicesse: "Tu sei questo!" […] In ogni caso, c'è sempre qualcosa di comune: un riconoscimento. Senza dubbio l'opera d'arte offre una specie di riconoscimento che ci aiuta sempre di nuovo nel compito mai del tutto risolvibile dell'esistenza umana: trovare dimora (*heimisch werden*)»[28].

Per Jünger e Gadamer, allora, l'opera d'arte costituisce un decisivo aiuto per l'uomo che cerca di orientarsi nel mondo, permettendogli di trovare dimora anche quando l'assoluto e i suoi valori risultano inservibili. Nella perdita di orientamento che segna la temperie nichilistica, l'arte aiuta a divenire *heimisch*, a proprio agio come a casa propria, anche in un mondo la cui facciata è divenuta integralmente inospitale: nell'accadere dell'opera è racchiuso un carico veritativo che, proprio in quanto è custodito entro i contorni dell'incontro con l'opera medesima – in quella che per Jünger è l'interiorità riflessiva e per Gadamer il riparo garantito dall'identità ermeneutica dell'opera –, non è condizionata dalla crisi del senso e dalla trasvalutazione dei valori, ma è comunque capace di agire positivamente su di essi.

3. *Arte e temporalità*

Se il confronto tra Gadamer e Jünger sulla relazione arte-verità consente di andare oltre le significative differenze che separano i due autori in direzione di un terreno comune, la strada del dialogo fra i due sulla questione del rapporto che l'arte intrattiene con la temporalità rischia di risultare sostanzialmente impraticabile. Mentre infatti Jünger, che approccia il problema dell'esperienza artistica prescindendo da sfondi storico-teoretici, ritiene che nell'incontro con

[28] H.-G. Gadamer, *Ästhetische und religiöse Erfahrung*, trad. it. di G. Bonanni, *Esperienza estetica ed esperienza religiosa*, in H.-G. Gadamer, *Scritti di estetica*, cit., pp. 59-72 (qui pp. 69-70).

l'arte – e con la *Wildnis* come territorio franco in generale – si consumi una sorta di provvisoria sospensione della dimensione temporale[29], Gadamer, nella cui filosofia dell'arte la dimensione storico-ontologica è estremamente pronunciata, non perde mai di vista il riferimento alla tradizione e al contesto storico entro il quale le opere d'arte sono giunte a manifestarsi – specialmente entro la cornice argomentativa di *Verità e metodo*[30]. Fermo restando ciò, non sarà qui inopportuno il tentativo di ritrovare una qualche affinità tra le due visioni della relazione tra arte e tempo, che, pur senza togliere le differenze, saprà rendere di un qualche interesse il confronto tra i due pensatori anche su questo terreno.

Riguardo a Jünger, va rilevato che una certa preminenza dell'elemento sovratemporale su quello storico è agevolmente rintracciabile durante tutte le fasi della produzione dell'autore, tanto nei saggi quanto nelle opere letterarie: ne *L'operaio* egli si interroga da una prospettiva «nella quale la forma, intesa come l'essere non subordinato al tempo, determina l'evoluzione della vita in divenire»[31]; nel romanzo *Sulle scogliere di marmo* è posto l'accento sul ruolo fondamentale ricoperto dall'«astrazione dal tempo» come una sorta di ideale regolativo soddisfabile completamente solo dopo la morte[32]; nel *Ribelle* si insiste sulla necessità di «innalzarsi al di sopra della violenza temporale»[33]. I rimandi testuali in tale direzione, disseminati

[29] Sul legame arte-temporalità in Jünger si veda S. Gorgone, *Cristallografie dell'invisibile. Dolore, eros e temporalità in Ernst Jünger*, Mimesis, Milano-Udine 2002 (particolarmente le pp. 59-60).

[30] Nello *Hauptbuch* del '60 l'incontro con l'opera avviene sempre, come ricorda Grondin, mediante una «fusione di orizzonti» tra il presente in cui è collocato il fruitore e il passato da cui l'opera proviene. Cfr. J. Grondin, *L'ermeneutica*, cit., pp. 73-74.

[31] E. Jünger, *L'operaio*, cit., p. 110.

[32] E. Jünger, *Auf den Marmorklippen*, trad. it. di A. Pellegrini, *Sulle scogliere di marmo*, Guanda, Parma 1988, p. 19.

[33] E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit., p. 73.

nei contesti più diversi, sono numerosissimi, e confermano la vocazione essenzialistica e per molti versi antistoricista della proposta jüngeriana[34]. Il campo dell'arte, come già accennato, non fa in questo senso eccezione: esso, in quanto appartenente alla *Wildnis*, al bosco sovratemporale opposto alla nave temporale – figura che simboleggia il transito, il divenire nel tempo – rientra tra le forze spirituali che l'uomo ha a disposizione per sfuggire all'epoca nichilistica:

> «La nave rappresenta l'essere temporale, il bosco [e quindi anche la *Wildnis* artistica] l'essere sovratemporale [*überzeitliches Wesen*]. Nell'epoca del nichilismo, la nostra epoca, si è diffusa l'illusione ottica per cui il movimento sembra acquistare importanza a spese dell'immobilità. […] L'uomo che riesce a penetrare nelle segrete dell'essere, anche solo per un fuggevole istante, acquisterà sicurezza: l'ordine temporale non soltanto perderà il suo aspetto minaccioso, ma gli apparirà dotato di senso»[35].

Ritorna dunque il movimento jüngeriano di introflessione e retroflessione descritto in precedenza: come per poter comprendere la realtà ordinaria è necessario sospendere le sue coordinate ermeneutiche, così per comprendere la storia – e nello specifico l'epoca nichilistica – è indispensabile mettere fuori gioco il tempo. Del compito della sospensione del tempo si fa carico il bosco – e con esso la *Wildnis* dell'arte –, di modo che quella dispiegata dall'opera d'arte è in Jünger una dimensione recisamente sovratemporale, che soltanto poiché posta al riparo dal fluire degli eventi nel tempo è in grado di comunicare la sua verità allo spettatore che riflette su di essa.

Diversamente vanno le cose almeno per quanto attiene al Gadamer del '60, il quale individua nell'incontro tra l'occhio ermeneutico dell'interprete del presente e il carico della tradizione che l'opera d'arte custodisce il contesto per l'apparire della verità dell'arte: «Il

---

[34] Sull'antistoricismo di Jünger rimandiamo di nuovo a L. Caddeo, *"L'operaio" di Ernst Jünger*, cit., pp. 23-28.
[35] E. Jünger, *Trattato del ribelle*, cit. pp. 57-58.

pantheon dell'arte non è il regno di una presenzialità atemporale che si offre alla pura coscienza estetica, ma il risultato dell'attività di uno spirito che si distende e si raccoglie storicamente»[36]. *Verità e metodo*, sotto tale punto di vista, non concede margine per letture di senso contrario, e la ricercata verità delle scienze dello spirito è raggiungibile anzi soltanto nell'incontro armonioso tra la dimensione storica dell'interprete e quella da cui proviene l'opera. Nella produzione successiva, nondimeno, Gadamer offre spunti che, pur non contraddicendo la fiducia da egli riposta nella storia e nella tradizione, sembrano affidare all'arte un carattere di presenzialità in grado di trascendere le epoche e di sospendere la storicità. In un breve ma assai significativo scritto dei primi anni Settanta, in particolare, egli attribuisce alla grande opera d'arte il carattere dell'«idealità», che costituisce un primo significativo passo nella direzione che qui ci interessa:

> «Ciò che viene mostrato [dall'opera d'arte] è per così dire tratto fuori dalla congerie del molteplice. Tutto il resto non è inteso, ma soltanto ciò che viene mostrato è inteso. Esso viene colto appunto come ciò che è inteso e in tal modo *elevato a una sorta di idealità*: non più mostrato e indicato come questa o quella cosa visibile, ma semplicemente come qualcosa»[37].

L'idealità, l'esser collocato fuori dalla congerie del molteplice e dell'ordinario di ciò che viene esibito, dice tra le altre cose della separatezza dell'opera rispetto al processo e al contesto che l'hanno prodotta: essa si manifesta come un evento di verità autosufficiente, che si è lasciato «alle spalle in maniera singolare il procedimento del

[36] H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 217.
[37] H.-G. Gadamer, *Das Spiel der Kunst*, trad. it. di R. Dottori-L. Bottani, *Il gioco dell'arte*, in H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, Marietti, Genova 1986, pp. 177-185 (qui p. 183).

suo sorgere»[38]. Dalla tendenza idealizzante dell'opera d'arte scaturisce poi la sua capacità di cancellare la distanza temporale che la separa dallo spettatore, quella che altrove Gadamer definisce la sua «simultaneità attraverso i tempi, il suo passare attraverso il filtro della distanza temporale», che le garantisce una sorta di presenzialità assoluta – tanto nell'accezione spaziale quanto soprattutto in quella temporale del termine[39]. Nell'orizzonte aperto da tale presente assoluto, che è assoluto in quanto sciolto dai limiti che lo vincolano al suo tempo, avviene inoltre l'incontro con la forma dell'arte, la quale richiede che lo spettatore si soffermi sull'opera, corrispondendo alla sovratemporalità del dispiegamento dell'arte mediante la sovratemporalità del proprio indugiare (*Verweilen*): «Nell'esperienza dell'arte si tratta anzitutto di imparare dall'opera d'arte un modo particolare dell'indugiare. […] L'essenza dell'esperienza temporale dell'arte consiste nell'imparare a indugiare. Ciò è forse la contropartita a noi adeguata, cioè finita, di ciò che si chiama eternità»[40].

Operando quindi uno scarto sensibile rispetto alle posizioni di *Verità e metodo*, in cui la temporalità dell'opera d'arte era associata alla ricorsività della festa – nell'ambito della quale il contesto originario dell'opera si ripropone a ogni manifestazione successiva della

38 *Ibid.*, p. 180.

39 H.-G. Gadamer, *Philosophie und Poesie*, trad. it. di R. Dottori-L. Bottani, *Filosofia e poesia*, in H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., pp. 186-194 (qui p. 192). Sulla questione cfr. M. Monaldi, *Il tempo della «lettura». H.-G. Gadamer e l'interpretazione dell'arte*, in *Annuario filosofico*, XXXVII, 2021, pp. 407-431: «Su tale assolutezza, fondata sulla verità, si regge anche la possibilità di valicare i confini del proprio presente, diventando una "presenza assoluta". La contemporaneità, come capacità di superare la distanza temporale, […] trova la sua giustificazione nell'essere *ab-soluto* dell'opera d'arte» (*ibid.*, p. 421).

40 H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, trad. it. di R. Dottori-L. Bottani, *L'attualità del bello. Arte come gioco, simbolo e festa*, in H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., pp. 3-57 (qui p. 50).

stessa –, la tarda estetica di Gadamer concentra l'attenzione sul valore di assoluto presente del dispiegarsi dell'arte:

> «In che cosa consiste l'autentica comunanza tra immagine e poesia? Quale che sia, chiameremo tali creazioni opere d'"arte" volendo intendere con ciò che entrambe si contraddistinguono per la loro presenzialità (*Gegenwärtigkeit*) *e per la loro sovratemporalità* (*Zeitüberlegenheit*). L'opera della letteratura, cui riconosciamo un rango letterario, ci parla *al di là e attraverso ogni distanza temporale*, purché la lingua ci sia familiare. Allo stesso modo anche l'immagine, che venga riconosciuta come opera d'arte, ha il potere di raggiungerci immediatamente[41].

L'accadere della verità dell'opera (il suo *herauskommen*) avviene in un incontro con il fruitore che è vero e proprio evento a sé, il quale, nel segno dell'assolutezza del suo presentarsi, non ha più bisogno di rendere conto né all'autore né alla tradizione da cui scaturisce. Certamente ciò non comporta uno sradicamento totale dell'opera dal suo terreno storico di appartenenza – anche solo per il fatto che i significati che essa comunica e che l'interprete ha da comprendere sono pur sempre il prodotto dell'epoca di provenienza, che dunque, benché trasfigurata, continua a riecheggiare in ogni nuova interpretazione del suo senso. Il carattere di sovratemporalità restituisce piuttosto i contorni dell'incontro dell'opera con lo spettatore, che avviene in una sorta di temporalità franca, sospesa sopra le effettive dimensioni del tempo: lo spettatore, colpito dall'urto dell'evento dell'arte, si stacca dal suo tempo di appartenenza per rivolgersi a un'opera che a sua volta ha trasceso i confini del suo presente per informare di sé una diversa realtà. Il terreno in cui tale incontro avviene non fa capo né a quello dell'opera né a

[41] H.-G. Gadamer, *Wort und Bild: »so wahr, so seiend«* , trad. it. di D. Di Cesare, *Parola e immagine: «così vere, così essenti»*, in H.-G. Gadamer, *Linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 120-150 (qui p. 121), corsivi nostri.

quello dello spettatore, ma, in quanto li trascende entrambi, è sovratemporale.

È nella complessiva sovratemporalità che segna l'incontro con l'evento dell'arte che le lontanissime prospettive dei due autori in esame si incontrano: lo *überzeitliches Wesen* di Jünger e la *Zeitüberlegenheit* di Gadamer ci dicono della rottura con le dimensioni del tempo ordinario, dell'accadere dell'incontro con l'arte su un campo alternativo e della veicolazione della verità che in tale contesto si dispiega. L'opera d'arte come esperienza di verità e l'esperienza di verità dell'opera d'arte come presenza assoluta sono i punti che, al di là delle differenze pronunciate, tengono insieme due autori che, da punti di osservazione alternativi, hanno cercato nell'arte in senso esteso una riserva ermeneutica necessaria a fronteggiare la consunzione a cui il secolo scorso ha sottoposto le certezze e i sistemi valoriali.

4. *Conclusione: l'opera d'arte entro la linea del nichilismo*

Il percorso condotto fin qui ha evidenziato il fatto che le differenze che separano i modi e i contenuti delle riflessioni dei due pensatori, per quanto nette, non sono tali da scoraggiare completamente ogni tentativo di metterli in dialogo. Per un tale dialogo, certamente non privo di difficoltà, l'arte si è dimostrata terreno propizio, specialmente per il potenziale anti-nichilistico di cui essa dispone. È appena il caso di ribadire che si tratta, in Jünger e in Gadamer, di approcci alla questione distantissimi tra loro: al primo importa trovare riparo dalle ingerenze di un tempo storico segnato da parte a parte dal «carattere ubiquo del nichilismo»[42]; per il secondo si gioca tutto sul terreno del salvataggio della verità propria dell'arte e delle *Geisteswissenschaften* dai metodi e dalle ingerenze delle scienze

[42] E. Jünger, *Oltre la linea*, cit., p. 57.

della natura – dotate del resto della stessa ubiquità che contraddistingue il nichilismo, pur senza poter venire sovrapposte a esso. Entrambi, in ogni caso, sono presi nel tentativo – in Jünger soltanto accennato, in Gadamer estremamente marcato – di riservare all'arte un terreno suo proprio, in cui le regole e i criteri di valutazione che valgono fuori di essa sono sospesi nel momento del suo accadere. Per Jünger come per Gadamer l'arte ha una sua verità e una sua temporalità, che nei due autori, per il resto così lontani, converge nel segno di una concezione dell'opera come veicolo assoluto di verità aumentate – o, per dirla con Gadamer stesso, dell'opera come «apparenza vera»[43] e «superamento del tempo»[44].

Ma quali sono il ruolo e il posizionamento dell'arte così intesa rispetto alla linea del nichilismo? La lettera dei due autori non autorizza ad azzardare conclusioni, e pertanto queste ultime possono qui venir tratte non permanendo in essa, ma soltanto a partire da essa. In questo senso, se per entrambi l'accadere dell'opera è apertura immanente alla realtà ordinaria e non superamento integrale della stessa, si è forse autorizzati a ritenere che l'arte e il suo carico di verità, benché infinitamente più veri della quotidianità da cui emergono, non conducano oltre la linea del tempo nichilista, ma rappresentino invece uno squarcio decisivo *entro la sua linea*. L'arte, in altri termini, sarebbe apertura in seno al nichilismo che non si slancia al di là di esso, ma che diviene orizzonte trans-nichilistico che, facendo suo il tema della condizione umana in tale epoca della storia, si attesta quale messa in crisi di esso all'interno del suo stesso campo. *Wildnis* e *Spiel* portano a manifestazione una sfera di significatività che, proprio perché non è interessata a evadere dalla realtà da cui si stacca e a cui nondimeno continua ad appartenere, si rivela preziosa in virtù

[43] H.-G. Gadamer, *Il gioco dell'arte*, cit., p. 182.
[44] H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, cit., p. 50.

di questo suo permanere nella linea del nichilismo, desedimentandone le strutture fondamentali nell'atto stesso di offrire allo spettatore dell'opera una versione più vera della realtà in cui si muove.

II. PROSPETTIVE DEL PENSIERO FRANCESE

L'impatience du nihilisme dogmatique

di *Paul Gilbert*

Les affirmations dogmatiques apparaissent assurées d'elles-mêmes. Elles ont la réputation de pouvoir conclure des réflexions libres, ou même de longues chaînes d'argumentations. Mais elles sont aussi perçues comme des décisions de pensées qui, sans attendre, ont déjà conclu les chemins du savoir, ou au moins les ont organisés pour arriver à la conclusion que leurs positions assumées *a priori* fonctionnent vraiment bien. De ce point de vue, les affirmations dogmatiques s'appuient sur des attitudes de la raison humaine "hypocrite", comme nous l'expliquerons dans la première section de cet article. Dans la deuxième, nous rappellerons qu'un langage n'est jamais monolithique, fait d'une seule pièce, comme une sculpture où tous les éléments sont en équilibre soudé, car tout langage est sensé en opérant des déplacements de compréhension, que ce soit en mettant en œuvre des paradoxes ou en traversant des figures littéraires comme des métaphores ou des analogies qui, par leur déséquilibre, entrouvrent les portes à une réflexion heureuse de se dépasser vers des espaces autrement insoupçonnés et insaisissables. Toute langue passe ainsi par une négation ou la reconnaissance de différences articulées et se débat tout au long de son histoire pour les indiquer sans s'effondrer dans l'abîme du refus d'en vivre. Dans la troisième et dernière section de notre proposition, nous commenterons un ouvrage récent d'Emmanuel Falque qui touche de près une interrogation fondamentale d'où sont nées les positions nihilistes du XIXe siècle dont nous sommes aujourd'hui les héritiers bien que nous tentions de nous en libérer[1].

[1] Je tiens à remercier le Professeur Costantino Esposito qui m'a invité à participer à la présente publication. La bibliographie qui accompagne son ouvrage *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, est

1. *L'hypocrisie du langage*

L'idée de notre première section nous a été suggérée par l'œuvre d'Emmanuel Lévinas. Commençons cependant notre réflexion en déployant le sens du mot "hypocrisie", où nous reconnaîtrons la présence du thème de la "différence" que la culture philosophique contemporaine a intégré dans son lexique fondamental. Nous commenterons ensuite quelques textes de Lévinas.

1.1. *Le mot "hypocrisie"*

Ce mot est composé de deux termes grecs, *hypo* et *crinein*. On traduit *hypo* par "en dessous" et *crinein* par "décider", "choisir", "séparer", "distinguer", "discerner". Dans la séquence de ces éléments dans le terme complet "hypocrisie", *hypo* doit être compris de la manière suivante: en tant que préposition, il souligne une détermination essentielle du second terme, un verbe pris comme s'il était un substantif. Dans le mot "hypostase", ce qui se trouve "sur", c'est-à-dire la "position", reçoit sa stabilité ou son "apparaître" d'une cause "sous"-jacente. De même, une "hypothèse" soutient une "thèse". Cet exemple fait voir une nuance importante: le préfixe *hypo* suggère une orientation, voire un espace de recherche pour la thèse. En fait, il n'y a jamais de science définitivement achevée, qui ne laisse aucune place à de nouvelles investigations possibles. L'hypothèse est immanente à la recherche scientifique, elle naît de la perception intellectuelle d'espaces ouverts dans un domaine scientifique. Chaque science contient des espaces ouverts et disponibles pour ceux que guident leurs intérêts et leur curiosité. La recherche scientifique n'est jamais une répétition de connaissances déjà établies. Un scientifique

d'une étonnante richesse au regard de la culture contemporaine. Il m'a semblé plus à ma portée, pour honorer son travail, d'envisager la question du nihilisme d'un point de vue systématique.

sert la science en creusant sous le monde de sa spécialisation des espaces dans lesquels il désire apporter de nouvelles connaissances. La progression de l'hypothèse vers la thèse consiste à montrer que l'*hypo* est valide dans un jeu de langage scientifique particulier, même si elle invite la rationalité de cette même science à engendrer des discours d'un nouveau genre. Il y eut de nombreuses découvertes majeures dans l'histoire des sciences qui ont provoqué des changements fondamentaux dans leurs connaissances auparavant bien établies, par exemple en physique la découverte par Einstein de la "relativité restreinte" puis de la "relativité générale". L'hypothèse scientifique naît au sein de connaissances scientifiques déjà acceptées, mais en observant que certains de ses aspects résistent à une systématique complète.

Il nous faut maintenant clarifier, après le préfixe *hypo*, le substantif "crise". Par "crise", nous entendons une situation embarrassante dans laquelle l'esprit humain se trouve désorienté, incapable de voir comment aller de l'avant. La "crise" exige un discernement et une décision, c'est-à-dire un choix entre différentes possibilités. Il est cependant possible de ne pas se décider. Il n'est pas rare que des personnes ou des groupes humains préfèrent en rester à des situations stables bien établies, s'y accrocher et rejeter la possibilité d'entrer dans des situations probablement instables. Entrer en crise est un choix qui met entre parenthèses les positions établies, un acte de liberté et de courage. C'est cette attitude d'approfondissement qu'indique précisément la préposition *hypo* dans le terme "hypocrisie". Dans les sciences comme en philosophie, celui qui ne s'intéresse pas à son savoir, qui ne le remet jamais en question, qui n'est animé par aucune curiosité, qui n'est pas capable (ou désireux) de remettre en question ce qu'il connaît déjà, ne pourra jamais être créateur; il ne sera que répétiteur, incapable même de se rendre compte de l'importance de l'histoire de sa science, qui a toujours été animée par la curiosité des savants.

1.2. *Une différence fondamentale*

L'attitude indiquée par la préposition *hypo* peut être celle d'une "disposition" mentale, qui est naturelle chez certaines personnes, que d'autres auront acquise, ou qui au contraire ne sera jamais acceptée, ni même aperçue. Dans le cas de l'hypocrisie, la disposition dont nous parlons ne sera pas seulement mentale, c'est-à-dire d'ordre cognitif, mais aussi éthique.

La préposition *hypo* évoque évidemment une distinction similaire à la "différence ontologique". Un usage imprudent de ce syntagme d'origine heideggérienne comporte cependant de nombreuses ambiguïtés: nous n'avons pas l'intention de les approfondir ici, Heidegger a d'ailleurs dû abandonner lui-même ce syntagme en raison de présuppositions sans doute trop confuses. La ligne générale de la proposition reste cependant valable d'un point de vue transcendantal: toute intention mentale se développe dans une sphère fondamentale, "ontologique". La proposition heideggérienne peut s'appliquer à des intentions plus spécifiques, par exemple pour chaque science en général, mais aussi pour chaque intention mentale, pour chaque "disposition" ou "affection" humaine. La réflexion sur l'*hypo* met cependant l'accent sur des dimensions subjective de l'expérience humaine. Cette situation est connue depuis toujours: les anciens disaient que *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

Notre condition humaine recèle des capacités à accepter de nombreuses informations sur les "choses", sur le monde, sur nous-mêmes. Tout nous apparaît en fait dans un "monde" commun où la tradition philosophique a appelé "entité" tous les éléments qui le composent. Chacune de nos intentions s'inscrit dans cette "entité". Cependant, aucune de nos intentions habituelles considère l'"entité" en tant que telle. Elles sont toutes déterminées d'une manière ou d'une autre par nos capacités physiques, sociales, culturelles, etc. Il y a donc une différence profonde entre le "monde" ou l'arrière-plan des entités particulières, et ce que, dans la pratique, nous pouvons

viser selon nos différentes intentions. Le syntagme "différence ontologique" offre des mots pour parler de cette expérience : dans chacune de nos intentions, nous visons les choses qui sont dans un monde d'une certaine manière plutôt que la "chose" visée en elle-même.

Les philosophes disent cependant que nos manières d'accueillir "ce qui est" ne sont pas dispersives. Nos capacités de réception des réalités peuvent en effet être hiérarchisées, par exemple en distinguant la sensibilité et la raison, la raison et l'intellect, etc. Nous n'avons pas cependant la capacité de dire ce qui serait le point le plus synthétique de ce parcours d'harmonisation sans l'usage d'une expression linguistique et de la multiplicité qui lui est intrinsèque. Nous pouvons viser l'"entité" en tant qu'"entité" globale, nous la visons même nécessairement dans la mesure où il est indispensable pour nous que toutes les entités (et nous-mêmes parmi les entités) soient cohérentes les unes avec les autres, mais nous le dirons toujours en plusieurs mots et de multiples manières. C'est précisément cette distance qu'exprime le mot "hypocrisie". Ce mot signifie en fait une force qui se cache sous (*hypo*) une décision, une évaluation, un jugement (*crinein*) que nous exprimons dans les mots de nos langages. Or si cette disposition *hypo* n'est pas exclusivement éthique, elle est d'abord éthique.

1.3. *Illusion et apparence*

Avant d'aller plus loin, notons une différence importante entre "illusion" et "apparence". L'illusion et l'apparence renvoient toutes deux à une visibilité qui, dans le cas de l'illusion, n'exprime rien qui soit et, dans le cas de l'apparence, exprime une réalité qui n'est pas en soi, mais qui est conditionnée par notre capacité à la percevoir dans un monde. Dans l'illusion, il n'y a rien; dans l'apparence, il y a au contraire quelque réalité, qui reste cependant une tâche pour celui qui la perçoit, voire un défi pour sa connaissance, Dans l'illusion, l'*hypo* est sans désir de relation avec une réalité, ou

sans possibilité de connexion avec une réalité par le biais de nos capacités cognitives; la fantaisie est le maître des opérations. Dans le cas de l'apparence, l'*hypo* est une disposition vive, mais qui doit encore passer au niveau d'une connaissance active ou explicite à conquérir progressivement, en s'aidant de l'imagination mais avec prudence et méthode critique.

Le terme "hypocrisie" a généralement un sens négatif. On suppose qu'il n'y a pas de coordination entre ce qui est "en dessous" (*hypo*) et la décision (*crinein*), et que l'apparence est donc une illusion. Ce qui est "en dessous" est en fait une intention, un désir qui ne se manifeste pas dans son essence mais dans son exécution. L'*hypo* est une caractéristique de l'esprit qui ne peut jamais se fixer dans une représentation imaginative pas plus que dans un concept. L'étymologie du terme *hypo* y fait reconnaître une relation entre deux moments de l'activité cognitive, un premier moment qui est celui d'un désir, d'un esprit curieux qui stimule son inventivité, ou un second moment, celui d'un "vouloir dire" dont la réalisation nécessite le discernement de ses voies les meilleures.

Dans l'usage courant du langage, on suppose que l'hypocrite ne manifeste pas ce qu'il pense réellement parce qu'il ne le veut pas à l'instant même de sa déclaration. L'hypocrite est un illusionniste : il veut dire quelque chose mais pour tromper ses auditeurs. Il tient un double langage, l'un pour le public ignare qu'il veut tromper, l'autre pour lui-même, conscient de ses intentions néfastes. Chacun de ces deux langages est efficace dans son genre. En fait, l'orateur hypocrite tient en lui-même ce double langage, dont il ne révèle qu'un seul à son public, celui qui sera en sa faveur personnelle et lui donnera du pouvoir. Notons toutefois que tromper son public peut être utile d'un point de vue politique, pour l'amener à prendre des options qui le conduiront vers des biens que le politicien visionnaire envisage mais que le public ignorant ne pourra pas encore imaginer.

En fait, cette situation est commune en humanité. Nous voudrions souvent nous exprimer correctement, mais nous n'en avons

pas toujours les moyens et donc nous parlons en espérant ne pas trop nous tromper et/ou ne pas trop tromper nos interlocuteurs. Les raisons pour lesquelles nos pensées réelles ne sont pas délibérément révélées peuvent être multiples en découlant d'une décision "hypocrite" qui peut ne pas être méchante mais seulement nécessaire au vu de nos limites humainement linguistiques. L'illusionniste veut tromper son interlocuteur. L'hypocrite honnête, quant à lui, peut se plaindre de ne pas avoir la capacité de dire parfaitement et tout de suite ce qu'il voudrait dire. Cette situation très humaine ne peut pas être condamnée en justice. Les difficultés de l'hypocrite peuvent en effet relever de sa timidité naturelle, de la peur d'être mal compris, de sa conscience d'être devant des problèmes qui dépassent pour le moment sa compétence culturelle. La volonté de tromper l'interlocuteur ne constitue qu'une des nombreuses et pires raisons pour lesquelles un discours est "hypocrite". Une conversation banale, quotidienne, est possible en effet grâce à l'"hypocrisie" des interlocuteurs. Nous arrivons ainsi à donner un sens positif au mot "hypocrisie". Ce sens positif apparaît au philosophe qui a le privilège d'enquêter sur les lexiques culturels afin d'y mettre en évidence des possibilités raisonnables d'ouverture mentale.

1.4. *Lévinas*

La positivité de l'hypocrisie, ou plutôt l'impossibilité de tenir l'hypocrisie sous une modalité qui serait seulement négative, est mise en évidence par Emmanuel Lévinas, entre autres dans ses deux grands ouvrages *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*. Le mot "hypocrisie" vient dans la "Préface" du premier livre:

«À vrai dire, depuis que l'eschatologie a opposé la paix à la guerre, l'évidence de la guerre se maintient dans une civilisation essentiellement hypocrite, c'est-à-dire attachée à la fois au Vrai et au Bien, désormais an-

tagoniste. Il est peut-être temps de reconnaître dans l'hypocrisie, non seulement un vilain défaut contingent de l'homme, mais le déchirement profond d'un monde attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes»[2].

Le philosophe est l'homme de la raison, le prophète celui de la justice. Entre la prudence de la raison au service de la pratique sociale dans une continuité historique et l'intransigeance du prophète qui obéit à Dieu en proclamant Sa parole depuis le cœur de l'histoire ou de ce qui lui donne un sens radical, il n'y a guère de médiation possible, qui serait cependant typique de la culture "occidentale" et de ses tensions immanentes.

La phrase «Si tu veux la paix, prépare la guerre» est très pertinente du point de vue d'un besoin immédiat de paix, mais seulement en prenant l'hypothèse de l'élimination urgente des méchants et sous la pression d'une peur aveugle. Il est évident que pour parvenir à la paix dans notre monde rempli de méchants, la guerre offre une voie illusoire, à moins que, à la fin, les vainqueurs ne convertissent leur désir de vengeance en prenant soin de l'humanité des vaincus. Il est par ailleurs important de définir qui sont les méchants, ce qui n'est jamais absolument infaillible, et de leur reconnaître la dignité de leur humanité, souvent en fait occultée par une volonté commune au vainqueur et au vaincu que domine l'aveuglement du mal. La vérité (le vrai déterminé à la hâte) de la guerre met donc l'éthique (le bien absolu désiré) entre parenthèses. Elle rejette le bien en dehors des valeurs *a priori* accessibles par toute personne. Elle oppose ainsi d'un côté la vérité de l'engagement dans une histoire terrible et de l'autre le bien eschatologique.

L'hypocrisie ne fera alors que masquer une contradiction théorique entre le dit et le dire. Mais cette mascarade perturbe la raison que stimule un désir aussi bien de vérité que de droiture. La

[2] E. Lévinas, *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, Le Livre de poche, Paris 1971, p. 9.

raison s'écroule alors dans la confusion. Le mal devient un bien nécessaire, limité à ce qui est vrai aux yeux de celui qui vit dans la finitude. La contradiction se cache ainsi dans l'hypocrisie qui tente de l'amadouer dans la confusion. La guerre montre une «situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même»[3]. Si la guerre est la condition du bien, le bien sera à jamais conditionné par le mal, la mort d'autrui. Dès lors, il n'y aura plus jamais de vérité bonne. Le vrai n'entrera plus jamais dans la systématique des philosophes attentifs à l'expérience historique; le bien sera défini par la production et le fonctionnement des moyens de guerre, dont le but est la victoire sur les vaincus et leur élimination.

L'hébraïsme des prophètes ne sera-t-il pas cependant ce qui sauvera l'Occident en lui révélant son hypocrisie? Ce n'est pas que toute pratique hébraïque soit libre de toute hypocrisie. Sur ce point, la position de Lévinas est claire, encore que compliquée par la création de l'État d'Israël et sa difficile appropriation politique de la foi hébraïque. Le problème se centre ainsi autour de la question du modèle de l'"assimilation" du peuple d'Israël dans les sociétés européennes. Le sujet est évidemment complexe du point de vue de l'histoire. Levinas en avait connu la problématique dans sa ville natale de Lituanie, à Kaunas, et il en avait défendu la légitimité à Paris avant la Seconde Guerre mondiale. Il était plus que favorable à la présence active des fidèles juifs dans la culture des villes où ils séjournaient. Cette position politique ou culturelle pouvait cependant être problématique du point de vue des prophètes pour lesquels l'identité juive se reçoit d'un passé inscrit dans les Écritures et se vit dans la fidélité à l'antique promesse eschatologique. La problématique de l'assimilation invitait par contre à entrer dans la patience du présent des cultures locales, en fait celle de l'Occident où le peuple élu s'est dispersé, c'est-à-dire aussi en France pour Levinas. Des témoins de la

[3] *Ibid.*

culture chrétienne n'ont-ils pas d'ailleurs assimilé des aspects la culture hébraïque? L'hébraïsme n'a-t-il pas à s'y reconnaître? Ou ne devrait-il pas au contraire maintenir la rigueur de ses origines, de l'irréductible primauté divine, alors que le christianisme s'est mélangé au "monde" et aux traces qui l'hébraïsme y a laissées[4]?

2. *La sincérité du langage*

2.1. *Le pouvoir réflexif du langage*

La "différence" immanente au langage peut donner lieu à de nombreux jeux de mots. Toute hypocrisie est-elle mensongère? De nombreux philosophes se sont intéressés au mensonge. Par exemple Emmanuel Kant dans son article de 1797 «Sur un prétendu droit de mentir par humanité»[5]. Kant met là en évidence l'importance de l'absolue rigueur éthique qui est due à l'intelligence humaine. Il n'y a guère en fait de philosophes qui se soit offert l'excellence rationnelle du mensonge, sauf peut-être les sophistes qui ont de tout temps honoré leur capacité à jouer avec les mots pour capturer la bienveillance de leurs auditeurs et quelque pouvoir, la qualité transcendantale de leur éthique étant moins impressionnante que leur habilité verbale. D'un point de vue éthique, c'est-à-dire du point de vue du vivre ensemble, les philosophes s'accordent sur l'excellence de la sincérité, condition en effet pour qu'une relation humaine puisse tout simplement "être". Cela ne veut pas dire cependant que la "différence" entre le verbe "dire" (ou "vouloir dire") et le substantif

[4] Voir E. Lévinas, *Être juif. Suivi d'une lettre à Maurice Blanchot*, Rivage, Paris 2015, pp. 54-55.

[5] E. Kant, «*Sur un prétendu droit de mentir par humanité*» (Ak VIII, 423-430), trad. de L. Ferry, dans Id., *Œuvres philosophiques*, t. 3, *Les derniers écrits*, Gallimard, Paris 1986, pp. 433-441.

"dit" mise en évidence dans la section précédente de notre article doive être annulée.

La culture contemporaine est d'ailleurs plus que jamais attentive aux formes qui structurent les langues et signalent nos multiples manières d'être. Le plus étonnant des langages est leur capacité à nommer non seulement des choses physiques ou sensibles, mais aussi des réalités d'un autre ordre, intellectuelles ou spirituelles. Ces réalités peuvent être données dans le présent mais aussi dans le passé qui n'est plus présent ou dans le futur qui n'est pas encore présent. Ce peuvent être des réalités par principe objectives et sensibles, mais aussi subjectives comme des sentiments, des désirs. Nous pouvons aussi dire que nous mentons volontairement, que nous nous trompons, ou que nous cherchons opiniâtrement la vérité de quelques événements de nos vies ou du cosmos. Une langue est constituée de mots qui disent des réalités du monde objectif ou sensible ainsi que nos opérations et intentions cognitives qui les transforment et nous transforment. Elle incorpore aussi des termes qui décrivent des différences internes à la langue elle-même, c'est-à-dire des caractéristiques de ses manières de construire des listes d'expressions variées.

Nous savons que les catégories qui classent les termes linguistiques en groupes grammaticaux (le nom, le verbe, le prédicat, l'adverbe, etc.) n'ont rien à voir avec les termes dont traitent le livre des *Catégories* d'Aristote ni avec les catégories proposées par Kant dans sa *Critique de la raison pure*. Il existe même des termes qui ne décrivent rien du tout mais qui, en mettant de l'ordre dans les langues, y créent des événements, en font des outils opérationnels. Je pense aux mots "ne pas", ou "non", ou au terme "performatif" de la linguistique de John Austin, qui ne disent rien qui "soit" positivement mais des actes de paroles. De même le mot "infini" ou le syntagme d'Anselme de Cantorbéry, «*id quo maius cogitari possit*». Ces termes signalent que le langage a un pouvoir "réaliste" original, ou des capacités de dire des réalités autres que sensibles, physiques. Il y a dans nos langues

des termes qui y signalent des événements réalisés par le langage dès nos conversations spontanées, qui n'auraient pas de sens sans eux.

Il y a toujours eu des jeux dans le langage. La chose la plus étonnante, c'est que le langage accueille en lui-même des mots qui disent ces jeux, comme s'il était de lui-même réflexif, capable d'exprimer des événements que la raison exerce sur elle-même tandis qu'elle s'exprime. Le langage est la demeure de la raison qui se rend compte de l'effectivité de ces jeux et qui le dit, qui s'efforce d'énoncer la structure de ce qu'elle met ainsi en jeu en se voyant elle-même prise dans ce jeu, en reconnaissant qu'elle peut ainsi exprimer avec sincérité ce qu'elle sait d'elle-même. Il y a dans le langage des mots qui expriment différentes modalités de ces jeux, comme si la raison pouvait savoir *a priori*, en les recevant de la langue qu'elle aura apprise, comment les tenir à l'œil, les utiliser pour convaincre les interlocuteurs, pour signaler à quel niveau de vérité elle entend se tenir, mais aussi pour tromper de manière plus ou moins subtile ses auditeurs les moins cultivés, ignares des jeux que pourtant nous jouons tous, même à notre insu.

Certains de nos mots sont capables de nommer des opérations particulières de la *mens* humaine. Ce sont des termes qu'on appelle "spéculatifs" ou "réflexifs". Ils introduisent dans le langage ce qui signale qu'une langue est significative d'elle-même, autrement qu'un émetteur de bruit. Des mots comme "paradoxe", "analogie" ou "symbole" appartiennent ainsi au langage spéculatif et y nomment différentes opérations mentales utiles pour mieux comprendre les structures de "réalités" aussi bien "objectives" que "subjectives" de "ce qui est". Ces termes sont "réflexifs" au sens où l'esprit exprime grâce à eux son pouvoir d'entende des réalités en leur diversité. Je voudrais examiner quelques-uns de ces termes, en allant à la manière de Descartes du plus simple au plus complexe, ou du plus superficiel au plus fondamental. Je commencerai donc par les termes

"signification" et "sens", "indice" et "trace", qui signalent des structures de différenciation que mettent ensuite en œuvre le "paradoxe", l'"analogie" et le "symbole".

2.2. *La signification et le sens, l'indice et la trace*

Les modes de référence ou d'articulation de la "signification" (*Sinn* en allemand, *meaning* et *connotation* en anglais) et du "sens" (*Bedeutung* et *Denotation*) proposés par les langues sont nombreux. Le mot "signification" indique ce qui distingue dans une langue un signe d'un autre signe, comme deux signaux du code de la route, chacun ayant un sens propre. Tout signe est de quelque "chose", mais à condition de se distinguer d'autres signes à l'intérieur d'un système de signifiants. Ferdinand De Saussure[6] a enseigné que les relations latérales d'un signe à d'autres signes au sein d'un système de signifiants ne correspondent pas à une organisation parallèle de leurs sens verticaux ou transcendants. La médiation des signes crée en effet des écarts entre le monde structuré des signifiants et le monde structuré des signifiés. Interpréter un signe particulier comme s'il était la représentation immédiate d'un signifié transcen-

[6] Nous n'ignorons pas les multiples confusions du lexique qui est utilisé dans le domaine que nous touchons ici. Sur la distinction entre "signification" et "sens", on verra l'article de G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, C (1892) 25–50. Nous nous inspirons du vocabulaire de F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris 1967, pp. 162, 166, etc., qui distingue le "signifiant" (le signe et sa "signification") et le "signifié" (ou le "sens"). À la "signification", correspond la question: «Avez-vous compris chacun des mots de ma proposition?»; au "sens", correspond la question: «Avez-vous compris ce que je veux dire?». En parlant ici de "sens", nous considérons la dynamique supposée par l'expression "sens interdit", c'est-à-dire «N'allez pas dans cette direction!». Cette dynamique exprime, dans le langage philosophique, l'intentionnalité de nos facultés humaines.

dant déterminé de la même façon que sa signification dans son système propre sera donc aventureux, ou plus certainement faux. L'intentionnalité du signe ne peut cependant pas tromper la signification qui le montre ni le sens vers lequel il conduit.

L'écart entre le signifiant et le signifié est rendu évident par la considération de l'"indice". La première des *Recherches logiques* de Husserl se donne comme outil de travail une distinction entre un "indice" et une "expression". Ces deux termes appartiennent au genre des "signes", des choses signifiantes. L'indice et l'expression sont des signes qui visent un sens, mais de manières différentes. L'indice est ouvert tandis que l'expression fermée. L'indice est en effet ouvert dans la mesure où on peut y reconnaître le passage d'un événement passé, mais sans la découverte claire et évidente de son identité. Le symptôme d'une maladie, par exemple, est un indice dont le médecin doit dans un premier temps rechercher l'origine et la cause cachée. Il se peut qu'après un second examen on ne puisse plus interpréter l'indice comme s'il était le signe d'une maladie. De toute manière, la compréhension d'un signe comme indice engage la compréhension d'une réalité autre que l'indice, qui pourrait n'avoir aucun lien avec celui-ci. Toute recherche scientifique se déroule en fait dans l'espace ouvert par les indécisions de l'indice.

Au contraire, l'expression d'un événement est fermée au sens où sa structure est liée à la position d'un certain nombre de déterminations qui le situent dans un contexte clair. Un signe expressif pourrait être ce que nous entendons en lien avec le verbe "désigner". Par exemple, les blessures d'une marque apposée sur le bras d'un esclave ou d'une personne que l'on méprise désignent le pouvoir ou la méchanceté du propriétaire qui méprise son esclave et la personne blessée. Ces signes évidents appartiennent au monde de la logique et de la causalité, voire de la «démonstration au sens propre de la

logique»[7]. L'indice a une autre portée. «Dans le cas de l'indication, il n'est pas question de [ce qui relève de l'expression ou de la désignation]. Ici, le caractère d'évidence et, pour parler objectivement, la connaissance d'un rapport idéal entre les contenus de jugement dont il s'agit, sont pratiquement exclus»[8]. L'expression, à la différence de l'indication, est de l'ordre du *lógos*; elle exprime ou rend présent un état de choses ou une réalité de manière évidente dans un contexte mental accepté et vécu, mais peut-être aussi sans réserve critique, c'est-à-dire vécu d'une manière naïve et sans compétence.

Dans son premier livre, *La voix et le phénomène*, Jacques Derrida s'est beaucoup inspiré des analyses de la première des *Recherches logiques* de Husserl. Le créateur de la phénoménologie contemporaine aurait dissimulé l'originalité de l'indice pour souligner, par contraste, la puissance du *lógos*, de la volonté de sens. La structure liminaire de l'indice était pourtant, selon le commentateur français, le véritable moteur de sa réflexion. Husserl s'est laissé égarer par une intentionnalité qui, si elle ne vise pas toujours une objectivité de "chose", est néanmoins toujours en quête de quelque "objectivité". Husserl choisit de suivre la voie de l'expression, situant sa recherche dans la sphère de la philosophie transcendantale, et il pourrait paraître «respecter dans l'activité de la signification ce qui, n'ayant pas de vérité en soi, conditionne le mouvement et le concept de la vérité»[9]. Derrida revendique par contre le droit de renverser ce mouvement, d'interroger plutôt le signe qu'on appelle "indice" et qui, «n'étant pas une chose, ne tombe pas sous la question "qu'est-ce que c'est"»[10].

---

[7] E. Husserl, *Recherches logiques*, t. 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Première partie, trad. de H. Elie - A. Kelkel - R. Schérer, Presses universitaires de France, Paris 1996², p. 30.
[8] *Ibid.*, p. 31.
[9] J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 26.
[10] *Ibid.*

Il se peut que l'inquiétude de Derrida hérite d'une attitude répandue chez les philosophes "continentaux", notamment français, à savoir la tentation d'un antirationalisme fort. Sans doute. Mais cette attitude n'est pas sans la raison. Le philosophe français part à la recherche d'une source du langage plus profonde que l'expressivité du langage. Le rationaliste pense possible une description entière du langage, comme s'il n'y avait plus de "reste" au terme de son investigation, comme s'il pouvait déterminer définitivement l'essence du langage avec des preuves définitives exposées dans une langue. Mais avant la langue, il y a le mot, comme dit De Saussure cité par Derrida dans *Marges*, ou plus exactement un acte d'interlocution. Dans cet acte d'interlocution, la préposition "inter" conditionne le mode de locution de chacun des interlocuteurs, ce qui accentue l'observation de De Saussure pour qui il n'y a aucun parallélisme entre le système des signifiants et celui de signifiés correspondants. À partir de là, Derrida pense pouvoir créer un terme nouveau : "différance", avec un "a" et non un "e" comme l'exige la grammaire française. «Nous désignerons par *différance* [avec le "a"] le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvoi en général, se constitue "historiquement" comme tissu de différences»[11]. *Omnis determinatio negatio est*, disait Spinoza, puis Hegel. La différence est une négation; elle distingue deux "réalités" à ne pas confondre. Ne pourrait-on pas penser que l'"indice" le plus parfait soit la différ*a*nce (avec "*a*"), impossible à définir car elle n'est pas seulement une "chose" ni seulement un "acte", mais une expérience intelligible à la fois d'une passivité et d'une activité[12]?

[11] J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 12-13.

[12] Derrida écrit dans *Marges*, p. 9, que «dans l'usage de notre langue, […] la terminaison en *ance* reste indécise *entre* l'actif et le passif. Et nous verrons pourquoi ce qui se laisse désigner par "différ*a*nce" n'est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n'est pas [seulement] une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action

Emmanuel Levinas se situe peut-être dans la même perspective que Derrida lorsqu'il utilise le terme "trace" dont la signification serait semblable à celle de l'"indice". L'article «La trace», dans *L'humanisme de l'autre homme*, reprend en effet le lexique de l'indication: la «relation avec l'*absolument Absent* […] n'*indique* pas [...] cet *Absent*»[13]. Lévinas entend ici le verbe "indiquer" au sens de l'"indice" husserlien. La trace a donc une fonction similaire à celle de l'indice, avec la nuance que Derrida y entend. L'auteur écrit en effet: «Si la signifiance de la trace consiste à signifier sans faire apparaître […]»[14]. L'auteur juif observe alors une convenance entre la trace et le mot "être" – ce qui manifeste son ouverture à une métaphysique autre que formelle ou univoque, mais analogique et de différenciation.

2.3. *Le paradoxe, la métaphore, l'analogie et le symbole*

2.3.1. *Le paradoxe*

L'idée et la pratique du paradoxe ont été étudié dans un ouvrage étonnant, publié en 2019 par quelques professeurs de philosophie en Alsace et Loraine: *Dictionnaire paradoxal de la philosophie*. L'ouvrage analyse plus de cent mots, y montrant les tensions qui y sont intérieures et qui, à y réfléchir, révèlent des contradictions réellement insurmontables, semblables sans doute aux "hypocrisies" dénoncées par Lévinas[15]. Dans l'«Introduction» de l'ouvrage, Pierre Duleau écrit ceci:

---

d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*».

[13] E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le livre de poche, Paris 1972, p. 63.

[14] *Ibid.*, p. 65.

[15] Le paradoxe a une importance particulièrement grande chez S. Kierkegaard. On verra à ce propos V. Melchiorre, «*Analogia e paradosso*», dans L.

«Le rapport du rationnel à la contradiction est […] forcément double: il est de répulsion et d'attraction. L'esprit fuit la contradiction qui le rejette, mais c'est précisément ce rejet qui le met en branle. Penser un problème c'est toujours et nécessairement reconnaître une contradiction et tâcher de l'élucider. Se situer, donc, dans une relation ambivalente par laquelle on cherche à surmonter ce qui précisément, nous donne de nous mettre en branle»[16].

Se pourrait-il pourtant que la pensée puisse jamais sauter pardessus des ombres de ses pensées discrètement contradictoires?

Le paradoxe se retrouve dans de nombreuses actions humaines. Au mot «Expérimentation», par exemple, on lit ceci:

«plus l'expérimentation révèle la Nature en sa profondeur, plus elle la dissout en son autonomie ontologique. À terme, le progrès de l'expérimentation conduit bien à la radicalisation de son paradoxe initial: la réduction artificielle croissante de l'altérité naturelle condamne le sujet de la connaissance à une situation inédite de solipsisme épistémologique au sein de laquelle, privé de tout objet extérieur, le sujet n'étudie plus que les effets induits pas sa propre présence»[17].

Ghisleri, ed., *Pensare l'assoluto. Analogia, simbolo e paradosso tra metafisica ed ermeneutica*, Studium, Roma 2014, pp. 70-85, surtout les pp. 70-73.

[16] P. Dulau - G. Morano - M. Stevens, *Dictionnaire paradoxal de la philosophie. Penser la contradiction*, Lessius, Paris 2019, p. 14. Nous n'entrerons pas, dans notre article, dans la discussion qui porte sur la relation entre le paradoxe et la contradiction. Contentons-nous à ce propos d'une citation de C. Ciancio dans L. Ghisleri, ed., *op. cit.*, p. 86: «lo scandalo del paradosso è tale solo per [la *ratio*]. Il paradosso è l'unità dei contrari, che [la *ratio*] non può ammettere, ma che da un punto di vista più alto [cioè quello dell'*intellectus*] diventa pensabile».

[17] G. Morano, *op. cit.*, p. 214.

La réflexion sur le mot "vérité" se termine de la même manière: «La pensée semble ici devoir choisir entre une vérité absolue qui existerait indépendamment de l'homme, mais qui ne ferait plus sens pour personne, et une vérité qui n'existerait que par et pour l'homme mais qui cesserait dès lors de pouvoir se dire absolument vraie»[18].

La pensée humaine, plutôt que d'entrer en guerre contre les contradictions qui lui sont immanentes et tenter en vain de les réduire à l'univocité, ne devrait-elle pas plutôt en considérer les traces dans ses parcours? Ce serait bien là ce que les langues, c'est-à-dire la pensée active, nous présentent en créant des mots spécifiques comme "métaphore", "analogie" ou "symbole".

2.3.2. *La métaphore et l'analogie*

Les mots "indice" et "trace" signifient des termes qui ont une "signification" mais peut-être pas de "sens", c'est-à-dire une intentionnalité qui ne se termine à aucun référé que nous pourrions soumettre à des règles de logique scientifique et objective. Les termes "métaphore" et "analogie" sont de ce même type; ils signalent des opérations cognitives, sensées sans doute mais sous conditions. La *mens* humaine exprime ainsi son intention d'appréhender des réalités qui, sans être données immédiatement, sont tout de même essentielles dans nos existences intelligentes. Toute réalité, même sensible, se révèle ainsi métaphorique et analogique. Examinons donc chacune de ces deux manières de connaître, d'abord la métaphore, puis l'analogie.

Le terme "métaphore" désigne littéralement un transport (les transports publics à Athènes sont appelés "Métaphore"), c'est-à-dire un déplacement latéral dans un espace relativement plat. Un transport par bus est possible si l'espace parcouru d'un point à un autre est homogène, les points de départ et d'arrivée étant évidemment

[18] *Ibid.*, p. 449.

éloignés. L'explication étymologique du terme "métaphore" aide à en clarifier la signification philosophique. La métaphore est une figure de style dans laquelle un sujet grammatical reçoit un prédicat qui ne correspond pas immédiatement à son essence mais qui illustre cette essence au moyen d'un rapport original au monde. L'exemple classique de la métaphore nous vient d'Aristote: «la vieillesse est le soir de la vie»[19]. Le philosophe macédonien illustre ainsi le sens d'une expérience de vie au moyen d'une considération cosmique, unissant l'expérience personnelle d'une vie fugace à un ordre cosmique stable et universel. Une telle figure rhétorique, qui ne manque pas d'évidence, suppose la possibilité raisonnable de tisser des liens entre ces deux séries d'expérience humaine et cosmique.

La forme grammaticale de l'exemple donné par Aristote est toutefois symptomatique d'une mise en jeu spirituelle. La série cosmique est en effet présente de manière incomplète: l'exemple offert par Aristote ne nomme pas le terme "jour" qui complète la figure logique de la métaphore : vieillesse/vie = soir/jour. Cette absence n'entraîne pas un manque de signification de la figure métaphorique. Bien au contraire. Elle stimule plutôt l'attention des auditeurs. Elle sert d'appui à un mode de compréhension humaine qui met en évidence une similitude entre la vie humaine et le rythme du cosmos afin d'éliminer la surprise et l'angoisse qui entoure toute mort pour la situer dans la tranquillité d'un destin commun dans le monde. L'exemple poétique choisi par Aristote sert en fait son projet d'effort scientifique appliqué à toute expérience du savoir. Changer la proposition canonique en cette autre, toute semblable «Le soir est la vieillesse du jour» n'intéressera personne. Déjà pour Aristote, la science donne sens aux imprévus de l'histoire humaine.

On dit que la métaphore constitue une attribution extrinsèque. Ce n'est pas tout à fait exact. Le déplacement horizontal de la métaphore offre en effet une véritable qualification du sujet, le

[19] Aristote, *Poétique*, 57b.

prédicat étant, selon la logique classique de la proposition simple ("A est B"), plus universel que la substance à laquelle il est attribué. L'attribut insère ainsi le sujet dans le monde d'une universalité rationnelle. L'attribution métaphorique dite extrinsèque n'est donc pas extrinsèque sous tous les aspects. Elle met en évidence la richesse de l'ouverture du sujet humain à l'universalité du monde. Elle ne nie cependant pas sa capacité à affirmer son originalité au sein de cette universalité. L'identité du sujet semble même sauvée par ce type de relation métaphorique. L'attribut métaphorique "*counts as*" en effet au sujet, «comme si c'était comme cela, même si ce n'est pas tout à fait ainsi». La métaphore, que Ricœur déclarait une «prédication bizarre»[20], exprime un transfert mental qui fait passer d'un type d'expérience à un autre, sans doute dans un même monde intelligible mais où ne manquent pas les différences. Cette nuance ne peut pas provoquer le déni de l'ouverture du sujet à un monde extrinsèque dont il participe de quelque façon. Ne devrions-nous donc pas dire que la métaphore révèle des richesses cachées du sujet, certaines de ses potentialités intrinsèques? Le sujet n'est-il susceptible d'être métaphoriquement signifié d'une manière exacte bien que ce soit de façon impertinente? La métaphore exprime ainsi l'énergie immanente au sujet.

Le terme "métaphore" a la signification horizontale d'un déplacement sur une surface plane. Le mot "analogie" a par contre un

[20] P. Ricœur, «*Parole et symbole*», dans *Revue des Sciences Religieuses*, XLIX, 1-2(1975), pp. 142-161, par exemple pp. 151 et 161. Ricœur utilise aussi l'expression «impertinence sémantique», par exemple dans *Herméneutique* (cours à l'Institut Supérieur de Philosophie 1971-1972), S.I.C., Louvain-la-Neuve, [s.d.], p. 200; Id., *L'herméneutique biblique*, trad. de F.-X. Amherdt, Cerf, Paris 2001, p. 191.

sens vertical: *ana* est une préposition qui signale un mouvement ascendant[21]. Donner un sens analogique à l'activité mentale s'explique ainsi aisément. Il est vrai que toute connaissance commence par celle des choses d'en bas, du sensible, pour monter vers des connaissances plus élevées, intellectuelles ou spirituelles. Aristote parle cependant de deux types d'analogie, de proportion et de proportionnalité. L'analogie de proportion rapporte des éléments différents d'une même famille linguistique à un terme qui pourrait les chapeauter tous, comme le mot "étant" vaut pour tout "étant" et chacun d'eux[22]. On reconnaît dans cette démarche d'analogie l'exercice le plus abouti du travail de la raison qui, par destin, tend à nommer le garant générique de la cohérence universelle et à organiser sous son nom le système le plus intégratif des étants de genres semblables, sensibles ou mentaux, et même possibles. En fait, le mouvement ascendant de l'analogie de proportion a aussi quelque chose de métaphorique, une compréhension de l'effort de la raison à l'image d'une société bien organisée sous un pouvoir ou un principe abstrait[23]. Cette analogie de proportion accompagne aussi en fait la structure de la raison platonicienne.

L'autre proposition d'analogie, de proportionnalité, est plus aristotélicienne que platonicienne. Le modèle le plus classique de cette analogie se lit dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote[24]. Nous pourrions l'énoncer aujourd'hui dans les termes d'une éthique économique facilement compréhensible: «À chacun (son dû) selon ses mérites». Au travail de A correspond un salaire de X euros ; au travail de B correspond un salaire de Y euros. Entre les rapports A/X et

[21] Pour un large panorama sur les types d'analogie et leur rapport à la métaphore, on verra L. Ghisleri, «*Dell'analogia dell'essere e dei modi in cui si dice*», dans *Annuario Filosofico* (Mursia), XXXVII (2021), pp. 235-296.
[22] Voir Aristote, *Métaphysique*, Γ/IV, 2 (1003a33-b6).
[23] On verra aussi la dialectique ascendante de l'amour qui, dans Platon, *Banquet*, 209e-211b, s'éloigne des corps singuliers.
[24] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 3 (1131a30-b13).

B/Y, il devra y avoir une relation d'identité (A/X=B/Y). La relation n'est plus ici verticale, entre des éléments qui, dans le modèle de l'analogie de proportion, se rapportent tous à une forme commune et supérieure. Dans le cas de l'analogie de proportionnalité, nous sommes en présence de deux relations différentes mais parallèles, entre des rapports et non plus de substances.

2.3.3. *Le symbole*

Nous en arrivons ainsi au "symbole", le dernier terme que nous examinerons pour mettre en évidence quelques mots qui permettent d'articuler une "différence" entre des termes qui donnent "sens" sans devoir nous soumettre aux conditions d'une contradiction formelle. La signification du terme "symbole", dont deux mots sont révélés par l'analyse étymologique, est bien connue: "mis (*bolein*) ensemble (*sun*)". La narration la plus claire d'un symbole est celle de la vente par un négociant athénien d'un baril d'huile qu'un acheteur romain lui aurait commandé. Le récit commence par le bris par le marchant athénien d'une cruche dont il envoie un morceau en même temps que la marchandise à l'acheteur de Rome et dont il confie le morceau correspondant à la personne qui ira à Rome pour recevoir en son nom l'argent du paiement. La marchandise et le délégué du vendeur voyagent séparément. Lorsqu'ils se rencontrent à la fin de leur voyage au port grec à Rome, l'acheteur romain vérifie que les deux pièces de la cruche coïncident. Si tout va bien, il donne alors au délégué du vendeur la somme qui lui est due. L'acte symbolique est proprement celui de vérifier la réalisation du contrat initial, "mettant ensemble" les deux morceaux de la cruche qui se correspondent, celui que le délégué du vendeur avait emporté avec lui et celui du morceau qui accompagnait le tonneau d'huile depuis Athènes jusqu'à l'acheteur.

Le symbole est un acte de recomposition et de reconnaissance, non pas un objet, une "chose" mais un acte complexe qui est double, un événement et une reconnaissance. La recomposition des

deux morceaux de la cruche constitue un événement. Mais cet événement n'est pas automatiquement un symbole. Que deux réalités se touchent sans qu'apparaissent un "sens" est commun dans nos existences humaines; ce sont les multiples accidents que nous subissons et dont nous tentons aussi de nous protéger ou de nous délivrer parce que justement nous n'y voyons pas de "sens". Pour qu'un événement de ce genre constitue un symbole ou soit sensé, nous devons y reconnaître l'avènement d'une réalisation qui est plus qu'hasardeuse, c'est-à-dire d'une intention[25]. Un exemple très banal de symbole véritable dans nos vies est la simple conversation: deux personnes se rencontrent, s'écoutent et se parlent l'une à l'autre. Lévinas disait que «la conversation est la merveille des merveilles»[26]. Le moment d'une simple conversation entre personnes qui se reconnaissent et se respectent attentivement est d'une très grande richesse "symbolique". Le symbole consiste en une pratique d'alliance. Toute conversation suppose que les personnes qui se parlent s'adressent la parole les unes aux autres en affirmant, interrogeant et attendant des réactions adaptées et originales de chacune d'elles. L'échange de paroles construit ainsi un lien "symbolique".

On peut retrouver dans toute conversation les traits que nous avons considérés et qui articulent la "signification" et le "sens", l'indice et la trace, la métaphore et l'analogie. La forme symbolique que

[25] Dans son explication de l'essence du symbole, Maria Cristina Bartolomei souligne à juste titre l'importante de la distance intrinsèque au symbole en tant qu'opération progressive entre une unité originaire, une division dans le temps (entre deux villes et entre les deux morceaux d'un objet en terre cuite), et la reconnaissance du symbole à l'occasion de la recomposition de l'objet qui avait été rompu: «È allora, nel simbolo, in quanto caraterizzato dal vuoto, dall'assenza, dal non, che si media una presenza inafferrabile in modo diretto» (M.C. Bartolomei, «*Simbolo e analogia*», dans L. Ghisleri, ed., *op. cit,* p. 65).

[26] E. Lévinas, *Difficile liberté*, Le livre de poche, Paris 1976, p. 19: «Le fait banal de la conversation […] est la merveille des merveilles».

réalise toute conversation unit en soi tous ces aspects[27]. Bien souvent, tandis les mots que nous entendons ne se laissent pas comprendre tout de suite, les sons que nous entendons sont pour nous des indices qui réclament notre attention. La recomposition des phrases que nous entendons demande de notre part des efforts pour les interpréter de la manière la plus juste, pour correspondre à ce qu'elles sont pour les interlocuteurs, des traces de pensées en recherche d'organisation, et que nous devons réorganiser nous-mêmes en les accueillant dans nos codes de rationalité, dans les mondes que nos intelligences ont composés au fil de nos expériences humaines, de nos années d'étude et de réflexion sur nos cultures.

3. *Un regard nouveau sur une absence anthropologique originaire*

Nos langues nous offrent de multiples possibilités pour éviter l'évidence d'un rien ou d'une absence inintelligible. Les formes logiques dont nous avons parlé ci-dessus ne couvrent pas le négatif avec l'espoir d'en finir, mais elles en brouillent la morsure réelle. Métaphores et analogies constituent les formes les plus communes de nos langues qui dressent des ponts sur les différences qui distinguent les réalités; elles soutiennent l'idée qu'un bien ou un sens est possible, qu'un possible autre qu'interdit par la logique formelle est su-

[27] Voir dans V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e pensiero, Milano 1996, pp. 52-59 intitulées «Traslazione e simbolicità», en particulier p. 53: «Si tratterà d'un dire per *trasparenza* o per *trasgressione*, ove la trasgressione mentre apre all'ulteriore resta tuttavia nell'intimità e nell'immediatezza del primo significato. Tale è appunto il linguaggio che si raccoglie nel senso più originario dell'antico *súmbolon*: linguaggio della fusione e appunto della simbolicità che diversamente va coniugando i diversi e nei diversi le condizioni prossime o ultime dell'essere».

prêmement réel. Les métaphores nous transportent à travers les différences intérieures au monde pour rejoindre une fin positive; les analogies et les symboles s'accomplissent en réunissant de haut ce que nos histoires ont séparé. Ces formes littéraires semblent ainsi mettre en échec toute négation absolue, tentent de donner la victoire à un acte positif possible, ouvrir un accès au but du voyage.

Le cas du paradoxe est différent. S'y exprime une attitude habituelle de vie "hypocrite" et sans illusion. Que voulez-vous, on ne fait pas la paix sans préparer un minimum de guerre qui en serait la voie du dernier recours, après l'échec de toutes les autres initiatives. La vie est profondément paradoxale. Elle est une maladie mortelle. Les philosophes ne sont-ils pas trop volontiers comme des enfants et adolescents débordants d'énergie, à la conquête du monde dont ils décident d'en disposer? Ne sont-ils pas mortels eux-mêmes, eux qui proclament le possible? En ce sens, le nihilisme est notre destin. Sergio Givone signalait que le mot "nihilisme" se distingue dans notre culture du mot "rien" (*nihil*) comme un concept d'histoire se distingue d'un concept formel[28]. L'histoire humaine est tragique; cela ne signifie pas qu'elle soit née dans le mal; elle se déploie dans le paradoxe avec énergie jusqu'à ce que son énergie soit finalement épuisée et que revienne le chaos.

Dans un ouvrage récent très original et provocateur[29], Emmanuel Falque prend distance de quelques-uns des grands phénoménologues français des dernières décennies, dont les herméneutique phénoménologiques suivent les voies supra-phénoménales du visage (Lévinas), du don (Marion), de la parole (Chrétien), de la liturgie

[28] Voir S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. IX.
[29] E. Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021.

(Lacoste)[30]. Il prend aussi distance des géants qui suivent des voies infra-phénoménales à la suite de Husserl (le flux), de Heidegger (le retrait de l'être), de Merleau-Ponty (le monde de la vie), et pourquoi pas des trois "maîtres du soupçon", selon l'expression de Paul Ricœur, que sont Marx, Nietzsche et Freud (que Falque connaît bien)[31]. Le titre du dernier ouvrage de Falque est plutôt cryptique: *Hors phénomène*; il est sans doute paradoxal: comment peut-on parler en effet en philosophie, et surtout en phénoménologie, de ce qui est précisément "hors phénomène"[32]? En principe, la phénoménologie radicalise la méthode de toute philosophie, la recherche des essences pures. Aucun philosophe, même avant Husserl, ne peut argumenter sans assumer la méthode de la "réduction", en aboutissant ainsi à un ou à des phénomènes purifiés. Mais Falque en se contente pas de radicaliser la phénoménologie. Parler de "hors phénomène", cela ne signifie-t-il pas qu'on va se pousser en deçà de la phénoménologie, à une profondeur qui se situe en dehors de ses conditions et de son projet fondamental?

Les exemples d'"hors phénomène" proposés par Falque sont sans aucun doute susceptibles d'être critiqués: une maladie, la séparation d'un conjoint, la mort d'un enfant, une catastrophe naturelle, la pandémie récente. Ce sont là autant d'événements auxquels on ne s'attend pas mais qui changent le cours de la vie de ceux qui les subissent, qui provoquent chez eux des déviations imprévues, qui laissent la plupart du temps sans possibilités de réponse correcte, qui

30 Voir E. Falque, «*Réponse à Paul Audi*», p. 90, dans *Transversalités*, CLXVI, juillet-septembre 2023, p. 90 (et dans bien d'autres pages de ce même fascicule).

31 Voir E. Falque, «*Ça n'a rien à voir*». *Lire Freud en philosophe*, Cerf, Paris 2018.

32 Voir dans *Transversalités*, cit., pp. 35-50, l'article de R. Barbaras, «Hors phénomène?». Voir aussi dans le même fascicule de *Transversalités*, pp. 5-11, l'article de V. Holzer, *La "fin" de la phénoménologie. Hors phénomène, un tournant ou une aporie?*.

empêchent de récupérer le cours du temps initialement prévu. On pourrait dire qu'il s'agit quand même là d'événements que nous faisons rentrer dès que possible dans l'ordre de ce qui est gérable, comme nous en avons fait l'expérience lors de la pandémie du Covid-19 grâce au travail des savants et du personnel sanitaire, même si les trop nombreuses morts ont été des surprises vécues de manière unique par chaque famille qui en a souffert. N'est-il pas cependant paradoxal qu'il faille se fier à des exemples pour saisir ce que Falque entend par "hors phénomène"? Certainement, cette manière d'envisager les intentions de l'auteur ne peut pas ne pas mettre dans l'embarras. Il semble que nous manquent des mots pour exprimer en effet ce que Falque voudrait dire, des mots qui aient une fonction parallèle à celle des termes signalés dans la seconde section de notre article, le paradoxe, la métaphore, l'analogie, le symbole, mais qui vont vers l'origine chaotique du réel plutôt que vers la plénitude des temps.

Notons que ces mots que nous avons expliqués plus haut profitent tous d'un regard mental qui attribue une priorité transcendantale à l'idée d'ordre. Or les exemples donnés par Falque puisent au contraire dans des fonds de désordre, dont la raison commune essaiera de se débarrasser en leur imposant un ordre nouveau. Mais ces essais ne changent rien au fait que, au début de l'expérience, il y a un désordre. Le retour à l'ordre pourrait bien n'être qu'un effort pour voiler et oublier ce désordre en croyant qu'on l'aura ainsi éliminé. Les références qui accompagnent Falque sont alors, outre à des témoignages d'existences rompues (Claire Marin, *Hors de moi*, 2018), des philosophes récents comme Georges Bataille (1897-1962), Maurice Blanchot (1907-2003), Gilles Deleuze (1925-1995), Henri Maldiney (1912-2013), mais aussi d'anciens maîtres comme Friedrich Nietzsche ou Emmanuel Kant. Ces philosophes, et d'autres, ont connu dans leurs travaux des réalités de vie qui résistent à toute intégration ou accommodement, des réalités incontrôlables dont on ne peut que se détourner pour essayer un ordre nouveau.

Falque s'est souvent arrêter à cette problématique en affrontant le thème du "chaos"[33], en observant que de grands philosophes ne l'ont pas méconnu, mais sans s'y arrêter vraiment.

Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, là où il analyse l'expérience empirique, Kant mentionne une pierre qu'on appelle "cinabre"[34]. Cette pierre de couleur rouge a des tendances bleutées qui varient indéfiniment. En fait, se demande Kant, ne pourrions-nous pas transposer les caractéristiques du cinabre à de nombreuses expériences de nos existences sensibles?

> «Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se transformait tantôt en une figure animale, tantôt en une autre, si dans un long jour la campagne était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige […], si un certain mot était attribué tantôt à une chose, tantôt à une autre, ou encore si la même chose était appelée tantôt ainsi, tantôt autrement»[35]…

Cet univers kafkaïen, inaperçu bien qu'il soit souvent l'univers de notre quotidien où les apparences logiques ne sont pas vraiment fiables, est l'univers de ce qui est "hors phénomène". Évidemment, tout dans nos vies n'est pas à ce point kafkaïen. Mais, semble dire Falque, nous devrions être attentifs à cette situation qui est quand

---

33 Par exemple dans son article «*Peut-on réduire le corps*» au colloque Castelli, dans *Archivio di filosofia*, LXXXIII (2015), pp. 91-107. L'influence de Derrida sur Falque est indéniable: E. Falque, «*Khôra ou la "grande bifurcation": dialogue avec Jacques Derrida*», dans *Archivio di Filosofia*, LXXXII, 1-2(2014), pp. 147-166.

34 Falque en parle explicitement dans *Hors phénomène*, cit., pp. 207-218.

35 E. Kant, *Critique de la raison pure* (A100-101), dans Id., *Œuvres philosophiques*, t. 1, *Des premiers écrits à la «Critique de la raison pure»*, trad. de J.-L. Delamarre - Fr. Marty, Gallimard, Paris 1980, pp. 1407-1408. Voir aussi *Ibid.* (A235-236 / B294-295), p. 970.

même initiale dans nos existences. Kant le disait en risquant la mention du "cinabre", une réalité strictement empirique (un type de cailloux), qui lui sert de clé de lecture pour saisir d'autres expériences plutôt farfelues, comme le suppose la citation de la *Critique* que nous avons donnée ci-dessus.

Depuis toujours, les philosophes mettent de l'ordre dans notre monde en le construisant à partir d'éléments chaotiques. Il est cependant bon de nous rendre attentifs au point de départ de toute mise en ordre, qui est le chaos. L'origine de toute réalité est autrement qu'ordonnée. Lui imposer d'entrer dans un ordre, n'est-ce donc pas la renier? Voilà un bien mauvais premier pas hors de l'origine: faire en sorte qu'on la nie en la laissant derrière nous, en l'assommant dans un ordre où disparaît le chaos. Pouvons-nous prétendre que le chaos originaire puisse devenir un élément disponible et utile pour construire un monde ordonné, rationnel? Du rationnel à partir de l'irrationnel? Le nihilisme nietzschéen a pour horizon le destin de l'Occident; pour Nietzsche en effet, l'histoire de l'Occident est celle du déclin ou de la déconstruction des valeurs grecques grâce à la rationalité de l'utile. La thèse de Falque est que l'origine est avant tout désordre, chaotique, un "rien" qui précède la raison humaine et dont celle-ci n'a "rien" à en dire. Pour être honnête, il ne s'agit pas de domestiquer ce "rien", de lui trouver un sens, de le forcer à entrer dans un système ordonné, d'en détruire la négativité. Nous devons plutôt le reconnaître pour ce qu'il est[36].

[36] Dans *Il nichilismo* (Gius. Laterza & Figli, Bari-Roma 2018), dans le chapitre «Il nichilismo europeo nella storia dell'essere: Heidegger e Nietzsche», p. 90, F. Volpi note que, dans sa conférence «Qu'est-ce que la métaphysique?», Heidegger suit Nietzsche pour radicaliser la problématique nihiliste: «Si accennava in essa all'impossibilità di esperire il Niente attraverso la semplice negazione logica dell'ente, e si affermava per contro l'esigenza di averne una esperienza più originaria di quella a cui si accede mediante la predicazione logica». Cette expérience originaire serait, pour Heidegger, celle de l'angoisse.

Le phénoménologue de l'Institut catholique de Paris nous offre alors des exemples de ce "rien" autres que ceux de la maladie en soi, de la mort en soi d'un enfant, d'une épidémie en soi, etc., tous ces exemples qui stimulent en fait la recherche scientifique pour tenter d'en limiter les dégâts, d'en contrecarrer les effets. Ces nouveaux exemples viennent le plus souvent d'une souffrance vécue qui, poussée à l'extrême en celui qui la subit, lui semble se tenir à distance de soi.

«Ce n'est (même) plus moi qui souffre. […] Car l'absolu "non-appropriable" de la souffrance ne permet plus de la nommer, ni même de la ressentir, tant la "dé-subjectivation" poussée à bout ne laisse *rien* ni du sujet phénoménalisant ni de l'horizon phénoménalisé. […] *Rien* ne demeure sinon ce "*rien*" qu'on ne peut même plus dire ou éprouver, mais dans un étant-là pourtant impossible à supprimer»[37].

Cette expérience où s'embrouillent dramatiquement le subjectif et l'objectif (la citation ci-dessus renvoie à la vie dans les camps d'Auschwitz) n'est sans doute pas étrangère à celle qu'Emmanuel Lévinas évoque de manière plus paisible à propos de l'"il y a" banal de nos conversations.

L'"il y a" de Lévinas a le sens d'une situation dans laquelle nous sommes pris mais dont nous sommes incapables de nous détacher, un état qui nous est extérieur autant qu'intérieur. Cette expérience est d'origine anonyme, et pourtant elle est en même temps nôtre. Falque a souvent médité sur cette expérience, en particulier dans *Les noces de l'agneau*, dans des pages sur «Le résidu du corps», le «Chaos et Tohu-Bohu» et «La limite di phénomène»[38]. Cette expérience manifeste l'ambivalence du vécu, où comptent une absence en même temps qu'une présence. Elle est aussi ce que vivent ceux

[37] E. Falque, *Hors phénomène*, cit., p. 273 (le cursif du mot «rien» est mien).
[38] E. Falque, *Les noces de l'agneau*, Cerf, Paris 2011, aujourd'hui *Troisième section* de *Triduum philosophicum*, Cerf, Paris 2015, pp. 395-412.

qui se mettent au service de personnes qui connaissent des déficiences mentales, par naissance ou par accidents psychiatriques, déficiences qui produisent des actes dont nul ne saisit ni le pourquoi ni le comment, que personne n'arrive à comprendre, ni qui les subit ni qui tentent d'y apporter remèdes; ces actes ne demandent aucune explication, rien d'autre que d'être accompagnés[39]. La compréhension de l'origine passe alors en éthique et en théologie.

4. *Conclusion*

Nous nous sommes demandé, au début de cet article, quels sont les mots que nous avons à notre disposition pour exprimer une tactique rationnelle qui vise le "sens" de ce qui est, étant donné que ce "sens" n'est pas appréciable immédiatement mais exige un chemin qui puissent porter la raison plus loin que le désordre des éléments du réel qui nous sont donnés initialement. La figure principale du nihilisme que connaissent nos cultures du début du troisième millénaire est le non-sens, d'une destinée absurde de nos vies et de nos pensées, une fin nihiliste de l'histoire humaine telle que nous n'avons plus à chercher dans cette direction, et que donc n'importe quoi vaut n'importe quoi, comme si nous avions le droit de choisir n'importe quoi pour "être" au milieu du monde, indifférents au sort de ce monde et de nos semblables. Les impasses pratiques de cette idéologie peuvent engendrer l'idéologie contraire d'un dogmatisme positif qui finaliserait toutes nos intentions humaines, mais qui se distrairait naïvement d'un chaos originaire et omniprésent.

Quels seraient donc les mots qui pourraient dire ce chaos d'origine sans le trahir immédiatement? La raison, qui est faite pour l'"un", n'en possède aucun, comme elle n'en possède pas davantage

[39] Voir l'article de O. Philipart de Foy, *Hors phénomène et l'homme blessé*, dans *Transversalités*, cit., pp. 107-117, et la réponse de Falque, pp. 118-121.

qui puisse dire ce qu'est le "sens" d'une manière irréfutable, immédiatement et positivement. On parlera donc de formes argumentatives qu'on nommera "paradoxe", "analogie" ou "symbole". Dans les intervalles immanents à ces formes, l'imagination peut cependant s'insérer et nous aider, à la condition que nous l'adoptions avec prudence. Par exemple, pour ce qui serait le principe par en haut, Descartes distingue "infini" et "indéfini"[40]. L'"indéfini" vaut en effet pour une courbe asymptomatique et "infini" pour Dieu, terme que nous accueillons en concevant toujours une définition de son essence, par exemple au moyen d'un concept de puissance, ce qui est impossible pour l'"indéfini". La voie négative ne conclut aucune argumentation en théologie philosophique, il y faut toujours un appui sur une affirmation positive.

Paul Ricœur n'avait-il pas eu raison de poursuivre son enquête philosophique, après une recherche réflexive marquée par les exigences de l'affirmation originaire[41], en se tournant vers l'herméneutique? Interviennent alors l'imagination et la narrativité qui président en fait à la conception réflexive de l'essence divine au moyen de l'affirmation de sa puissance indéfinie. Et par en bas? Là aussi, l'imagination travaille. Elle évoquera par exemple de "celui qui divise" et qui jouit du chaos qu'il entretient; les productions cinématographiques des dernières décennies sont pleines de scènes de ce genre guerrier. Tout comme la raison entend positivement ce qui est infini ou au terme supérieur de ses argumentations en le distinguant dogmatiquement de l'indéfini, ainsi elle peut offrir des représentations

[40] Voir C. Adam – P. Tannery (éds), *Œuvres de Descartes*, vol. V, Paris 1903, pp. 51-52.

[41] Voir P. Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, dans *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, pp. 336-360. Ces pages sont de 1956, tandis que Ricœur passait en effet d'une philosophie essentiellement réflexive à la phénoménologie herméneutique.

dogmatiques de ce qui est en bas, à l'origine, en risquant alors de s'y laisser tromper en perdant tout repère pour cheminer.

Falque connaît bien la littérature sur le nihilisme contemporain, mais il ne considère pas qu'elle soit plus radicale que la littérature dogmatiquement positive. Le christianisme, c'est-à-dire une lecture attentive de l'Écriture, peut cependant affronter la difficulté.

> «Il y a la mort de Dieu, mais vient aussi la mort de l'homme. L'une et l'autre sont foncièrement liées, au moins chez Nietzsche. Le christianisme devra lui aussi y trouver sa place. Non pas pour déplorer la radicalité du nihilisme contemporain, mais pour le comprendre de l'intérieur et en assurer aussi la relève»[42].

Comment procéder? Nous devrions parler ici du "tuilage" que Falque conçoit entre la philosophie et la théologie[43]. Il ne s'agit plus de montrer avec la scolastique comment la théologie accomplit le vœu que la philosophie porte en soi sans pouvoir le porter à son accomplissement. Le modèle théologique que suit notre auteur sur la question du nihilisme contemporain, une question qui concerne l'originaire radical en anthropologie philosophique, adopte plutôt les récits de la descente du Crucifié dans les enfers, le samedi saint[44]. Évidemment, ces observations demanderaient de solides développements, que ne nous ne pouvons pas proposer ici. Mettons seulement en évidence que la kénose du Crucifié dans les enfers signifie

---

[42] E. Falque, «Après la mort de Dieu et la mort de l'homme. Dialogue avec Nietzsche», dans *Laval théologique et philosophique*, LXXVII, 3(2021), p. 377.
[43] Voir E. Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie e théologie: essai sur les frontières*, Lessius, Paris 2013. Voir aussi du même auteur «*Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie*», dans E. Falque - A. Zielinski (eds.), *Philosophie et théologie en dialogue. 1996-2006. LIPT, une trace*, L'Harmattan, Paris 2005, pp. 45-56.
[44] Voir E. Falque, *Hors phénomène. Pour une phénoménologie du samedi saint*, dans *Transversalités*, cit., pp. 19-22.

le relèvement d'Adam, ce que désirent réaliser en fait ceux qui accompagnent d'une façon éthique ceux que le chaos emporte dans son néant.

Les mots qui disent l'origine chaotique sans s'épuiser dans le silence du nihilisme sont donc à notre estime "accompagnement" et "relèvement", ou "espérance".

Camus, Nietzsche e la questione del "bon nihilisme"

di *Erminio Maglione*

1. *Le fil rouge nietzschéen*

Volendo considerare la situazione storico-culturale dell'uomo contemporaneo, sembra siano sopravvissute all'erosione dell'oblio, e che anzi siano ancora di bruciante attualità, quelle quattro pagine a conclusione del saggio dedicato a Baudelaire sulla *théorie de la dècadence* che contribuì a rendere celebri gli *Essais* di Paul Bourget[1]. Quest'ultimo individuava nel pessimismo e nel nichilismo della letteratura dei suoi tempi il «male del secolo», dichiarando l'impossibilità di arginare questa "malattia", alla quale non restava che abbandonarsi, con la conseguente accettazione dei valori estetici di cui si faceva portatrice[2]. Ecco che, come scrive Costantino Esposito, «nel nostro tempo il nichilismo [sembra] aver completamente vinto», non

[1] Cfr. P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* [1883], Gallimard, Paris 1993, pp. 13-18.

[2] *Ibid.*, p. 438 e p. 442. Sul tema generale del nichilismo, analizzato in un'ottica di storia delle idee, importanti analisi sono state svolte da: O. Poggeler, *"Nihilist" und "Nihilismus"*, in *Archiv fur Begriffsgeschichte*, XIX, 1975, pp. 197-210; M. Riedel, *Nihilismus*, in AA.VV., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, vol. IV, Klett-Cotta, Stuttgart 1978, pp. 371-411; W. Muller-Lauter, *Nihilismus*, in AA.VV., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter *et all.*, vol. VI, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart 1984, pp. 846-853. Per gli studi di area italiana cfr. V. Verra, *Nichilismo*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1979, pp. 778-790; S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2006; F. Vercellone, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009; C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci Editore, Roma 2021.

costituendo più «un "problema", quanto piuttosto una condizione ovvia e condivisa globalmente»[3].

Posta questa congiuntura, ad un tempo esistenziale e filosofica, nella quale è immerso l'uomo del XXI secolo, crediamo che la lettura fornita da Albert Camus[4] costituisca un contributo fondamentale per approcciarsi al nichilismo come ad una «questione [ancora] aperta», la cui rilevanza, lungi dall'essere appannaggio "antiquario" o erudito di pochi specialisti, è testimoniata dall'irrompere di un'urgente domanda di senso che per principio, dopo il "tramonto degli immutabili", era giudicata strutturalmente impossibile[5]. L'originalità della lettura di Camus starebbe dunque nell'interpretare il nichilismo «non tanto [come] un ostacolo, ma [come] un'opportunità o un'occasione per la ricerca della verità, proprio grazie alla forza anti-idolatrica che esso [ha] dispiegato»[6]. Qui il nichilismo da *perdita* di valori, come viene classicamente inteso, si trasforma in *bisogno*, in una decisiva *chance* per tentare di attingere l'autentico senso del nostro essere al mondo.

La diagnosi che l'Algerino[7] fece del nichilismo contemporaneo, e la successiva riflessione attorno ad un suo possibile supera-

[3] *Ibid.*, p. 11.

[4] Per l'interpretazione camusiana del nichilismo e, in generale, per l'innovativa ricezione di Nietzsche, ci permettiamo di rimandare a E. Maglione, *L'agitatore, l'imperialista e il filosofo. Metamorfosi di Nietzsche in Francia (1877-1960)*, Mimesis, Milano 2023, pp. 240-310 e, in particolare, pp. 292-310, di cui il presente articolo è una rielaborazione.

[5] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, op. cit., p. 11.

[6] *Ibid.*, p. 20.

[7] Per gli scritti di Camus ci siamo riferiti all'edizione della Pléiade delle opere complete: *Œuvres complètes I – Théâtre, Récits et nouvelles*, Gallimard, Paris 1985 [OAC I] e *Œuvres complètes II – Essais*, Gallimard, Paris 1972 [OAC II]. L'ed. è a cura di R. Quilliot in collaborazione con L. Faucon. Ci siamo serviti, inoltre, anche della recente edizione delle *Œuvres complètes*, a

mento, è però inscindibile dal serrato confronto che ebbe con Nietzsche[8], figura che accompagnerà in maniera pressoché costante lo sviluppo della sua avventura intellettuale – ancora nel 1954, pochi anni prima della prematura morte, egli sentirà la necessità di ribadire con enfasi l'importanza di quel "momento fatale", per dirla con Stefan Zweig[9], che lo legò permanentemente al pensatore di Röcken: «Je dois à Nietzsche une partie de ce que je suis»[10].

Se infatti il romanzo *La Mort heureuse* – mai pubblicato in vita e uscito postumo, composto fra il 1936 e il 1938 in contemporanea alla scrittura dei saggi lirici di *L'envers et l'endroit* (1937) e di *Noces* (1938) – è incomprensibile senza partire dalla concezione tragico-dionisiaca del primo Nietzsche, stessa cosa può dirsi per quanto concerne la riflessione sull'assurdo che troviamo nel *Mythe de Sisyphe* (1942), vero e proprio sviluppo delle considerazioni sul tema del nichilismo dell'ultimo periodo nietzscheano che rappresenterà il luogo sul quale Camus si soffermerà più volentieri e quello con le maggiori influenze sulla sua filosofia. Le *Lettres à un ami allemand* (1945) rappresentano invece un fondamentale punto di svolta nella ricezione. Nel passaggio dalla *révolte solitaire* alla *révolte solidaire* – il testo fu elaborato in clandestinità fra il 1943 e il 1944, man mano che la vittoria

cura di J. Lévi-Valensi e R. Gay-Crosier, 4 voll., Gallimard, Paris 2006 [OCAC]. Per entrambe le ed., il titolo dell'opera citata è seguita dalla sigla dell'ed., dal numero del volume e, infine, dalla pagina.

8 Per l'ed. delle opere di F. Nietzsche cfr. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli-M. Montinari, De Gruyter, Berlin 1967 ss.; ed. it. a cura di G. Colli-M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 ss. I testi saranno citati nel corpo del testo secondo le sigle degli apparati dell'ed. critica di riferimento.

9 Cfr. S. Zweig, *Sternstunden der Menschheit. Vierzehn historische Miniaturen*, Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1943; trad. it. a cura di D. Berra, *Momenti fatali: quattordici miniature storiche*, Adelphi, Milano 2005.

10 *Préface à* L'Allemagne vue par les écrivains de la résistance française *de Konrad Bieber*, in OCAC, III, pp. 934-938, p. 937.

alleata si faceva più prossima – ha inizio quell'atteggiamento maggiormente critico che si dispiegherà completamente nell'*Homme révolté* (1951), definito non a caso da Franco Volpi come «uno tra gli studi più illuminanti e profondi sul problema del nichilismo»[11], ove Camus cercherà di correggere gli errori nietzscheani enucleando la sua proposta teorica[12].

Questo interesse è, inoltre, testimoniato dalla nutrita documentazione che il filosofo francese raccolse instancabilmente sull'argomento. Analizzando gli archivi di Francine Faure, sua seconda moglie, è possibile avere una panoramica molto eloquente della situazione. Gli archivi, contenenti gran parte della biblioteca che fu in suo possesso, sono infatti ricchissimi di letteratura nietzscheana sia primaria che secondaria[13]. Scopriamo allora, dall'analisi della biblioteca, che Camus preferì le edizioni del Mercure de France, delle quali possedeva ben 11 opere. Vediamole nel dettaglio: *La Volonté de puissance* (solo il primo volume); *Humain, trop humain, L'Origine de la tragédie* (1923)*, Le Crépuscule des idoles, Le cas Wagner, Aurora, Ecce homo, Pardelà le bien et le mal* (1941)*; La Généalogie de la morale* (1948). Abbiamo

11 F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2018, p. 127.

12 Sul Camus filosofo cfr. almeno: P. Nguyen-Van-Huy, *La métaphysique du bonheur chez Albert Camus*, À La Baconnière, Neuchâtel 1962; A. Nicolas, *Une philosophie de l'existence: Albert Camus*, PUF, Paris 1964; M. Ricci, *Albert Camus. Dal nichilismo al nichilismo*, Cadmo, Roma 1976; M. Del Vecchio, *La Fenomenologia dell'assurdo: Albert Camus*, La Nuova Italia, Firenze 1979; R. Quilliot, *La Mer et les Prisons. Essai sur Albert Camus*, Gallimard, Paris 1980; J. Hengelbrock, *Albert Camus. Ursprünglichkeit der Empfindung und Krisis des Denkens*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1982; R. Grenier, *Albert Camus, soleil et ombre*, Gallimard, Paris 1987; F. Bartfeld, *L'Effet tragique. Essai sur le tragique dans l'oeuvre de Camus*, Champion-Slatkine, Paris-Genève 1988; J.V. Bachman, *Camus' Rebellious Thought*, Tatus Titles, New York 1998; A. Montano, *Camus: un mistico senza Dio*, EMP, Padova 2003.

13 Su questo aspetto cfr. A.J. Arnold, *Camus lecteur de Nietzsche*, in *Revue des Lettres Modernes*, IX, 1979, pp. 95-99.

poi un volume di *Œuvres posthumes* (1934) e uno di *Lettres choisies*[14]. Di questi titoli risultano essere abbondantemente sottolineati e annotati a matita: *La Volonté de puissance*, *L'Origine de la tragédie*, *Le Crépuscule des idoles*, *Le cas Wagner*, *Aurora* ed *Ecce homo*. Naturalmente è impossibile dire con precisione quando queste opere furono effettivamente lette ed annotate, ma la presenza di ben 7 prime edizioni fra quelle citate e l'annotazione, sulla *page de garde* di *Ecce homo*, con la dicitura "1932" scritta a matita da Camus, parrebbe ampiamente confermare la circostanza della precoce lettura dei testi nietzscheani. Quest'ultimo elemento è tra l'altro ulteriormente suffragato dal fatto che il giovanile *Essai sur la musique* risale al '32, stesso anno dell'appunto di *Ecce homo* e periodo di lettura de *L'Origine de la tragédie*, posseduta in un'edizione degli anni '20.

Vi sono però anche edizioni più recenti e sorvegliate dal punto di vista scientifico come quelle uscite per la casa editrice Gallimard con la traduzione di Geneviève Bianquis. Abbiamo allora i due volumi de *La Volonté de puissance* e il testo de *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Tutti i volumi sono prime edizioni la cui pubblicazione risale alla seconda metà degli anni '30, proprio gli anni in cui Camus incominciò ad approfondire la scoperta che tanto dovette colpirlo.

Sulla base di quanto esposto, v'è un dato che salta immediatamente all'occhio: Camus si soffermò maggiormente sulla filosofia dell'ultimo Nietzsche, quello del quarto periodo della produzione (1886-1889), lasciando sullo sfondo sia quello giovanile (1872-76) che quello medio della cosiddetta fase "illuministica" (1878-82). Questa notazione è importante per comprendere *quale* Nietzsche

[14] Abbiamo riportato fra parentesi la data solo se essa non corrispondeva a quella della prima edizione francese dell'opera. La selezione di *Lettres* (1868-1888) è quella approntata da A. Vialatte nel 1931; le *Œuvres posthumes* sono rappresentate dalla raccolta di 893 frammenti, curata da J. Bolle sulla base dell'ed. Kröner di Lipsia, edita nel 1934.

avesse presente Camus e, in particolare, quali peculiari aspetti della sua filosofia fossero oggetto di critica e di metabolizzazione. Vediamo allora come l'Algerino si sia attardato sul crepuscolo della filosofia nietzscheana, elemento che ne fa uno dei lettori più originali del Nietzsche *filosofo*, da questo punto di vista vicino ad interpreti come Bergson, Bataille o Blanchot. Questo periodo terminale della speculazione è considerato infatti «il punto estremo, e forse anche il più elevato, cui giunse il pensiero teoretico di Nietzsche»[15]: non era il Nietzsche *Kulturkritiker* ad interessare maggiormente Camus allora, e neanche il moralista o il presunto "politico", ma il filosofo, il Nietzsche più speculativo[16].

---

15 G. Colli-M. Montinari, *Notizie e note ai Frammenti postumi 1887-1888*, FP 11[415] in *Opere*, VIII/2, cit., p. 423. Qui i due curatori esprimono una posizione totalmente contrastante rispetto a quella di Karl Schlechta che, al contrario, non vedeva sostanziali novità teoriche nei frammenti dell'ultimo periodo se confrontate con quelle delle opere edite. I due italiani ribaltano invece la questione: le opere edite non sarebbero che un'ombra di quello che invece è contenuto negli scritti postumi, una sorta di terra sommersa che, invece, approfondirebbe ed illuminerebbe in maniera inedita le tematiche esposte negli anni precedenti. Cfr. di K. Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1954; trad. it. a cura di U. M. Ugazio, *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli 1981.

16 Per l'influenza della filosofia nietzscheana su Camus cfr. B. Rosenthal, *Die Idee des Absurden bei Friedrich Nietzsche und Albert Camus*, Bouvier, Bonn 1977; M. Weyembergh, *Albert Camus ou la mémoire des origines*, De Boeck, Bruxelles 1998 (in particolare le pp. 41-61 e 75-84); G. Merlio, *Sisyphos und der Übermensch. Auf den Spuren Nietzsches bei Camus*, in AA.VV., *Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne*, a cura di T. Valk, De Gruyter, Berlin 2009, pp. 284-312; E. Brock, *Camus' Nietzsche.* Amor fati *und Revolte*, in AA. VV., *Nietzsche und der französische Existenzialismus*, a cura di A. Betschart-A. Urs Sommer-P. Stephan, De Gruyter, Berlin-Boston 2022, pp. 89-103. S. Novello si è soffermata acutamente sulla «complessità e lo spessore filosofico-politico che la questione del nihilismo assume nei

2. *Dubbio metodico e filosofia dell'immanenza*

La riflessione sull'intima logica del nichilismo, percepito da Camus come autentico *Zeitgeist* dell'Europa contemporanea, assume una forma più filosoficamente consapevole fra l'inizio degli anni '40 e il principio degli anni '50. Importante a riguardo è quanto scritto nella *prière d'insérer* progettata per il *Mythe de Sisyphe* e sottoposta a Gaston Gallimard il 22 settembre del '42. Il testo rappresenta un articolato programma di quello che sarà il *Denkweg* dell'Algerino da lì sino alla fine del decennio successivo:

«L'intelligence moderne souffre de nihilisme. Pour guérir, on lui propose d'oublier son mal et de devenir en arrière. Ce sont les "retours", au Moyen Âge, à la mentalité primitive, à la vie dite "naturelle", à la religion, à l'arsenal des vieilles solutions. […] Cet essai tient compte au contraire des lumières que nous avons acquises dans notre exil. Il propose à l'esprit de vivre avec ses négations et d'en faire les principes d'un progrès. Vis-à-vis de l'intelligence moderne, il fait acte de fidélité et de confiance. Dans ce sens, on ne peut le considérer que comme une mise au point, la définition préalable d'un "bon nihilisme" et pour tout dire une préface»[17].

saggi camusiani» in Id., *Nihilismo e pensiero tragico. La ricezione di Nietzsche nei saggi di Albert Camus*, in *Il Ponte*, LVI, 2000, pp. 128-141, p. 128.

[17] *Lettre à Gaston Gallimard* (22 Septembre 1942), in OCAC I, pp. 319-320, p. 320, ma cfr. anche O. Todd, *Albert Camus, une vie*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. a cura di A. Catania, *Albert Camus: una vita*, Bompiani, Milano 1997, p. 293. In occasione dell'invio della bozza per la quarta di copertina, alla fine di settembre, Camus propone anche una possibile fascetta, decisamente esplicativa, per il saggio d'imminente pubblicazione: «Sisifo o la felicità all'inferno». Si parla espressamente del «bon nihilisme» anche nella *Lettre au sujet du* Parti pris, indirizzata a Francis Ponge e datata 27 gennaio 1943 (in OCAC I, pp. 883-888, p. 887).

La *negazione*, il gesto della nullificazione creatrice, è il punto di partenza, ciò che conferisce lo slancio necessario allo spirito per mettersi in movimento in quanto tensionalità produttrice di forme. L'intelligenza, seppur debole e fallibile, può infatti tentare d'intraprendere la propria ricerca senza cedere a dogmi reazionari, alla nostalgia di un passato giudicato nobile e perfetto, facendosi carico delle proprie negazioni e ponendole al centro dell'agire come motore di progresso. La negazione è l'operare della ragione al cospetto dell'assurdo che non è, semplicemente, "non senso" – questo disinnescherebbe infatti la sua tensionalità, devitalizzandone la natura dinamica – ma senso contraddittorio frutto dello scontro fra l'esigenza di unità dell'uomo e l'opacità dell'apparire. Esso rappresenta infatti «la raison lucide qui constate ses limites» e, contemporaneamente, «ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor»[18]. Negare è dunque sopprimere gli dèi, concepire come inutilizzabile e falso – e qui il tratto profondamente anti-ideologico mutuato da Nietzsche – il principio che considera l'esistenza come qualcosa di dotato di un valore *in sé*: «Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître»[19].

Ciò che conta, per Camus, è ciò che non si può respingere, ciò che s'impone con evidenza e che non è possibile metafisicamente mettere in dubbio, le «vérités que la main peut toucher»[20]. L'unica cosa caratterizzata da questa inoppugnabilità, *principium firmissimum*, è il darsi del movimento, dell'erompere di un desiderio che esige unità e composizione. Il fascino di questa filosofia crediamo stia proprio in questo: Camus crede fermamente nelle possibilità della ragione come strumento del vivere bene fra gli uomini, come unica via per conquistare la felicità attraverso il questionamento filosofico.

[18] *Le Mythe de Sisyphe*, in OAC II, p. 134 e p. 101.
[19] *Ibid.*, p. 136.
[20] *Noces*, in OAC II, p. 75.

Il *logos* non è onnipotente, non è infallibile, ma può far tanto: esso può *criticare* e, dunque, *negare*. Egli cerca il punto di partenza indubitabile ma, una volta crollata ogni teodicea, questo punto di partenza lo trova nella negazione, nel nichilismo dell'assenza di ragioni ultime che possano fornire spiegazioni totalizzanti sul senso del mondo.

L'uomo camusiano *nega* perché *progetta* e progetta perché ricerca, nonostante sappia che, dall'altra parte, ad attenderlo non c'è altro che l'interruttivo opacizzarsi del senso, l'incapacità di fornire una ragione ultima a ciò che pure c'è ed esiste. L'uomo, sotto questo rispetto, è libero perché negatore e, questa sua stessa infondatezza, è il presupposto della sua libertà che, come afferma Franco Volpi, non può che proiettarsi «dal nulla nel nulla»[21].

Una volta constatata la morte di Dio, affrancando l'immanenza dalla *ratio essendi* della trascendenza che ne costituiva il presupposto di consistenza ontologica, il divenire può tornare a fluire nella sua innocenza e indifferenza: i vecchi giudici periscono, le tavole degli antichi valori giacciono ormai definitivamente spezzate. Non c'è altro spazio che per Eraclito e il suo gioco, incarnati nel personaggio assurdo di Caligola, le *joueur* per eccellenza, che attraverso il suo operato non fa che mimare ed esacerbare, come dice Cesonia, «la vérité de ce monde qui est de n'en point avoir…» (Atto III, 1)[22].

---

21 F. Volpi, *Il nichilismo*, op. cit., p. 126.

22 *Caligula* (*version de 1944*), in OCAC I, p. 360. Il tema del gioco, legato all'assenza di scopo e alla casualità della vita, è una tematica ricorrente nei *Carnets* soprattutto negli anni fra il 1936 e il 1937. Esso riveste un ruolo fondamentale anche perché fu il nucleo filosofico della *pièce Caligula*, pubblicata in versione definitiva solo nel 1944 ma iniziata come abbozzo già nel 1937, il cui sottotitolo, nel manoscritto originale, era appunto le *joueur*, "Il giocatore". È questo un altro aspetto di forte vicinanza rispetto a Nietzsche che, come notò in particolare Eugen Fink negli anni '60, tenne la tematica del gioco, riferendosi soprattutto alla filosofia eraclitea, in grande considerazione. Scrisse il filosofo di Efeso in un suo noto frammento: "il tempo [della vita] è un bimbo che gioca con le tessere di una scacchiera:

Il passaggio è però delicato: se la scoperta dell'assurdo è il punto di partenza del pensiero negativo, essa non rappresenta certo un'*impasse*, ma si delinea come l'autentica apertura alla possibilità del progettare: l'uomo *clairvoyant*, colui che ha abbattuto ogni speranza negli idoli sia trascendenti che trascendentali – che, citando *Die Geburt der Tragödie*, è in grado di «guardare in faccia l'esistenza con i suoi orrori» (GT, § 17) –, non conclude infatti, dall'assenza di un senso in-sé del mondo, la negazione assoluta di ogni valore[23]. Sarebbe questo un gesto arbitrario e, a rigore, qualcosa di errato anche in sede ontologico-metafisica:

«Il n'y a pas de nihilisme total. Dès l'instant où l'on dit que tout est non-sens, on exprime quelque chose qui a du sens. Refuser toute signification au monde revient à supprimer tout jugement de valeur. Mais vivre, et par exemple se nourrir, est en soi un jugement de valeur. On choisit de

di un bimbo è il regno" (DK 22 B 52). Il passo restò molto impresso al filosofo tedesco, che scrisse: «Nel considerare il mondo un gioco divino e al di là del bene e del male – ho come predecessori la filosofia dei *Vedanta* ed Eraclito» (FP 26[193], Estate-Autunno 1884). Effettivamente il folle imperatore romano immaginato da Camus sembra proprio essere l'espressione metaforico-drammaturgica di questa filosofia. In Camus però il giocatore assume anche la condotta del filosofo, di colui che cerca instancabilmente un senso senza curarsi delle blandizie trascendenti, che non teme di misurarsi con la contraddittorietà dell'assurdo: «Révolution, gloire, amour et mort. Que me fait cela au prix de ce quelque chose en moi, si grave e si vrai? – Et quoi ? – Ce lourd cheminement de larmes, dit-il, qui fait tout mon goût de la mort». L'appunto, risalente al luglio del 1937, è intitolato *Joueur* (*Carnets 1935-1948*, *Cahier I – Mai 1935-Septembre 1937*, in OCAC, II, p. 821).

[23] Sulla figura del filosofo *clairvoyant* che lucidamente s'interroga sull'esistente, rimanendo equidistante sia dalla speranza che dalla disperazione, nonché sulla sua derivazione rispetto alla filosofia del tardo Nietzsche, cfr. gli appunti dell'agosto '38 in *Carnets 1935-1948*, *Cahier II, Septembre 1937-Avril 1939*, in OCAC II, p. 857.

durer dès l'instant qu'on ne se laisse pas mourir, et l'on reconnaît alors une valeur, au moins relative, à la vie»[24].

Queste righe sono fra quelle che, a nostro avviso, attestano maggiormente l'influenza di Nietzsche su Camus. Vi è qui il cuore del vitalismo del pensiero negativo, l'esistere inteso come continua e inevitabile posizione di valori: essere biologicamente, respirare, è già forgiare valore. Il sol fatto che il corpo sia ed evolva è *già* essere nella volontà di potenza ovvero nel movimento creatore di forme. La vita non può che volere se stessa e volere significa creare simboli, ecco perché è impossibile negare assolutamente ogni senso e valore. Fare ciò significherebbe obliterare la vita stessa, la sua ragione motrice, e negare quest'ultima significherebbe cancellare l'uomo e la sua possibilità d'espressione. Se è vero che la negazione assurda rappresenta la *pars destruens* di un movimento di trasvalutazione il cui obiettivo essenziale è fare *tabula rasa* di tutti gli ordinamenti assiologici fondati su un Assoluto trascendente e inconoscibile, tutto questo però risulta orientato da un *telos* positivo: la creazione di una morale della terra, interamente basata sull'uomo e sul relativo. Come si legge in *Noces*:

«J'apprends qu'il n'est pas de bonheur surhumain, pas d'éternité hors de la courbe des journées. Ces biens dérisoires et essentiels, ces vérités relatives sont les seules qui m'émeuvent. Les autres, les "idéales", je n'ai pas assez d'âme pour les comprendre»[25].

Questo percorso tendente verso una positività, che non è sintesi risolutrice ma movimento nella tensionalità del relativo, è sottolineato attraverso il duplice richiamo a Nietzsche e a Descartes: «J'étais à la recherche d'une méthode […]. Je pratiquais le doute

[24] *L'Été*, in OAC II, p. 865.
[25] *Noces*, in OAC II, p. 75.

méthodique»[26]. Negare è il metodo per dubitare, sottoponendo al vaglio della critica filosofica tutto ciò che non è verità tangibile ma astrazione teologico-metafisica. Praticare il gesto della negazione significa dunque azzerare *metodicamente* tutto ciò che esula dall'immanenza, che non è evidente e che, come condizione di possibilità, presuppone la fede, la speranza in una trascendenza inintelliggibile alla ragione umana.

3. *Dal nichilismo assoluto alla negazione affermativa*

A questa altezza, giungiamo finalmente al punto focale dell'interpretazione camusiana, alla teorizzazione di quel "bon nihilisme" che veniva richiamato nel progetto del '42 e che ora, anni dopo, viene ulteriormente chiarito nell'intervista a Franz Rauhut, rilasciata nell'anno di pubblicazione dell'*Homme révolté*:

[26] G. D'Aubarède, *Rencontre avec Albert Camus* (in *Les Nouvelles littéraires*, 20 mai 1951), OAC II, pp. 1337-1343, pp. 1342-1343. È interessante notare come Camus faccia incontrare sulla questione del metodo due autori molto diversi come Nietzsche e Descartes. Questo accostamento effettivamente è un elemento in più che ci permette di misurare la grande vicinanza di Camus rispetto all'autore dello *Zarathustra*. Lo stesso pensatore tedesco si sentiva, rispetto al ruolo centrale del dubbio in filosofia e alla funzione del nichilismo della critica, molto prossimo negli intenti, se non ovviamente sul piano prettamente filosofico, al *metodo* del matematico francese come nullificazione delle false certezze. Questo nesso è stato indagato con attenzione da G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, pp. 9-50 e, in particolare, pp. 30-34. F. Rauhut, in un'intervista del 21 settembre 1951, provoca Camus dicendogli: «Vous êtes un Descartes moderne. Descartes a trouvé son "je pense donc je suis" en doutant méthodiquement de tout» (Id., *Du nihilisme à la "mesure" et à l'amour des hommes*, in *La Revue des Lettres Modernes*, IV, 1963, pp. 17-40, p. 19).

«Mon point de départ est le nihilisme, c'est-à-dire le doute de tout. Il y a aujourd'hui un nihilisme dans le monde, en France et en Allemagne ; l'Allemagne l'a prouvé d'une façon spectaculaire. […] Je me place dans la négation absolue. […] Je ne cherche pas à réhabiliter telle ou telle valeur traditionnelle. Non, je me place dans le nihilisme, et c'est là que je cherche des valeurs constructives, parce que de ces valeurs-là, je peux en être sûr. […] Je ne veux pas la fin de notre civilisation, je veux au contraire affirmer des valeurs qui en assureront la reconstruction. Si je pars du nihilisme, c'est pour trouver des valeurs sûres»[27].

La riflessione attorno a questa precipua accezione del fenomeno nichilista è ispirata dalla filosofia dell'ultimo Nietzsche e si rifà ad opere come *Jenseits von Gut und Böse*, *Götzen-Dämmerung* e alla critica del nichilismo contenuta nei frammenti della maturità. Camus, in particolare, guarda alla riflessione che in queste opere viene sviluppata sulla categoria di *nichilismo positivo* o *attivo*. È qui che troviamo la sua voce più originale, proprio nel momento in cui si consuma il distacco rispetto al Nietzsche preda della fascinazione wagneriano-schopenhaueriana, la cui ispirazione fu determinante per la composizione dei saggi lirici negli anni '30. Proprio riflettendo attorno alle questioni poste da questa fase terminale della filosofia nietzscheana, Camus riuscirà infatti a prender congedo dall'antico maestro e a muovergli quella potente critica che sarà il presupposto teorico della *pensée de Midi*. Egli non fu attratto dal carattere profetico delle sue parole, quanto piuttosto dal procedere clinico-genealogico del metodo adottato, dalla sua natura euristica e provvisoria[28]. Vi è infatti

[27] *Ibid.*

[28] Sull' «assoluta fluidità» del pensiero nietzscheano e per il suo «non fermarsi mai a dei risultati, non concludere» cfr. la bella lettera di M. Montinari a G. Colli, scritta a Weimar il 7 gennaio 1968, citata in G. Campioni, *La lettura lenta di Domenico Losurdo*, in AA.VV., *Verità e prospettive in Nietzsche*, a cura di F. Totaro, Carocci, Roma 2007, p. 26.

una forte affinità fra la negazione assurda camusiana e la negazione nietzscheana degli idoli della metafisica platonico-cristiana:

> «Au lieu du doute méthodique, il a pratiqué la négation méthodique, la destruction appliquée de tout ce qui masque encore le nihilisme à lui-même, des idoles qui camouflent la mort de Dieu. […] Il a écrit, à sa manière, le *Discours de la méthode* de son temps, sans la liberté et l'exactitude de ce XVII[e] siècle français qu'il admirait tant, mais avec la folle lucidité qui caractérise le XX[e] siècle, siècle du génie, selon lui»[29].

L'importanza del pensatore tedesco è allora quella di aver reso il nichilismo un fenomeno *cosciente* ed *effettuale*: spinto alle sue estreme conseguenze, esso nullifica tutto ciò che trascende i limiti dell'immanenza e che elude la concretezza dell'evidenza sensibile. Tutto ciò che si richiama all'oltre è *nulla*. L'elemento della fedeltà all'immanenza fu molto importante per Camus, egli tradusse quest'istanza nella sua filosofia immaginando la fedeltà al finito come un ritorno all'indubitabilità del sensibile attraverso una ragione lucida, conscia dell'assurdo, che è consapevole della propria limitatezza e, per ciò stesso, rifiuta ogni declinazione politica o religiosa dell'Assoluto[30].

Il compito che si staglia all'orizzonte dell'uomo novecentesco è allora quello di porsi *onestamente*, attraverso l'ausilio di una ragione

[29] *L'Homme révolté*, in OAC II, p. 476. Questo punto di vista fu esposto nell'articolo *Nietzsche et le nihilisme* pubblicato in *Les Temps Modernes*, VII, 1951, pp. 193-208. Il contributo fu inserito, con lo stesso titolo, come capitolo a sé stante nel saggio del '51.

[30] Sull'interpretazione libertaria di Nietzsche operata da Camus e sulla sua "eccentricità" rispetto agli intellettuali dell'epoca, scissi fra il culto di Marx e quello di Hegel, cfr. E. Werner, *De la violence au totalitarisme. Essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, Calmann-Lévy, Paris 1972.

vigile e disincantata, «en marge de ce nihilisme moderne», nel tentativo di praticare un «relativisme passionné»[31], un pensiero consapevole della propria fallibilità e limitatezza, *modesto* e per questo sempre aperto al dialogo[32]. Questo relativismo è infatti l'altra faccia del pensiero negativo: esso è quell'aporia che si mantiene nel movimento delle tesi contrarie, nella convivenza degli opposti creatori. Secondo Camus, infatti, la natura dell'errore è l'*esclusione*, l'annichilimento totale della tesi opposta, la dimenticanza che possa esserci qualcosa di vero in ogni teoria. Se dunque la negazione è l'essere del negativo, tale negazione non si delinea come *negazione esclusiva*, che tende ad espungere totalmente l'alterità, ma come *negazione inclusiva*, che contempla l'esercizio del negativo nella tensionalità delle opposte polarità.

La *rivolta* rappresenta l'apice di questo pensiero della contraddizione, innestandosi sul nulla di senso dell'assurdo – in quanto impossibilità dell'unità e dell'assoluto – come "negazione affermativa", tensione fra la fedeltà alla terra, l'accettazione dell'esistenza, e il rifiuto della sofferenza e della morte:

> «Qu'est-ce qu'un homme révolté ? C'est d'abord un homme qui dit *non*. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit *oui*. […] Ce *non* affirme l'existence d'une frontière»[33].

Ma qual è l'affermazione di questa negazione? Quest'ultima afferma che vi è un limite che non può essere superato, che esiste qualcosa di prezioso che bisogna curare, ed è ciò che permette alla rivolta, pur mantenendosi nell'assurdo, di andare oltre l'annichilimento totale. Essa riconosce positivamente l'esistenza di un valore

---

[31] *Lettre au sujet du* Parti pris, cit., p. 887.

[32] Per questa peculiare accezione della filosofia camusiana cfr. R. Gatti-M. Bartoni-L. Fatini, *Un'utopia modesta. Saggio su Albert Camus*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

[33] *Remarque sur la révolte*, OAC II, pp. 1682-1697, p. 1682.

sul quale non è possibile negoziare e che s'impone con la forza dell'evidenza: il valore della vita umana.

Il tema della rivolta, inoltre, è prezioso perché ci permette di misurare l'originalità del pensiero di Camus rispetto a colui che lo ispirò sin dagli anni della *hypokhâgne* con Jean Grenier. Camus si accosterà infatti con rinnovato interesse al suo *maître à penser* fra il 1944 e il 1950, periodo in cui la riflessione sulla rivolta stava prendendo una forma più strutturata. L'occasione di questo approfondimento fu suggerita anche dalla recente caduta del regime nazista, che molti vedevano come la diabolica ipostatizzazione dell'idea di *Wille zur Macht*. Dopo le molte criminali strumentalizzazioni, era adesso necessario tornare all'originale dettato della dottrina – «Nous devons être les avocats de Nietzsche»[34] – attraverso una rilettura filologicamente avvertita in grado di metterne in luce la positiva lezione di saggezza[35].

Nell'ambito di questo importante distacco che si registra nell'ultima fase della produzione, viene notata una profonda incoerenza alla base dell'interpretazione di Nietzsche: il suo punto di partenza, è vero, era rappresentato dalla *rivolta*, dal pensiero che attraverso la negazione nichilistica si libera degli infingimenti ontoteologici della metafisica occidentale, ma le conclusioni però, connesse

[34] *L'Homme révolté*, in OAC II, p. 485.

[35] L'urgenza di quest'operazione era dovuta certamente anche alle interpretazioni che, durante la Francia di Vichy, presentavano il filosofo come un autore convintamente razzista, sostenitore senza riserve della purezza della razza ariana e assertore della guerra come principio educatore dell'umanità. Su questa lettura in voga negli anni dell'Occupazione cfr. J. Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XX^e siècle au temps présent*, PUF, Paris 1999, pp. 149-151. Per un inquadramento generale del periodo, cfr. l'ormai classico R.O. Paxton, *Vichy France: Old Guard and New Order (1940-1944)*, Columbia University Press, New York 1972; trad. it. a cura di G. Bernardi-E. Mannucci, *Vichy 1940-1944. Il regime del disonore*, Il Saggiatore, Milano 1999.

direttamente all'accettazione integrale della logica del *nichilismo positivo*, si ribaltano in un tradimento della rivolta stessa, culminando in un *nichilismo assoluto*. Questo pensiero trova la sua iniziale elaborazione nelle *Lettres à un ami allemand* ove Camus sostanzia, dal punto di vista etico-politico, la sua teorizzazione attorno al "buon nichilismo" come *nichilismo relativo*, contrapponendolo ad un *nichilismo assoluto* inteso come negazione indiscriminata della vita e delle sue forme simboliche[36].

La forma del *nichilismo assoluto* non è allora più la semplice *negazione*, e meno che mai la *negazione inclusiva* prospettata da Camus, ma quella che si potrebbe chiamare la *necazione* – *necare*, per i latini, significava infliggere la morte fisica –, l'annichilimento senza distinzioni di ogni senso e valore che prelude alla messa a morte fisica degli uomini[37]. Tale nichilismo incontrollato non sarebbe quindi in grado di fermarsi di fronte al limite affermato dalla rivolta, generando così la «destruction totale ou la conquête indéfinie»[38].

L'accusa mossa a Nietzsche è potente: egli avrebbe tradito quella professione di lealtà filosofica secondo la quale l'oggetto principale della ricerca non può che essere l'uomo e il suo fare. Egli, più precisamente, avrebbe sconfessato quanto detto nelle *Inattuali*, in cui

---

36 Secondo D. Canciani, «queste lettere sono un appassionato esercizio di riflessione politica, un'operazione di salubrità del pensiero, che riabilita e illimpidisce le nozioni basilari della politica […] che la crisi e la bancarotta dell'Europa hanno corrotto, rendendole ambigue, astratte, inutilizzabili» (Id., *Albert Camus. L'inferno e la ragione*, Castelvecchi, Roma 2023, p. 109).

37 Sul nesso fra negazione e morte e, in particolare, sulla nozione di *necazione* cfr. L.V. Tarca, *La morte e la necazione*, in Id., *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, a cura di Th. Masini, Cafoscarina, Venezia 2016, pp. 234-261. A tal riguardo, secondo R. Esposito, «distinguere fra negazione e "necazione" vuol dire sottrarre la mortalità dell'uomo alla tentazione ricorrente di dare la morte» (Id., *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018, p. 58).

38 *L'Homme révolté*, in OAC II, p. 697.

sferzava l'incapacità dell'intellettuale contemporaneo di affrontare le principali questioni dell'esistenza umana – *Wozu? Wohin? Woher?* –, cadendo, per ironia della sorte, nel medesimo errore, dimenticando il soggetto a cui sono rivolti i «problemi più importanti» ovvero «quei problemi circa lo scopo, il donde e il verso dove» (DS, § 8). Il nichilismo assoluto è infatti un atto di dismisura e, per questo, un atto d'infedeltà nei confronti della finitezza del sapere dell'uomo che ha scelto di essere fedele alla terra.

La rivolta coincide, invece, con l'affermazione da parte del pensiero lucido di una misura che è «un conflit constant, perpétuellement suscité et maîtrisé par l'intelligence» fra l'esigenza umana di assoluto – la comprensione totale del senso – e l'insensatezza del mondo, la sua indifferenza rispetto alla nostra infinita volontà di chiarezza[39]. Il *nichilismo assoluto* è allora pensiero che si è *smarrito*, incapace di centrarsi sull'uomo come inizio e fine del suo questionamento; ecco perché esso può prestarsi pericolosamente alla strumentalizzazione «dans le sens du meurtre définitif»[40]. La trasvalutazione dei valori rappresenta il culmine del *nichilismo attivo*, il suo perfetto compimento. Essa, dopo aver abrogato tutte le forme assiologiche che rifiutano «le monde tel qu'il est», culmina nella dinamica dell'*amor fati* come «adhésion forcenée» dell'*Übermensch* all'anello del ritorno, al circolo del divenire[41]. Questo passaggio però è destinato ad inficiare l'intero movimento: l'amore incondizionato dell'essere, l'adesione senza riserve all'esistente, smarrisce fatalmente, nella vertigine del proprio sviluppo tendenziale, il senso della cura per l'ente che all'inizio lo contraddistingueva – «le respect et la passion de ce qui est»[42] –, tramutandosi in un consenso smisurato al mondo e, dunque, anche al male e alla morte.

---

39 *Ibid.*, p. 704.
40 *Ibid.*, p. 485.
41 *Ibid.*, p. 486.
42 *Ibid.*, p. 483.

Il problema di Camus, una volta messe a fuoco le criticità della teoria del valore come *Umwertung aller Werte*, è quello di pensare un *amor fati* che possa essere in grado di preservare l'esistenza umana senza abbandonarla ad un'affermatività acefala che, paradossalmente, invece di tutelare la vita, lavora nel segno della sua soppressione. Bisogna dunque tentare di "accomodare" l'*amor fati*, rendendolo una pratica della misura e della cura dell'uomo, una volta constatato che "dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre"[43]. Acconsentire a tutto significa devitalizzare la rivolta, andare verso quell'esito reazionario-conservativo che Camus rinviene nella smisuratezza del nichilismo assoluto nietzscheano. Così si legge in un appunto del settembre 1937:

> «De tout mon silence je protesterai jusqu'à la fin. Il n'y a pas à dire "il faut". C'est ma révolte qui a raison, et cette joie qui est comme un pèlerin sur la terre, il me faut la suivre pas à pas. […] "Je ne connais qu'un seul devoir et c'est celui d'aimer". Et, pour le reste, je dis *non*. Je dis *non* de toutes mes forces»[44].

Tenendo fede al proprio gioioso pensiero della rivolta che, come un pellegrino in viaggio sulla terra, mostra agli uomini col suo esempio la possibilità del cambiamento e della difesa dell'umanità, Camus trova le armi per riconoscere l'errore nietzscheano, tentando una strada alternativa. Il nichilismo della *necazione*, culminando nell'affermazione assoluta, arriva a non contemplare più il proprio limite interno, a non tollerare più «aucune autre sorte de négation» e, dunque, di argine razionale[45]. Questa contraddizione degenera

---

[43] *Ibid.*, p. 486. In un appunto del settembre 1939, con riferimento esplicito al *Crepuscolo degli idoli*, si legge: «L'artiste tragique n'est pas un pessimiste. Il dit oui à tout ce qui est problématique et terrible» (*Carnets 1935-1948*, *Cahier III*, cit., p. 890).

[44] *Carnets 1935-1948*, *Cahier I*, cit., p. 830.

[45] *Défense de* L'Homme révolté, in OAC II, pp. 1702-1716, p. 1706.

presto in un'auto-distruzione: il gesto nichilista, quintessenza del pensiero negativo, si trasforma in un procedere che non tollera più la negazione, suo motore, divenendo *autofagico*.

4. *Il nulla come condizione della possibilità*

Il "buon nichilismo" camusiano è in grado, invece, di tenersi saldo nella contraddizione e nel relativo, permettendo l'interazione e il dialogo fra gli uomini senza sfociare in esiti totalitari. Tale approccio non respinge però *tout court* l'insegnamento nietzscheano ma cerca di temperarlo, di modularlo. Il nichilismo nietzscheano viene accolto da Camus nella sua componente *metodica*, nell'importanza di praticare la negazione, lo svelamento, di tutti gli infingimenti metafisici e sovrasensibili. La polemica subentra nel passaggio successivo: l'affermazione assoluta che segue la *Umwertung aller Werte*, basata sull'*amor fati* praticato dall'*Übermensch*, corrisponde ad una progressiva *dissoluzione* dell'umano. La mossa di Camus è allora quella di sostituire a questa affermazione illimitata la forza equilibratrice della "negazione affermativa". Quest'ultima, infatti, non dice solo sì, ma sì-e-no, affermando l'esistenza di un limite – la vita umana – nell'equilibrio della tensionalità degli opposti. Ecco che al tragico nietzscheano della *necazione*, della soppressione del vivente, Camus contrappone la sua concezione del nulla fondata sulla *negazione affermativa*. Il nulla, la negazione, in quest'ottica, rappresentano delle occasioni che ci inducono a riflettere sulla nostra finitezza e sulla nostra meta. Qui, in particolare, il nulla assurge ad una sorta di "chiamata" che, invece di orientarci nel senso della privazione e della mancanza, ci invita a porci attentamente in ascolto dell'essere. Merito di Camus fu dunque, in questo senso, quello di aver risemantizzato il concetto di nulla intendendolo come condizionalità dell'esser possibile della possibilità.

L'elogio dell'equilibrio generato dalla *negazione affermativa*, sempre precario e "da fare", è ciò che occupa le ultime pagine

dell'*Homme révolté* ove si parla della *pensée de Midi*. Camus riflette sulla bellezza scaturita dal perfetto bilanciamento fra sole e ombra, fa due polarità che si tengono assieme nella tensionalità di un movimento che, mai definitivamente fondativo, rappresenta un'euristica esistenziale del limite orientata dal rispetto dell'irripetibile singolarità che siamo[46]. Questo il motivo ispiratore della relazione fra uomo e mondo che Camus propone al culmine del saggio del '51 e che rappresenta il programma del *pensiero meridiano*: «Si la révolte pouvait fonder une philosophie […] ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque. Celui qui ne peut tout savoir ne peut tout tuer»[47].

L'importanza della proposta di Camus sta dunque nell'abitare con lucidità quella metamorfosi epocale del nichilismo contemporaneo che, da *perdita* dei valori supremi, si trasforma, compiendo un essenziale cambio di paradigma, in *bisogno*, in desiderio di chiarezza che intravede, nello spalancarsi del nulla, un'opportunità per la ricerca della verità. Nel tener salda la domanda di senso come problema *per* la vita, e nell'interpretazione possibilizzante della categoria di nulla, sono così individuati i presupposti filosofici che, oltre a favorire una serrata critica del nichilismo contemporaneo, ne lasciano intravedere anche un'opportunità di superamento.

[46] Sulla nozione di euristica applicata al piano esperienziale ed esistenziale e, più in generale, sull'idea di nulla come istanza ontologica costitutiva del fare umano cfr. A. Tagliapietra, *Il nulla*, in C. Bartocci-P. Martin-A. Tagliapietra, *Zerologia. Sullo zero, il vuoto e il nulla*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 117-173.

[47] *L'Homme révolté*, in OAC II, p. 693.

Charles Péguy e le due fonti del nichilismo del «mondo moderno»

di *Gabriele Sarappa*

1. *Il dramma dell'umanità moderna*

Charles Péguy l'«incontemporaneo», come lo ha chiamato giustamente Alain Finkielkraut[1]. Un «genio poetico del pensiero» – per riprendere un'altra espressione peguyana – il quale, sebbene poco discusso nel dibattito filosofico odierno, ha dimostrato di possedere la stessa capacità diagnostica di Friedrich Nietzsche, ma che, in un certo senso, può salvarci da Nietzsche[2]. Per Péguy, a differenza di Nietzsche, il fenomeno del nichilismo – parola che egli non utilizza mai, pur avvertendo l'imminenza della crisi – non è solo il risultato della svalutazione dei valori supremi e della mancanza di uno scopo

[1] Si veda A. Finkielkraut, *Le mécontemporain. Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, Paris 1999; trad. it. di S. Levi, *L'incontemporaneo. Péguy, lettore del mondo moderno*, Lindau, Torino 2016.

[2] Tra gli interpreti che hanno accostato, per motivi diversi, Péguy a Nietzsche, si ricorda il teologo gesuita Henri de Lubac, che in una sua celebre opera scrisse: «Nietzsche e Péguy: due profeti che dominano la nostra epoca. Tutti e due si accordano su un'opera di critica; tutti e due maledicono il "mondo moderno". Una parte delle loro diagnosi pure coincide. E mentre per incatenarci al carro traballante del suo Dioniso, Nietzsche è sempre più portato a maledire la croce del Cristo, Péguy mostra in Gesù colui che raccoglie tutto il tragico antico, per trasfigurarlo» (H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* [1944], in *Œuvres complètes*, II, Cerf, Paris 1999; trad. it. di L. Ferino, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 71-72).

o di un senso della vita[3], ma dipende anche e soprattutto dall'avere un «pensiero bell'e fatto» (*pensée toute faite*) e un'«anima abituata» (*âme habituée*). Queste, secondo Péguy, sono le due vere fonti della crisi del suo tempo, che egli riassume nella categoria del «mondo moderno».

Si tratta di una intuizione che, sul piano testuale, può essere fatta risalire al 1914, cioè al momento in cui egli stava componendo due tra le sue opere più importanti, ossia le due *Note congiunte* su Henri Bergson e René Descartes, che esamineremo tra breve. Tuttavia, per quel che riguarda la crisi del suo tempo, Péguy aveva intrapreso la sua battaglia contro il «partito intellettuale moderno» già da prima, a partire dalla pubblicazione del saggio *Zangwill*, apparso nei «Cahiers de la Quinzaine» (da lui stesso editi) il 25 ottobre 1904[4]. In questa sede, così come negli scritti immediatamente successivi, l'attacco è rivolto soprattutto alla fede cieca nell'idea di progresso e al generale atteggiamento metodologico assunto dagli intellettuali positivisti, convinti di poter cogliere il proprio oggetto di studio – e perfino la realtà in quanto tale – nella sua totalità e una volta per tutte attraverso un infinito processo di analisi; il quale, però, si limita a prenderne in considerazione i soli aspetti separabili e misurabili, trascurando quella "eccedenza" che non può ridursi a una quantità omogenea o alla somma delle parti.

In breve, negli scritti di questi anni, Péguy ci restituisce, con grande acutezza, l'immagine di una umanità che, essendosi liberata

---

[3] Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. italiana condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, t. II, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1971, pp. 12-13.

[4] Si veda C. Péguy, *Zangwill*, Cahiers, VI, III, 25 octobre 1904, in *Œuvres en prose complètes*, 1897-1905, éd. présentée, établie et annotée par R. Burac, Gallimard, Paris 1987, vol. I, pp. 1396-1451; trad. it. a cura di G. Bruno, *Zangwill*, Marietti 1820, Genova 2015.

di Dio in tutti gli ambiti del sapere – nella scienza come nella filosofia e nella storia –, ha preteso di poter comprendere e spiegare la totalità del reale facendo affidamento sulle sue sole forze. Tuttavia, secondo Péguy, ciò non vuol dire che l'umanità si sia sbarazzata di Dio, ma che essa stessa è diventata Dio, accollandosi così una responsabilità evidentemente sproporzionata rispetto alle sue limitate capacità. È per questo motivo che egli, nel saggio sopraccitato, giocando con le parole, scrive che l'uomo moderno, proprio nel momento in cui crede di essersi sbarazzato di Dio (*débarrassé de Dieu*), si scopre in realtà «imbarazzato di Dio» (*embarrassé de Dieu*):

> «Il mondo moderno, lo spirito moderno, laico, positivista e ateo, democratico, politico e parlamentare, i metodi moderni, la scienza moderna, l'uomo moderno, credono di essersi sbarazzati di Dio [*croient s'être débarrassés de Dieu*]; e in realtà, per chi guardi un po' al di là delle apparenze, per chi voglia andare oltre le formule, l'uomo non è mai stato così imbarazzato di Dio [*jamais l'homme n'a été aussi embarrassé de Dieu*]. Quando l'uomo si trovava in presenza di divinità ammesse, qualificate, riconosciute e, per così dire, certificate, poteva chiaramente restare un uomo; proprio perché Dio si chiamava Dio, l'uomo poteva chiamarsi uomo; che si trattasse di divinità umane o sovrumane, di un Dio Tutto o di un Dio personale, essendo Dio al suo posto di Dio, il nostro uomo poteva restare al suo posto di uomo; per un'ironia davvero nuova, è proprio nell'età in cui l'uomo crede di essersi emancipato, nell'età in cui crede di essersi sbarazzato di tutti gli dei, che lui stesso non rimane più al suo posto di uomo e, al contrario, si fa carico [*il s'embarrasse*] di tutti gli antichi Dei; *mangiatori di buon Dio* è la formula popolare dei nostri demagoghi anticattolici: essi stessi hanno assorbito buoni Dei e cattivi Dei, molto più di quanto non credano»[5].

La sensazione di "imbarazzo" a cui fa riferimento Péguy non costituisce solo una contraddizione interna alla scienza moderna, ma è il sintomo di un conflitto più profondo e drammatico che ha luogo

[5] *Ibid.*, pp. 1400-1401; trad. it. cit., pp. 32-33 (leggermente modificata).

nella coscienza dell'uomo moderno. Non a caso, egli scrisse questo saggio per introdurre un racconto dello scrittore inglese Israel Zangwill, intitolato *Chad Gadya* (in italiano "Tutto è finito") e contenuto nella raccolta *I sognatori del ghetto* (1898), il quale parla del dissidio interiore vissuto da un giovane uomo di origini ebraiche, indifferente alle tradizioni e sostenitore del modello di razionalità prescritto dalla mentalità scientista, che, non riuscendo a dare un senso alla vita e a sopprimere il suo desiderio di Dio, alla fine decide di suicidarsi gettandosi nel Canal Grande di Venezia[6].

Tornato a casa in occasione della celebrazione della Pasqua ebraica, il protagonista del racconto, guardando suo padre (un ricco mercante veneziano) mentre recita il canto finale del *seder* e scorgendo nei volti della madre e dei fratelli un senso di felicità e di soddisfazione, inizia a riflettere sulla propria vita e a piangere[7]. Dopodiché, rievocando alcuni momenti dell'infanzia e pensando alla storia del suo popolo, questo «moderno dei moderni» – come lo definisce Zangwill – si accorge che la sua anima è divisa tra Oriente e Occidente, ossia tra il bisogno insopprimibile di comprendere il significato ultimo delle cose e la necessità di una spiegazione razionale che soddisfi i criteri imposti dalla scienza. Allo stesso tempo, però,

[6] Si veda I. Zangwill, *Chad Gadya*, in *Dreamers of the Ghetto*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1898; trad. it. di G. Dàuli, *Chad Gadya*, in *I sognatori del ghetto*, Lindau, Torino 2018, pp. 523-544.

[7] «E improvvisamente il contrasto di tutta quella tranquillità con la sua vita irrequieta lo vinse con una grande onda di scoraggiamento. I suoi occhi si riempirono di lagrime amare. *Egli* non si sarebbe mai seduto in capo alla propria tavola, continuando la catena di devozione che univa le generazioni l'una all'altra; né mai la sua anima sarebbe stata avvolta da quella atmosfera di fede e di fiducia; nessun amore di donna sarebbe stato suo; nessun bambino avrebbe appoggiato le sue piccole mani sulle sue; sarebbe passato attraverso l'esistenza come un fantasma, guardando ai caldi focolari con occhi smarriti, e andando avanti piangendo – l'ebreo errante del mondo dell'anima» (*ibid.*, pp. 525-526).

egli riconosce che la scienza, pur consentendo di classificare e spiegare ogni cosa, non è in grado di rivelare il mistero dell'esistenza, che spesso appare assurda e ingiusta[8].

In altri termini, il protagonista del racconto scopre di desiderare il Dio dei suoi padri, ma capisce di non poterlo raggiungere con i propri mezzi. Egli ora si rende conto che il mondo senza Dio è come «una bellissima donna senza cuore, fredda, irresponsabile» e che non gli basta contemplare la bellezza della Natura o amare un Essere eterno – il Dio di Baruch Spinoza – il quale non lo riconosce e non lo ama a sua volta, perché ciò non infiamma il cuore, bensì lo raffredda[9]. Ma nonostante questa nuova consapevolezza, egli non

[8] «La sua anima era dell'Oriente, ma il suo cervello dell'Occidente. Il suo intelletto era stato nutrito al petto della Scienza, che classificava tutto e spiegava nulla. Spiegazione! La stessa parola era futile! Le cose erano. Spiegare le cose era affermare A nei termini di B, e B nei termini di A. Chi spiegherebbe la spiegazione? Forse solo coll'estasi si sarebbe potuto capire quello che vi è dietro ai fenomeni. Ma anche così l'essenza doveva essere giudicata dalle sue manifestazioni, e le manifestazioni erano spesso assurde, non giuste, e senza significato. No, egli non poteva credere. Il suo intelletto era privo di rimorso» (*ibid.*, p. 530).

[9] «Ma il mondo senza Dio era una bellissima donna senza cuore, fredda, irresponsabile. Abbisognava la luce improvvisa dell'anima. […] Aveva amato la Natura, era arrivato quasi a trovar pace nella passione terrena, nell'inebriante odore dell'erba e dei fiori, nel profumo e nell'odore del mare, nell'estasi di passare attraverso le fredde onde salate, che romponsi in luci verdi e bianche […]. Ma la passione sempre moriva e ritornava il vecchio desiderio di Dio. Aveva trovato una pace temporanea col Dio di Spinoza; l'eterno Essere dagli infiniti aspetti, del quale le immensità stellate non erano che una povera espressione, l'amare il quale non implicava d'essere amati a nostra volta. Era magnifico essere elevati all'adorazione di quello splendore superiore. Ma lo splendore gelava, non bruciava. Egli voleva l'Essere Eterno che fosse consapevole della sua esistenza; anzi, che gli mormorasse che Egli non era una metafisica finzione» (*ibid.*, pp. 536-537).

trova altra soluzione alla propria disperazione se non nella morte. A nostro avviso, la vicenda di quest'uomo – di cui, curiosamente, non ci viene detto il nome –, al di là del suo esito tragico e della finzione letteraria, descrive molto bene il dramma dell'umanità moderna, afflitta e gemente per la frattura spirituale tra Oriente e Occidente, ovvero per la sua incapacità di conciliare i bisogni fondamentali dell'anima e le legittime istanze dell'intelletto.

2. *Due antidoti contro il «pensiero bell'e fatto» e l'«anima abituata»*

In un saggio del 1913, intitolato *Il denaro* e pubblicato sempre nei «Cahiers», Péguy sostiene che la crisi del suo tempo, per quel che riguarda il contesto francese, ha avuto inizio nel 1880, cioè quando fu avviata la campagna per la laicizzazione che portò alla separazione tra Stato e Chiesa e quindi alla abolizione dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche[10]. Ciò, secondo Péguy, avrebbe costituito un fattore di crisi non per la laicizzazione in quanto tale, ma per la conseguente opposizione tra due metafisiche – che ricorda molto la frattura di cui si è parlato poc'anzi –, vale a dire la metafisica positivista dei «maestri laici» (*maîtres laïques*), ovvero dei giovani insegnanti delle scuole normali da poco istituite, e la metafisica religiosa dei «maestri cattolici» (*maîtres catholiques*) o «maestri

[10] «Era il 1880. La campagna per la laicizzazione si stava dispiegando in tutto il suo furore e in tutta la sua gloria. Noi non ce ne accorgevamo. Eppure eravamo ben messi per accorgercene. Perché non solo le scuole normali istituite da poco erano il cuore e il focolaio della giovane laicizzazione, ma la nostra Scuola Normale di Orléans era la scuola più pura di tutte. Uno dei cuori, uno dei cervelli della laicizzazione» (C. Péguy, *L'Argent*, Cahiers, XIV, VI, 16 février 1913, in *Œuvres en prose complètes*, 1909-1914, éd. présentée, établie et annotée par R. Burac, Gallimard, Paris 1992, vol. III, p. 804; trad. it. di M. Grassi, *Denaro*, Piano B, Prato 2011, p. 37).

parroci» (*maîtres curés*), rappresentata dalla dottrina teologica e dal catechismo[11]. A questo proposito, però, Péguy confessa, paradossalmente, di nutrire ancora un grande affetto per i suoi vecchi maestri laici, pur considerando la loro metafisica priva di senso, mentre nei confronti dei parroci egli ha sempre assunto un atteggiamento di diffidenza, nonostante l'insegnamento da essi impartito, come afferma nel brano seguente, si sia impossessato del proprio essere divenendo la sua stessa carne:

«Assorbivamo integralmente le o la metafisica dei nostri maestri, e altrettanto integralmente la metafisica dei nostri parroci. Oggi posso dire senza offendere nessuno che la metafisica dei nostri maestri non ha più per noi e per nessuno alcuna specie di sussistenza e che la metafisica dei parroci si è impossessata dei nostri esseri a una profondità che gli stessi parroci si sarebbero ben guardati dall'immaginare. Non crediamo più a una parola di ciò che insegnavano, delle metafisiche che insegnavano i nostri maestri. E crediamo integralmente a ciò che si trova nel catechismo e che è diventato e rimasto la nostra carne. […] Non crediamo più a una parola

[11] Racconta Péguy: «I nostri giovani vicari ci dicevano esattamente il contrario di quello che ci dicevano i nostri giovani allievi-maestri […]. Non ce ne accorgevamo. La Repubblica e la Chiesa ci impartivano degli insegnamenti diametralmente opposti. Non importava, purché fossero degli insegnamenti» (*ibid.*, pp. 804-805; trad. it. cit., p. 37, modificata). E più avanti aggiunge: «Tutti hanno una metafisica. Evidente, latente. L'ho già detto. Altrimenti non si esiste. […] La metafisica dei nostri maestri era, in primo luogo, la metafisica scolare. Ma era anche, era soprattutto la metafisica della *scienza*, era la metafisica o almeno una metafisica materialista, […] era una metafisica positivista, era la celebre metafisica del progresso. La metafisica dei parroci, mio Dio, era precisamente la teologia e così pure la metafisica che c'è nel catechismo. […] I nostri maestri laici avevano un certo insegnamento, una certa metafisica. I nostri maestri parroci avevano, impartivano un insegnamento diametralmente opposto, una metafisica diametralmente opposta» (*ibid.*, pp. 805-806; trad. it. cit., p. 39, modificata).

di ciò che ci insegnavano i nostri maestri laici, e tutta la metafisica sottostante è per noi meno che cenere inutile. Non soltanto crediamo, ma siamo integralmente nutriti di quello che ci insegnavano i parroci, di ciò che si trova nel catechismo. Tuttavia i nostri maestri laici hanno serbato tutto il nostro cuore e hanno tutta la nostra confidenza. E sfortunatamente non possiamo dire che i nostri vecchi parroci abbiano assolutamente tutto il nostro cuore né che abbiano mai avuto la nostra confidenza»[12].

La diffidenza di Péguy verso i parroci conosciuti durante l'infanzia ha a che fare con un problema ben più grave, quello della «scristianizzazione della Francia», cioè con il progressivo allontanamento del popolo francese dal cristianesimo, di cui sarebbero responsabili i cattolici reazionari che avevano cercato di ripristinare la monarchia orleanista e rafforzare il potere del clero, finendo così per favorire il processo di laicizzazione. Questo dimostra che non è stato il laicismo repubblicano a distruggere la vecchia patria, con i suoi valori e le sue tradizioni, ma piuttosto il clericalismo politico e religioso dei «difensori del trono e dell'altare», che – osserva Péguy – sono «uomini moderni» (*hommes modernes*) o «modernisti» (*modernistes*) come tutti gli altri[13]. Tuttavia, nel caso specifico dei cattolici reazionari e di certi parroci, i quali volevano imporre la propria metafisica e dirigere le coscienze, il modernismo si è tradotto in una negazione del principio di libertà, che invece, in quanto cristiani, avrebbero dovuto preservare, giacché la libertà, come scrive Péguy, «è la condizione irrevocabile della grazia»[14].

---

[12] *Ibid.*, pp. 806-807; trad. it. cit., pp. 39-40 (modificata).

[13] Cfr. *ibid.*, pp. 807-809; trad. it. cit., pp. 40-43. Per approfondire le riflessioni di Péguy su laicismo e clericalismo, si veda C. Coutel, *Laïcité*, in AA.VV., *Dictionnaire Charles Péguy*, sous la direction de S. Malka, Albin Michel, Paris 2018, pp. 232-239.

[14] Cfr. C. Péguy, *L'Argent*, cit., vol. III, pp. 820-821 e 823-824; trad. it. cit., pp. 57 e 60-61.

Detto altrimenti, gli effetti peggiori causati dall'avvento del «mondo moderno» non sarebbero da imputare ai maestri di scuola o ai professori dell'insegnamento secondario, il cui unico intento era di formare il popolo e non di controllarlo, bensì ai cattolici, che con le loro ingerenze in ambito politico e religioso avrebbero provocato una disaffezione da parte dei francesi nei confronti del cristianesimo. Ma l'errore più grave commesso dai cattolici, e in particolare dai filosofi neotomisti, sarebbe quello di essersi alleati con gli intellettuali positivisti della Sorbona – i quali a loro volta miravano a imporre la propria metafisica e a esercitare un dominio sulle menti – e di aver combattuto l'unica filosofia che poteva fungere da antidoto contro il modernismo e dare nuova linfa alla vita spirituale, cioè la filosofia di Henri Bergson. Lo si evince da questo passaggio tratto dal seguito de *Il denaro*:

«[…] devo ammettere che non mi piacciono i cattolici che vengono a patti con la Sorbona; o che trattano con la Sorbona; o che parlano con la Sorbona; o che flirtano con la Sorbona; e anche quelli che si sposano con la Sorbona. Non c'è alcun dubbio che la Sorbona, per dare l'impressione di essere liberale, da qualche anno stesse cercando […] dei cattolici che potesse ufficialmente rispettare, e anche dei cattolici che potesse ufficialmente proteggere. […] E naturalmente sono Bergson e la filosofia bergsoniana ad aver fatto le spese di questa piccola operazione. Vorrei avvertire i tomisti che hanno trovato buona accoglienza alla Sorbona che li si ama contro qualcuno, e che non è affatto […] per i begli occhi di san Tommaso che la Sorbona ha improvvisamente sentito una tenerezza per la filosofia tomista; e che niente è sospetto quanto una tenerezza della Sorbona; e che niente è sospetto quanto una alleanza, sia pure ufficiosa, e sia pure occulta, tra i cattolici e la Sorbona; e che in questo tipo di giochi sono sempre i cattolici a essere beffati; […] e che quello che non si perdona a Bergson è di aver spezzato le nostre catene»[15].

[15] C. Péguy, *L'Argent suite*, Cahiers, XIV, IX, 27 avril 1913, in *Œuvres en prose complètes*, cit., vol. III, pp. 958-959 (trad. it. nostra). Riguardo a questi temi non si può evitare di citare il caso del filosofo neotomista Jacques

Alla difesa della filosofia bergsoniana sono dedicati gli ultimi due scritti di Péguy, a cui si è fatto cenno in partenza, vale a dire la *Nota su M. Bergson e la filosofia bergsoniana*[16], composta su richiesta de «La Grande Revue» e ripresa l'indomani anche nei «Cahiers», e la *Nota congiunta su M. Descartes e la filosofia cartesiana*[17], iniziata nello stesso periodo ma rimasta incompiuta e pubblicata dieci anni dopo la scomparsa dell'autore, avvenuta sul campo di battaglia il 5 settembre 1914. Si tratta di due scritti che, come lasciano intendere i loro titoli, costituiscono un corpo unico e indivisibile, tuttavia è soprat-

Maritain e della moglie Raïssa, che tentarono maldestramente di convincere la moglie e la suocera di Péguy, entrambe atee e fedeli alla tradizione comunarda, a far battezzare i loro figli, peggiorando una situazione familiare già difficile per via del suo riavvicinamento al cristianesimo. Inoltre, nella primavera del 1913, dopo aver pubblicato, tra il 1911 e il 1912, un paio di articoli in cui criticava alcuni aspetti della filosofia di Bergson, Maritain, su ordine del domenicano Humbert Clérissac, suo direttore spirituale e simpatizzante del movimento nazionalista e filomonarchico dell'Action française, tenne una serie di conferenze che portarono alla definitiva rottura col pensiero del suo vecchio maestro: cfr. R. Burac, *Répertoire des personnalités*, in C. Péguy, *Œuvres en prose complètes*, cit., vol. III, p. 1822. Per maggiori dettagli sul riavvicinamento di Péguy al cristianesimo e sul suo rapporto con i cattolici, tra cui Maritain, si rinvia a P. Colognesi, *La fede che preferisco è la speranza. Vita di Charles Péguy*, prefazione di D. Rondoni, BUR, Milano 2014, pp. 191-204 e 210-211.

[16] Si veda C. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Cahiers, XV, VIII, 26 avril 1914, in *Œuvres en prose complètes*, cit., vol. III, pp. 1246-1277; trad. it. *Bergson e la filosofia bergsoniana*, a cura di C. Lardo, introduzione di G. Valente, postfazione di G. Laffranchi, Studium, Roma 2021.

[17] Si veda C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, texte posthume, juillet 1914, in *Œuvres en prose complètes*, cit., vol. III, pp. 1278-1477; trad. it. di C. Lardo, *Cartesio e la filosofia cartesiana*, a cura di I. Batassa, Studium, Roma 2014.

tutto nel secondo che Péguy concentra le proprie riflessioni sul pensiero di Bergson, mentre nel primo, allo scopo di confutare le diverse accuse di irrazionalismo, egli si limita a operare un confronto con il metodo razionalista elaborato da René Descartes[18].

Quello che ci interessa sottolineare delle *Note congiunte*, come anticipato, sono le considerazioni di Péguy sul *bell'e fatto* e sull'*abitudine*, che rappresentano, per così dire, le due vere fonti della crisi del «mondo moderno». A tale riguardo, sappiamo per certo che egli riprende questi due concetti dalla filosofia del suo maestro Bergson, e in particolare da *Materia e memoria* (1896)[19] e dall'*Introduzione alla metafisica* (1903)[20]. Leggendo questi testi, insieme al precedente *Saggio*

[18] Questa è la risposta di Péguy a tali accuse: «Il cartesianesimo è stato, nel suo principio, un tentativo di *guidare* la ragione fino alla ricerca della verità *nelle scienze* (ma per *scienze* Cartesio intendeva evidentemente una parte di quella che noi chiamiamo *metafisica*, o quantomeno le metafisiche delle scienze). Il bergsonismo è stato, nel suo principio, un tentativo di *guidare* la ragione fino alla stretta della realtà. (Nelle scienze, nelle metafisiche delle scienze, nella metafisica). […] Il bergsonismo non è mai stato né un irrazionalismo né un antirazionalismo. […] Il bergsonismo è così poco contrario alla ragione che non solo ha rimesso in moto le vecchie articolazioni della ragione, ma ne ha fatte muovere anche di nuove» (C. Péguy, *Note sur M. Bergson*, cit., vol. III, p. 1274; trad. it. cit., pp. 69-70).

[19] Si veda H. Bergson, *Matière et mémoire* [1896], éd. par C. Riquier, PUF, Paris 2012; trad. it. *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2008. Oltre a citare quest'opera nella *Nota su Descartes*, così come in altri testi, sappiamo che Péguy ne regalò una copia a Charlotte Baudouin per il loro fidanzamento: cfr. R. Burac, *Charles Péguy. La révolution et la grâce*, Robert Laffont, Paris 1994, p. 94.

[20] Si veda H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, in *La pensée et le mouvant* [1934], éd. par A. Bouaniche *et al.*, PUF, Paris 2013, pp. 177-227; trad. it. di F. Sforza, *Introduzione alla metafisica*, in *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2010, pp. 149-189. L'importanza di questo saggio per Péguy, apparso in prima istanza nella «Revue de Métaphysique et de Morale» del gennaio 1903, è provata dal fatto che egli abbia deciso di ripubblicarne la parte

sui dati immediati della coscienza (1889)[21], Péguy comprende che la concezione bergsoniana della «durata» (*durée*), la quale esprime un'idea della temporalità intesa non semplicemente come l'eterno passare di tutte le cose ma come dimensione dell'essere, implica al contempo che il passato permane in quanto memoria – ossia sotto forma di ricordi e di abitudini –, però non in senso "statico", come qualcosa di fisso e immutabile che si ripete tale e quale, bensì in senso "dinamico", e quindi come qualcosa che, cercando di adattarsi al momento presente per determinare un futuro ancora indefinito, riaccade continuamente e ogni volta in maniera differente. Ne consegue che il presente non coincide con "ciò che è" o con "ciò che deve essere", ma piuttosto con "ciò che si fa". Difatti, secondo Bergson, quando pensiamo il presente come "esistente", esso è già passato; viceversa, quando lo pensiamo come "dovente essere", esso è ancora futuro. È questa l'idea su cui si fonda la distinzione bergsoniana tra il "già fatto" o "bell'e fatto" (*tout fait*) e il "facentesi" o "che si fa" (*se faisant*), che Péguy espone nella sua prima nota:

> «Quando Bergson distingue il *bell'e fatto* dal *facentesi* […] opera un'opposizione, riconosce una contrapposizione metafisica dell'ordine stesso della durata fondato sull'opposizione, sulla contrapposizione profonda, essenziale, metafisica, del presente nei confronti del futuro, e del presente nei confronti del passato. È una distinzione nell'ordine della metafisica. (È la profonda e capitale idea bergsoniana che il presente, il passato, il futuro non appartengano solo al tempo, ma all'essere stesso. Che non siano solo tempi cronologici. Che il futuro non sia soltanto un passato posticipato.

conclusiva anche nei suoi «Cahiers»: cfr. H. Bergson, *Introduction à la métaphysique. Conclusion*, in *Cahiers de la Quinzaine*, IV, XII, 17 février 1903, pp. 3-25.

[21] Si veda H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], éd. par A. Bouaniche, PUF, Paris 2013; trad. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002. Anche questo testo viene citato in più casi da Péguy, congiuntamente a *Materia e memoria*.

Che il passato non sia solo un futuro antico, un futuro dentro il tempo. Ma che la creazione, man mano che passa, che scende, che cade dal futuro al passato attraverso il ministero, grazie al compimento del presente non cambi solo di data, ma che cambi di essere. Che non cambi solo di calendario, ma che cambi di natura. Che il passaggio attraverso il presente sia il rivestimento di un altro essere. Che è lo svestirsi della libertà e il rivestirsi della memoria)»[22].

Grazie a Bergson, dunque, Péguy capisce che il presente è qualcosa di irriducibile, dotato di una natura propria, la quale rientra nell'ordine dell'«avvenimento» (*événement*)[23]. Questo sta a significare che il presente non è inerte, ma è accadimento continuo e imprevedibile, e in quanto tale esso riflette il movimento della vita e costituisce l'occasione per l'esercizio della libertà e, di conseguenza, per la creazione di qualcosa di nuovo. Ora, secondo Péguy, avendo richiamato l'attenzione sulla vera natura del presente, Bergson ha svelato il meccanismo messo a punto dall'intellettualismo moderno (comune ai positivisti e ai neotomisti), il quale consiste nel sostituire il presente reale con il passato più recente, o nel confondere l'avvenimento con la sua registrazione storica, ossia nel considerare il presente non appena si trova fissato in una forma rigida e astratta, e

[22] C. Péguy, *Note sur M. Bergson*, cit., vol. III, pp. 1254-1255; trad. it. cit., pp. 46-47. La distinzione tra *tout fait* e *se faisant* viene esplicitata nella parte conclusiva dell'*Introduzione alla metafisica*: cfr. H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, cit., pp. 214-215; trad. it. cit., pp. 179-180.

[23] La nozione di "avvenimento", che Péguy sviluppa a partire dalla concezione bergsoniana della "durata", rappresenta il tema centrale del suo pensiero filosofico. Per comprendere la profondità della questione, si rinvia a C. Esposito, *Charles Péguy e il pensiero dell'avvenimento. Una fonte nascosta del pensiero del Novecento*, in AA.VV., *Finitudine senza dogmi. Studi offerti a Roberto Garaventa*, a cura di O. Brino e M. Forlivesi, Morcelliana, Brescia 2022, pp. 269-288.

quindi più facile da catalogare o misurare[24]. In altre parole, il merito della filosofia bergsoniana è quello di aver denunciato una «pigrizia universale» che alla dinamicità del presente preferisce la staticità del passato, e che pertanto guarda alla libertà e alla novità del momento presente «secondo prospettive bell'e fatte» o «imparate», cioè applicando ai dati di volta in volta offerti dalla realtà dei concetti "già fatti" o "preconfezionati", e non "fabbricati" o "tagliati su misura" per i singoli oggetti[25].

Ma la cosa peggiore, come spiega Péguy nella *Nota su Descartes*, non è «avere un pensiero bell'e fatto», bensì «avere un'anima abituata»[26]. In questo caso, infatti, sebbene le due cose siano collegate, il problema non è più quello di ricorrere a concetti "bell'e fatti" per conoscere il presente, ma di avere un'anima in cui «neanche un atomo di materia [*spirituale*] rimane libero per il nuovo, che è la vita». A tale proposito, cercando di mostrare il «misterioso accordo» che sussiste tra il pensiero di Bergson e l'insegnamento della Chiesa, Péguy equipara l'abitudine al processo organico dell'invecchiamento, poiché anch'essa può essere intesa come un progressivo fenomeno di irrigidimento che riduce l'anima a un «legno morto» (*bois mort*); ovvero – nel lessico bergsoniano – a «un legno tutto invaso dal *bell'e fatto*» e «che non ha più neanche un atomo di posto, neanche più un atomo di materia a disposizione per il *facentesi*»[27]. Per sfuggire

[24] Cfr. C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes*, cit., vol. III, pp. 1408-1413 e 1444-1449; trad. it. cit., pp. 173-180 e 217-223.
[25] Cfr. C. Péguy, *Note sur M. Bergson*, cit., vol. III, pp. 1252-1256; trad. it. cit., pp. 44-49. Il paragone tra i concetti "già fatti" e gli "abiti preconfezionati" (*vêtements de confection*) nonché l'idea della filosofia come un lavoro "su misura" (*sur mesure*) sono ricavati a loro volta dall'*Introduzione alla metafisica*: cfr. H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, cit., pp. 196-197; trad. it. cit., pp. 164-165.
[26] Cfr. C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes*, cit., vol. III, p. 1307; trad. it. cit., p. 53.
[27] Cfr. *ibid.*, pp. 1320-1325; trad. it. cit., pp. 67-74.

al meccanismo che conduce alla morte spirituale, però, egli abbandona i discorsi filosofici e le dottrine teologiche e, ispirandosi all'esperienza cristiana vissuta, indica come antidoto contro l'abitudine la virtù della speranza – che non a caso chiama «bimba Speranza» (*enfant Espérance*) –, la quale ha appunto l'incarico di «disabituare continuamente» e «ricominciare sempre», ossia di sancire ogni volta un nuovo inizio e, così facendo, salvare l'anima dall'estinzione:

> «Qui risplendono a luce piena il senso, la forza e la vocazione e, per così dire, la virtù di quella che abbiamo chiamato la bimba Speranza. È la fonte di vita, perché è lei che costantemente disabitua. È il germe. Di ogni nascita spirituale. […] È lei che ha l'incarico di ricominciare, così come l'abitudine ha l'incarico di finire gli esseri. […] È essenzialmente e diametralmente l'anti abitudine, e quindi l'anti estinzione e l'anti morte. Ha l'incarico di disabituare continuamente. Ha l'incarico di ricominciare sempre. Ha l'incarico di smontare continuamente il meccanismo dell'abitudine. Ha l'incarico di introdurre dappertutto degli inizi, così come l'abitudine introduce dappertutto fini e morti. Ha l'incarico di introdurre dappertutto organismi, così come l'abitudine introduce dappertutto meccanismi. Ha l'incarico di introdurre dappertutto inizi di inizi, inizi di esseri, così come l'abitudine introduce dappertutto inizi, o piuttosto gli inizi, o piuttosto l'enorme e sempre uguale inizio della fine»[28].

3. *La speranza come risposta al nichilismo del nostro tempo*

Come si è visto, la crisi del «mondo moderno», affrontata da Péguy in molti dei suoi scritti, nasce da una divisione che non coincide solo con l'opposizione tra due metafisiche (positivista e religiosa), ma anche e soprattutto con l'incapacità di conciliare i bisogni dell'anima, la quale desidera conoscere il significato ultimo della realtà e dell'esistenza, e le necessità dell'intelletto, che si limita a

[28] *Ibid.*, pp. 1327-1328; trad. it. cit., pp. 77-78.

prendere in considerazione quegli aspetti che possono essere misurati o racchiusi in un sistema rigido e astratto. Rispetto a tale divisione, nella *Nota su Descartes*, egli dichiara: «La testa non è così estranea al cuore, e sono ancora una volta gli intellettuali che siccome mancano di cuore avevano inventato che la testa era estranea al cuore»[29]. Ciò, a nostro parere, è dimostrato proprio dalle sue riflessioni sul *bell'e fatto* e sull'*abitudine*, dalle quali si evince che il modernismo, per così dire, è una "malattia" o un "veleno" che attacca tanto la testa quanto il cuore, rendendoli indisponibili per il *facentest*[30].

A questo proposito, però, è opportuno rimarcare che, a differenza di altri interpreti del nichilismo – arriviamo finalmente al punto che più ci interessa –, Péguy non si accontenta di denunciare la crisi dell'epoca moderna, limitandosi a dire che il mistero dell'essere sfugge ai nostri schemi concettuali, né avrebbe accolto l'idea per cui parlarne sarebbe inutile o impossibile. Difatti, sempre nella *Nota su Descartes*, descrivendo una passeggiata immaginaria per le

[29] «La testa non è così estranea al cuore, e sono ancora una volta gli intellettuali che siccome mancano di cuore avevano inventato che la testa era estranea al cuore. Era quello che avevo detto sotto altra forma nella mia precedente *Nota su Bergson e la filosofia bergsoniana*. C'è un patetico del pensiero e c'è una luce e chiarezza del cuore. C'è anche un patetico della ragione. C'è un registro patetico del pensiero e un registro della conoscenza del cuore» (*ibid.*, p. 1432; trad. it. cit., p. 203). Per sapere quanto detto da Péguy nella prima nota, cfr. C. Péguy, *Note sur M. Bergson*, cit., vol. III, pp. 1247-1249; trad. it. cit., pp. 39-41.

[30] In un saggio precedente Péguy aveva parlato esplicitamente di un «modernismo intellettuale», fondato sul ragionamento scientifico e sulla costruzione di sistemi astratti, e di un «modernismo del cuore», inteso però come perdita dei valori del cristianesimo delle origini e, in particolare, come mancanza di carità: cfr. C. Péguy, *Notre jeunesse*, Cahiers, XI, XII, 17 juillet 1910, in *Œuvres en prose complètes*, cit., vol. III, pp. 98-104; trad. it. di G. Bachelet, *La nostra giovinezza*, a cura di G. Rodano, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 96-102.

strade di Parigi in compagnia dell'amico scrittore e filosofo Julien Benda, egli chiede: «Di cosa potranno parlare di più urgente [*pressant*], se non del problema dell'essere?»[31]. Pertanto, tutto il discorso sul *bell'e fatto* e sull'*abitudine*, compreso il tentativo di mostrare l'accordo tra il pensiero bergsoniano e i principi del cristianesimo, può essere inteso come uno sforzo per riaprire *nella crisi* quelle domande – le «grandi questioni» – che al nostro intelletto risultano irrisolvibili, ma che invece per la nostra anima sono inevitabili[32].

Seguendo la logica dell'avvenimento proposta da Péguy, crediamo che la risposta a tali domande non possa venire da un sapere già acquisito o da un pacchetto di valori imposto dall'esterno e accettato per compiacenza, ma solo da un'esperienza che si reitera nel presente, in cui noi, esercitando la nostra libertà, ci facciamo carico della memoria del passato, cioè del mondo così com'è, e partecipiamo alla creazione di qualcosa di nuovo per un futuro migliore. Detto altrimenti, il senso del nostro essere nel mondo non è un concetto o una ideologia, bensì un avvenimento passato che riaccade continuamente nel presente, il quale non dipende da noi, ma che per giungere a compimento ha bisogno di un'azione costante e soprattutto libera da parte nostra. Ed è appunto qui che entra in gioco la «bimba Speranza», che Péguy definisce «l'agente sempre giovane

31 C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes*, cit., vol. III, p. 1283; trad. it. cit., p. 22 (modificata).

32 Alla luce delle considerazioni sull'*abitudine* e l'*invecchiamento*, è significativo che Péguy, già nel 1900, avesse scritto: «Non occuparsi più delle grandi questioni, amico mio, è come fumare la pipa, un'abitudine che si prende quando l'età s'impossessa di voi, quando si crede di diventare uomini, mentre in realtà si è diventati vecchi. Beato colui che ha conservato la giovinezza del suo appetito metafisico» (C. Péguy, *Entre deux trains*, Cahiers, I, IX, 5 mai 1900, in *Œuvres en prose complètes*, cit., vol. I, p. 524; trad. it. nostra).

della creazione e della grazia», e quindi «l'agente più diretto, più presente di Dio»[33].

Alla virtù della speranza Péguy aveva dedicato un intero poema, intitolato *Il portico del mistero della seconda virtù* (1911)[34]. In quest'opera, vestendo i panni del poeta – che non reputava inferiore al grande filosofo, e viceversa –, egli sostiene che, tra le virtù teologali, la speranza è quella preferita da Dio e anche la più stupefacente[35]. Questo è dovuto in particolare a due fattori, appena sottolineati, ossia la sua partecipazione al mistero della creazione e il suo ruolo nel mistero della grazia. Riguardo al primo, di cui si è già parlato, è degno di nota il fatto che la speranza non ha semplicemente l'incarico di disabituare e ricominciare sempre, ma, così facendo, di riverberare nello spazio e nel tempo, nella carne e nella storia, lo slancio creatore di Dio, ovvero di ripartire e riaffermare la vita anche

33 C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes*, cit., vol. III, p. 1328; trad. it. cit., p. 78.

34 Si veda C. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Cahiers, XIII, IV, 22 octobre 1911, in *Œuvres poétiques et dramatiques*, éd. publiée sous la direction de C. Daudin, Gallimard, Paris 2014, pp. 625-768; trad. it. di M. Cassola, *Il portico del mistero della seconda virtù*, in *I misteri*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 155-282. Per un'analisi puntuale dei temi trattati nel *Portico*, si rinvia a P. Prosperi, *Mistero dei misteri. La speranza secondo Péguy*, Scholé, Brescia 2023.

35 Queste le parole che Péguy fa pronunciare a Dio in persona: «La fede che preferisco, dice Dio, è la speranza» (C. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, cit., p. 629; trad. it. cit., p. 161). E più avanti aggiunge: «Ma la speranza, dice Dio, ecco quello che mi stupisce. / […] Che quei poveri figli vedano come vanno le cose e che credano che andrà meglio domattina. / Che vedano come vanno le cose oggi e che credano che andrà meglio domattina. / Questo è stupefacente ed è proprio la più grande meraviglia della nostra grazia. / E io stesso ne sono stupito» (*ibid.*, p. 632; trad. it. cit., p. 164).

di fronte alle macerie e al rischio del fallimento[36]. Per quanto concerne il secondo, invece, è sorprendente che Péguy ci presenti la speranza come una prerogativa non solo dell'uomo, ma *in primis* di Dio, il quale si fida dell'umanità al punto di affidargli la responsabilità della propria salvezza, cioè di quella libertà che costituisce la condizione irrevocabile della grazia:

> «Rovesciamento di tutto è Dio che ha cominciato. / È Dio che ci ha fatto credito, che ci ha dato fiducia. / […] Dio ci ha fatto speranza. Ha cominciato. Ha sperato che l'ultimo dei peccatori, / Che il più infimo dei peccatori lavorasse almeno un po' alla sua salvezza, / Sia pure poco, poveramente. / Che se ne sarebbe occupato un po'. / Lui ha sperato in noi, sarà detto che noi non spereremo in lui? / […] Mistero dei misteri, che riguarda i misteri stessi, / Egli ha messo nelle nostre mani, nelle nostre deboli mani, la sua speranza eterna, / Nelle nostre mani passeggere. / Nelle nostre mani peccatrici. / E noi, noi peccatori, non metteremo la nostra debole speranza / Nelle sue mani eterne?»[37].

A nostro modo di vedere, questo rapporto misterioso tra la grazia e la libertà, con la speranza che funge da *trait d'union*, può essere considerato come la risposta di Péguy al problema dell'essere, e di conseguenza al nichilismo del nostro tempo. Nella *Nota su Bergson*, infatti, dimostrando ancora una volta che testa e cuore non sono estranei, egli opera un confronto tra la «conoscenza della verità» e il «meccanismo della grazia» e afferma che l'uomo, per comprendere la realtà di tutte le cose, non può contare solo sulla propria ragione, ma deve partire dall'esperienza; e che allo stesso modo, se desidera salvarsi, deve prima affidarsi a Dio con un atto di libertà[38]. In altre

[36] Cfr. P. Prosperi, *Mistero dei misteri*, cit., pp. 33-50.
[37] C. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, cit., pp. 703-704; trad. it. cit., pp. 223-224.
[38] Tale confronto viene operato da Péguy nell'ambito delle sue riflessioni sulla filosofia cartesiana – sulle quali preferiamo sorvolare perché poco

parole, per conoscere il significato ultimo della realtà e dell'esistenza, l'uomo deve anzitutto realizzare una conversione dell'intelligenza e del cuore, ossia trovare un modello di razionalità capace di tenere insieme le necessità dell'intelletto e i bisogni dell'anima e di liberarli dalla schiavitù del *bell'e fatto* e dal vizio dell'*abitudine*, in quanto essi gli impediscono di cogliere l'avvenimento che *si fa* nel presente. Inoltre, per conoscere il senso della vita e del mondo, non deve cercare di piegare la realtà ai propri progetti, ma aderire liberamente all'opera avviata da Dio e contribuire al suo compimento. Infine, per salvarsi ed essere felice, non ha bisogno di diventare Dio, ma gli basta amare la propria umanità e riscoprirne la bellezza, che consiste nella libera e fiduciosa attesa della grazia. Allora, chiediamoci: *siamo disposti a sperare?*

---

pertinenti – e si serve delle immagini della città assediata e dell'esercito reale che accorre in suo aiuto: «La realtà, in ciascuno dei suoi punti, è come una città assediata. L'esercito reale è partito in suo soccorso. Ma neanche l'esercito riesce ad arrivare, e occorre una sortita del presidio della città che gli giunga di fronte per dargli la mano. Nel punto intermedio tra l'uomo e il mondo, nel punto intermedio tra lo spirito e la realtà, nel punto intermedio dove si incontrano l'esercito di soccorso e il soccorso del presidio, […] in quel punto, per Cartesio, avviene la conoscenza della verità. […] È impossibile non considerare, con un improvviso sussulto, quanto questa teoria cartesiana sia imparentata, quanto sia parallela alla teoria cristiana e cattolica della grazia, a quello che possiamo chiamare il meccanismo della grazia. Così come occorre che l'esperienza preceda la ragione, così, e tramite un movimento perfettamente comparabile e perfettamente parallelo, occorre che la libertà preceda la grazia. Anche l'uomo è una città sotto assedio. […] Anche la grazia è l'esercito reale che viene in aiuto. Ma occorre anche che la libertà dell'uomo faccia una sortita, *erumpat*, e che vada davanti all'esercito di soccorso. […] Quando la grazia non si trova davanti la libertà, neanche la libertà trova la grazia. […] Quando l'uomo manca Dio, Dio manca l'uomo» (C. Péguy, *Note sur M. Bergson*, cit., vol. III, pp. 1261-1262; trad. it. cit., pp. 54-55).

III. NICHILISMO, RELIGIONE, MEDITAZIONE

Il nichilismo tra Occidente e Oriente. Caracciolo e Nishitani a confronto

di *Marco Palladino*

1. *La domanda del nichilismo*

Sia Alberto Caracciolo che Nishitani Keiji, esponente di punta della cosiddetta scuola di Kyōtō, intravedono nel nichilismo la possibilità di una nuova esperienza religiosa. Il nichilismo, pur tematizzato attraverso il filtro di due orizzonti religiosi differenti – il cristianesimo per Caracciolo, il buddhismo zen per Nishitani – è, per entrambi, un evento storico-metafisico che segna drammaticamente la storia della cultura mondiale e che si colloca nell'orizzonte aperto dalla sentenza nietzscheana della morte di Dio. Tale sentenza non solo marca simbolicamente l'esaurirsi della credenza condivisa nella realtà di Dio, ma indica altresì l'erosione radicale di ogni fondamento metafisico dell'esistenza. L'esistenza, allora, appare sospesa nel vuoto, un punto di domanda al quale non sembra seguire nessuna risposta. Come ha mostrato con estrema lucidità Sartre, l'esperienza del niente è l'esperienza della completa gratuità dell'esistenza. Se Dio, il fondamento dell'essere, non c'è, perché parte di quell'essere che pretenderebbe di fondare, allora ogni singolo ente, nella sua singolarità, si intride di niente, di non-senso, urlando al mondo la sua indebita eccedenza. Se l'esistenza poggia sul *nulla*, sulla lacerante assenza di significato e valore, l'essere non è sigillato dalla categoria preminente dell'ontologia occidentale, la *necessità*, bensì marchiato a fuoco dalla *contingenza*, dall'abisso del *possibile*. La realtà orfana di Dio, del fondamento, è un baluginio di possibili che faticano a convertirsi in necessità. Ma se quell'essere necessario, causa di sé, non esiste, allora il possibile, l'imprevedibile, il contingente è l'assoluto:

«Il mondo… questo grosso essere assurdo. Non ci si poteva nemmeno domandare da dove uscisse fuori, tutto questo, né come mai esisteva un mondo invece che niente. Non aveva senso. Il mondo era presente dappertutto, davanti, dietro. Non c'era stato niente prima di esso. Niente. Non c'era stato un momento in cui esso avrebbe potuto non esistere. Era appunto questo che mi irritava: senza dubbio non c'era alcuna ragione perché esistesse, questa larva strisciante. Ma non era possibile che non esistesse. (…) Voglio dire, che per definizione, l'esistenza non è la necessità. Esistere è essere lì, semplicemente. Gli esistenti appaiono, si lasciano incontrare ma non li si può mai dedurre. C'è qualcuno, credo, che ha compreso questo, ma ha cercato di sormontare questa contingenza inventando un essere necessario e causa di sé. Orbene, non c'è alcun essere necessario che può spiegare l'esistenza: la contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare; è l'assoluto, e per conseguenza la perfetta gratuità. Tutto è gratuito, questo giardino, questa città, io stesso. E quando vi capita di rendervene conto, vi si rivolta lo stomaco e tutto si mette a fluttuare… ecco la Nausea[1]».

Il mondo si dà, si consegna allo sguardo interrogante dell'uomo. Ma questo dono non ha autore: è dono di *nessuno*. La ragione, quella ragione che dovrebbe sostenere il peso del mondo, esperisce, cercando di individuare cause e fondamenti, tutta la sua impotenza. Una causa per il fatto gratuito dell'esistere non c'è, poiché se vi fosse, sarebbe anch'essa *esistere*, concrezione di quella *differenza ontologica* fra l'essere e il nulla che si produce ad ogni istante. Su questo punto le visioni di Nishitani e Caracciolo, muovendosi criticamente nell'orizzonte della ricostruzione heideggeriana della storia della metafisica, sono sovrapponibili. La responsabilità preminente del pensiero filosofico è l'incapacità di *pensare* il nulla, di restituire sul piano rigoroso del concetto l'esperienza vissuta della destrutturazione radicale del senso. È chiaro, seguendo le traiettorie

[1] J.P. Sartre, *La Nausée,* tr. it. *La Nausea*, a cura di B. Fonzi, Einaudi, Torino 2014, p. 177.

interpretative dei due autori, che il nichilismo, prima ancora di essere un evento storico-metafisico, un evento che chiama in causa la storia del pensiero e delle sue figure principali, è un'esperienza che interpella il *singolo*. Anzi, più precisamente, è un'esperienza *singolarizzante*: l'esperienza in virtù della quale l'esistenza si appropria di sé e viene alla luce della sua *seità*. Prima di questa esperienza è come se brancolasse nel buio. Questa cecità che non permette di vedere il *nihilum* al fondo di ogni ente si cerca di sormontarla affidandosi a un sostegno. Non importa se questo sostegno sia di ordine metafisico, morale, sociale o religioso. Il *nihilum* che irrompe nella trama ordinaria del reale, scompaginando i segni e i significati con i quali cerchiamo di orientarci in esso, rivela presto il carattere illusorio e artificioso di ogni sostegno che tenti di eludere il contatto bruto, lacerante, con l'infondatezza dell'esistenza. Forse, come indica Nishitani nelle primissime pagine del suo capolavoro, *La religione e il nulla*[2], la filosofia non nasce dalla meraviglia, ma dalla *disperazione metafisica*, da quella tonalità emotiva dalla quale si irradia il significato inconcettuale di *niente*. La meraviglia non è la scaturigine del domandare, ma la tonalità emotiva che accompagna il dischiudersi ultimo della verità, allorché il singolo, attraversando le tenebre della negazione che brucia ogni determinazione finita dell'essere, esperisce il reale alla luce oscura della *vacuità*. In questa prospettiva, Nishitani, assimilando la lezione di Hakuin[3] e, in generale, della tradizione Zen, ritiene che il dubbio non sia soltanto un dispositivo logico, ma un autentico strumento esistenziale. Da lettore assiduo di Kierkegaard[4], egli ha ben chiara la distinzione tra *dubbio metodico*

[2] K. Nishitani, *Religion and Nothingness*, tr. it. *La religione e il nulla*, a cura di C. Saviani, Chisokudō Publications, Nagoya 2017, pp. 37-41.

[3] E. Hakuin, *Zen words for the heart*, tr.it. *Veleno per il cuore*, a cura di G. Giustarini, Astrolabio, Roma 1998.

[4] Nishitani è stato il primo autore a tradurre Kierkegaard in giapponese. Insieme a Schelling, autore prediletto, e Nietzsche, il filosofo che in lui

di matrice cartesiana e *dubbio esistenziale*[5] messa a tema dal danese. L'autentico dubbio, che Nishitani chiama «Grande Dubbio»[6], non coinvolge il nostro intelletto, la mente discriminante, ma la nostra esistenza nella sua interezza. È una sorta di *epochè* ontologicamente connotata capace di trasformare l'io concreto, e la realtà in cui è immerso, nell'abisso di una domanda totalizzante che smargina i contorni abituali del mondo. Il momento in cui tutti i valori con i quali codifichiamo la nostra esperienza perdono la loro assolutezza e l'essere, nella sua totalità, diventa un punto di domanda al quale manca ogni risposta, è il momento in cui affiora il *religioso*. Per Nishitani, infatti, la *religione*, pur essendo inseparabile dalle sue configurazioni storiche particolari, è anzitutto una dimensione originaria

---

produsse un'autentica scossa esistenziale, il danese è un riferimento costante delle sue riflessioni sul nichilismo. A una storia del nichilismo europeo, e a Kierkegaard quale protagonista indiscusso di essa, Nihsitani ha dedicato degli scritti molto penetranti, raccolti in un volume tradotto di recente anche in italiano. Cfr. K. Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, tr. it. *Dialettica del nichilismo*, a cura di C. Saviani, Chisokudō Publications, Nagoya 2017, pp. 35-42. Per una ricostruzione storico-critica del pensiero di Nishitani e del suo rapporto con gli autori della tradizione occidentale, rimandiamo al fondamentale studio di James Heisig. Cfr. J. Heisig, *Filosofi del nulla. Un saggio sulla scuola di Kyōtō*, L'EPOS, Palermo 2077, pp. 395-544.

[5] S. Kierkeggard, *Enter/Eller,* tr. it *Aut-aut*, a cura di R. Cantoni, Mondadori 1976, pp. 88-91. A tal proposito, Caracciolo osserva che il dubbio radicale in gioco nel nichilismo non va confuso né con l'*ateismo* né con lo *scetticismo*. Il domandare immanente al religioso non pone in questione l'essere di ciò che è, ma il *senso* dell'essere; non nega Dio, ma dubita che Dio possa cristallizzarsi in una figura particolare, quella che la tradizione veicola. Il dubbio gnoseologico, tipico dello scetticismo, è di altra natura da quello esistenziale del nichilismo. Il primo mira a scardinare le nostre convinzioni epistemologiche, il secondo pone in questione l'orizzonte di senso nel quale l'io, nella sua interezza, dimora. A. Caracciolo, *Nichilismo ed etica*, p. 46.

[6] K. Nishitani, *La religione e il nulla*, pp. 59-62.

dell'uomo. La *religione* è il domandare stesso, l'interrogazione radicale che pone in questione il senso dell'essere. Al *credente*, che si affida al mistero imperscrutabile di Dio, Nishitani sostituisce il *dubitante*. Colui che, attraverso la forza decostruttiva del niente, esperisce esistentivamente l'infondatezza di ogni sostegno, è sulla via della religione. Il filosofo giapponese, in questo senso, condivide la prospettiva jaspersiana secondo la quale l'afflato religioso si desta soprattutto nelle *situazioni-limite*[7] dell'esistenza, in quei momenti nei quali l'io si trova nella strettoia decisiva del dolore, della colpa, della lotta, della morte. Sono questi i momenti che risvegliano il senso metafisico dal torpore del pensiero ordinario. Allora, solo allora, l'esistenza non appare più come qualcosa di *ovvio*, ma come un *mistero* senza fondo. Le domande fondamentali del filosofare – Chi sono io? Dove vado? Che cos'è l'essere? – irrompono nel cerchio della coscienza allorché il pensiero-logico discorsivo scopre, dinanzi alla nudità dell'essere, la sua ineludibile impotenza. La religione, allora, per Nishitani, prima ancora di configurarsi come il rapporto del singolo con la Trascendenza, è il legame, patito da ogni esistente, con la trascendenza immanente del *nihil*. In tal senso, si può dire che ogni uomo è *religioso*, poiché ogni uomo, anche se non ne possiede una cognizione filosofica, *sente* il nulla che impregna di sé ogni ente.

Anche per Alberto Caracciolo il *religioso* è la dimensione sorgiva dell'esserci umano. Più precisamente, è la *struttura trascendentale* della coscienza, l'*a-priori* di tutti gli a-priori. La coscienza, infatti,

---

[7] Per Jaspers l'estistenza perviene a se stessa solo quando si cala nelle *Grenzsituazionen* che la ghermiscono da parte a parte. Ma il *dolore*, la *morte*, la *colpa*, la *lotta* non sono solo limiti, bensì occasioni di auto-trascendimento. Il niente che minaccia il senso dell'esistenza la spinge oltre il limite stesso, facendole scorgere, nell'immanenza, la presenza della Trascendenza. Cfr. K. Jaspers, *Existenzerhellung*, tr. it. *Chiarificazione dell'esistenza* in *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, UTET, Milano 1978, p. 679.

prima ancora di orientarsi verso il bene e il bello, è apertura costitutiva alla Trascendenza. È solo in virtù della sua originaria locazione nello *spazio della Trascendenza*[8], in grazia della sua sorgiva estaticità, che può cogliere l'universalità del valore. La *religione*, in quanto genetica apertura alla Trascendenza, filtra di sé tutti gli altri *modi* dell'umano esistere, sicché si può parlare di religiosità dell'impegno morale, dell'attività artistica e dello slancio filosofico. Eppure, la religione non si presenta solo come struttura trascendentale, ma anche come *modo distinto* e *autonomo*. L'originaria apertura allo spazio della Trascendenza si declina sempre al *singolare*: non è una ragione disincarnata a porsi in ascolto della parola che promana dalla Trascendenza, ma un io concreto, in carne ed ossa. È nella coscienza del singolo che il religioso s'incarna, e, incarnandosi, diventa *invocazione soterica*, *domanda metafisica.* Tale invocazione non può essere identificata *tout-court* con la *preghiera*, con la parola che unisce la singolarità finita dell'uomo alla persona infinita di Dio, ma rappresenta, per così dire, la forma trascendentale di ogni pregare, di ogni colloquio intimo fra il singolo e il Tu assoluto di Dio. Tale invocazione, dunque, non si rivolge a una figura determinata del divino, ma a quello spazio nel quale il divino può assumere questa o quell'altra forma. Il momento del religioso, come in Ni-

[8] La prospettiva del trascendentale religioso, che Caracciolo eredita da Kant, Troeltsch e Schleiermacher, viene delineandosi compiutamente nella sua grande opera del 1965, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*. In particolare, è nel saggio *La filosofia come metafisica* che prende forma la sua visione antropologica e morale meta-nichilistica. Cfr. A. Caracciolo, *La filosofia come metafisica* in *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova 2000.

shitani, è il momento del dubbio radicale, della domanda angosciosa del Cristo sulla croce[9] o di quella di Giobbe al cospetto delle innumerevoli disgrazie che affliggono la sua vita. È dunque una domanda in cui ne va dell'interrogante stesso, dalla cui formulazione dipende la sua esistenza. Se il *religioso* è il momento della domanda che pone in questione il senso dell'essere e, al tempo stesso, lo esige, la *fede*, il dire di sì – *Ja-Sagen* – al mistero dell'esistere, costituisce il momento della *risposta.* La risposta non estingue l'apertura della domanda, ma è essa stessa apertura. L'assenso all'esistere, a quel mistero che ricomprende il bene e il male, la presenza dell'eterno e la caducità, non estingue il dubbio metafisico, ma convive con esso e da esso si lascia ammaestrare. La risposta che si intreccia al domandare forma la dialettica interna del religioso. La *croce*, il niente che minaccia l'unità dell'uomo con la Trascendenza, convive con la *risurrezione*, il sì che ristabilisce la relazione teandrica. Se la domanda è *negazione* e il sì fiducioso al mistero del reale è *affermazione*, si può dire, con Nishitani, che l'intima dialettica del *religioso* è «negazione-eppure-affermazione»[10]. Ciò vuol dire non solo che i due momenti sono compresenti, ma che l'uno si tra-

[9] È la Croce a rivelare, più di ogni altro simbolo, il carattere antinomico del religioso e, dunque, dell'esistenza. Il Cristo, come riportano i versi dolorosi degli evangelisti Marco e Matteo (Mc 13, 34; Mt 29, 46), vive nel suo spirito e nella sua carne l'infinita distanza da Dio, l'assenza radicale del senso (*Eloi, eloi lama sabachtáni*), e, al tempo stesso, l'abbandono fiducioso al mistero: *Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito*. La domanda che si trasfonde in disperazione metafisica convive con ciò che infinitamente la trascende, con la fede che, intimamente, è distacco. Nell'ora nona del Venerdì Santo, nel tempo del niente che sgretola ogni fiducia, riluce l'alba pasquale, la luce della grazia che sostanzia ogni opera. Cfr. A. Caracciolo, *Ora religiosa e ora di religione* in *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e poetica*, il melangolo, Genova 1989, pp 177-187.

[10] K. Nishitani, *La religione e il nulla*, p. 131.

sfonde nell'altro senza per questo perdere la sua specificità ontologica. Non c'è fede, assenso all'esistere, senza esperienza del *niente*. La fede stessa, se si guarda bene, è *nientificazione*, progressivo distacco da tutte le immagini parziali, da tutte le visioni antropomorfiche del divino. Essa non va intesa dunque come mera credenza esteriore, bensì come la capacità di dimorare nella lacerazione infinita della *Grundfrage*[11], la domanda più profonda che la coscienza è in grado di pronunciare a se stessa. Tale domanda è generata dall'incontro decisivo con il *malum mundi*[12], quel male che non può

[11] Per una ricognizione storico-filosofica della *Grundfrage* rimando alle pagine, densissime dal punto di vista speculativo ed esistenziale, di Luigi Pareyson. Il filosofo torinese ripercorre i momenti decisivi che hanno caratterizzato il parto filosofico della domanda fondamentale, individuando nella formulazione heideggeriana il vertice di quell'interrogazione radicale in cui, in ultimo, consiste l'autentico filosofare. La domanda, infatti, non riguarda un *oggetto* esteriore al domandare, ma il domandare stesso, il suo *mostrarsi*. Non c'è, nella *Grundfrage*, un io che *si* domanda, ma *c'è domandare*. Chi si chiede *perché l'essere piuttosto che il niente?* non può che restare nella sospensione della domanda. Ogni risposta, infatti, non estingue la domanda, ma la rafforza, dal momento che ogni risposta *è*, invece di *non-essere*. Ogni ragione, ogni perché non fonda l'essere, ma vi ricade *dentro*.
La formulazione caraccioliana della *Grundfrage*, come quella di Pareyson, nasce dalla meditazione dolorosa sulla onnipervasiva presenza del male. Essa rappresenta il perno attorno al quale ruota l'esperienza del nichilismo e il dramma di ogni teodicea. Entrambi, evidenziando il carattere ontologico del male, pervengono al capovolgimento della teodicea stessa. Non è il male a negare la Trascendenza: è la Trascendenza che lo evidenzia e ne inizia la negazione. Cfr. Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Einaudi, Torino 1995, pp. 353-376. Cfr. A. Caracciolo, *Nichilismo e dialettica del religioso* in *Nichilismo ed etica*, a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova 1983, p. 23-38.

[12] Il saggio caraccioliano che meglio definisce la sua personale fenomenologia del *malum mundi*, in relazione al grido di Giobbe che riecheggia in ogni

essere redento dall'operosità della buona volontà umana perché condizione trascendentale dei *mala in mundo*, i singoli mali, i quali, di volta in volta, aggrediscono il senso dell'esistere. L'uomo può eliminare le singole figure del dolore, ma non la possibilità del dolore; può eliminare la malattia, ma non la morbilità, la struttura in virtù del quale emerge questa o quell'altra malattia. Il pensiero verace, quel pensiero che abbraccia la totalità del reale, senza tenere fuori, per questo, il particolare, si arrischia a pensare il male nella molteplicità delle sue figurazioni – il male fisico, morale, esistenziale, psicologico –, comprendendo che ognuna di esse è il segno di un *male ontologico*[13], di una radice inestirpabile che nutre le fondamenta del mondo. È tramite questa radice che il niente erode ogni fondamento dell'essere, estorcendo a forza la domanda delle domande: *perché l'essere piuttosto che il niente*? Caracciolo radicalizza ancora di più la formulazione della *Grundfrage*, chiedendo e chiedendosi: «perché l'essere piuttosto che il nulla assoluto, se la struttura dell'essere, nella quale è incluso l'esistere dell'uomo, è tale che può consentire Flossenburg, Mauthausen, Auschwitz?»[14] La domanda fondamentale si declina così in chiave etico-ontologica. Dinanzi al

sofferente, è *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile*. Cfr. A. Caracciolo, *Figure della sofferenza fenomenicamente inutile* in *Nichilismo ed etica*, pp. 47-65.

[13] Su questo punto la riflessione di Nishitani non è radicale quanto quella di Caracciolo. Pur riconoscendo che il male non possa ridursi al *male morale*, al male che il sé commette, ritiene, in accordo con la mistica di cui è attento studioso, che la sua essenzialità emerga pur sempre dal fondo del sé. Recuperando i concetti di *karma* e *avidyā*, propri della tradizione buddhista, sostiene che la trasmissione del male dipenda dall'ignoranza di chi si attacca alla propria egoità. Per Caracciolo, invece, l'essenzialità del male non dipende da un difetto dello sguardo, dall'incapacità di conoscere davvero la realtà del sé, perché questa supposta incapacità non è altro che la manifestazione particolare di una *deficienza ontologica*, di un *peccatum mundi* che rende possibile sia i mali fisici che quelli morali. Cfr. K. Nishitani, *La religione e il nulla*, pp. 63-65.

[14] A. Caracciolo, *Teresio Olivelli*, Editrice La Scuola, Brescia 1975, p. 12.

malum mundi, lo stupore che sorge al cospetto dell'essere, e che fonda il sentimento filosofico, tramuta in *orrore*. L'orrore scaturisce di fronte a ciò che non dovrebbe essere, in senso morale, e, invece, drammaticamente si insinua nelle pieghe dell'essere. Questo sentimento, dotato di spessore metafisico, rivela la connessione tra il *peccatum mundi* e il *niente*.

Ma come pensare il niente che l'esperienza concreta del male radicale evoca e che la *Grundfrage* sintetizza sul piano del domandare filosofico? Preziose, in questo senso, le indicazioni che giungono da Nishitani e che riecheggiano le considerazioni capitali di Heidegger in *Was ist metaphysik*? Non è possibile, secondo il giapponese, non sapere del niente. Il niente, è vero, non è *qualcosa*, perché se fosse qualcosa, non sarebbe niente, ma ente. Di questa indebita *entificazione* è responsabile lo stesso Leibniz,[15] al quale si deve il merito di aver formulato per primo, in sede filosofica, la *Grundfrage*. Il filosofo, proprio come quel *qualcuno* menzionato da Sartre nel passo testé preso in esame, ha cercato di sormontare il terribile peso della contingenza del mondo affidandosi a un Essere necessario, causa di sé. Il niente, nella prospettiva tracciata dal filosofo, si riduce così all'*eterocosmico*, a un che di sicuramente altro dall'essere determinato, ma pur sempre un ente. Il niente appare allora come il *possibile* in cui la sovrabbondanza e perfezione dell'essere è contenuta in nuce, in attesa che Dio la tragga fuori dalla sua inerzia, dalla sua semplicità, e la traduca in realtà. L'ipotesi che il cosmo non possa esistere è da subito scartata perché inficerebbe la solidità granitica della realtà che la necessità del fondamento ultimo dell'esistenza, Dio, le conferisce. Il nulla, invece, se pensato come negazione radicale della totalità dell'esistente, e non come mero

[15] Cfr. G.W. Leibniz, *Les principes de la nature et de la grace fondés en raison* tr. it. *Principi razionali della natura e della grazia*, a cura di S. Cariati, in *Monadologia*, Bompiani, Milano 2001.

possibile che serve solo ad opacizzare appena la durezza impenetrabile del reale, spalanca l'ipotesi sconcertante tratteggiata da Kant in una pagina folgorante della *Critica della ragion pura*, nella quale la sicura compostezza della sua scrittura e del suo filosofare vacillano, incrinati dall'immagine abissale di quell'Essere, *causa sui*, che si lascia trafiggere dal pungolo di una domanda che accomuna, in una tragica fratellanza, creatore e creatura:

> «Io sono dall'eternità all'eternità, fuori di me non c'è nulla se non ciò ch'è qualcosa per volontà mia; ma io donde sono? Qui tutto sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima perfezione ondeggia senza stabilità alcuna davanti alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla lasciare scomparire l'una come l'altra senza il menomo impedimento».[16]

Il passo kantiano registra, sul piano speculativo ed esistentivo, un evento metafisico che scuote l'esistenza nelle sue fondamenta. Il pensiero, qui, si trova trascinato fuori di sé, espropriato del suo potere di oggettivazione, ammutolito di fronte a quell'essere che *precede* ogni concetto. Il pensiero dell'essere, infatti, è un pensiero senza *oggetto* e, dunque, un pensiero senza *soggetto*, privo dell'imposizione di una coscienza che riassorba in sé la scena del mondo. Il pensiero che pensa l'essere è pensiero dell'essere – genitivo soggettivo – da parte dell'essere circa se stesso. È un pensiero *intransitivo*: un pensiero, cioè, che non transita da un *soggetto* a un *oggetto*. La *differenza ontologica*, la differenza dell'essere dall'ente determinato e dal niente, non può essere *posta* dal pensiero, perché l'affiorare di *ogni* pensiero, anche quello sull'essere, *è*, *nega* il niente, testimoniando l'originarietà dell'opposizione essere-nulla. L'esistenza, il mistero della presenza del pensare, è un abisso, più di

[16] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr.it *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 390.

qualsivoglia suo contenuto. Lo sguardo che prova a mirare in questa voragine è colto da un duplice sentimento di *fascinazione* e di *repulsione*, come chi si trova effettivamente sull'orlo di un precipizio. Il vuoto che gela il concetto inorridisce e, al tempo stesso, segretamente, seduce.

L'impossibilità di raccogliere l'essere nella definitezza del concetto è la stessa che ghermisce il pensiero quando prova a pensare il niente. L'interdetto parmenideo non basta, perché, puntualizza Nishitani, proprio il fatto che non possiamo pensare il nulla, lo conferma, ribadisce che lo utilizziamo nostro malgrado nell'atto del perpetuo negare. Del nostro sapere del niente: niente. Il niente non c'è, ma il suo non-essere rilascia un *significato* che è impossibile non sapere. Un significato senza il quale è impossibile sapere *essere*. Il niente, che non c'è, irradia il suo significato, il quale, invece, c'è e mostra il miracolo della *differenza*.

Il significato di niente, però, non è un significato logico-operativo. Noi non cogliamo il niente attraverso il pensiero analitico. Il niente è significato meta-logico che colpisce il nostro sentire fondamentale. È nei *mala in mundo*, indici dell'abissalità del *malum mundi*, che il niente, negando tutto ciò che per noi costituisce senso e valore, dà notizia di sé. Ma il niente assiologico-ontologico è l'unico significato di niente? Dimorare nella *Grundfrage* vuol dire soltanto cogliere, sul piano esistentivo, la nientità assiologica del mondo? Non è forse vero, come suggerisce Caracciolo, che il *malum mundi*, il niente che aggredisce la totalità dell'essere, può essere colto solo perché la struttura ultima e radicale dell'uomo gli consente di aprirsi al *Nihil* della Trascendenza? Insomma, non è il male ontologico a negare lo spazio della Trascendenza, ma è questo ad evidenziare, e al contempo a negare, la strutturalità del male. Ad essere originario, costitutivo, è il rapporto della coscienza con la sovra-essenzialità del Nulla. Dimorare autenticamente nel cerchio della *Grundfrage*, di quella domanda che pone in scacco ogni forma

di transitività oggettivistica del pensare, vuol dire cogliere la bipolarità genetica del Nulla, la sua dialettica. Il nichilismo, se sondato in tutte le sue possibilità fondamentali, si converte in un *nichilismo religioso*. Tale è la prospettiva che accomuna Caracciolo e Nishitani. Una prospettiva capace di ricollocare la filosofia nel suo orizzonte originario, quello in cui, nel pensare, ne va della salvazione del singolo.

2. *Nulla religioso* e *vacuità*

La differenza fra il niente assiologico-ontologico e il Nulla religioso in Caracciolo prende forma attraverso il confronto costante con i dioscuri della filosofia dell'esistenza: Jaspers e Heidegger. Nei due filosofi, attraverso traiettorie filosofiche a tratti divergenti, viene alla luce l'identità fra la dialettica del nichilismo e quella del religioso. La metafisica dell'*Umgreifende* jaspersiana, proponendosi di ribaltare la metafisica oggettiva che fa dell'essere un prodotto del pensiero, un che di determinato, afferma che la Trascendenza è Nulla per il pensiero oggettivo e che l'esercizio autentico del filosofare consiste proprio nel discriminare il *nihil negativum* dal Nulla inoggettivabile della Trascendenza. Jaspers oppone a quello che egli chiama il «nichilismo dei filistei»[17] la *fede filosofica*. Questo nichilismo materialista, che giudica come dotata di significato solo la dimensione del *Dasein*, dell'esserci empiricamente determinato, costituisce drammaticamente la cifra del nostro tempo. Di ben altro tenore è il nichilismo esistenziale o metafisico, quello ben rappresentato da Sartre e dal passaggio summenzionato del suo capolavoro letterario e filosofico. Il nichilismo esistenziale non si fonda sull'assolutizzazione della corporeità, sul malcelato riduzionismo di matrice scientista, ma

[17] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, tr. it. *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, RaffelloCortina Editore, Milano 2005, p. 189.

sull'esperienza della gratuità dell'essere. Ciò che mette in discussione non è la presenza della Trascendenza, ma il significato dell'esistenza di ogni ente. La *philosophische Glaube*, non poggiando sulla singolarità e sulla protezione del dato rivelativo, vive costantemente in rapporto alla negazione del senso dell'esistere. Essa, nutrendosi dell'apporto della tradizione filosofico-religiosa, pone in evidenza l'infinita distanza che intercorre tra il niente del nichilismo e il divino che si annuncia al di là di tutte le *cifre* speculative, teologiche, poetiche e artistiche. Ma il Nulla divino, che straripa da ogni cifra che tenti di circoscriverlo, non è una dimensione di pura indeterminatezza, un assoluto indifferente alle sorti dell'immanenza. La Trascendenza, la sua irruzione nel mondo, è donazione di senso. In Jaspers rivive così il motivo platonico dell'assoluta identità fra Bene e divino[18]. Di fronte ai mali del mondo, al cospetto di quel male che ne è la segreta scaturigine, l'unica esperienza in grado di strappare un senso all'umano esistere è l'esperienza della Trascendenza. Tutto è destinato al naufragio, tranne l'Essere.

Ma è soprattutto nel pensiero di Heidegger[19] che Caracciolo ritrova la bipolarità strutturale tra il niente nichilistico e il Nulla dell'esperienza filosofico-religiosa. Heidegger è stato il filosofo che più di ogni altro ha mostrato la portata religiosa del *Nichts*. È in questa rinnovata consapevolezza che risiede il significato maggiormente degno d'essere pensato e meditato della cosiddetta *Kehre*. La prima acquisizione sul piano teoretico di questo *rivolgimento* del pensare heideggeriano – un rivolgimento che è un approfondimento – è l'identificazione del nichilismo, nel suo polo negativo, con l'essenza della

[18] A. Caracciolo, *Esistenza e Trascendenza in K. Jaspers* in *Studi jaspersiani*, a cura di R. C. Ballanti, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006, pp.177-189.

[19] Al pensiero heideggeriano Caracciolo ha dedicato uno studio destinato a influenzare potentemente l'ermeneutica del pensiero del filosofo tedesco. Cfr. A. Caracciolo, *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova 1989. In particolare, segnaliamo il saggio del 1978 *Heidegger e il problema del nichilismo*.

metafisica. L'essenza del nichilismo e l'essenza della metafisica sorgono da una comune radice: l'oblio dell'essere. L'essere sprofonda nell'oblio perché scompare il significato di niente. Se il niente è l'assolutamente inesistente o uno strumento puramente logico, l'essere è destinato alla reificazione, alla coincidenza con l'oggettivamente definito. L'eclissarsi della differenza ontologica – differenza dell'essere dall'ente determinato in cui si essenzia e differenza assoluta dal *nihil negativum* – determina la totale oggettivazione della natura e dell'umano. La natura e l'uomo non emanano più quella luce di sacralità che origina il canto dei poeti e lo stupore dell'autentico filosofare. Natura e uomo diventano così cose tra le cose, oggetti inerti condannati all'anonimia più profonda. Il vuoto dell'essere è ciò che deve essere riempito attraverso l'organizzazione produttiva della tecnica, la quale mira al piegamento dell'essente a un agire stolido, privo di scopo. La tecnica si profila in tal modo come l'organizzazione della penuria dell'essere, come l'estrinsecazione di una volontà di volontà illimitata. Lo sfruttamento dell'essere come *fondo* è la cifra essenziale di un mondo ridotto a *immagine,* pura messa in *forma,* e che si presenta dunque come la precisa negazione del *farsi mondo* da parte del mondo stesso. Ma è proprio l'oblio, l'ombra che si stende sull'essere, «quando l'uomo è divenuto *subjectum* e il mondo immagine»[20], a indicare la possibilità che il Nulla serbi in sé un altro significato da quello che assume presso il nichilismo. L'oblio, il rifiuto dell'essere si presenta come il segno di quell'oblio, di quel nascondimento – *Verborgenheit* – immanente al suo stesso rivelarsi. Tale nascondimento appare come il non-essente, come il nulla. Ma «il nulla come nulla dell'ente è la radicale controparte del semplice niente»[21]. Il Nulla non è né il mero *niente*, l'assolutamente inesistente, né il *qualcosa*, l'oggetto di fronte al soggetto, ma l'*essere stesso*, in quanto è la

[20] M. Heidegger, *Holzwege*, trad. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 97.
[21] *Ivi*, p. 101.

condizione della manifestatività dell'ente e insieme ciò che assolutamente differisce da esso. L'ente appare all'esserci solo alla e nella luce respingente del Nulla, solo se l'uomo si trascende come *subjectum* e abbandona il pensiero rappresentativo-oggettivante. Per aprirsi all'oblio dell'oblio dell'essere occorre che l'esserci trascenda se stesso e abbandoni la propria volontà di volontà. In questo senso, tra il *distacco* – *Abegeschiedenheit* – eckhartiano e il lasciar-essere – *Gelassenheit* – heideggeriano v'è convergenza: l'essere si rivela nell'abbandono di sé e rivolge la sua *parola* solo a quella coscienza che ha trasceso la funzione prensile e oggettivante del pensare. Il Nulla appare allorché irrompe come una folgore l'*Angst*, la quale mostra l'ente come *inconsistente*, *vacuo*, privo di sostanzialità intrinseca. Ma non è l'*Angst* a produrre il Niente attraverso un annientamento dell'ente nella sua interezza, è piuttosto il Niente a estorcere, tramite la sua *luce respingente,* il sentimento dell'angoscia esistenziale, la quale, impotente, dinanzi al dileguarsi dell'ente, indietreggia. Il Nulla non è ciò che resta alla fine del dileguarsi dell'ente, ma è ciò che si manifesta sempre insieme, tutt'uno, con l'ente nel suo dileguarsi. Il Nulla respinge l'esserci rinviandolo all'ente che affonda nella sua interezza. Il respingere e il rinviare al dileguare dell'ente è il nientificare del Niente. Il nientificare – *Nichtung* – o nienteggiare del Nulla non può essere paragonato né all'*annientamento* né alla mera *negazione*, poiché questo *nientificare* è un *concedere*, un *donare* che permane. Cosa concede il *nientificare*? In quanto *rinviare-respingente* all'ente nel suo dileguare, il Nulla rivela la *questità* dell'ente nella luce della sua assolta *estraneità*, della sua assoluta *differenza* rispetto al nulla negativo. Il nulleggiare del Nulla, la sua originaria manifestazione, concede all'esserci di rapportarsi all'ente che egli è e a ciò che egli non è. Il *nientificare* funge così da *sfondo trascendentale* dell'apparire degli enti nella loro determinatezza e differenza. Se il Nulla soltanto concede all'esserci di rapportarsi a sé e agli altri enti, significa che, originariamente, l'esserci

discende dal Nulla: «Esserci significa tenersi immerso nel Niente»[22]. Il tenersi immerso nel Niente da parte dell'esserci struttura il rapporto ontologico che l'esserci stesso è. L'esserci trascende l'ente, immergendosi nell'originaria manifestazione del Niente, e, in virtù di tale trascendimento, si rapporta all'ente che egli stesso è. Per questo motivo, Heidegger sostiene che Niente ed essere sono lo stesso: «Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del Niente»[23]. Il Nulla è la trascendenza in seno all'immanenza dell'ente stesso: ogni essente è intriso di *Niente*. Se il nulleggiare del Nulla è rivelato soltanto dall'emersione dell'*Angst*, si comprende bene come l'argomentare heideggeriano sia la formalizzazione concettuale di un'esperienza esistenziale profonda. Tale esperienza è il cuore pulsante del nichilismo religioso. Solo questa esperienza, l'esperienza dell'*Essere/Nulla*, volge il negativo del niente ontologico-assiologico nel positivo, riannodando i fili della meraviglia al cospetto del miracoli dei miracoli: l'ente è.

Il *Nulla religioso* tematizzato da Caracciolo e la *posizione della vacuità* propugnata da Nishitani[24] si collocano nell'orizzonte speculativo e religioso nel quale lo stesso Heidegger si è posizionato. *Nulla religioso* e *vacuità* oltrepassano la dicotomia fra essere e nulla tipica della metafisica oggettiva, legando l'esperienza della bipolarità strutturale del Nulla al destino di salvezza verso il quale ogni singolo tende per sua costituzione ontologica.

---

22 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, trad.it. *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p.55.

23 *Ivi*, p. 56.

24 Nishitani sembra volersi smarcare dal maestro del suo soggiorno friburghese. Egli sostiene che lo stesso Heidegger non ha saputo fino in fondo svincolarsi dall'entificazione del nulla, e, dunque, dall'insostenibile dualismo che pone essere e nulla come termini contrapposti. Seguendo il percorso tracciato dal filosofo tedesco, ci pare insostenibile una simile interpretazione. Cfr. K. Nishitani, *La religione e il nulla*, p. 155. Cfr. K. Nishitani, *Il nichilismo come filosofia: Martin Heidegger* in *Dialettica del nichilismo*, pp. 216-238.

Il Nulla religioso convoca il niente ontologico-assiologico, il male metafisico, ma altresì lo nega. Lo spazio trascendentale di Dio conserva la memoria della speculazione dei mistici – Eckhart, Juan de la Cruz –, riecheggia il nichilismo teologico di Jaspers e Heidegger, ma principalmente serba l'impronta inconfondibile del poetare leopardiano[25]. È nel suo canto che s'incarna l'equivocità del nulla, il suo confondersi da un lato col niente oggettivistico che immoto aleggia nei pressi della tomba[26], dall'altro col Nulla inteso come immensità nella quale il pensiero perviene alla sapienza del naufragio, all'annientamento del suo potere determinante e oggettivante. In questo spazio intriso di «sovrumani silenzi»[27], che nessuna cifra della Trascendenza riesce pienamente ad esaurire, tutti i possibili, il mondo così com'è ed ogni mondo immaginabile, sono negati e redenti. Da spazio inesauribile, al di là di ogni concetto formulabile dall'uomo, promanano la parola della disperazione e la parola della speranza metafisica. Il Nulla religioso è il silenzio da cui germina ogni parola capace di rivelare la dialettica che informa di sé l'esistenza. È la parola originaria al fondo di ogni parola, la voce innominabile e impronunciabile che sostanzia ogni verso e ogni concetto, che scava da dentro la singolarità della nostra voce[28]. Come la vacuità di matrice buddhista – termine che Nishitani ripropone per evitare

[25] È Leopardi l'unico autore che è riuscito a poetare ciò che Heidegger è riuscito a dire attraverso la teoresi. Al genio di Recanati Caracciolo ha dedicato saggi di notevole spessore ermeneutico che hanno contribuito a fornire alla platea degli studiosi l'autentica statura filosofica del poeta. Cfr. A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, Bompiani, Milano 1994.

[26] G. Leopardi, *Ad Angelo Mai, quand'ebbe trovato i libri* in *Canti*, a cura di G. Ficara, Mondadori, Milano 2016, p. 63.

[27]. *Ivi*, p. 112.

[28] A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, p. 164.

l'equivocità del *nulla assoluto* impiegato talvolta dal suo illustre maestro, Nishida[29] –, il Nulla religioso non rappresenta tout-court la negazione dell'immanenza, ma la sua trasfigurazione. Quel silenzio sovrumano che spira dalla nientificazione di ogni concetto è sì silenzio, trascendimento di ogni parola, ma silenzio che perpetuamente intride di sé il tempo e il mondo. Anche nell'esperienza della vacuità è in atto il medesimo superamento della contrapposizione fra trascendenza e immanenza. La vacuità non è *qualcosa*, ma l'insostanzialità, il vuoto d'essenza di ogni cosa. Essa non è le cose e, al tempo stesso, non è *altro* dalle cose. È, come il Nulla religioso, il silenzio che ne rivela l'originaria nudità. A tal proposito Nishitani afferma che la vacuità, la quale non va confusa col *nihil* del nichilismo, al quale appartiene soltanto l'*azione* della negazione, è «l'assoluto aldiquà»[30]. La vacuità è la realtà cosi com'è, depurata dalle incrostazioni soggettive del *cogito*. Tale realtà non va confusa con l'aldiquà oggettivato dal pensiero tecno-scientifico: essa non è né *soggetto* né *oggetto*, ma il grembo inoggettivabile in cui soggetto ed oggetto si relazionano. Nishitani, riprendendo l'intuizione geniale di Dōgen[31], afferma che

[29] Per indicare l'esperienza originaria in cui accade la relazione a-duale tra essere e non-essere, fra soggetto e oggetto, Nishida utilizza, soprattutto negli scritti della tarda maturità, il termine *Basho*. Tale termine contribuisce, sugggerendo l'idea di uno sfondo inoggettivabile che accoglie ogni ente, aggira gli equivoci semantici derivanti dall'uso della nozione di *nulla assoluto*. Cfr. K. Nishida, *Basho*, trad.it. *Luogo*, a cura di E. Fongaro e M. Ghilardi, Mimesis, Milano-Udine 2017.

[30] K. Nishitani, *La religione e il nulla*, p. 207.

[31] Facendo perno sulla ricchezza della lingua-pensiero giapponese, Dōgen, in uno dei capitoli più densi e arditi dello *Shōbōgenzō*, la summa massima del suo itinerario speculativo e spirituale, conia il termine *Shōji* 生死. Solo l'ideogramma riesce a suggerire l'idea della continuità radicale fra vita e morte che è impossibile rendere nelle lingue occidentali. Vita e morte non sono termini auto-sussistenti che, solo successivamente, si pongono in re-

la vacuità non è vita e morte, ma «vita-eppure-morte»[32]. Separare la vita dalla morte, l'essere dal nulla, la negazione dall'affermazione, significa vedere ancora nell'orizzonte del nichilismo, in quell'orizzonte che ipostatizza il niente e la disperazione metafisica che ne costituisce il riflesso emotivo-esistenziale. Alla vacuità e al Nulla religioso appartengono invece il *nientificare* che dona l'essere a se stesso, al suo *sapiente* mistero. Nishitani, ricalcando le tracce della tradizione Zen, sostiene che la posizione della vacuità è *Nichtung* che si converte perpetuamente in *Ichtung*, campo della nientificazione che genera la *rientificazione* del mondo. La vacuità è la «terra natia»[33] in cui le cose rilucono nella loro *tathatā*, nel mistero infinito della loro differenza dal niente. Ciò è detto mirabilmente dai versi di Saishō:

> «Foreste, monti, fiumi in questo niente celati
> Foreste, monti e fiumi, in questo niente rivelati
> D'inverno nevica, la primavera fiorisce
> né essere né non-essere
> neppure negazione»[34].

In questi versi misteriosi, che riproducono le immagini consuete della poesia giapponese, è posta in assoluta evidenza l'esperienza redentrice della vacuità. Il niente che cela le foreste, i monti e i fiumi è il niente ontologico-assiologico, quel niente che stinge il significato delle cose, che le occulta allo sguardo, gettandole nell'assoluta mancanza di senso e valore. Il niente che rivela le cose, come se, improvvisamente, fossero fasciate da un lampo di rivelazione, non può essere confuso col *nihil* del nichilismo, col niente intrecciato

---

lazione fra loro. La loro relazione è una unità trascendentale e indecomponibile. Cfr. E. Dōgen, *Shōbōgenzō* in A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō*, Roma 2001.

[32] K. Nishitani, *La religione e il nulla*, p. 153.

[33] *Ivi*, p. 228.

[34] Cfr. A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Torino, Einaudi 2012.

alla nostra irrimediabile finitezza. Esso è la vacuità, le cose così come sono, avvolte nella quiete misteriosa che dice la loro assoluta differenza dal niente.

Ma sono gli ultimi tre versi a consegnarci la cifra essenziale della posizione della vacuità assunta da Nishitani. Il terzultimo verso focalizza l'attenzione sull'avvicendarsi delle stagioni, fornendo l'immagine precipua dell'ineludibile impermanenza che caratterizza il corso degli eventi. Ma cos'è questo nostro ritrovarci ad esistere? Che cosa significa, in ultimo, esistere? Esistere non è né essere né non-essere, ma vacuità. La vacuità non è la negazione del nichilismo che, di volta in volta, toglie via ogni fondamento dell'esistenza. L'errore fondamentale che compie il nichilismo è quello di assolutizzare e di ipostatizzare il niente, la negazione che mostra la relatività di ogni senso dell'esistere. La vacuità, invece, è la negazione di ogni negazione ipostatizzata, lo svuotamento radicale di ogni rappresentazione che, indebitamente, fa del vuoto un oggetto del pensiero. Nishitani, richiamandosi ancora a Dōgen[35], sostiene che l'autentica apprensione di sé avviene nell'istante in cui si depone l'illusione di un soggetto sostanzializzato. Il volto originario della realtà emerge solo allorché si *lascia-cadere* l'ego psicologico. Solo in questa *negazione* si estingue il dolore della disperazione metafisica, generando, conseguentemente, l'*affermazione* della realtà del risveglio.

L'esperienza del Nulla religioso, pur conservando un certo afflato mistico, non tematizza il trascendimento radicale del soggetto tipico dello Zen. La filosofia di Caracciolo, intrecciando l'impostazione trascendentale a quella esistenziale, resta comunque ancorato all'orizzonte cristiano. Più che di una soppressione della soggettività, di un distacco radicale dall'io, nelle pagine caraccioliane s'intravede

[35] Scrive Dōgen: «dimenticare se stessi è essere risvegliati alla realtà». Cfr. E. Dōgen, *Genjō Kōan* in A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō*, p. 180. Cfr. K. Nishitani, *La religione e il nulla*, p. 169.

una *trasfigurazione*, ad opera della Trascendenza, dell'esistenza personale. Il Nulla religioso è scaturigine di salvezza non solo perché svuota il dolore della sua pretesa di assolutezza, ma perché dal suo spazio trascendentale giunge la parola dell'eternità. Quell'eternità che, pur indisgiungibile dall'immortalità, non si configura come l'infinita durata del tempo, bensì come l'infinito che filtra di sé ogni tempo. L'esperienza del Nulla religioso, come l'esperienza della vacuità, è la realizzazione di un paradosso esistenziale, nel quale l'eterno convive col tempo e la forma viene a coincidere col vuoto[36].

Ma basta esperire la differenza radicale fra il niente nichilistico e il Nulla religioso per pervenire alla liberazione dal dolore? Non è forse vero che la salvezza del singolo è tale solo se diventa generatrice di salvezza? Lo spazio del *Nihil* non è solo lo spazio in cui tutto si nientifica e tutto giunge a redenzione. È anche lo spazio dal quale rifulge un imperativo, un comando, che è di ordine morale e metafisico. Una voce interiore, un dovere esistenziale che Caracciolo definisce l'«imperativo ontologico del bene e dell'eterno»[37]. Tale imperativo non solo ci comanda di profondere tutte le nostre forze affinché il bene e l'eterno sgominino i *mala in mundo*. Tale imperativo esige la redenzione di tutti gli esseri: la redenzione dell'essere stesso. Il fatto che nell'uomo agisca una forza trascendentale di tale portata, che l'uomo, in ultimo, sia volontà di bene ed eterno assoluti, è la viva

[36] È l'insegnamento del *Sutra del cuore*, il sutra più importante della tradizione Zen. Vuoto e forma non sono due termini separati. Il vuoto non è altro che la forma, il fenomeno, colto nella sua assoluta nudità. La forma, il fenomeno determinato, non è la sua qualità essenziale, ma il vuoto di ogni essenza. Cfr. Edward Conze, *I libri buddhisti della sapienza. Il sutra del diamante. Il sutra del cuore*, Ubaldini, Roma 1976, p. 73.

[37] Per comprendere la connessione tra l'imperativo categorico kantiano e l'imperativo ontologico del bene e dell'eterno, che dell'imperativo kantiano è corretto intendimento ed approfondimento cfr. A. Caracciolo, *Kant e il nichilismo contemporaneo* in *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, pp. 7-35.

testimonianza che l'ultima parola non spetta al *niente ontologico-assiologico*, ma al *Senso*.

Anche per Nishitani l'esperienza del nichilismo religioso non conduce a una salvezza privata, ad appannaggio esclusivo del singolo che pensa e che medita. In accordo con la tradizione buddhista, e in viva consonanza con Caracciolo, egli ritiene che l'esperienza della vacuità conduca, in ultimo, alla *compassione*, a quell'amore non-discriminante, senza ego, che egli, interessato com'era al dialogo fra buddhismo e cristianesimo[38], rinviene nel Vangelo di Matteo[39]. È a un simile amore *impersonale* che l'uomo contemporaneo, ghermito dalla minaccia del nichilismo, deve mirare. Questo amore equanime, che si dirige verso il giusto e verso l'ingiusto, sembra la più perfetta incarnazione dell'imperativo etico-metafisico che costituisce il nostro io più profondo. Tale amore salda insieme cristianesimo e buddhismo, personale e impersonale, religione ed etica. Questo sentire etico-metafisico, che affiora dal terreno dell'esperienza della negazione del niente, è il punto d'approdo del *nichilismo religioso*.

[38] Nishitani, seguendo il suo maestro, Nishida, ritiene che il futuro della filosofia mondiale dipenda dall'incontro tra buddhismo e cristianesimo. La vacuità può aiutare a depurare il nostro concetto tradizionale di Dio e la mistica, la mistica di Eckhart, può indicare la possibilità di un terreno comune. Un terreno che si fonda, come abbiamo visto, sull'esperienza della «Grande Morte», la morte dell'anima psicologica. Cfr. K. *Nishitani*, *Personalità e impersonalità nella religione* in *La religione e il nulla*, pp. 92-132.
[39] K. Nishitani, *La religione e il nulla*, p. 107.

La serenità del nulla. Il nichilismo come esercizio esistenziale in Emil Cioran

di *Enrico Palma*

1. *Introduzione*

Molto spesso il nome di Emil Cioran viene associato al nichilismo[1], benché il filosofo franco-rumeno abbia negato più volte di essere un nichilista tradizionale[2], cosa che fa propendere verso una di quelle manifestazioni del nichilismo che potremmo definire *nichilismo attivo*. La sua critica sferzante e radicale trafigge il senso comune e le opinioni consolidate, anche quelle filosofiche, ed evoca per certi aspetti il nichilismo come distruzione delle certezze che fu già di

[1] Sulle forme del nichilismo contemporaneo cfr. C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021.

[2] Mi riferisco a queste affermazioni, comunque nel pieno stile contraddittorio e mai risolutivo di Cioran: «Non sono nichilista. Potrei essere considerato tale, ma questo non significa niente. Per me è una formula vuota. Semplificando, si potrebbe dire che ho l'ossessione del nulla, o piuttosto quella del vuoto. Questo sì. Ma non che sono nichilista. Perché il nichilista nel senso corrente è uno che abbatte tutto con violenza, con secondi fini più o meno politici, o dio sa che altro! Ma io non sono affatto così. Si potrebbe allora dire che sono nichilista in senso metafisico. Ma anche questo non spiega niente. Accetto più di buon grado la qualifica di scettico – sebbene io sia un falso scettico. Se vuole, sono uno che non crede in niente», in E.M. Cioran, *Un apolide metafisico. Conversazioni*, tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano 2004, p. 50.

Nietzsche[3], avendo definito del resto la verità come «il coronamento di un lavoro di demolizione»[4].

Cioran non ci ha lasciato trattati od opere sistematiche *stricto sensu*. Una chiave interpretativa del suo *modus philosophandi* ce la fornisce lui stesso, quando afferma riguardo al suo pensiero che si tratta di un'attenta, e ragionata, auscultazione di sé; sentire se stessi, tentare di sprofondare nel principio della vita per poi emergerne con parole: «Tutto ciò che ho affrontato, tutto ciò in cui ho discorso per tutto il tempo della mia vita, è indissociabile da ciò che ho vissuto. Non ho inventato nulla, sono stato soltanto il segretario delle mie sensazioni»[5]; ma soprattutto quando afferma, riferendosi implicitamente a se stesso, che il nulla è stato il principale ispiratore del suo pensiero: «La visione della nullità del Tempo ha fatto nascere i santi e i poeti, e la disperazione di qualche isolato, invaghito di anatemi»[6].

---

[3] Sulle contiguità e le distanze tra Cioran e Nietzsche rinvio alla riflessione, discutibile ma interessante, di A.G. Biuso, già dal titolo per noi significativa, *Sul nichilismo: Cioran e Nietzsche*, in *Prospettive Settanta*, 1/1993, pp. 117-127. Il confronto tra le due posizioni ha per Biuso come esito una grande distanza, «fra il nichilismo in ascesa di Nietzsche, e cioè una riflessione disincantata ed eversiva ma permeata di razionalità, e il nichilismo decadente di Cioran, spesso lucido e per molti versi fecondo ma troppo soggettivo, patologico, lontano da quel distacco che pure – nei nomi di Epicuro, di Marco Aurelio, di Montaigne – il suo Autore vorrebbe conseguire» (ivi, p. 127). Sempre su questo tema cfr. V. Fiore, *Emil Cioran. La filosofia come de-fascinazione e la scrittura come terapia*, Nulla die, Piazza Armerina 2018, pp. 76-85.

[4] E.M. Cioran, *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Gallimard, Paris 1986; *Esercizi di ammirazioni. Saggi e ritratti*, tr. it. di M.A. Rigoni e L. Zilli, Adelphi, Milano 1988, p. 154.

[5] Id., *Écartelement*, Gallimard, Paris 1979; *Squartamento*, tr. it. di M.A. Rigoni, Adelphi, Milano 1981, p. 149.

[6] Id., *Précis de décomposition*, Gallimard, Paris 1949; *Sommario di decomposizione*, tr. it. di M.A. Rigoni e T. Turolla, Adelphi, Milano 1996, p. 65.

Cioran conferma in modo sibillino una delle più famose proposizioni del *Tractatus logico-philosophicus*, per cui «la filosofia è non una dottrina, ma un'attività»[7]. Un'attività della vita che percepisce se stessa nel suo durare, nel suo essere al mondo, nel trovarsi nella coscienza, la maledizione che l'umano si porta con sé, anzi ciò che egli è, sapere di se stesso nel male che gli accade. Tutto questo secondo Cioran trova sfogo, estrinsecazione e dimora nella parola, al punto che vita e scrittura diventano indissolubili, l'una il sostegno dell'altra, motivo di sopportazione dell'esistenza per poter proseguire ancora.

Se si guarda più da vicino la forma delle opere di Cioran, ci si rende conto immediatamente che i suoi libri sono variazioni sullo stesso tema, fulminei spari di lucidità, sentenze lancinanti. Ci si sente tramortiti dalla lettura della sua prosa tagliente, si prova persino una strana sensazione di felicità, di sollievo, tipico di chi osserva la verità del mondo dopo lo squarcio del velo di illusione che lo ricopre. Felici perché dal mondo non ci si deve aspettare altro che il suo nulla, che la fatica per la ricerca del senso è significativa soltanto quando qualunque senso di per sé viene rimosso dall'orizzonte dell'esistenza, e quindi la vita viene fatta ripiegare su se stessa a pensare il nulla di fondamento che è, il nulla da cui si è generata, il nulla a cui aspira inconsciamente a tornare.

Sono tanti, per parafrasare una sua espressione, gli *incontri con il nulla* nell'opera di Cioran. Direi anzi che la lettura delle sue pagine non è altro che un incontrare il nulla continuamente. Ed è questo uno dei fili più tesi del suo pensiero. Non essendo, come detto, un filosofo sistematico, avendo scritto per lo più per aforismi e brevissimi brani («più ancora che nella poesia, è nell'aforisma che la parola è dio»[8]), presumere di ricostruire un quadro generale sarebbe fuorviante. Tuttavia, ci sono molti modi di attraversarne l'opera, molti

[7] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-16***,** tr. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 2009, proposizione 4.112, p. 49.
[8] E.M. Cioran, *Squartamento*, cit., p. 163.

percorsi che è possibile intraprendere, anche tra di loro contraddittori ma non per questo manchevoli di fecondità e interesse sia per la teoresi che per la vita. La contraddizione per Cioran non viene snidata, come avrebbe detto Adorno, affinché il Messia alla sua venuta possa risanarla[9]; in essa riposa invece la dimostrazione della pluralità inestinguibile delle verità del mondo, delle vie che è possibile concettualizzare. Ed è anche testimonianza della tragedia della conoscenza che non può mai pervenire a un esito ultimo, e che trova comunque un riscatto nel biasimo dinanzi alle evidenze più terrificanti: in altre parole nell'*ironia*, talché «Eraclito si è sbagliato: non è il fulmine, è l'ironia che governa l'universo. È essa la legge del mondo»[10]. Cioran, infatti, con la sua prosa ironica e fatale, ha dato le parole ad alcune tonalità emotive come le avrebbe chiamate Heidegger, ad alcuni modi d'essere fondamentali dello stare dell'umano al mondo; tonalità che sono non le più vicine alla speranza, alla fiducia, alla gioia, che di per sé sono ciò che volgarmente chiameremmo la *positività* dell'esistenza, bensì quelle prossimali al nulla, alla *negatività* dell'esserci. E tutto ciò senza mai paventare uno sterile soggettivismo, giacché: «Le esperienze soggettive più profonde sono anche le più universali, perché in esse si tocca il fondo originario dell'esistenza»[11].

Una delle dinamiche teoretiche più affascinanti di Cioran è senz'altro nichilistica in uno dei sensi tradizionali con cui intendiamo la riflessione sul nulla: il nichilismo come atteggiamento nei confronti della vita di negazione assoluta, di annullamento della sostanza che l'ente vivente è. Ma l'accezione particolare di Cioran è un

[9] Mi riferisco alla celebre conclusione dei *Minima moralia*. Cfr. T.W. Adorno, *Minima moralia. Riflessioni sulla vita offesa*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2015, p. 304.

[10] E.M. Cioran, *Squartamento*, cit., p. 97.

[11] Id., *Pe culmile disperării*, 1934; *Al culmine della disperazione*, tr. it. di F. Del Fabbro e C. Fantechi, Adelphi, Milano 1998, p. 17.

tipo di nichilismo funzionale a un obiettivo: negare la vita per denudarne il fondo, pensarla come un nulla per giungere alla sua scaturigine più profonda, il da dove del suo essere, il verso dove aspira ad arrivare, la ferita che si è aperta nel sacro del mondo e che è se stessa, la quale si comprende come colpa ripianabile solo con il suo finire, con il cedere la sua forma al tutto da cui è emersa. Tra i tanti itinerari che è possibile intraprendere all'interno dell'opera del filosofo franco-rumeno, scegliamo quindi questo: la riflessione sul nulla come esercizio di nullificazione della vita, per comprenderla più a fondo e per liberarsi dal niente e dal dolore che essa è.

2. *Caduta, colpa, nostalgia*

Tra i modi d'essere che l'umano diviene nel suo trovarsi, ce n'è uno che potremmo considerare primario, almeno in senso cronologico. È il sentimento dell'origine, della prima notte del mondo che l'umano sente di sé in corrispondenza del suo venire alla luce, in cui la luce stessa, quando accesa sull'esistenza, è in verità l'oscurità esistenziale dell'essere-alla-vita. Con una formula strepitosa, che intitola uno dei libri senz'altro più riusciti di Cioran, *La chute dans le temps*, l'umano è *caduto nel tempo*. Cioran discute il racconto di *Genesi* ma più in generale prospetta uno scenario in cui l'umano più che venire all'essere con la nascita e il farsi forma della sua individualità è di fatto venuto al nulla scadendo nel mondo, rovinando nel sapere che la vita è[12]. Sin dal momento principiale della vita, secondo il dettato biblico interpretato da Cioran, l'umano ha offeso se stesso: alla

[12] Riporto la bella ed efficace espressione di G. Ferraro: «Il sapere ci separa e solo separandoci cadiamo nel tempo», in Id., *Una vita sterminata: la voce di Emil Cioran*, in A. Di Gennaro, P. Giustiniani (a cura di), *Dio e il Nulla. La religiosità atea di Emil Cioran*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 59-71, qui p. 70.

pace dell'ignoranza di cui godeva nell'Eden, ha preferito commettere un crimine contro la saggezza e iniziare a soffrire: «Che cos'altro aspettarsi da una carriera iniziata con un'effrazione alla saggezza, con un'infedeltà al *dono d'ignoranza* che il Creatore ci aveva elargito? Precipitati nel tempo del sapere, fummo simultaneamente dotati di un destino. Giacché non v'è destino se non fuori dal paradiso»[13]. Non bisogna attendersi molto di più da una creatura come l'essere umano, per la semplice ragione che a una saggia ignoranza ha preferito, macchiandosi per sempre, il sapere, una conoscenza che per Cioran non è altro che il sapere disperante del nulla, dell'imbroglio che abbiamo subito con l'essere stati generati. Siamo, dice Cioran, caduti nel tempo della conoscenza, la quale è realmente tale soltanto quando si sa di questa stessa caduta, del nostro destino infausto, tragico e privo di speranza, del male originario che deriva non dal peccato di conoscenza commesso violando la fiducia del Creatore, bensì dal sapere della nostra generazione: un peccato, in realtà, con una rara prova di vigore teoretico, commesso *ab origine* dal Creatore stesso, la cui colpa consiste appunto nell'aver generato.

La nostra colpa, se vogliamo anche piccola ma non ugualmente giustificabile, è di entità ridotta rispetto a quella di cui si può accusare il Creatore: la colpa di averci formati, di aver usato della materia per impiantarvi una coscienza, per aver generato enti consapevoli di loro stessi e quindi destinati a soffrire. Aggiunge infatti Cioran: «Se fossimo caduti da un'innocenza completa, totale, insomma *vera*, la rimpiangeremmo con una tale veemenza che nulla potrebbe avere la meglio sul nostro desiderio di recuperarla; ma il veleno era già in noi dall'inizio, un male ancora indistinto che si sarebbe poi definito impadronendosi di noi e ci avrebbe segnati, caratterizzati per sempre. Quei momenti in cui una negatività esistenziale presiede ai nostri atti e ai nostri pensieri, in cui l'avvenire è già

[13] E.M. Cioran, *La chute dans le temps*, Gallimard, Paris 1964; *La caduta nel tempo*, tr. it. di T. Turolla, Adelphi, Milano 1995, p. 13.

estinto prima ancora di nascere, in cui un sangue devastato ci infligge la certezza di un universo dai misteri ormai spoetizzati, folle di anemia, accasciato su se stesso, e in cui tutto si risolve in un sospiro spettrale, replica a millenni di prove inutili»[14]. Questo non è un tentativo di scagionare l'umano dalla sua colpa, dal suo destino, poiché egli è colpevole in ogni momento della sua esistenza. Ma è vittima del raggiro originario della Creazione. La negatività affonda quindi nell'attimo più originario della vita in quanto cosa generata, che raggiunge il suo *climax* nella presa di consapevolezza da parte dell'umano di se stesso in quanto nulla.

Questa idea è ugualmente espressa nel *Mauvais démiurge*, nel quale il tono gnostico è dichiarato e fortissimo, per cui la colpa dell'umano è giocoforza parziale rispetto a quella commessa dal Creatore: «Il misfatto famoso commesso dall'uomo appare quindi come la versione minore di un misfatto di ben altra gravità. Di che siamo colpevoli, se non di avere seguito più o meno servilmente l'esempio del creatore? La fatalità che fu la sua, ben la riconosciamo in noi: non per nulla siamo venuti fuori dalle mani di un dio infelice e cattivo, un dio maledetto»[15]. Lo gnosticismo di Cioran è una delle costanti del suo pensiero, uno dei modi con cui significare e attribuire un correlato oggettivo alla sua maniera d'essere e sentire il mondo. Dello gnosticismo, sia storico che ontologico, Cioran assorbe moltissimo, essendo i riferimenti numerosi e diversificati[16].

---

14 Ivi, pp. 13-14.

15 Id., *Le mauvais démiurge*, Gallimard, Paris 1969; *Il funesto demiurgo*, tr. it. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 1986, p. 13.

16 Sulla gnosi come fenomeno storico-filosofico cfr. almeno M. Simonetti (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Valla-Mondadori, Milano 2009; H.-C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi. I. La Gnosi e il tempo. II. Sul Vangelo secondo Tommaso*, ed. it. a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 1985; H. Jonas, *Lo gnosticismo*, tr. it. di R. Farina, SEI, Torino 1991; G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990; P. Vitellaro Zuccarello (a cura di), *Gnosi. Nostalgia della luce*, Mimesis, Milano-Udine

Basti questo passaggio, che riassume benissimo il compito esistenziale proprio di uno spirituale, il più alto tipo umano nella gerarchia antropologica degli gnostici: «Il barlume di luce che è in ognuno di noi e che risale a molto prima della nascita, a molto prima di tutte le nascite, quello si deve salvaguardare se vogliamo riprendere contatto con quella luminosità remota dalla quale non sapremo mai perché fummo separati»[17]. Ciò che reputa indiscutibile è l'errore della Creazione da parte di un dio maldestro e incapace, ma soprattutto la concezione della caduta non come degradazione dell'umano da una fantasiosa condizione paradisiaca ma come venire all'essere, assumere una forma, essere nati, insomma essere emersi dalla materia, il vero luogo d'origine edenico in cui si stava realmente in pace, nell'«intatto giorno»[18] del nulla.

Per Cioran la vita è un *tradimento* della materia: per questo merita il suo castigo benché incolpevole, e anche per questo la vita è tragedia. «La carne ha *tradito* la materia; il malessere che essa prova, che essa subisce, è il suo castigo. In genere, l'animato fa la figura del colpevole nei confronti dell'inerte; la vita è uno stato di colpevolezza, tanto più grave in quanto nessuno ne prende realmente coscienza. Ma una colpa è coestesa all'individuo, una colpa che pesa

2012; L. Fava, *Heidegger e la Gnosi*, Mimesis, Milano-Udine 2022; A.G. Biuso, *Chronos. Scritti di storia della filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2023; Id., *Gnosticismo antico e Gnosi contemporanea*, in *Mondi. Movimenti simbolici e sociali dell'uomo*, Bonanno Editore, Acireale 2023, pp. 53-82. Più in particolare, sul rapporto di Cioran con la Gnosi cfr. R. Rubinelli, *Tempo e destino nel pensiero di E.M. Cioran*, Aracne, Roma 2014, pp. 133-136 e S. Zucal, *La nascita maledetta e la 'gnosi atea' di Cioran*, in F. Meroi, M.L. Pozzi, P. Vanini (a cura di), *Cioran e l'Occidente. Utopia, esilio, caduta*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 167-180.

17 E.M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, Paris 1973; *L'inconveniente di essere nati*, tr. it. di L. Zilli, Adelphi, Milano 1991, p. 142.

18 G. Ungaretti, *Giorno per giorno*, in *Vita d'un uomo. Tutte le poesie*, «I Meridiani», a cura di C. Ossola, Mondadori, Milano 2009, v. 7, p. 249.

su di lui a sua insaputa, che è il prezzo da pagare per la sua promozione all'esistenza separata, per il misfatto commesso contro la creazione indivisa, questa colpa che, per essere conscia, non per questo è meno reale e sa bene come farsi largo tra le pene della creatura»[19]. La colpa dell'umano, della vita come vita della carne, è l'essersi separata dal Tutto indiviso che è la materia inerte: questa è la nostalgia, il doloroso basso continuo dell'esistenza che come un rumore di fondo infastidisce anche i giorni più felici. E di questa separazione, di cui molti restano all'oscuro, si sconta la pena in vita, il male che è la vita esattamente per come la conosciamo e che non fa fatica a trovare i motivi di supplizio per chi duri ancora.

Cioran discute la nostalgia richiamandosi a motivi topici della riflessione romantica, *Sehnsucht* e *Heimat*[20]. Nella sua essenza la nostalgia è *fluttuazione*: spingendo verso una condizione originaria perduta, esautora dal qui e ora e fa fluttuare l'esserci in una sradicata sospensione, articolandosi come una delle cause dello smarrimento esistenziale e della difficoltà di attaccamento al mondo. La nostalgia porta quindi con sé i segni di ciò che la provoca, rendendo comprensibile nella sua esperienza quello che si è perduto: lacerazione,

[19] E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 59.

[20] Su questi argomenti cfr. P. Vanini, *A melancholic exile: Emil Cioran and the feeling of nostalgia*, in M.C. Natário (a cura di), *Viagens de Saudade*, Universidade do Porto. Faculdade de Letras, Porto 2019, pp. 327-340, in cui la *Sehnsucht* è declinata certamente come nostalgia di un tutto originario perduto; infatti: «According to Cioran, *Sehnsucht* connotes a nostalgia without limits implying a ravaging desire of the absolute, i.e., of a "lost paradise" which is both the object of our regrets and a regret impossible to define» (ivi, p. 331). Cfr. anche P.J. Pérez López, *Mélancolie, nostalgie et solitude chez Emil Cioran*, in A. Demars, M.-G. Stănişor (a cura di) *Cioran, archives paradoxales. Nouvelles approches critiques. Tome IV*, Classiques Garnier, Paris 2019, pp. 227-235.

gettatezza, separazione, «esilio metafisico»[21]. Essa mette a nudo l'esistenza, la esibisce in tutta la sua vulnerabile caducità, ed è in grado di immaginare, sognare persino, il grembo della non-vita in cui la vita stessa sarà finalmente placata. A questo proposito, tra le numerose riflessioni sulla nascita di Cioran, il suo scoperto antinatalismo coinvolge la nostalgia filosofica in questa chiara espressione: «Ci fu un tempo in cui il tempo non era ancora… Il rifiuto della nascita non è altro che la nostalgia di quel tempo anteriore al tempo»[22]. Il tempo prima del tempo è l'eternità materica da cui la vita è emersa divenendo così tempo doloroso, finito e nostalgico, in cui il prima è il momento immediatamente precedente alla caduta, il precipitare dall'Eden del nulla come Tutto cosmico all'esistenza[23]. L'umano, se può avere un barlume di fondamento, può presumere di ottenerlo nella nostalgia, che lo connette alla sua beata condizione pre-natale e gli indica una via d'uscita: «Non sa *a che cosa* ritornare, né come ripristinare uno stato di cui ha perduto ogni ricordo distinto. La nostalgia che ne prova è il fondamento del suo essere, e per mezzo di essa comunica con quanto sussiste in lui di più antico»[24].

Nel *Précis de décomposition*, Cioran dà forse la migliore formulazione della nostalgia che sia possibile rinvenire nella sua opera:

---

21 E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 78.

22 Ivi, p. 22.

23 Su questo punto si è espresso in modo interessante R. Rubinelli, il quale identifica l'istante della caduta e del peccato originale nel passaggio metafisico-temporale tra essere e nulla: «È il passaggio cruciale, la cesura fra eternità e tempo, fra paradiso e storia; l'unico *istante*, se di istante si può parlare, fra Tempo e Non-tempo, sul quale valga la pena di soffermarsi», in Id., *Tempo e destino nel pensiero di E.M. Cioran*, cit., p. 104.

24 E.M. Cioran, *Aveux et anathèmes*, Gallimard, Paris 1987; *Confessioni e anatemi*, tr. it. di M. Bortolotto, Adelphi, Milano 2007, p. 76.

«Essere strappati al suolo, esiliati nella durata, recisi dalle proprie radici immediate, equivale a desiderare una reintegrazione nelle fonti originarie, anteriori alla separazione e alla lacerazione. La nostalgia è appunto il sentirsi eternamente lontani da casa; e, fuori dalle dimensioni luminose della Noia e dalla postulazione contraddittoria dell'Infinito e della *Heimat*, essa assume la forma del ritorno verso il finito, verso l'immediato, verso un richiamo terrestre e materno. Al pari dello spirito, il cuore si fabbrica utopie: e la più strana di tutte è quella di un universo *natale*, in cui ci si riposa di se stessi – cuscino cosmico di tutte le nostre stanchezze. / Nell'aspirazione nostalgica non si desidera qualcosa di palpabile, bensì una sorta di calore astratto, eterogeneo al tempo e affine a un presentimento paradisiaco. Tutto ciò che non accetta l'esistenza in quanto tale confina con la teologia. La nostalgia non è altro che una teologia sentimentale, in cui l'Assoluto è costruito con gli elementi del desiderio, in cui Dio è l'Indeterminatezza elaborata dal languore»[25].

Di questa ampia citazione sono tante le espressioni notevoli, finemente poetiche, ma dal punto di vista teoretico desta indubbiamente più interesse la formula «teologia sentimentale». A questa espressione Cioran fornisce una pronta specificazione, in cui rispettivamente oggetto della teologia è l'Assoluto e del sentimento il desiderio. Ciò vuol dire che la teologia si declina come discorso, come scienza metafisica dell'Intero ma intensificata dal sentimento, che non ne fa una questione di pertinenza del sentimentalismo, una forma vacua e inaccettabile di buonismo dei sentimenti, bensì una teoria dell'Intero che abbia il suo inizio appunto in quei sentimenti di cui Cioran fu finissimo scrutatore: la lacerazione della caduta e il peso della vita di reggersi in essa, il desiderio di guarire la ferita originaria concependo un altrove a cui retrocedere come luogo sacro dell'anteriorità, la tonalità del negativo che abbarbicata su questi modi d'essere rifiuta l'esistenza così com'è. La vera teologia inizierebbe in questo modo nel momento in cui si rifiuta l'esistenza e il

[25] Id., *Sommario di decomposizione*, cit., pp. 49-50.

suo essere: solo se ispirata dal nichilismo, dallo spirito della negazione, una teologia in quanto teoria dell'Intero, dell'Assoluto, può essere un gesto filosofico sensato.

3. *Coscienza e noia*

Il mondo è ferito, ma l'umano lo è di più, lo ricordiamo, perché consapevole, perché sa e può sapere: «*La conoscenza è una piaga, è la coscienza una ferita aperta nel cuore della vita*»[26]; e con lui tutti gli altri viventi che condividono la sua sciagura, vale a dire di essere «frattura e incrinatura dell'essere»[27], e che degenera nell'orgoglio e nella sopraffazione quando misconosce il suo destino e vuole competere con Dio, distruggendo e devastando il suo stesso mondo «per la rabbia di vedere un insetto procurarsi agevolmente ciò che lui, con tanti sforzi, non riesce a ottenere»[28], ovvero una rappacificazione con se stesso e una comprensione antiumanistica e antropodecentrica del suo male[29]. L'umano «ha complicato tutto, persino la propria paura, spavento di fronte alla sua sorte di sgorbio sedotto dall'enorme, in balia di una fatalità che intimorirebbe un dio. Poiché il tragico è la sua prerogativa, egli non può non sentire che ha più *destino* del proprio Creatore; da ciò deriva il suo orgoglio, e il suo timore, e quel bisogno di fuggirsi e di produrre per eludere il panico, per evitare l'incontro con se stesso»[30]. Già Heidegger, nei paragrafi forse più interessanti e ontologici per il vivente uomo di *Sein und Zeit*, aveva discusso della fuga del *Dasein* dal suo essere autentico, dalla chiamata

[26] Id., *Al culmine della disperazione*, cit., p. 56.
[27] Id., *La caduta nel tempo*, cit., pp. 14-15.
[28] Ivi, p. 15.
[29] Cfr. anche A.G. Biuso, *La metafisica come antropodecentrismo*, in *Mechane*, 3, 2022, pp. 45-57.
[30] E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., p. 16.

del nulla che egli è, ripiegando nelle cose e nello stato di spiegazione della pubblicità media del *Man*[31]; riflessione a cui Cioran aggiunge una considerazione avvilente per l'umano, la superbia e l'arroganza che sfociano nella distruzione data dall'elusione del sapere di sé come esistente condannato a un destino tragico e segnato dal nulla. Allo stesso modo in cui si evita di ammettere un errore arroccandosi assurdamente in esso, per evitare di fare i conti con se stesso, egli pecca di orgoglio e provoca distruzione, quando sarebbe decisamente più semplice e *liberatorio* accettare questa condizione e abbandonarsi serenamente al nulla.

Ma cos'è la vita viva, la vita che ancora dura, il male in assoluto più deprecabile che per Cioran possa essere mai accaduto e continuare ad accadere? Si può rispondere anzitutto con una frase *dell'amarezza*, in cui la vita viene definita come un impoverimento di luce, la luce originaria, ma che culminerà nello splendore della sua ultima notte in cui essa diverrà massima, poiché l'esistenza si sarà ricollocata nell'anteriorità da dove era provenuta: «La vita è ciò che si decompone a ogni momento; è una monotona perdita di luce, un insulso dissolversi nella notte, senza scettri, senza aureole, senza nimbi»[32], priva quindi di qualunque sacralità. E poi con una sensazione, con una totalità dell'esserci che ha impegnato da sempre i filosofi poiché basale al vivere come forse nessun'altra: la noia. La noia è l'essere di fondo dell'esistenza, ciò che l'umano è alla radice. Al di là di ogni nichilismo pessimistico (che qui assume in realtà i tratti di un nichilismo realistico perché constata e recepisce l'essere-nel-mondo nel modo in cui si dà, quasi fenomenologicamente), l'umano è quell'essere che soffre e che si annoia: se la sofferenza è il castigo che egli deve scontare per essere venuto al mondo e alla

31 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di A. Marini, Mondadori, Milano 2012, pp. 387-388.
32 E.M. Cioran, *Sommario di decomposizione*, cit., p. 74.

forma che è, talché «ognuno espia il suo primo istante»[33], la noia è la sua malattia, più precisamente una malattia temporale[34], anzi un «masticare il tempo»[35]. «La noia è l'eco in noi del tempo che si lacera… la rivelazione del vuoto, l'esaurirsi di quel delirio che sostiene – o inventa – la vita…»[36]. L'esistenza si rivela in tutta la sua vacuità proprio nel non saper che fare del tempo, quando tra il mondo e la temporalità dell'esistenza (la *Zeitlichkeit* heideggeriana) sussiste una sfasatura, non si compie la sovrapponibilità emotiva tra il sé e il circostante, l'esserci non è con-locato nel mondo. «La noia ci rivela un'eternità che non è il superamento del tempo bensì la sua rovina; è l'infinito delle anime marcite per mancanza di superstizioni: un assoluto piatto in cui nulla impedisce più alle cose di girare in tondo alla ricerca della propria caduta. / La vita si crea nel delirio e si disfa

33 Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 145.

34 Ricordo la celebre «malattia degli oggetti, consistente in un avvizzimento o perdita di vitalità quasi repentina; come a vedere in pochi secondi, per trasformazioni successive e rapidissime, un fiore passare dal boccio all'appassimento e alla polvere», in A. Moravia, *La noia*, Bompiani, Milano 2017, p. 7. Sulla noia, a partire dal romanzo moraviano, mi permetto di rimandare a E. Palma, *Il* non *dell'essere-alla-vita. La negatività esistenziale nella letteratura italiana e francese del Novecento*, in *Sinestesieonline*, XII, 38, gennaio 2023. Rimanendo sempre a Cioran, riporto una formula convergente di G. Rotiroti: «Nella noia vive il discontinuo nel *continuum* della temporalità esistenziale. Nell'impossibilità di attingere l'assoluto, la coscienza e il desiderio si spiano, e così l'uomo espia il proprio dolore pagando il debito per essersi innalzato *sopra la natura*», in Id., *Urât ontologic: Cioran e la noia in Dio*, in A. Di Gennaro, P. Giustiniani (a cura di), *Dio e il Nulla. La religiosità atea di Emil Cioran*, cit., pp. 145-161, qui p. 152.

35 E.M. Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, Paris 1952; *Sillogismi dell'amarezza*, tr. it. di C. Rognoni, Adelphi, Milano 1993, p. 47.

36 Id., *Sommario di decomposizione*, cit., p. 26.

nella noia»[37]. Già Heidegger nei *Grundbegriffe der Metaphysik* aveva indagato la noia come fenomeno essenzialmente temporale dell'esistenza[38]. Cioran, invece, coglie non soltanto la portata disvelante del rovinio del tempo che in noi risuona a causa dell'essere in vita, il suo vuoto, ma soprattutto lo sprofondamento in sé, o per meglio dire il livellarsi delle cose in cui gli ostacoli vengono meno e la veduta sulla vita è finalmente sgombra: la verità del nulla balza insomma più forte alla coscienza, alla considerazione di sé da parte del sapere. La noia, in questo, è il lutto del tempo.

4. *Nullificare la vita*

È qui che la riflessione di Cioran tocca l'apice. L'umano caduto, ferito dalla generazione e avvelenato dal fiele della coscienza, finché non affronta la paura del nulla come sentimento della morte e del finire, non avrà mai pace; continuerà a gareggiare con Dio infettando ancora di più il mondo con la sua presenza tossica e perniciosa. «Solo chi è liberato se ne affranca e festeggia un duplice trionfo: su di essa e su di sé; perché ha rinunciato alla propria qualità e al proprio compito di uomo, e non partecipa più a questa durata gonfia di terrore, a questa galoppata attraverso i secoli impostaci da una forma di spavento di cui noi siamo, in definitiva, l'oggetto e la causa»[39]. L'umano è per definizione l'essere impaurito per il proprio finire, ma ciò non significa che questo sentimento debba tramutarsi in forza di attaccamento al mondo nel senso della sfida verso il creatore e della distruzione.

---

[37] Ivi, p. 27. Su questa patologia e degradazione dell'eternità cfr. P. Nepveu, *Cioran ou la maladie de l'éternité*, in *Études françaises*, 37, 1, 2001, pp. 11-21.
[38] Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, tr. it. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1992, p. 130.
[39] E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., p. 18.

Una rivolta contro la Creazione potrebbe avere comunque un significato, una vendetta sul principio creatore che ha generato il male come conseguenza della sua stessa generazione. Ma in tutto questo non deve sfuggire l'impianto metaforico di Cioran. Per quanto nelle sue opere si accanisca contro il Dio dei cristiani, il filosofo resta, ed è facile intuirlo, un irriducibile ateo e materialista a cui non mancano tuttavia spunti di notevole e necessaria spiritualità, caratteristica che fa del resto il suo fascino speculativo. Discutere il racconto di *Genesi* significa in qualche modo attribuire un'impalcatura di senso attraverso la quale si può affrontare l'enigma, il mistero altrimenti inavvicinabile del venire all'essere del mondo e di noi stessi al suo interno come enti consapevoli di tutto questo.

Per esprimerci con lo stile di Cioran, l'umano è materia consapevole di sé sputata dall'inorganico, il gorgogliare da una ferita aperta nel sacro del Tutto, del Cosmo, da cui è fuoriuscito questo sapere temporale racchiuso nel provvisorio della sua forma finita, che si confronta con il nulla da cui proviene, con il nulla che diviene e con il nulla che sarà non appena la sua forma verrà spezzata morendo. Cioran è quel pensatore che affascinato dai santi e dalla trascendenza, li denigra e li incatena alla terra, alla fisicità del tutto, alla corporeità dell'essere, alla sua materia. Sicché l'affermazione successiva per cui: «Se Dio ha potuto affermare di essere "colui che è", l'uomo, al contrario, potrebbe definirsi "colui che non è"»[40] dà agio di inserire questo ragionamento in una dimensione cosmica, tale che Dio come l'essere che è assolutamente coincide con il Cosmo stesso, mentre l'umano è la negazione, alla lettera «colui che non è», perché distante dal Tutto; distanza che, chiaramente, è definita ancora una volta dal sapere, dal sentire, dal soffrire e dall'impaurirsi per il limite, dall'essere consapevoli della differenza tra sé e il Tutto.

L'umano è certamente una parte del Tutto, che si differenzia nell'infinita diversità degli enti che lo compongono, ma è anche

[40] Ivi, p. 18.

quella finitudine consapevole della propria parzialità e che soffre per questa condizione, per il sapere della morte. È anche in questo senso che l'umano è l'essere metafisico in quanto oltre la fisica, oltre i corpi, oltre gli enti particolari. Il dramma dell'umano, basandoci sulle riflessioni di Cioran, lo rende quell'essere che vive nella tragedia della negatività come separatezza dal Cosmo data dal sapere, e che per resistere nella forma e nella vita che egli è necessita di mantenersi in questa separatezza che ha il suo termine nella morte. Dovrebbe placarsi nel Cosmo ma, condannato per una colpa che non gli si può imputare, pecca fatalmente quando rifiuta ciò, tentando di esaudirsi in qualcosa che è nulla per essenza, la sua stessa vita. L'unica forma di redenzione e di salvezza che gli è concessa, nella nostra ipotesi ermeneutica, è di rifuggire la vita e il sapere ma in una maniera ben precisa: vivere la vita ed esercitare il sapere nell'approssimarsi quanto più possibile allo statuto del Cosmo, lo sforzo di far coincidere la metafisica con la fisica, ripianare questa separatezza originaria. Solo in questo modo l'esistenza è sostenibile, si allevia il peso della coscienza che finisce alla lunga per logorare la fibra della vita: «Di fatto, ogni stato cosciente ci estenua, ci sfibra, cospira al nostro logoramento; più cresce il suo dominio su di noi, più vorremmo far ritorno alla notte che precedeva le nostre veglie, immergerci nell'assopimento anteriore alle macchinazioni, all'attentato dell'Io»[41]. Esiste quindi anche una cattiva coscienza, un sapere che per la maledizione che la consapevolezza rappresenta di per sé conduce comunque l'umano al suo nulla, ma da irredento: sa, ma senza sapere ciò che è fondamentale conoscere per liberarsi dalla fatica, dal logoramento, dal dolore della separazione saputa.

La condizione opposta a questa risoluzione è espressa magnificamente da Cioran: «Avendo disertato le sue origini, barattato l'eternità con il divenire, maltrattato la vita proiettando in essa la

[41] Id., *La tentation d'exister*, Gallimard, Paris 1956; *La tentazione di esistere*, tr. it. di L. Colasanti e C. Laurenti, Adelphi, Milano 1984, p. 44.

propria giovane demenza, egli emerge dall'anonimato tramite un susseguirsi di rinnegamenti che fanno di lui il grande *transfuga dell'essere*. Esempio di antinatura, il suo isolamento è pari solo alla sua precarietà. L'inorganico basta a se stesso; l'organico è dipendente, minacciato, instabile; il conscio è quintessenza di caducità»[42]. Fuggire dall'essere è fuggire dalla dimensione da cui si è provenuti, fuorviare la benedizione comunque insita nel sapere, se saputo bene indirizzare e applicare alla vita. Non disertare le origini, anche se si compie ciò in un sensato gesto di ribellione, ma accoglierle, comprenderle, penetrare nel segreto dell'autonomia, dell'indipendenza dell'inorganico come fisica del Tutto a cui la metafisica dell'umano, per giungere alla serenità che redime la colpa e condona il peccato, deve corrispondere: riscoprire nella caducità della vita consapevole la fermezza del Tutto in cui reggersi.

A chiusura, infatti, quasi formulando un teorema, Cioran scrive: «La salvezza viene dall'essere, non dagli esseri, giacché nessuno guarisce a contatto con i loro mali»[43]. Ci sarà senz'altro una forma di male nel Tutto, quanto meno se lo si intende creato *ex nihilo*, possibilità che però si autoesclude in una prospettiva di eternismo della materia; anche se intendessimo il Cosmo come perfetto, *à la* Spinoza, la sua perfezione sarebbe logicamente compromessa dal fatto che la vita è pur sempre comparsa, che qualunque principio, divino, involontario, causale che sia, è un principio che agisce nel male. Ma frequentare metafisicamente coloro che soffrono come noi e sono segnati dal nostro stesso male è inefficace ai fini della redenzione. Il suggerimento è che si impara molto di più dall'inorganico, dall'essere inconsapevole, semplicemente dalla materia. A coloro che si dedicheranno alla vita cercando in essa una ragione più grande della colpa originaria e del male del durare dell'esistenza, Cio-

42 Id., *La caduta nel tempo*, cit., p. 18.
43 Ivi, p. 19.

ran rivolge una delle sue invettive: «Guai a coloro che *sanno* di respirare, guai ancor più a coloro che sanno di essere uomini. Incapaci di avere in mente altro, ci penseranno per tutta la vita, ne saranno ossessionati e oppressi. Ma essi meritano il loro tormento, per aver cercato, avidi di insolubile, un tema torturante, un tema senza fine. L'*uomo* non darà loro un attimo di tregua, l'uomo ha ancora tanta strada da fare… E poiché avanza in virtù dell'illusione acquisita, potrebbe fermarsi solo se l'illusione si dissolvesse e sparisse; ma finché egli rimane complice del tempo essa è indistruttibile»[44]. L'essere viene guadagnato dall'uomo soltanto nell'istante della più piena negazione di sé, nell'applicazione ragionata da parte del sapere del *non*, che come massimo esercizio filosofico mette tra parentesi l'esistenza, sospende la vita e ripiega sul nulla che ora è convertito in essere, il nulla dell'inorganico e dell'oggettività assoluta, indipendente, autonoma: «Io non prendo coscienza di me stesso, io non *sono* se non quando nego; non appena affermo, divento intercambiabile e mi comporto da oggetto»[45]. Negare significa quindi, a proposito dell'esistenza, affermare l'universale, affermare ogni manifestazione ontologica dell'inverso. Non esiste salvezza se non nell'affermazione di ciò che nega.

Con una formulazione dal notevole peso metafisico Cioran articola ulteriormente questo concetto, definendo la vita come una questione di *accumulo di negativo*: «Il tempo moltiplica l'esistenza secondo un principio che la erode. Il suo ruolo nell'essere è paragonabile a quello dell'amore nell'individuo. Ciò che non è pura esistenza o nulla è equivoco; il tempo, in primo luogo, eterno equivoco da cui emanano i *volti* del mondo, e tutto ciò che è incapace di mantenere la forma primordiale. Gli istanti *aggiungono* all'essere una sottrazione

[44] Ivi, pp. 27-28.
[45] Ivi, p. 47.

di essere. Il tempo è un arricchimento *negativo* dell'esistenza»[46]. Il tempo, come divenire in cui l'esistenza è immersa e che la mantiene nell'essere, ha al suo interno la causa della propria rovina, del disfacimento dell'ente vivente che ha la morte inscritta dentro di sé, un magnetismo di opposti che si richiamano: il nulla oltre la vita la richiamerà a sé inglobandola nuovamente nell'origine. Allo stesso modo dell'amore, che tiene integrato l'individuo slanciandolo verso l'altro a cui il suo sentimento è rivolto, il tempo trattiene le cose a sé e tuttavia le rovina nel divenire che disgrega e dissolve, e che nei termini umani si chiama invecchiamento, disfacimento, morte. Il tempo fa manifestare gli enti nell'essere secondo le loro forme proprie («i *volti* del mondo»), enti tuttavia incapaci di mostrare la loro forma originaria, la *Urform*, poiché farlo pienamente vorrebbe dire mostrare il nulla e quindi non essere. Il tempo che avanza, *istante per istante*, da un punto di vista ontologico è per Cioran rendere sempre attuale la separazione del vivente dal tutto originario, dalla materia da cui è emerso, talché, con una straordinaria formulazione, tempo è quello che accumula nell'esistenza negatività, il cui contrario, ciò che è positivo, sarebbe il ritorno al nulla, alla materia da cui si proviene, alla «materia che / fu soltanto materia, nulla che fu soltanto materia»[47].

Questa separazione, questo scarto, è letto metafisicamente da Cioran con la più estrema positività che sia possibile concettualizzare, la *luce*: «Tra noi e le cose si frappone la luce»[48], tra noi, i viventi che esistendo si arricchiscono di negativo, e le cose, la materia inerte, la materia inorganica, ciò che ha sì una forma ma che è inconsape-

[46] Id., *Fereastră spre nimic*, Gallimard, Paris 2019; *Finestra sul nulla*, a cura di N. Cavaillès, tr. it. di C. Fantechi, Adelphi, Milano 2022, p. 39.
[47] M. De Angelis, *Nei polmoni*, vv. 5-7, cit. in T. Di Dio (a cura di), *Poesie dell'Italia contemporanea (1971-2021)*, il Saggiatore, Milano 2023, p. 239.
[48] E.M. Cioran, *Finestra sul nulla*, cit., p. 46.

vole di esserlo, e che quindi non sa della separazione dolorosa e saputa in cui i viventi incorrono essendoci. Ciò che si frappone, la membrana che ci separa, è il nulla, è la luce: superare la barriera che separa dal nulla determinerebbe la dissoluzione, giungere alla dimensione materiale della cosa, alla ricomposizione. Infatti, come aggiunge Cioran con uno dei suoi appunti più densi: «La materia geme per essere liberata. L'essere umano si salverà solo insieme a lei»[49]. Non si tratta di una liberazione *dalla* materia, auspicare un processo di affrancamento, come in certe culture antiche, del principio spirituale dalla corporeità, bensì, più radicalmente, di liberare la materia del nostro essere nella sua totalità, affinché la materia che siamo possa liberarsi della vita per rappacificarsi nell'inorganico, spezzando così la forma che lega dolorosamente all'esistenza. L'umano si salverà, a condizione di liberare la materia. Una condizione che se può raggiungersi pienamente soltanto con la morte, può però essere praticata in vita, avvicinata idealmente con la trasformazione intellettuale che il pensiero, se autentico, fa ottenere.

5. *Per un ritorno alla materia*

Ma la negazione dell'essere che l'umano è, il ribaltamento di essere e nulla in favore del secondo, dove conduce, verso quale considerazione fisica e metafisica fa approdare? Entrambi gli estremi sarebbero appaganti, a condizione però che siano presi nella loro assolutezza, non nella loro promiscuità, che è tra l'altro la modalità in cui si compie l'esistenza del mondo e della vita: «*Tutto è; niente è.* L'una e l'altra formula arrecano uguale serenità. L'ansioso, per sua disgrazia, rimane a mezza strada, tremebondo e perplesso, sempre alla mercé di una sfumatura, incapace di insediarsi nella sicurezza

[49] Ivi, p. 69.

dell'essere o dell'assenza di essere»[50]. Cioran suggerisce con precisione quale sia questa dimensione nostalgica del vivente verso il principio, una primazia dell'origine il cui attingimento è possibile solo grazie alla negazione, all'inversione ontologica di essere e nulla che sospendendo la vita permette di porre filosoficamente in questione ciò di cui la vita è premessa, portandola quindi al vero sapere. Cioran denomina questa tendenza in molti modi, come desiderio, bisogno, anelito, aventi tutti come oggetto il momento esatto del distacco tra il Tutto e la forma umana, tra il Cosmo e l'esistenza: in altre parole la sorgente del nulla, la pura Anteriorità.

La negazione è detta da Cioran «questo bisogno di nasconderci, di farla finita con la luce, di essere gli ultimi in tutto, questi accessi di modestia in cui, rivaleggiando con le talpe, le accusiamo di ostentazione, questa nostalgia del non nato e del non nominato – sono tutte modalità per liquidare l'esperienza dell'evoluzione e ritrovare, con un balzo all'indietro, l'istante che precedette l'inizio del divenire»[51]. Così espresse, sono chiaramente forme nichilistiche di annullamento dell'esistenza per trovare l'istante in cui la vita, il vero male, la somma sciagura, ha avuto inizio, il pensiero alla prova del nulla. «Non esistere più per nessuno, vivere come se non si fosse mai vissuti, bandire l'evento, non avvalersi più di alcun momento né di alcun luogo, svincolarsi per sempre da ogni assoggettamento! Essere liberi significa emanciparsi dalla ricerca di un destino, rinunciare a far parte sia degli eletti sia dei reprobi; essere liberi significa esercitarsi a non essere niente»[52]. Non si tratta in questo caso di un progetto esistenziale iperbolico la cui impossibilità era già stata paventata da Schopenhauer e da Nietzsche, bensì di prefigurare un modello di saggezza, quasi di virtù e di *santità*: una pratica diuturna di esistenza la cui attività è nel segno della nullificazione di sé in vista

[50] Id., *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 14.
[51] Id., *La caduta nel tempo*, cit., p. 75.
[52] *Ibid.*

del nulla in quanto tale; quel nulla che però, come si era visto, è da intendere all'inverso in quanto essere, anzi in quanto essere supremo come Tutto, sicché «esercitarsi a non essere niente» vuol dire esercitarsi a essere Tutto, ad avvicinarsi alla sostanza di cui il Tutto è composto, ad affondare nella luce dell'origine di fronte alla quale la vita è solo tenebra, e lì trovare pace.

La pratica dell'inverso, quello che possiamo definire una forma attiva e positiva di nichilismo, piuttosto che pensare alla vita come un concetto di crescita e perfettibilità costante, è una questione di verità fattuale, una specie di vocazione, di percorso di liberazione alla maniera delle filosofie orientali che Cioran studiava tanto avidamente[53]. «Grazie a un processo inverso, si dovrebbe invece ricondurla [la vita] al suo stato originario, alla sua insignificanza primitiva. Ma per farlo sarebbe necessario uno sforzo che ha del prodigio: chi ci riuscisse non sarebbe più schiavo; padrone dei propri giorni, ne arresterebbe il corso quando lo credesse opportuno, e l'esistenza sarebbe nelle sue mani – avrebbe cioè ritrovato il suo punto di partenza, la sua vera condizione, quella di essere, appunto, un accidente»[54].

Con una delle sue formulazioni più acute e metafisicamente rilevanti nel solco che si è provato a tracciare, Cioran dà un ulteriore punto di approdo alla nostra discussione: «La vita è una sollevazione dentro l'inorganico, uno slancio tragico dell'inerte; la vita è la materia animata e, bisogna pur dirlo, rovinata dal dolore. A tanta agitazione, a tanto dinamismo e a tanto affanno, non si sfugge se non aspirando

[53] È lo stesso Cioran a definire, riferendosi a se stesso in quanto nichilista (identità che respinge nel senso come detto tradizionale del concetto), la negazione come un *esercizio* esistenziale: «Di certo sono un negatore, tuttavia la mia negazione non è astratta, quindi è un esercizio. È una negazione viscerale, dunque, nonostante tutto, un'affermazione; è un'esplosione», in Id., *Vivere contro l'evidenza. Intervista con Christian Bussy*, a cura di A. Di Gennaro, tr. it. di M. Carloni, La scuola di Pitagora, Napoli 2014, pp. 19-20.
[54] Id., *Il funesto demiurgo*, cit., p. 85.

al riposo dell'inorganico, alla pace in seno agli elementi. La volontà di ritornare alla materia costituisce l'essenza stessa del desiderio di morire. Aver paura della morte, invece, è temere questo ritorno, è fuggire il silenzio e l'equilibrio dell'inerte – soprattutto l'equilibrio. Niente di più naturale: si tratta di una reazione della vita, e tutto ciò che partecipa della vita è, in senso proprio e in senso figurato, *squilibrato*»[55]. La vita è un'anomalia dell'inorganico, una conformazione della materia la cui origine rimane un enigma. L'intollerabile è farsi carico anche di questa consapevolezza, di essere un accidente della materia che sa del suo stesso finire, che è capace di comprendere la dinamica insita a tutti gli enti, di formarsi, cessare di avere quella forma e mutare incessantemente secondo i principi metafisici di identità e differenza e le leggi dell'entropia[56].

Con riflessioni che richiamano, solo analogicamente, il Freud del *Todestrieb*, per Cioran il *cupio dissolvi* non è altro che il desiderio che la vita si porta scritto dentro di sé di ritornare all'inorganico, alla materia[57]. L'umano rifugge però questa inerzia essenziale alla sua sola serenità possibile, opponendovisi e resistendo tenacemente nella vita. La rappacificazione è la comprensione della serenità in quanto contemplazione partecipata e afferrante degli elementi, l'immedesimazione nella materialità del mondo. Sperimentare il nulla in vita significa spezzare la distanza tra l'esistenza e l'inorganico, appropriarsi filosoficamente di una continuità, di certo mai completamente raggiungibile, tra metafisica e fisica, in cui il pensiero arretra,

[55] Id., *La caduta nel tempo*, cit., p. 85.

[56] Su questa proposta metafisica, sulla quale le presenti analisi si sostengono, cfr. A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, Leo S. Olschki, Firenze 2020.

[57] Sottolinea questo aspetto centrale per la nostra argomentazione anche A. Di Gennaro: «Ecco allora che la strada maestra indicata dal pensatore di Sibiu per una liberazione/salvezza dalla sofferenza umana è quella di un ritorno alla materia», in Id., *Metafisica dell'addio. Studi su Emil Cioran*, Aracne, Roma 2011, p. 36.

con il solo esercizio filosofico utile alla redenzione, alla materia da cui scaturisce per guarire se stessa. Ottenere il riposo, la pace della materia, è percepire se stessi non come un oltre, come potenza di vita, ultra-vita, bensì come vita-che-ritorna al suo fondo, a ciò da cui è provenuta, e lì collocarsi con l'integralità di se stessa, al paradiso che «geme al fondo della coscienza»[58]. Una vita finalmente in equilibrio con il Cosmo. È per questa ragione che, nell'imperversare dell'«essere vissuti con la nostalgia di coincidere con qualcosa, senza, a dire il vero, saper che cosa», si deve giungere a un punto in cui non è possibile negare, in cui lo spirito della negazione e della nullificazione trovi il vuoto davanti a sé, una disposizione che Cioran definisce, invertendo anche in questo caso la prospettiva e con un concetto ormai famoso del suo lessico filosofico, «la lucidità che è l'equivalente negativo dell'estasi»[59]. È l'inverso dell'estasi perché non tende a un fantomatico oltre divino, a un contatto con una dimensione celeste a questo punto bugiarda e insensata; essa è il sapere che arretra al suo nulla per ancorarvisi e lì ottenere requie. «La vita è il romanzo della materia, molto impersonale, inconsapevole e indifferente. L'uomo è il romanzo della vita. Sarebbe stato meglio se non fosse mai esistito. Nient'altro che materia, sarebbe stato meglio!»[60].

6. *Morire di luce*

[58] E.M. Cioran, *Des larmes et des saints*, Gallimard, Paris 1986; *Lacrime e santi*, tr. it. di D. Grange Fiori, Adelphi, Milano 1990, p. 92.
[59] Id., *Il funesto demiurgo*, cit., p. 23.
[60] Id., *Intervista con Fred Backus (I)*, in *Ultimatum all'esistenza. Conversazioni e interviste (1949-1994)*, a cura di A. Di Gennaro, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2020, p. 127.

Il traguardo per Cioran è allora il seguente: «La Vita! Una combinazione di chimica e stupore… Finiremo col rifugiarci nell'equilibrio del minerale? Col saltare a ritroso il regno che ce ne separa e imitare la *normalità* della pietra?»[61]. Oppure: «Se tutto quello che ci appassiona in un modo o nell'altro è virtualmente sofferenza, dobbiamo concluderne che il minerale è superiore al vivente? In questo caso, l'unica risorsa sarebbe quella di ripristinare al più presto l'imperturbabilità degli elementi. Bisognerebbe però che fosse possibile»[62]. La sfida che Cioran lancia è proprio questa ed è così riassumibile: è possibile ottenere in vita questa condizione esistenziale, un metabolismo conoscitivo per cui il sapere modifica la vita al punto da ripianare la ferita e medicarla nella percezione totalizzante della continuità inorganica io-mondo? È curioso il modo in cui Cioran completa l'affermazione: «Non dimentichiamo che per un animale che ha sempre sofferto è incomparabilmente più facile soffrire che non soffrire. E se la condizione del santo è più piacevole di quella del saggio, è perché costa meno crogiolarsi nel dolore che trionfare su di esso con la riflessione o l'orgoglio»[63]. Sarebbe questo infatti: un autentico trionfo. Tanto il santo che il saggio rimangono comunque in qualche modo oggetto d'ironia per Cioran, il quale è come se vedesse in entrambi sì dei paradigmi in qualche modo da raggiungere ma infine l'esemplificazione di due estremi impraticabili e nocivi. Forse, allora, è un po' santi e un po' saggi che bisogna essere per affrontare la vita in maniera equilibrata.

Cioran chiede forse troppo all'umano e alle sue reali possibilità di pensiero e d'esistenza. Ma non manca lungo le sue migliaia di pagine l'onestà, più che del pensatore dell'uomo, con tutte le sue fragilità e meschinità: voglio dire che vivere da santi o da sapienti è

[61] Id., *Sillogismi dell'amarezza*, cit., p. 30.
[62] Id., *La caduta nel tempo*, cit., p. 93.
[63] *Ibid.*

solo un ideale che possiamo perseguire, nel modo in cui ad esempio Pierre Hadot parlava dei saggi dell'antichità[64]. C'è sempre un ostacolo a frenare, come alle volte si indica lo strenuo sforzo messo in campo dalla volontà di vivere di evitare il suicidio anche se si è affetti da una gravissima forma di depressione, o nel caso di Cioran trasformati dalla lucidità filosofica. Alla fine, il tentativo di pensiero di Cioran dovrebbe risolversi nella più radicale delle forme di annullamento di sé. Ma come molti pensatori nichilistici (o apparentemente tali) prima di lui, non compì mai questo passo. Cioran risponde a questa insinuazione sciocca e veramente ingenua ancora una volta con una formidabile battuta, secondo la quale, implicitamente, ogni filosofare è parziale e il domandare non avrà mai fine: «Perché non mi uccido? – Se conoscessi *esattamente* ciò che me lo impedisce, non avrei più domande da rivolgermi, avrei risposto a tutte»[65]. E probabilmente l'avrebbe anche fatta finita dopo aver apposto il punto fermo alla frase scritta della risposta. Alla vita ci si finisce per abituare troppo, abitudine che come sapeva Proust è la più potente delle forze umane[66]: «L'assuefazione alla vita, ecco la difficoltà. Perché la vita è un vizio. Il più grande che ci sia. Il che spiega perché si faccia tanta fatica a sbarazzarsene»[67]. Dopotutto, traducendo in termini metafisici la questione: «Il Nulla era senz'altro più confortevole. Com'è difficile *dissolversi* nell'Essere!»[68]. Il nulla che trattiene è il limite che siamo e ci mantiene alla forma; darà pace definitiva ciò che lo romperà.

---

64 Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, tr. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 2010, p. 5.

65 E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 88.

66 Cfr. M. Proust, *À l'ombre de jeunes filles en fleurs*, in *À la recherche du temps perdu*, édition publiée sous la direction de J.-Y. Tadié [1987-89], coll. «Quarto», Gallimard, Paris 2019, p. 485.

67 E.M. Cioran, *Squartamento*, cit., p. 144.

68 Id., *La tentazione di esistere*, cit., p. 215.

In conclusione, con una pagina di alto lirismo, anche in questo caso Cioran dà una parola di luce all'aspirazione del vivente, in particolare del vivente uomo, ciò che il sapere come filosofia dovrebbe far ottenere, la perfetta immagine della positività rispetto alla quale l'esistenza mondana non è che il negativo, la visione della compiuta pienezza luminosa dell'Essere: «Desidero infinitamente estasi luminose, eppure allo stesso tempo non ne vorrei, perché ad esse fanno inevitabilmente seguito le depressioni. Vorrei invece che un bagno di luce scaturisse da me e trasfigurasse il mondo intero, un bagno che, lungi dalla tensione dell'estasi, conservasse la calma di un'eternità luminosa. Avrebbe la leggerezza della grazia e il calore di un sorriso. Vorrei che il mondo intero galleggiasse in questo sogno di luce, in questo incantesimo di trasparenza e di immaterialità; che non vi fossero più ostacoli, materia, forme o confini. E in questa visione, vorrei morire di luce»[69].

[69] Id., *Al culmine della disperazione*, cit., p. 32.

Emil Cioran e la mistica: una via d'uscita eccezionale dal nichilismo

di *Mariachiara Valentini*

1. *Sull'esperienza della vita religiosa da una prospettiva filosofica*

A distanza di quasi trent'anni dalla sua morte, il pensiero di E.M. Cioran (1911-1995) è ancora soggetto a interpretazioni controverse, che fanno di lui un araldo del pessimismo più radicale, un *avversario dell'Essere* e un sostenitore del Nulla in quanto annichilimento.

In questo studio ci proponiamo di mostrare come le interpretazioni dilaganti di Cioran siano in realtà in netto contrasto con i nuclei fondamentali del suo pensiero, in cui il nichilismo è tematizzato non in quanto auspicabile avvenire, ma nel suo essere la tragica conseguenza della caduta di Adamo, quella lacerazione prima con cui l'uomo è tenuto a fare i conti ancora oggi. Cioran la chiama *la caduta nel Tempo*: l'esistenza si fa problema in quanto temporalità e dunque impossibilità di ritorno alla condizione originaria che precede l'esperienza del tempo – l'unione con Dio. L'intero pensiero cioraniano si caratterizza come un serrato dialogo con quel Dio forse perduto, forse assente, ma che continua a imporsi come una necessità, tant'è che non sarebbe azzardato guardare agli scritti di Cioran come a degli esercizi spirituali che non mirano a una risoluzione definitiva al problema del nichilismo, ma sono un umile tentativo di aprirsi una via d'uscita, attraverso un'esperienza di vita religiosa e metafisica.

A guidare le nostre riflessioni è la determinazione della vita come esperienza religiosa elaborata da Heidegger, il quale ha

mostrato[1] come la religiosità protocristiana si costituisca nel suo essere una esperienza effettiva della vita, un'esperienza storica, in quanto essa vive la temporalità. Questo vivere il tempo porta a concepirlo non in modo cronologico o come categoria strutturale, ma in quanto *kairós*, l'attimo decisivo, il momento opportuno per la seconda venuta di Cristo. L'attesa della *parusía* non si dispiega linearmente in avanti, ma costituisce la significatività stessa della vita cristiana come una dimensione specifica in cui il cristiano vive la propria vita; tale attesa infrange la vita cristiana e ne trasforma il contesto dell'attuazione in un presente sempre attuale, che porta in sé la dimensione caratterizzante del passato in quanto *essere-divenuti* cristiani, e che determina la postura che l'uomo assume nei confronti della *parusía*. Nel caso di Cioran, questo essere-divenuti è il marchio tragico della caduta adamitica: è l'abisso insanabile che lacera l'uomo nel profondo, dilaniandolo tra la nostalgia di un *Paradise Lost* e l'assoluta consapevolezza dell'impossibilità di un ritorno a Dio prima del Tempo. Nonostante le differenze evidenti tra il protocristianesimo e il pensiero cioraniano, il terreno su cui si fonda l'esperienza della vita in quanto religiosa è lo stesso: in Cioran assistiamo difatti a un ritorno involontario a quella modalità genuina di esperire la vita e il tempo che il pensiero occidentale sembra ormai aver dimenticato. Questo è possibile grazie alla maggiore frequentazione intellettuale di Cioran, la mistica: essa non viene a porsi come una scappatoia dal mondano, perché il mondo è qualcosa che per il filosofo rumeno non può reggere il confronto con la realtà ultima ed esso si trova in uno stato di decadimento tale da non meritare la fatica dell'indagine. Indagare significherebbe analizzare a fini conoscitivi, e quindi fare violenza, smembrandola, a una «Creazione» già ridotta dall'uomo «a un ammasso di oggetti

[1] M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di M. Jung, T. Regehly e C. Strube, ed. italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.

dinanzi a cui si pone, si erge quale distruttore»[2].

L'incessante confronto con i più importanti mistici occidentali e orientali sorregge l'intera riflessione cioraniana, determinandone di volta in volta la luce sotto cui Cioran affronta le questioni filosofiche fondamentali. Ne deriva una filosofia più genuina, che si articola non come uno sviscerare uno o più problemi esaurendoli al fine di strappare deboli risposte, ma come una meditazione. «Vi è un'antinomia totale fra il pensare e il meditare»[3]: il pensiero è superficiale, si preoccupa di conoscere l'accidentale e il diverso, e venendo a patti con le parole conduce a una contraffazione dell'esistenza. Meditare invece significa conoscere *l'essenziale*, «addentrarvisi, penetrarvi con lo sguardo e non con l'analisi o con la parola»[4]. E mentre la meditazione si costituisce come un movimento verso l'interno alla ricerca di un legame diretto con l'Essere, il pensiero è un movimento dispersivo che cattura le cose ma allontana dall'essenziale, da quello «sguardo trascendente che abolisce lo stupore»[5]. Quello che Cioran rifugge è il sentiero tradizionale della storia della filosofia occidentale, senza per questo rinnegarne le origini greche e cristiane. L'incontro con la mistica orientale non determina una vera e propria svolta nella meditazione di Cioran, quanto l'accesso a una nuova prospettiva che permette al filosofo di integrare quei concetti della teologia classica ormai insufficienti con un rinnovato senso del tipico stupore filosofico. Lungi dall'esserne impoverite, le idee della tradizione cristiana si amalgamano a quelle orientali per ritornare rinvigorite alla propria origine, dando vita a una rinnovata *idea di Dio*, in un senso squisitamente occidentale. E sarà proprio alla luce di questa nuova concezione che la riflessione sul problema del nichilismo riuscirà a maturare fino a compiersi in

[2] E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano 2019, p. 19.
[3] E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., p. 22.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 23.

una totale riappropriazione del Nulla.

2. *La caduta nel tempo e il nichilismo*

«Adamo, cadendo nel tempo, ci ha maledetti»[6]. In questa lapidaria sentenza si consuma tutta la storia dell'uomo, che appare come una tragedia greca a cui manca il suo elemento più proprio – la catarsi. È questo che Cioran si sforza di rendere manifesto ne *La caduta nel tempo*: qui la figura di Adamo, trascinandosi dietro la sua eredità gnostica, si fa avanti in tutta la sua gravità – è la pesantezza della colpa originaria, quella da cui non può esservi redenzione: il decadimento da una condizione di eternità all'immersione nella temporalità, nel divenire. In una parola: la Storia.

Il fatidico gesto di Adamo si compie già in una dimensione in cui si è insinuata l'ombra del male. L'errore primo non è la scelta di mangiare la mela, ma una scelta anteriore e di portata più ampia: quella dell'*albero* stesso, l'aver preferito l'albero della conoscenza all'albero della vita. È questo l'atto in cui Cioran scorge la predisposizione dell'uomo al nichilismo, il fatale istinto che conduce Adamo a preferire, non l'Essere – la vita nella sua essenza più pura, la permanenza in Dio, quell'unificazione con il divino che resterà sempre l'anelito più disperato dell'uomo – ma la conoscenza, che è lacerazione, violenza, fame di progresso e di avvenire[7]. L'aver optato per il divenire costituisce il segno di una insoddisfazione connaturata al primo uomo, che per Cioran è il sintomo di una mancanza, di un «deficit di esistenza»[8]: se Dio, infatti, «ha potuto affermare di essere *colui che è*, l'uomo, al contrario, potrebbe definirsi *colui che non è*». Questa argomentazione strizza l'occhio al tema classico della *privatio*

[6] *Ibid.*, p. 79.
[7] *Ibid.*, p. 26.
[8] *Ibid.*, p. 18.

boni, ma trasferita sul piano dell'esistenza, dal momento che Cioran (a differenza, ad esempio, di Plotino) fa coincidere Essere e Uno, e per questa ragione a un allontanamento dall'Uno corrisponde una diminuzione di Essere: la *privatio* cioraniana è una privazione di Essere, un decadimento dall'eternità al Tempo. L'impulso di tale movimento è dato dalla volontà: per quanto inevitabile perché frutto di una mancanza innata, si tratta pur sempre di un assenso dato volontariamente dall'uomo al *principium disgregationis*. La volontà, «stigma dell'imperfezione»[9], espelle costantemente l'uomo da se stesso così come lo ha espulso dal suo stato originario, trascinandolo verso l'esterno, verso l'atto, e dunque verso la storia. «Più si *è*, meno si *vuole*»[10]: la privazione si fa distanza, tanto dall'origine quanto da se stessi. L'impulso disgregatore non rimuove la coscienza dello stadio iniziale, ma la acuisce dolorosamente, trasformandola in una spaccatura che separa definitivamente l'uomo non soltanto dalla Creazione, ma da sé. In Cioran la Caduta assume una sfumatura gnostica: come scrive H. Jonas, infatti, «in tutti i sistemi gnostici una "caduta" pretemporale della vita o dell'anima sta alla base della genesi del mondo e della singola esistenza umana»[11]. Anche la preminenza negativa della volontà trova eco nella concezione gnostica secondo cui la Caduta è determinata da una «*inclinazione* colpevole e volontaria dell'anima […] verso l'inferiore, lontano dal suo ambito d'origine»[12] che condanna l'uomo a un destino di estraneità. Ma se per l'uomo gnostico il corpo è una prigione che lo intrappola nella malvagità assoluta della materia creata[13], per Cioran la Creazione resta sempre incontaminata, preservando in se stessa la

9 E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., p. 21.

10 *Ibid.*

11 H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo-antico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010, p. 155.

12 *Ibid.*

13 Dottrina principalmente diffusa nella comunità dei Manichei. Si veda H. Jonas, *op. cit.*, p. 397.

propria purezza data dall'assenza del *conatus* conoscitivo. Il problema è soltanto l'uomo: già un fallito al suo esordio come creatura, il discendente di Adamo continua ad arrancare aggrappandosi a ciò che ha di più caro, il sapere e il potere, convinto che essi siano il mezzo infallibile per raggiungere Dio e superarlo[14]. La caratterizzazione della volontà come impulso conoscitivo e afferrante inarrestabile trova una solida base nella riflessione heideggeriana: perché se in Nietzsche la volontà di potenza si identifica con la vita stessa, e il superamento dell'uomo e di Dio non è soltanto una necessità ma il compito più alto da assumersi, con Heidegger ci troviamo a fare i conti con l'essenza razionalizzante della volontà di potenza, che si esplica come *calcolo*. Che cos'è quel "sapere e potere" di cui scrive Cioran, se non la Ragione che «erig[e] la sua egemonia come razionalizzazione di tutti gli ordini, come unificazione e come livellamento»[15] messa in evidenza da Heidegger nel corso delle sue riflessioni sul nichilismo e sulla tecnica?

La celebre intuizione heideggeriana trova in Cioran un approfondimento ulteriore: un forte accento è infatti posto sulla connessione tra il sapere superficiale – che produce una «contraffazione dell'esistenza»[16] – e l'accanimento a «volere al di là delle proprie risorse». E se questo movimento si esplica sempre come un "andare al di là" e mai come una possibilità di ritorno alle origini, ne deriva che all'esacerbarsi della volontà corrisponda un sempre minor grado di perfezione, ovvero di Essere. Fino al punto in cui l'uomo non sarà più *niente*. Anzi, scrive Cioran, «già ora non è più niente»[17]; completamente, irrimediabilmente perduto, allontanato dalla propria origine divina. Non c'è verso che l'uomo

[14] E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., p. 26.
[15] M. Heidegger, *La questione dell'Essere*, in E. Jünger-M. Heidegger, *Oltre la linea*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2016, p. 114.
[16] E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., p. 23.
[17] *Ibid.*, p. 27.

possa accorgersi dell'errore compiuto attraverso la propria storia, un progressivo allontanamento dal divino che si scandisce in tre momenti, anzi in tre Cadute. La prima, quella adamitica, è stata solo l'*incipit tragoedia*. Una seconda è avvenuta in tempi non troppo remoti: è il *progresso*, «l'equivalente moderno della Caduta, la versione profana della dannazione»[18]. E noi tutti, si chiede Cioran, «che cosa siamo se non dei reprobi in cammino, predestinati [...] a queste macchine […] di cui solo un disastro definitivo potrebbe sbarazzarci?»

In queste pagine amare Cioran non può che rassegnarsi alla natura distruttiva della volontà: l'uomo è destinato a non volere il bene; egli, infatti, desidera soltanto il *meglio.* Qui il colpo è assestato su due fronti: in primo piano, abbiamo il problema della volontà di potenza così come è posto da Nietzsche, ovvero quello di una volontà che per sua essenza vuole in misura sempre maggiore e oltrepassa costantemente se stessa. E questa è, certamente, la modalità con cui anche per Cioran si esplica il movimento della volontà. Ma se richiamiamo il contesto gnostico della riflessione cioraniana ci accorgiamo che il bene è inteso anche e soprattutto in senso originario. La dicotomia fra bene e male si staglia netta sullo sfondo della ricerca sfrenata del progresso come ricerca del meglio, possibile proprio perché si è dimenticato che cosa sia il Bene. In Cioran Bene, Essere e Dio coincidono, e l'unico anelito che l'uomo dovrebbe possedere ma che per sua essenza gli è precluso è quello del ritorno al "vero paradiso", simboleggiato dall'albero della vita.

La storia dell'uomo è il lungo percorso attraverso cui si snoda la storia del nichilismo, che è parte integrante della natura umana. In questa epopea millenaria l'uomo non ha fatto altro che portare alla massima espansione quella particella di nulla che portava dentro di sé, e quel deficit di esistenza iniziale ha finito per riassorbire nel suo niente l'uomo stesso. La situazione dell'uomo contemporaneo ha

[18] *Ibid.*, p. 34.

ormai dismesso la veste del tragico: essa permane come situazione, ma in se stessa ha perduto ogni significato per ridursi a un mero simulacro abbandonato ai margini della storia. «Noi non abbiamo più un passato […]. Le nostre prospettive? Impossibile intravederle: siamo dei barbari senza avvenire»[19]. Avvenire e progresso, infatti, non sono la stessa cosa: il progresso si nutre di se stesso e si mantiene su una rete di conoscenza superficiale; al contrario l'avvenire è un qualcosa che va costruito, e in quanto tale necessita di un fondamento su cui radicarsi. Il terreno culturale, come già aveva messo in luce Heidegger, è ormai arido, a tal punto che non si può più parlare di filosofia. Questa impossibilità è una conseguenza dell'allontanamento dall'Essere, che determina un approccio alla realtà in termini di possesso: il conoscere è un mero rappresentare che estrapola dal mondo i concetti al fine di un utilizzo ulteriore, non è un comprendere originario fine a se stesso. A essere in gioco è allora la possibilità stessa di poter ancora pensare.

Sarebbe completamente fuorviante, scrive Cioran, accusarlo di essere un distruttore: la filosofia è già distrutta, così come il mondo stesso. Egli si limita a fare una cronaca di questa distruzione, al fine di comprenderla e di mettere in guardia nei confronti dell'*imminente*[20]: la *parusía* è la morte dell'Occidente. «Non so se è legittimo parlare della fine dell'uomo», continua, «sono certo però della caduta di tutte le finzioni nelle quali abbiamo fino a oggi vissuto. Diciamo che la storia svela infine il suo lato notturno e […] che tutto un mondo crolla»[21]. Ma quali sono queste finzioni? Di certo non i valori di cui parlava Nietzsche. È l'illusione del controllo sull'avvenire, del possesso delle cose e del mondo, di essere già proiettati verso il meglio. Un meglio che non solo non esiste, ma

[19] E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, Adelphi, Milano 2011, pp. 98-99.
[20] *Ibid,* p. 100.
[21] *Ibid.*, p. 108.

non potrà mai esistere: «non ci sarà luce su questo secolo»[22].

Al contrario di quanto sostenuto da Spengler[23], per Cioran la Storia non si sviluppa ciclicamente ma in maniera lineare: il susseguirsi delle civiltà è irrilevante in quell'unico, lungo processo nichilistico di decadimento che va avanti da Adamo in poi. Al tramonto dell'Occidente non segue la possibilità di una nuova civiltà, di un rinnovamento storico – sulle rovine della civiltà occidentale non potrà ergersi più nulla, anzi non si potrà più nemmeno parlare di Storia. La terza Caduta è, infatti, l'uscita dalla Storia. Una caduta *dal* tempo. Il terribile finale di cui Cioran si fa profeta è l'inevitabile decorso a cui la fame insaziabile di progresso conduce: lo sforzo estenuante della volontà che brama a tutti i costi l'ulteriore ha realmente orientato l'uomo verso la condizione di superuomo. Una condizione assolutamente non auspicabile, al contrario di ciò che pensava Nietzsche. Perché se questa volontà si è mostrata nella sua vera natura distruttrice, se già adesso l'uomo vuole già troppo nello stato in cui è[24], il raggiungimento della condizione superomistica condurrà inevitabilmente a distruggere quelle rovine che strenuamente hanno resistito alla devastazione umana in nome del progresso. Sarebbe un errore intendere questa uscita dal tempo come un ritorno all'atemporalità originaria: essa è perduta per sempre, e una volta caduto dal divenire l'uomo non potrà che arenarsi – essendo venuto meno l'ultimo appiglio per la volontà –, finendo per bramare il suo passato di «animale storico»[25] e guardare all'universo temporale come a un secondo paradiso da cui è stato bandito. Uno stato di sospensione, un annichilimento definitivo dell'uomo: è proprio questo il compimento del nichilismo.

---

[22] *Ibid.,* p. 111.
[23] O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, a cura di R. Calabrese Conte-M. Cottone-F.Jesi, Longanesi, Milano 2017.
[24] E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., p. 131.
[25] *Ibid.,* p. 129.

3. *Mistica occidentale*

Cioran individua nel Cristianesimo, in opposizione alla saggezza antica, un impulso alla frenesia che ha accelerato il percorso tra la prima e la seconda Caduta. L'esempio più vivido è l'apostolo Paolo, reo di aver introdotto nel Cristianesimo intolleranza e brutalità[26]: la sua attenzione è tutta rivolta all'uomo, su cui scarica il suo furore, e finisce per dimenticare Dio. La religione proposta nelle *Lettere* è già lontana dalla spiritualità, è una mera «contabilità di vizi e virtù» a cui corrispondono pene e ricompense – è frutto proprio di quella ragione calcolante che corre in direzione opposta al Dio. Un fanatico ossessionato dalla "verità" (e qui questa parola si carica di tutto il peso nietzscheano, in cui la verità è sempre un qualcosa che arbitrariamente viene "tenuto per vero") non può giungere alla vera comprensione, ed è per questa ragione che san Paolo manca del tutto di una comprensione di Dio. Un Dio che va implorato e supplicato, pensato in maniera personificata come Colui che è pronto a schiacciare i miseri uomini, non è degno di essere chiamato tale. Non che l'uomo non sia misero, ma attribuire a Dio un tale antropomorfismo significa misconoscerne la sua stessa perfezione, degradarlo e avvicinarlo alla viltà umana.

Questo moto accelerativo è un elemento portante del processo nichilistico di allontanamento dal divino: ulteriori esempi di un simile fanatismo li ritroviamo in Tertulliano, Origene, Agostino. Nel primo Cristianesimo Cioran individua l'espressione della tendenza distruttrice insita nell'uomo, manifestantesi, tra le altre cose, nell'ossessione per la morte. L'analisi cioraniana prende avvio dal lato più macabro del Cristianesimo, proprio perché Cioran riconosce che non può esservi ascesa, la quale nasce dal sentimento

[26] E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., p. 160.

di urgenza del distacco, senza la meditazione sulla carne e sullo scheletro. L'orrore della carne di stampo cristiano assume in Cioran una nuova sfumatura, grazie a cui l'odio verso se stessi non si ferma al mero disprezzo per il fatto di avere un corpo ma diventa mezzo per comprendere che, oltre alla nullità della carne, l'uomo contemporaneo è assediato dalla nullità dello spirito, da una assoluta depauperazione spirituale. Cioran mostra come l'odio di sé sia stato uno dei pilastri portanti del Cristianesimo, individuandone uno dei maggiori esponenti in Ignazio di Loyola. Facendo del corpo il vessillo della tentazione e della dannazione, il Cristianesimo lo ha sfruttato per secoli al fine di rendere la salvezza una necessità, portando l'uomo a vivere in una sete costante di avvenire, e spostando il centro dalla vita terrena a quella celeste. In Cioran la meditazione sulla morte conserva la sua funzione catartica ma al fine di preparare il terreno a quello svuotamento necessario alla contemplazione, in quanto per il filosofo il vero problema è anteriore alla carne stessa, è quell'*inconveniente di essere nati* che dà il titolo a una sua celebre opera. Complice anche l'avvicinamento all'Oriente, Cioran sostituisce il *medium* catartico della meditazione, trasferendolo dal vincolo terreno della carne al vincolo temporale in quanto tale, considerando la nascita la vera matrice della sofferenza e del dolore. Il fatto che nascere significhi inevitabilmente avere un corpo passa in secondo piano, e la carne si fa problema soltanto nel momento in cui essa smette di essere una presenza silente, come nel caso delle infermità, ree di esasperare quella lucidità già portata all'estremo.

In netta contrapposizione con una religione cristiana ormai consunta, che ha finito per sgretolare l'idea stessa di Dio gettando l'uomo in uno stato di abbandono totale, la ricerca di Cioran mira al recupero di una dimensione spirituale originaria, non intaccata dal decadimento: ragion per cui essa non può essere trovata all'interno di quella stessa religione che ha contribuito in prima linea alla

separazione definitiva dell'anima da Dio[27].

Ma qual è la posizione dell'uomo, in che rapporto egli sta rispetto a questo Dio così lontano[28]? «Sono sempre più convinto che l'uomo è un animale infelice, abbandonato nel mondo»[29], scrive Cioran nel 1934 – e questo abbandono si configura come la costituzione ontologica dell'uomo contemporaneo, dove l'essere-abbandonato si esplica su due piani: l'abbandono da parte di Dio, e l'abbandono alla morte. «Dio soltanto ha il privilegio di abbandonarci»[30]: gli esseri umani possono soltanto lasciarci. Non si tratta dunque di un ingenuo sentimento di solitudine individuale. Come già in Pascal, l'uomo cioraniano è sospeso tra due abissi, in una solitudine cosmica. Questa sospensione, essendo allo stesso tempo un anelito verso un doppio nulla (il nulla pretemporale e quello *post mortem*), si rivela essere una frattura che dilania l'uomo in due direzioni opposte: la prospettiva di un infinito non è più rassicurante, e non fa che esacerbare il sentimento di finitudine. Cioran lo chiama uno *scisma del cuore*[31], acuito dalla coscienza che la vita non può più svelarsi come un miracolo ma soltanto rivelarsi nella sua realtà squallida, una realtà che si fonda sulla propria mancanza di consistenza – sul nulla. L'uomo vive nella nostalgia di un originario che non ha mai conosciuto, e nella disperazione data dalla consapevolezza di essere privo di ogni possibilità di grazia. La disperazione come moto esacerbante della solitudine dell'individuo viene contrapposta alla grazia, che al contrario è un movimento di elevazione, «un salto inutile, uno slancio disinteressato»[32] che mantiene l'uomo in contatto con le forze irrazionali dell'esistenza.

---

27 E.M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, a cura di S. Boué, Adelphi, Milano 2001, p. 186.
28 E.M. Cioran, *Al culmine della disperazione*, Adelphi, Milano 2008, p. 110.
29 *Ibid.*, p. 81.
30 E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, Adelphi, Milano 2011, p. 41.
31 E.M. Cioran, *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 2009, p. 50.
32 E.M. Cioran, *Al culmine della disperazione*, cit., p. 71.

Disperazione e grazia non sono incompatibili: perché se da un lato la coscienza dell'impossibilità della grazia è all'origine della disperazione, dall'altro è proprio la disperazione estrema ad aprire alla possibilità della grazia. «Vivere al culmine della disperazione significa raggiungere gli abissi più spaventosi»[33]: e il *culmine*, precisa Cioran sulla scorta di Eckhart, Nietzsche e Heidegger, «non indica necessariamente altezze bensì anche abissi e profondità». Soltanto precipitando nell'abisso si raggiunge quel limite estremo che può ancora avvicinare l'uomo al Dio – e questo precipitare è una caduta originaria che nulla ha a che vedere con il decadimento adamitico; una scommessa a cui l'uomo, che non ha più nulla da perdere ma ha solo da ritrovarsi, deve avere il coraggio di abbandonarsi.

Dio stesso, d'altronde, è stato abbandonato. L'allontanamento non è stato un atto compiuto da Dio ma dall'uomo il quale, rendendolo un'entità personale, ne ha tradito l'essenza e lo ha reso irraggiungibile, lasciandolo «più solo di prima che cominciasse il mondo»[34]. E quel cuore umano così irrimediabilmente scisso è una «piaga aperta di Dio»[35], una ferita che solo l'uomo è in grado di sanare attraverso un recupero dell'essenza originaria di Dio. Tale recupero è possibile per Cioran proprio attraverso la mistica. E se ci atteniamo alla definizione di Buber per cui l'estasi mistica è l'esperienza dell'anima «che riceve la grazia dell'unità»[36], comprendiamo come Cioran non potesse in effetti rivolgersi altrove nel suo tentativo di risanare questa ferita originaria che riguarda tanto l'uomo quanto Dio.

Non è un caso che uno dei filosofi a cui Cioran è maggiormente debitore per quanto riguarda la formulazione del concetto di Dio sia stato anche uno dei più grandi mistici

33 *Ibid.*, p. 73.
34 E.M. Cioran, *Lacrime e santi*, Adelphi, Milano 2022, p. 91.
35 *Ibid.*, p. 20.
36 M. Buber, *Confessioni estatiche*, Adelphi, Milano 2019, p. 24.

dell'antichità. È in Plotino, infatti, che va ricercata la fonte primaria di quell'Uno in cui «nulla conta se non l'Uno stesso»[37], il muto interlocutore a cui gli appelli di Cioran si rivolgono. L'Uno plotiniano è ineffabile: perché qualsiasi cosa si dica, si dice sempre «qualche cosa»[38]. Nulla di Lui si può dire, ma può essere soltanto indicato per mezzo di cenni, parlando delle Sue emanazioni. L'unico modo per conoscerlo è la via contemplativa, il raggiungimento di uno stato in cui si avverte nel proprio intimo qualcosa di più grande di noi, e se ne trae una "certa conoscenza". Per Plotino l'Uno è anteriore all'Essere, è ciò da cui l'essere primo (il νοῦς, l'Intelligenza) procede: di qui il suo essere indefinibile, inconoscibile e impensabile. L'Uno è assolutamente trascendente e totalmente altro: per mezzo dell'*unio mystica* l'essere umano trascende se stesso in un movimento ek-statico, ed è esclusivamente in questa ἔκστασις – che Plotino definisce una illuminazione – che si avverte la presenza del divino. Come ha evidenziato Calasso[39], è in Plotino che va individuato il padre della mistica occidentale: la mistica cristiana infatti «elabora ciò che Plotino aveva descritto e circoscritto: il territorio in cui il singolo si avventura nel divino».

Sulla scorta di Plotino, per Cioran l'oggetto dell'estasi è un «Dio *senza attributi*, un'*essenza* di Dio»[40], e ciò a cui essa mira è la totale immersione nel divino. Per questa ragione Cioran scrive che la sua patria è, «come per i mistici, quel niente che *precede* Dio»[41]: il divino originario è ineffabile, mentre quel Dio di cui possiamo dire qualcosa è il Dio cristiano che non fa che deluderci[42]. Questo

37 E.M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., p. 112.
38 Plotino, *Enneadi,* V 3, 13, a cura di T. Faggin, Bompiani, Milano 2022, p. 845.
39 R. Calasso, *Il cacciatore celeste*, Adelphi, Milano 2019, p. 307.
40 E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano 2011, p. 16.
41 E.M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 876.
42 *Ibid.*, p. 928.

passaggio ci rimanda inevitabilmente a Meister Eckhart, il quale riveste un ruolo centrale nella riflessione e nella vita cioraniane. Come già per R. Otto, anche per Cioran il pensiero di Eckhart è ciò che l'Occidente ha prodotto di più vicino alla mistica orientale e alla concezione che l'Oriente ha del divino – oltre a essere colui che riabilita la fede[43] cristiana. Stando a Eckhart, sopra tutto il creato, sopra gli angeli, vi è il *nulla* che è Dio: «esso è lontananza e deserto, senza nome piuttosto di avere un nome, sconosciuto piuttosto che conosciuto», raggiungibile dall'essere umano solo per mezzo dell'annientamento interiore[44]. Un Dio inconoscibile, indefinibile, che è «abisso e profondità»[45], «l'abisso senza fondo dell'essere divino»[46], semplice silenzio immobile in se stesso. Quando Eckhart tenta di spiegare Dio, può soltanto dire che Egli va colto «come essere senza essere»[47]. Modificando le parole di sant'Agostino, Eckhart afferma che, «quando san Paolo vide il nulla, allora vide Dio»[48]. Quella luce vista da Paolo, tale da oscurare tutte le cose, era «vera luce, che è nulla»[49], e «non vedendo niente, vide il nulla divino». Come per Plotino, anche per Eckhart il nulla di Dio è al di sopra dell'essere, anteriore ad esso. E come per Cioran è necessario distinguere il Dio che è nulla dal Demiurgo creatore, così per Eckhart si deve fare differenza tra *Deitas*, il divino inconoscibile e vero fine della contemplazione, e *Deus*, il Dio personale e trinitario, che in quanto tale non è l'Altissimo[50]. Alla luce di tale

43 E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., p.147.
44 M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2016, p. 89.
45 M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 89.
46 *Ibid.*, p. 95.
47 *Ibid.*, p. 201.
48 *Ibid.*, p. 187.
49 *Ibid.*, p. 199.
50 R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, a cura di M. Vannini, SE Editore, Milano 2011, p. 27.

differenziazione si comprende il celebre detto eckhartiano «preghiamo Dio di diventare liberi da Dio»[51], in quanto il Dio personale non è il più alto fine della creatura, e fermarsi a esso non è che un ostacolo all'*unio mystica* con la *Deitas*. Questo significa un ritorno al luogo originario dell'uomo, il luogo dove egli stava in principio ed era ciò che voleva: era un puro nulla. Questo passo è essenziale per la filosofia di Cioran, in cui il ritorno allo stato originario pretemporale assume caratteristiche eckhartiane, con una differenza sostanziale: per Cioran, infatti, da una parte è possibile l'*unio mystica* con il divino – il ritorno al nulla –, ma dall'altra parte il luogo originario a cui l'uomo dovrebbe fare ritorno è definitivamente precluso, essendo quel Paradiso andato perduto con la Caduta.

Da Eckhart Cioran mutua anche l'idea che la vicinanza a Dio possa essere raggiunta attraverso l'uscita dalla temporalità[52]: quel distacco contemplativo è «tanto vicino al nulla, che tra il perfetto distacco e il nulla non può esservi niente»[53]. Il distacco eckhartiano è per Cioran «condizione primordiale dell'attaccamento a Dio»[54], e costituisce non tanto l'unico fine dell'esistenza (perché un discorso teleologico non coglie nel segno) quanto l'unica via per la salvezza: per quanto possa rivelarsi un'impresa titanica, già solo il fatto di porsi su questa via apre all'uomo la possibilità di salvarsi, di unirsi a Dio. L'anelito al nulla spiega anche i ripetuti riferimenti di Cioran all'anacoretismo nel deserto, che diventa l'emblema del supremo distacco proprio grazie a quella separazione coatta a cui i monaci anacoreti si sottoponevano. Il deserto di Cioran è però un luogo più psicologico che geografico, un luogo che è necessario ricreare

[51] M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, cit., p. 129.
[52] *Ibid,* p. 76.
[53] M. Eckhart, *Dell'uomo nobile*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 2014, p. 133.
[54] E.M. Cioran, *Lacrime e santi*, cit., p. 76.

dentro di sé come condizione del distacco. E se anche Cioran ogni qualvolta parla del deserto brama a tutti gli effetti l'isolamento, egli è conscio che un ritiro simile più che impossibile è ormai privo di senso. Per rivolgersi alla propria interiorità Cioran si serve della propria solitudine attraverso un movimento di regressione interiore, che diventa il mezzo per un differente tipo di isolamento – e che in certi momenti, come dopo i frequenti accessi di insonnia, si fa estremo tanto quanto il deserto esteriore: ed ecco che «Dio appare solo oltre un certo stadio di solitudine […]. Come stabilire questo stadio? Quando mi ci avvicino, lo so […]. Perché viene? Non si sa. Allo stesso modo viene Dio»[55].

4. *Mistica orientale*

Lo storico delle religioni R. Otto aveva già messo in evidenza come quando si parli di mistica vengano meno le differenze di tempo e luogo: «che i fiori della mistica sboccino in India o in Cina, in Persia o sul Reno o a Erfurt, il loro frutto è sempre uno e lo stesso»[56]. Questo non significa che le speculazioni mistiche affermatesi in Oriente e in Occidente siano identiche, ma che il loro nucleo essenziale sia fondamentalmente lo stesso e che le differenze rilevabili tra le diverse mistiche non siano dovute a una differenza geografica ma a una diversa espressione dello spirito.

E non è un caso che la maggior parte delle tesi orientali che Cioran fa proprie siano quelle più vicine ad alcuni mistici occidentali, primo fra tutti Eckhart. Il primo tema essenziale è lo spostamento dell'analisi dalla meditazione sulla morte a quello sulla nascita come un male, seguendo la dottrina buddhista. Questo porta Cioran a ritenere la sofferenza come connaturata all'esistenza, e a ricercare

[55] E.M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 980.
[56] R. Otto, *op.cit.*, p. 17.

proprio quella forma di liberazione in vita raggiunta dal Buddha come nuovo βἰος filosofico. Il fatto che per l'uomo occidentale una tale liberazione sia impossibile diventa motivo di una riflessione più profonda che ha sempre le sue radici nel problema del nichilismo: la differenza maggiore fra Oriente e Occidente sta tutta in quel moto frenetico della volontà che l'Oriente non ha mai conosciuto. La rinuncia all'atto, veicolo della liberazione, è all'uomo occidentale essenzialmente preclusa.

L'assimilazione della posizione buddhista modifica una serie di aspetti della filosofia cioraniana, primo fra tutti il concetto di Nulla. Influenzato dal filosofo Nāgārjuna, Cioran arriva a concepire il vuoto come il fondamento di tutte le cose: questo non significa negare alle cose esistenza, ma riconoscere che esse non possono essere concettualizzate o reificate – non possono essere afferrate con il pensiero. Prendere coscienza di questo fatto significa giungere alla liberazione, a una salvezza dal contenuto individuale e che parte dalla ricerca dell'irrealtà delle cose, a partire dall'Io stesso, che non può essere più concepito come il soggetto di eredità cartesiana: «più ci apriamo alla vacuità […] più ci sottraiamo alla fatalità di essere sé, di essere uomo, di essere vivo»[57]. Questo significa superare il nichilismo occidentale, in quanto il concetto di vuoto della scuola *mahāyāna* converte il negativo in positivo, l'irreparabile in possibile: il Nulla non è più quello «astratto e falso dei filosofi»[58] occidentali ma «risplende di pienezza», si costituisce come una Unità primordiale.

Questo passaggio dal Nulla inteso come *nihil negativum* al *nihil positivum* è il momento più importante della riflessione di Cioran, in quanto esso viene a costituirsi come il fondamento non soltanto del rapporto con le cose e col mondo, che non può più essere inteso fenomenologicamente, ma dell'idea di Dio. Nel momento in cui

[57] E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., pp. 62-63.
[58] E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., p.145.

Cioran definisce il Dio come ineffabile seguendo Plotino e Eckhart, e ne parla come di un Nulla che precede il Dio personale, quando Cioran parla del Nulla come la sua *patria*, il termine è sempre carico delle idee orientali: il Nulla che è Dio è pienezza assoluta. Per questo Cioran può affermare: «la Vacuità è per me tutto quello che fu l'ex Dio»[59].

Si compie così in Cioran una riappropriazione del concetto di Nulla in seno alla filosofia occidentale: il *nihil negativum* non viene messo da parte, ma continua a indicare la tendenza nichilistica della Storia; tuttavia a esso si contrappone ora la Vacuità piena, quella di Dio e delle cose, che scardina il concetto stesso di realtà e contemporaneamente la riabilita ponendola al riparo dalla presa della razionalità, risolvendo anche il problema di senso e non senso. Se tutto è irreale, non ha sostanzialità, e dunque non è concettualizzabile, sfugge anche all'imposizione del senso da parte dell'essere umano. Affermare che *niente è* equivarrà a dire che *tutto è*, e che semplicemente si situa al di fuori della rappresentabilità di tipo occidentale.

Anche l'atteggiamento filosofico dinanzi al mondo è da Cioran mutuato dalla mistica orientale. Se all'interno della speculazione cristiana prevale un netto rifiuto del mondo, un *contemptus mundi*, la mistica orientale conserva quello sguardo originario sulle cose che sono, sguardo che il pensiero occidentale ha conosciuto – si pensi al *thaumázein*[60] di Platone – ma ha ormai dimenticato. Infatti per la mistica orientale gli stadi della meditazione sono *stupore*[61]: il sentimento dello stupore evocato dal contatto con il mondo sensibile si produce costantemente nel mistico, il quale

[59] E.M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 373.
[60] Platone, *Teeteto*, 155c-d, in *Opere complete vol.2*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 98.
[61] Vasugupta, *Gli aforismi di Śiva*, con commento di Kṣemarāja, a cura di R. Torella, Adelphi, Milano 2013, p. 126.

diventa egli stesso una «unità compatta di coscienza e meraviglia sempre nuova, estrema, straordinaria»: senza presa di coscienza del cosmo e della meraviglia di fronte a esso non può esserci innalzamento del Sé all'Uno. Il *contemptus* cristiano non trova spazio in Cioran, che nei propri esercizi spirituali non considera la meditazione come una chiusura su se stessi ma come uno schiudersi, non solo di fronte al divino ma di fronte alla stessa Creazione, la cui unica bruttura è dovuta all'azione rovinosa dell'uomo. La meditazione parte sempre dall'esperienza della vita[62], e non dalle dottrine religiose o dai sistemi filosofici: l'assoluto lo si può trovare solo nel rapporto diretto con ciò che è.

5. *Salvare Dio: la necessità del Demiurgo*

L'ultimo atto del recupero originario del divino in un mondo in cui, parafrasando Talete, «tutto è vuoto di dei»[63], passa per una ripresa della cosmologia gnostica.

Se infatti Cioran mutua il concetto di Dio da Plotino e Eckhart, un simile Dio totalmente altro non è giustificabile senza l'introduzione della figura del Demiurgo, che viene a configurarsi non tanto in senso platonico quanto in senso gnostico. La teodicea di Cioran si sviluppa a ritroso a partire dalla caduta adamitica. L'uomo «non è propenso al bene»[64]: il bene è un «principio che abortì sul nascere» e che è fallito già con il primo uomo. È del tutto inconcepibile attribuire al Dio lo «scandalo della creazione»[65] di un mondo in cui il bene non può accadere se non accidentalmente –

[62] E. M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 149.
[63] E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 136; Id., *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 956.
[64] E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 11.
[65] *Ibid.*, p. 12.

tutto fa pensare che la creazione «sia opera di un dio senza scrupoli, un dio tarato».

Cioran priva il Dio dell'onnipotenza, sostenendo che il Bene sia privo di forza creatrice, di dinamismo[66], in quanto l'atto implica una contaminazione con la temporalità. Questo non rende Dio meno perfetto, ma ne suggella la perfezione assoluta, in quanto a Cioran preme rimarcare lo stretto legame fra il male e il Tempo, mentre l'Uno rimane tutto eternamente in se stesso. Cioran non ci dice da dove provenga questo *dio tarato*, non specifica se esso sia un'emanazione dell'Uno o se si tratti di un'entità inferiore ma autosussistente. Evidentemente perché, rispetto alla questione del male e alla salvaguardia del Dio, l'origine del Demiurgo non ha nessuna importanza. Ammettere l'esistenza del Demiurgo è soltanto una questione di coraggio, un coraggio che al Cristianesimo è mancato e che è proprio la causa della compromissione di quel Dio che voleva preservare: il Demiurgo è più utile all'uomo del Dio inteso come Padre, in quanto catalizza l'odio degli uomini, e al tempo stesso *salva* il Dio, mettendolo al riparo dalla consunzione provocata dall'attribuzione delle funzioni di padre e di creatore. Il Demiurgo cioraniano presenta i tratti tradizionali di quello gnostico, primo fra tutti quello dell'ignoranza sia nei confronti della creazione che nei confronti del divino; un'ignoranza che si trasmette agli uomini i quali confondono il Demiurgo con il vero Dio e si incatenano volontariamente al mondo per appropriarsene e per distruggerlo. Tutte le tare umane, dalla volontà inarrestabile alla fame di progresso al desiderio di procreare, non sono altro che residui demiurgici nell'uomo, il «punto nero della creazione»[67]. Perfettamente in linea con lo gnosticismo, Cioran individua nella procreazione e nella carne l'emblema del male, mantenendo però le distanze dal Cristianesimo in quanto la carne non è vista come sede

[66] *Ibid.*, p. 18.
[67] E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 22.

del peccato, ma soltanto come fonte di sofferenza.

La tendenza nichilistica del Demiurgo è evidente: al contrario del Dio che è immobile silenzio, il Demiurgo, come l'uomo, crea e si esplica nella temporalità. Anzi, senza il demiurgo neanche il tempo esisterebbe. E infatti Cioran afferma che «ogni esperienza religiosa profonda ha inizio là dove il regno del Demiurgo finisce»[68]: il punto di partenza della mistica è il riconoscimento dell'esistenza del Demiurgo e la rottura con esso, il rifiuto di accondiscendere alla sua opera. Si tratta però di una condizione eccezionale, a cui solo in pochi riescono ad accedere, perché l'uomo è per essenza un non-liberato: egli preferisce aggrapparsi a qualsiasi cosa piuttosto che rinunciare alla volontà e all'atto. Ed essendo la volontà la spinta del processo nichilistico, si comprende come per Cioran la sospensione della volontà e la rinuncia a qualsiasi azione costituiscano l'unica speranza per l'essere umano. Una lezione che andrebbe imparata dall'Oriente, ma che è assolutamente contraria all'essenza dell'uomo occidentale. Cioran riprende la dottrina di Nāgārjuna, affermando che l'uomo è così insensato da attribuire l'Essere e l'esistenza a tutto, quando in realtà si può parlare di Essere soltanto quando si parla di Dio: il pensiero, la logica, le idee che sottendono all'attribuzione dell'Essere alla realtà non sono altro che vincoli ulteriori che impediscono di spezzare le catene del Demiurgo. «Ciò che conta, non è produrre ma comprendere»[69]: e la vera comprensione non sta nel concetto – che è sempre un prodotto dell'uomo – ma nella vicinanza al Dio.

Qui le idee orientali e occidentali si mescolano in una filosofia della salvezza individuale: il concetto di salvezza non viene accantonato, anzi esso ha ancora più senso con il riconoscimento della nostra provvisorietà. Ma questa salvezza può essere veramente tale soltanto se il Dio a cui tende è la *Deitas*, l'Uno, il Nulla anteriore

[68] *Ibid*,, p.16.
[69] *Ibid*., pp. 101-102.

al Demiurgo: il Cristianesimo tradizionale sarà allora inadeguato a garantirla, e l'unica via di uscita è seguire l'esempio dei mistici. «Abbiamo bisogno di una scossa salvatrice»[70]: ed essa può avvenire soltanto se ritorniamo a guardare al tutto con *stupore*, che in fondo non è che la quintessenza dell'esperienza estatica, l'unica vera «piena esperienza metafisica»[71].

6. *«Esistere equivale a un atto di fede»*

Nonostante la dipendenza della filosofia cioraniana dal corpus della mistica cristiana, a Cioran sarà sempre preclusa un'esperienza del tipo di quelle descritte da santa Teresa o Angela da Foligno. Il rapporto di Cioran con la vita è fatto di violenti accessi che egli non smette di rimproverarsi, e ciò lo porta a riconoscere uno scarto irriducibile fra ciò a cui aspira e ciò che è. Cioran deve fare i conti con la propria frattura interiore, e forse è proprio per questo che egli si impone quotidianamente, come attestano i suoi taccuini, non tanto la ricerca di uno stato estatico quanto la ricerca dell'*advaita*, della non-dualità, da lui considerato l'unico modo realmente efficace per ripristinare già in vita quella unità dell'uomo che sola può consentire la possibilità del ritorno all'unità originaria con Dio.

Definire Cioran semplicemente non credente sarebbe superficiale: egli stesso, riprendendo le parole di Flaubert, scrive: «sono un mistico e non credo in nulla»[72]. Cioran più che un non credente è uno scettico, e scetticismo e mistica non sono incompatibili ma costituiscono «le due forme della disperazione di fronte alla *conoscenza*»[73]. Essere genuinamente filosofo significa

[70] *Ibid.*, p. 106.
[71] *Ibid.*
[72] G. Flaubert, in E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., p. 106.
[73] E.M. Cioran, *Lacrime e santi*, cit., p. 33.

decidersi per una di queste due forme – o, come accade per Cioran stesso, per entrambe. Se la mistica è «un'evasione dalla conoscenza», lo scetticismo si costituisce come una «conoscenza priva di speranza»: ma ambedue sono un modo «per dire che il *mondo* non è una *soluzione*»[74]. Lo scetticismo è una postura filosofica che Cioran avverte come inevitabile ma che non preclude l'esperienza religiosa: l'impossibilità di credere è impotente rispetto all'evidenza di quei momenti in cui «Dio si impone»[75]. Ciò che *dura*, ciò che veramente importa, sono solo quelle cose fatte in «solitudine, *di fronte a Dio*, che si sia credenti o no»[76]. Quella di Dio è un'evidenza che si impone e in quanto tale è anteriore a ogni fede e a ogni scetticismo: non ha nessun senso la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio perché non ha importanza alcuna chiedersi se Dio esista o meno *effettivamente*, se riconosciamo che Dio soltanto è ciò che bilancia i nostri squilibri[77], è ciò che colma il profondo abisso dell'Io. Dio non è qualcosa che possa essere dimostrato o *trovato*, tant'è che quando Cioran si scopre alla Sua ricerca si accorge dell'inutilità di questo «cammino cosmico»[78]. Dio è necessario, a prescindere dalla fede. E questo lo dimostra l'umana tendenza a sostituirlo come meglio si può, nei casi in cui si decide di farne a meno[79]. «Non è facile parlare di Dio quando non si è né credenti né atei»[80]: e allora va messo da parte ogni discorso su Dio, ogni θεολογία, in favore di una genuina esperienza di vita, seguendo le orme di Plotino e di Eckhart.

La mistica è per Cioran il modo migliore non soltanto per recuperare il rapporto con Dio, ma anche quello con la vita stessa.

---

74 *Ibid.*
75 E.M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 241.
76 *Ibid.*, p. 247.
77 E.M. Cioran, *Lacrime e santi*, cit., p. 69.
78 E.M. Cioran, *Al culmine della disperazione*, cit., p. 141.
79 E.M. Cioran, *Sommario di decomposizione*, cit., pp. 217-218.
80 E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 72.

È vero che resta sempre preferibile non essere mai nati, ma questo riconoscimento non coincide con un odio per la vita: è anzi un grande amore per la vita ad amplificare il peso dell'esistenza. In questo contesto si inserisce il tema della felicità: essa non è per Cioran una impossibilità assoluta, ma è in un certo senso simile allo stato di Grazia. È, insieme alla più grande disperazione, quanto più lo avvicini a Dio. Ma se la disperazione è frequente e perdurante, la felicità è rara ed effimera, e sono questi suoi tratti ad accentuarne la pura bellezza e al tempo stesso ad acuire la percezione della sofferenza: chi non è mai stato veramente felice non conoscerà mai il vero dolore. E spesso per Cioran felicità e *unio mystica* sono la stessa cosa.

Il ruolo della preghiera, a questo proposito, è di primaria importanza. Il fatto che Cioran ne parli in modo spesso contraddittorio non fa che mettere in luce l'importanza che questo atto riveste per il filosofo. Sono infatti numerose le pagine che non lasciano spazio al dubbio, come ad esempio accade nei *Quaderni*, in cui leggiamo che «l'uomo può vivere senza preghiera, ma non senza la possibilità della preghiera»[81]. E aggiunge: «c'è un solo rimedio alla disperazione: la preghiera». Disperazione e possibilità del «salto in Dio»[82] sono strettamente connessi, e la preghiera non è altro che il mezzo estremo che l'uomo ha a disposizione: per questo Cioran si sforza di pensare a una nuova tipologia di preghiera, che sia «*posteriore* a Dio e alla Fede stessa»[83], adatta a rivolgersi a quel Dio che non può più essere il Dio personale di Agostino a cui è possibile dire "Tu", ma resta sempre irraggiungibile tranne che in rari accessi. L'ineffabilità del Dio cioraniano fa sì che la possibilità della preghiera si traduca a tutti gli effetti in silenzio. Un silenzio che già Plotino ed Eckhart avevano raccomandato, in quanto esso è l'unico modo

81 E.M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 258.
82 *Ibid.*
83 E.M. Cioran, *Quaderni 1957-1972*, cit., p. 629.

attraverso il quale è possibile non tanto comunicare con Dio quanto entrare in comunione con Lui. E se Katharina di Emmerich diceva di «vedere con il cuore»[84], il cui campo visivo è, secondo Cioran, «il Mondo, più Dio, più il nulla. Cioè tutto»[85], possiamo dire che Cioran vede con il cuore e parla con il cuore, il cui linguaggio è anteriore alla mera formulazione linguistica, e si articola nel silenzio. Silenzio che, d'altra parte, è proprio di Dio: e questo acuisce il sentimento di abbandono da parte dell'uomo fino alla presa di coscienza che il silenzio non è indice di assenza ma di assoluta distanza, che solo l'estasi mistica può colmare.

L'alternativa al *salto in Dio* è il suicidio. Perché quegli stessi momenti estremi in cui «non concepiamo altro interlocutore che Dio»[86] sono proprio quelli in cui sembra che nulla ci trattenga più. Ma si tratta di fatto di una strada impraticabile, e che viene a perdere il suo senso proprio nell'attimo in cui si tramuta da possibilità in atto: l'idea del suicidio è utile fintanto che si è in vita perché ricorda all'uomo che non c'è necessità di temere l'avvenire se si può abbandonare la vita in qualsiasi momento[87], e dunque è uno strumento di sopravvivenza che a volte si rivela indispensabile, ma compierne il gesto non ha alcun senso perché l'unico senso che esso può avere è quello di evitare al principio l'esperienza della sofferenza – cosa che di fatto diventa impossibile nell'istante stesso in cui veniamo al mondo.

È invece necessario riconoscere il vero carattere dell'esistenza: il fatto di esistere è così terrificante come solo un miracolo può esserlo[88], e come tale si pone al di là di qualsiasi domanda su senso

84 In E.M. Cioran, *Lacrime e santi*, cit., p. 15.
85 *Ibid.*
86 E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 183.
87 *Ibid.*, p. 74.
88 E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 113.

e non senso. «Esistere equivale a un atto di fede»[89], un atto supremo che si pone in totale contrasto con la consapevolezza che l'essere umano resta sempre «friabile e nullo». E allora il fatto che esistere sia la matrice della sofferenza non significa che dalla vita si debba fuggire: l'unica "fuga" consiste in una riappropriazione dell'essenza dell'uomo e della vita, imparando a «pensare contro i nostri dubbi e contro le nostre certezze»[90], e in un vivere contro la coscienza della propria nullità lasciandosi tentare dall'esistenza. Così risuonano nella loro massima potenza le parole conclusive di quell'opera capitale che è *Il funesto demiurgo*: «siamo tutti in fondo a un inferno, dove ogni attimo è un miracolo»[91].

[89] E.M. Cioran, *La tentazione di esistere*, cit., p. 214.
[90] *Ibid.*, p. 215.
[91] E.M. Cioran, *Il funesto demiurgo*, cit., p. 161.

IV. LA VIA ITALIANA AL NICHILISMO

«Dilige, et quod vis fac». L'agostinismo «debole» di Gianni Vattimo

di *Tommaso di Brango*

Eppure gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti, le onde enormi del mare, le correnti amplissime dei fiumi, la circonferenza dell'Oceano, le orbite degli astri, mentre trascurano sé stessi.
Agostino da Ippona, *Confessioni*

Ora, ciò che distingue la metafisica degli antichi da quella dei moderni è la svolta che si verifica con l'avvento del cristianesimo, che sposta il centro dell'interesse filosofico dal mondo naturale all'interiorità umana.
G. Vattimo, *Dopo la cristianità – Per un cristianesimo non religioso*

1. Il cristianesimo "debole" di Gianni Vattimo è stato spesso preso in esame a partire dalla sua più o meno evidente incompatibilità con gli insegnamenti ufficiali della Chiesa di Roma. Chi scrive, tuttavia, è convinto della sostanziale cattolicità della proposta vattimiana, ovvero della sua capacità di fornire una descrizione filosofica dell'esperienza cristiana in grado di liberarsi dai vecchi retaggi di una religiosità spesso autoritaria e superstiziosa ma, al tempo stesso, non distante dall'autentico insegnamento della Chiesa[1]. In queste pagine, però, ci si soffermerà poco su questo, mentre si presterà attenzione alla presenza, sottotraccia, di Agostino da Ippona nel pensiero religioso di Gianni Vattimo.

[1] Su quest'argomento e, in generale, sul rapporto tra cristianesimo e postmodernità vedi C. Dotolo, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999; Id., *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Brescia, Queriniana, 2007; Id., *Dio, sorpresa per la storia. Per una teologia post-secolare*, Queriniana, Brescia 2020; AA. VV., *Una fede senza verità? Teologia e Chiesa alla prova del relativismo*, a cura di M. Seewald, Queriniana, Brescia 2023.

Preciso che si tratta di una presenza «sottotraccia» perché, in effetti, l'autore delle *Confessioni* non è uno dei pensatori di riferimento del filosofo torinese. Quest'ultimo, com'è noto, si è prevalentemente formato sulle pagine di Friedrich W. Nietzsche e Martin Heidegger e, nel momento in cui è tornato a parlare apertamente del cristianesimo, ha fatto riferimento soprattutto all'antropologia filosofica di René Girard, al "tragicismo" di Luigi Pareyson e, volgendo lo sguardo al Medioevo, all'affascinante riflessione di Gioacchino da Fiore[2]. Credo, tuttavia, che mettendo assieme le tessere di questo fitto mosaico culturale, sia possibile ricostruire la fisionomia di Agostino da Ippona. Più che di un rapporto di filiazione tra l'agostinismo e il «pensiero debole», dunque, si può, a mio avviso, parlare di una sorta di "funzione Agostino" o "effetto Agostino" operante in Gianni Vattimo – la cui *Verwindung*, a questo punto, interesserà anche il pensiero dell'Ipponate.

La prima parte del nostro discorso sarà volta a ripercorrere, rapidamente ma con fedeltà, i caratteri del cattolicesimo "debole" di Gianni Vattimo. Nella seconda, ci si concentrerà sugli effettivi punti di contatto tra la riflessione vattimiana e l'eredità filosofica di Agostino. Nella terza, infine, si forniranno alcune valutazioni conclusive e un bilancio delle prospettive che un simile agostinismo "debole" potrebbe aprire in sede filosofica ed etico-politica.

2. Contrariamente all'opinione corrente, secondo cui l'età del nichilismo sarebbe per definizione incompatibile col cristianesimo, Gianni Vattimo ritiene che il nichilismo non solo non tradisca, ma addirittura *inveri* la Rivelazione cristiana. Nel dir ciò, egli prende le mosse da René Girard, secondo il quale Gesù Cristo è colui che, in

[2] Per approfondimenti sulle fonti della riflessione religiosa di Vattimo vedi S. Rindone, *Origine e originalità del cristianesimo non-religioso di Gianni Vattimo*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», XV, 2021, pp. 43-67.

quanto vittima innocente dei poteri del suo tempo, smentisce la logica del «capro espiatorio» in virtù della quale le religioni antiche hanno sacralizzato i sacrifici rituali[3]. Tuttavia, mentre l'antropologo francese ritiene che l'opera di de-sacralizzazione posta in essere da Cristo si limiti a questo, Vattimo si spinge oltre, giungendo ad affermare che, nella vicenda narrata dai Vangeli, si annida il principio della complessiva de-metafisicizzazione dell'esistenza progressivamente realizzatasi con l'incedere della modernità e giunta fino alla tematizzazione heideggeriana dell'essere come *Ereignis*:

> «Il Dio violento di Girard, insomma, è in questa prospettiva il Dio della metafisica, quello che la metafisica ha chiamato anche lo *ipsum esse subsistens*, che riassume in sé in forma eminente tutti i caratteri dell'essere oggettivo come essa lo pensa. (…) L'incarnazione, e cioè l'abbassamento di Dio al livello dell'uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la *kenosis* di Dio, andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell'epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all'indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana.»[4]

Come si legge, l'elemento centrale del ragionamento di Vattimo è la *kénosis* di cui parla Paolo di Tarso in *Filippesi*, 2, 7. L'«autosvuotamento»[5] di Dio a cui fa riferimento l'apostolo delle genti, in-

[3] Vedi R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; Id., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983. Sulla stima reciproca – ma anche sui dissensi – tra Girard e Vattimo, vedi R. Girard-G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Feltrinelli, Milano 2015.

[4] G. Vattimo, *Credere di credere*, in Id., *Scritti filosofici e politici* (d'ora in poi *SFP*), a cura di A. Gnoli, presentazione di G. Chiurazzi, La Nave di Teseo, Milano 2021, pp. 1810-1811

[5] H. Vorgrimler, *Nuovo Dizionario Teologico*, EDB, Firenze 2013, p. 370.

fatti, viene letto dal filosofo torinese come una rinuncia all'assolutezza metafisica in favore di un ingresso del divino nel tempo e nello spazio, ovverosia nella storia: segno del fatto che «[la] storia della salvezza non è solo storia di coloro che ricevono l'annuncio, è anche e anzitutto storia dell'annuncio, per il quale la recezione rappresenta un momento costitutivo, non solo accidentale»[6]. Se l'«autosvuotamento» di Dio è rinuncia, da parte sua, ai caratteri attribuitigli dalla metafisica – e dunque, in prospettiva vattimiana, dalla violenza in essa implicita –, è chiaro anche che il lungo addio che il pensiero e la società moderna hanno dato agli assoluti non è una smentita ma, al contrario, è una conseguenza della Rivelazione cristiana. Il *farsi secolo* della Rivelazione, insomma, apre le porte al cammino della secolarizzazione:

> «La chiave di volta di tutto questo discorso è il termine "secolarizzazione". Con esso, come si sa, si indica il processo di "deriva" che slega la civiltà laica moderna dalle sue origini sacrali. Ma se il sacro naturale è quel meccanismo violento che Gesù è venuto a svelare e a smentire, è ben possibile che la secolarizzazione (…) sia per l'appunto un effetto positivo dell'insegnamento di Gesù e non un modo di allontanarsene. Insomma: forse lo stesso Voltaire è un effetto positivo della cristianizzazione (autentica) dell'umanità, e non un blasfemo nemico di Cristo.»[7]

Oltre al sopra citato – e, probabilmente, provocatorio – caso di Voltaire, il filosofo del pensiero debole fornisce a più riprese una buona documentazione storico-filosofica della sua tesi. L'esempio a

---

[6] G. Vattimo, *Dopo la cristianità – Per un cristianesimo non religioso*, in *SFP*, p. 1875. La storicità come dimensione presente nel cammino della Rivelazione cristiana è centrale – insieme alla riflessione sull'ecumenismo e sulla necessità di oltrepassare l'eurocentrismo religioso – anche nella teologia dei «paradigmi» di Hans Küng. In proposito, vedi H. Küng, *Cristianesimo. Essenza e storia*, Rizzoli, Milano 2018.

[7] G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., p. 1812.

cui egli fa più frequentemente ricorso, però, è senz'altro quello del legame tra etica protestante e spirito del capitalismo individuato da Max Weber[8], che oltretutto gli permette di mostrare quanto il cammino storico della Rivelazione sia intrecciato ai destini dell'ermeneutica (si pensi al principio del *sola Scriptura* teorizzato da Lutero e alla conseguente necessità di fornire ai tedeschi gli strumenti linguistici per interpretare il testo sacro). Cionondimeno, il nesso tra cristianesimo e secolarizzazione è più complesso, secondo Vattimo, rispetto a quello intercorrente tra la "versione originale" di un insegnamento e la sua più o meno corretta applicazione storica. La Rivelazione cristiana, infatti, non esige soltanto una corretta comprensione e attuazione del suo messaggio da parte dei credenti, ma implica anche che questi siano in grado di porre in essere un'interpretazione *produttiva*, capace di restare fedele all'insegnamento originario ma, al tempo stesso, di aggiungervi operativamente elementi essenziali:

«È vero che l'annuncio di salvezza è dato una volta per tutte – nei profili, in Gesù –, ma anche che il suo darsi ha bisogno delle interpretazioni che lo ricevono, attualizzano, arricchiscono. La storia della salvezza che continua nell'età dello Spirito, dopo la discesa del Paracleto nella Pentecoste, non è semplicemente mossa dal fatto biologico che ci sono nuove generazioni che devono essere evangelizzate; essa è storia, come lo era quella narrata nell'Antico Testamento fino alla venuta del Messia, ha un senso e una direzione, e l'interpretazione della Scrittura che in essa si svolge ne fa parte integrante (…). La storia della salvezza procede come

[8] Sulla lettura weberiana della secolarizzazione vedi M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991; Id., *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. di P. Rossi, introduz. di M. Cacciari, Mondadori, Milano 2017. Su questi argomenti, vedi anche P. Carlotti, *Etica cristiana, società ed economia*, LAS, Roma 2000; M. Cacciari, *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano 2020.

storia dell'interpretazione, nel senso forte in cui Gesù stesso è stato vivente, incarnata interpretazione della Scrittura.»[9]

Alla luce di quest'assunto, Vattimo può facilmente affermare che la "scoperta" della produttività dell'interpretazione – «o – che è lo stesso – la non accidentalità o strumentalità o pura secondarietà del commento»[10] – effettuata dalla cultura della tarda modernità, non è altro che «un effetto, o senz'altro l'effetto salvifico dell'evento cristiano»[11]. L'ontologia ermeneutica, ovvero la «*koiné* della filosofia o, più in generale, della cultura degli anni Ottanta»[12], insomma, non può, secondo Vattimo, non dirsi cristiana.

Oltre che cristiana, però, questa nuova *koiné* non può non dirsi, più specificamente, *cattolica*. È vero, infatti – e Vattimo non manca di riconoscerlo a più riprese – che è la Riforma protestante che ha dato il via alla formazione di una cultura tedesca al cui interno è nata l'ermeneutica sette-ottocentesca. Tuttavia, per evitare che, come molti temono, il cammino della secolarizzazione si trasformi in un puro processo di deriva relativistica, Vattimo individua un principio direttivo nella *caritas* paolina, con implicazione che conducono il «pensiero debole» lungo le strade del cattolicesimo. Se intesa nei termini dell'ontologia ermeneutica, infatti, la *caritas* può essere

[9] G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., p. 1901. In questo, Vattimo è sorprendentemente – ma non integralmente – in accordo con Joseph Ratzinger: «La Sacra Scrittura parla solo nella comunità vivente della Chiesa. C'è qui un duplice scambio, un rapporto di subordinazione e di sovraordinazione. Da un lato la Chiesa sottostà chiaramente alla Parola di Dio, dovendosi sempre lasciar guidare e giudicare da essa, dall'altro però la Scrittura, a partire dal suo insieme, può essere interpretata adeguatamente solo nella Chiesa vivente», Benedetto XVI, *Che cos'è il cristianesimo. Quasi un testamento spirituale*, Mondadori, Milano 2023, pp. 37-38.
[10] *Ibid.*, p. 1903.
[11] *Ibid.*
[12] G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione*, in *SFP*, p. 1369.

letta come la volontà che muove la comunità degli interpreti a cercare un accordo; se letta in termini religiosi, invece, essa implica la presenza di un *noi* – la Chiesa come interpretazione vivente e "produttiva" della Scrittura – la cui voce non si riduce a quella della gerarchia ecclesiastica ma si estende all'intera comunità dei fedeli:

«La *kenosis* non può pensarsi infatti come indefinita negazione di Dio, né giustificare qualunque interpretazione della Sacra Scrittura. Di nuovo occorre qui rifarsi al parallelismo tra teologia della secolarizzazione e ontologia dell'indebolimento. (…) Se si formula l'idea del nichilismo come storia infinita nei termini del "testo" religioso che, possiamo ammettere, ne sta alla base e la ispira, questo ci parlerà della *kenosis* come diretta, e dunque anche limitata e fornita di senso, dall'amore di Dio. (…) il limite rappresentato dal principio di carità, che deve guidare l'interpretazione secolarizzante del testo sacro, prescrive bensì un ascolto caritatevole della tradizione; ma questo ascolto è rivolto alla comunità viva dei credenti, non ristretto all'insegnamento *ex cathedra* della gerarchia ecclesiastica. È fin troppo ovvio che un simile ascolto non fornisce principi dogmatici netti come le definizioni del papa e dei concili; delle quali, anche, penso ovviamente che si debba tener conto.»[13]

[13] G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., pp. 1827 e 1842-43. Queste pagine – insieme ad altre in cui, ancor più esplicitamente, Vattimo prende le distanze dal *sola Scriptura* di Lutero – destituiscono di fondamento l'idea, formulata tra gli altri da Umberto Galimberti, secondo cui la religiosità postmoderna proposta dal filosofo torinese «assomiglia al protestantesimo» (U. Galimberti, *Vattimo-Rorty e il Dio cristiano. Il futuro della religione, due filosofi dialogano sul destino della fede*, in «la Repubblica/Almanacco dei libri», 29/01/2005, p. 47). Viceversa, molte tesi vattimiane mostrano grande consonanza con quanto scritto sul «popolo di Dio come comunità interpretante» in G. Lohfink, *Gesù di Nazaret. Cosa volle-chi fu*, Queriniana, Brescia 2015, pp. 24-28.

In questo discorso, ovviamente (e, in parte, lo si è già visto), Nietzsche e Heidegger occupano un posto privilegiato. La «demitizzazione della demitizzazione» operata dal filosofo della *Gaia scienza* e certificata dal tramonto dell'eurocentrismo, infatti, destituendo di fondamento l'idea che la storia sia interpretabile come il territorio in cui si dispiegano compiutamente i progressi della ragione umana, apre la strada al postmoderno[14], che a partire dalla lezione heideggeriana si può leggere come l'epoca della dissoluzione della metafisica. Se tale dissoluzione ha le sue premesse storico-culturali e teologiche nella Rivelazione, però, è evidente che la riflessione nietzscheana e heideggeriana, in quanto sua registrazione filosofica, è frutto dell'evento cristiano e, anzi, ne è la logica conseguenza anche a prescindere dall'effettivo grado di consapevolezza che ne ebbero i suoi fautori:

> «(…) mi rendo conto che preferisco Nietzsche e Heidegger, in una certa specifica interpretazione del loro pensiero, rispetto ad altre proposte filosofiche con le quali sono venuto in contatto, anche (e forse soprattutto) perché le loro tesi mi sembrano in armonia con un sostrato religioso, specificamente cristiano, che è rimasto vivo in me e che si è rifatto presente anche perché, allontanandomene o mettendolo da parte (o credendo di far ciò), ho frequentato soprattutto i testi di questi autori e alla luce di essi ho vissuto e interpretato la mia condizione esistenziale nella società tardomoderna.»[15]

Come si legge, tali riflessioni hanno, per Vattimo, un valore non solo speculativo, ma anche profondamente intimo e personale.

---

[14] «Il momento della demitizzazione della demitizzazione, anzi, si può considerare il vero e proprio momento di passaggio dal moderno al postmoderno. Questo passaggio avviene in Nietzsche, nella sua forma filosofica più esplicita», G. Vattimo, *La società trasparente*, in *SFP*, p. 1774.
[15] G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., p. 1806.

3. Ciò posto, resta il fatto che la cristianità, nel corso dei secoli ha avuto una funzione, se non proprio opposta, perlomeno molto diversa da quella indicata da Gianni Vattimo nei suoi scritti. Sul piano storico-politico, infatti, più che farsi fautrice di istanze libertarie, la gerarchia ecclesiastica ha non di rado legittimato poteri autoritari e violenti senza, peraltro, rinunciare a caldeggiare guerre combattute *in nome di Dio*[16]; sul terreno teologico e filosofico, invece, ha più o meno sempre abbracciato quella metafisica greca che, secondo il filosofo del pensiero debole, costituisce la premessa teorica della violenza[17]. Come conciliare tutto questo con le istanze di de-

[16] Chi scrive, ovviamente, sa bene che la storia della cristianità non è riducibile a una bimillenaria vicenda di violenze e sopraffazioni e che una simile immagine è, perlopiù, il prodotto di una storiografia "militante". Questa consapevolezza, tuttavia, non può impedirci di rilevare che, purtroppo, la vicenda storica della cristianità è stata contrassegnata *anche* dalla violenza. Per approfondimenti vedi R. De Mattei, *Guerra santa guerra giusta. Islam e cristianesimo in guerra*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2002; A. Massobrio, *Storia della Chiesa*, Newton Compton, Roma 2008.

[17] Il filosofo torinese, peraltro, si mostra convinto del fatto che la metafisica e la violenza non riguardino soltanto la storia della Chiesa pre-conciliare, ma anche il pontificato di Giovanni Paolo II, al quale rimprovera più volte la persistente insistenza sulla naturalità degli insegnamenti morali impartiti dall'autorità ecclesiastica e il rimando all'idea tomistica di "retta ragione" presente nell'enciclica *Fides et Ratio*. In merito all'ipotesi di un cristianesimo non metafisico – almeno: nel senso che Vattimo attribuisce a quest'aggettivo –, potrà essere utile il confronto con l'originale lettura della tradizione francescana operata da Orlando Todisco, il cui pensiero sembra peraltro spesso in sintonia con quello dell'autore di *Poesia e ontologia*. In proposito, vedi O. Todisco, *Medioevo al bivio. Il Dio della ragione e le ragioni di Dio*, Anicia, Roma 1990; Id., *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Edizioni Messaggero, Padova 2003; Id., *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 2006; Id., *Nella libertà la verità. Lettura francescana della filosofia occidentale*, Edizioni

sacralizzazione e de-metafisicizzazione e progressiva riduzione della violenza che, secondo Vattimo, sono state immesse nella storia proprio dalla Rivelazione cristiana[18]?

L'autore de *Il soggetto e la maschera* risponde a questa domanda rifacendosi alla diade, teorizzata da Wilhelm Dilthey nella seconda parte della *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, costituita da «metafisica degli antichi» e «metafisica dei moderni». La prima, che secondo il filosofo tedesco trova la sua manifestazione emblematica nel platonismo, ha un carattere naturalistico e oggettivistico volto a delineare l'essenza ultima delle cose; la seconda, la cui esistenza si protrae fino alla *Kritik der reinen Vernunft* di Kant, si configura invece come una metafisica del soggetto, ovvero come un sapere finalizzato a indagare l'uomo con la stessa ambizione oggettivante con cui gli antichi studiavano la realtà esterna.

In tutto questo, il cristianesimo occupa una posizione mediana. La Rivelazione cristiana, infatti, pone in essere, secondo Dilthey e Vattimo, un'istanza antimetafisica che, però, non viene e,

Messaggero, Padova 2014; Id., *Stare bene al mondo. L'arte di essere felici secondo san Bonaventura*, Edizioni Porziuncola, Assisi (PG) 2017.

[18] L'insistenza con cui Vattimo parla della radicale discontinuità storico-culturale e teologica segnata dalla Rivelazione cristiana non sembra, a tutta prima, escludere, in linea di principio, il pericolo del sostituzionismo, che «aleggia sull'idea di Vattimo della relazione tra Nuovo Testamento e Bibbia ebraica, ma non è mai reso esplicito», N.K. Frankenberry, *L'indebolimento della fede religiosa: Vattimo, Rorty e l'olismo del mentale*, in AA. VV., *Una filosofia debole. Saggi in onore di Gianni Vattimo*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2012, p. 310. Tuttavia, confrontandosi con la teologia della storia di Gioacchino da Fiore, il filosofo torinese ha espressamente negato di voler rifiutare l'eredità ebraica in nome della novità cristiana: «(…) [la] tradizione cristiana, che del resto, in quanto tradizione storica a cui apparteniamo – e che, come tale, ci parla e ci appella, in certo senso di impegna e "obbliga" – contiene anche l'eredità ebraica (…)», G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., p. 1883.

forse, non può essere fatta propria fino in fondo dalla teologia e, soprattutto, dalla gerarchia ecclesiastica, la quale esercita una funzione di autorità spirituale ma, contestualmente, eredita dall'ormai morente Impero Romano il ruolo di autorità politica e, dunque, ha bisogno di legittimazioni *forti*. A rappresentare al massimo grado l'incontro-scontro tra questi mondi, secondo i due pensatori, è Agostino da Ippona:

«Il conflitto tra il «vino nuovo» dell'interiorità cristiana e la «superiorità» dell'obiettivismo «visuale» o estetico dei greci è ben rappresentato nel pensiero di sant'Agostino. In lui la certezza interiore del rapporto dell'anima con Dio si mischia con una teoria delle *veritates aeternae* derivata dal platonismo e dal neoplatonismo. (…) Le ragioni di questa resistenza sono numerose e complesse. Dilthey le indica talvolta, per quanto riguarda Agostino, nella sua storia personale, segnata dall'influenza neoplatonica. In modo più generale, per Agostino, come per il resto dei padri della chiesa e dei pensatori medievali, la resistenza della cultura classica può anche essere spiegata con la responsabilità sociale e politica che la chiesa si trovò ad assumere dopo la caduta dell'impero (…). Ancora e soprattutto, sia a causa di questa responsabilità di «supplenza», si direbbe oggi, sia in quanto organizzazione gerarchica, la chiesa si costruì come una struttura rigida fondata (fatalmente) su una metafisica oggettivistica e anche su delle pretese conoscenze scientifiche del mondo naturale (come attesta il caso Galileo).»[19]

In altra sede, Vattimo sarà ancora più esplicito nell'indicare quello che lui, sulla scia di Dilthey, ritiene essere il bifrontismo di Agostino («Sant'Agostino è insieme il filosofo delle *Confessioni* e il vescovo che esercita un potere storico-politico»[20]), mostrando con

[19] G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., pp. 1937-1938.
[20] *Ibid.*, p. 1944.

ciò di ritenere che la violenza e la metafisica, nel cristianesimo, siano mere sopravvivenze del passato, una vera e propria deviazione dal messaggio originario della Rivelazione.

Quel che più mi interessa evidenziare, però, sono le implicazioni della ricostruzione storico-filosofica operata da Vattimo. Prendendo le mosse da Dilthey, infatti, il filosofo del «pensiero debole» afferma che il cammino di una soggettività post-metafisica nasce con la Rivelazione cristiana e trova in Agostino da Ippona una sua prima, per quanto parziale, formulazione filosofica. In seguito, l'autore dell'*Einleitung* – e Vattimo con lui – sostiene che tale processo giunge fino a Kant, il quale opera una dissoluzione della metafisica senza, però, emanciparsi dalle sue istanze oggettivistiche a causa del trascendentalismo caratteristico della sua filosofia. Infine, il filosofo del pensiero debole afferma che saranno Nietzsche e Heidegger a fare i conti con gli ultimi residui metafisici del pensiero occidentale:

> «Se [si] riconosce – e questo è il senso dell'esistenzialismo heideggeriano di *Sein und Zeit* – che il kantismo è ancora una forma di agostinismo, vale a dire una pretesa di ricondurre la certezza interiore a una struttura non-storica, naturale, e in questo senso oggettiva (il trascendentale kantiano, già criticato da Dilthey in questi termini), allora si vedrà che gli eredi più radicali del principio antimetafisico introdotto nel mondo dal Cristo sono il Nietzsche della morte di Dio e lo Heidegger della dottrina dell'*Ereignis*.»[21]

Essere gli «eredi più radicali» delle istanze di liberazione introdotte dal cristianesimo nella storia non significa, peraltro, essere già del tutto fuori dall'orizzonte della metafisica, ma semplicemente esserlo in misura maggiore rispetto ai propri predecessori. Secondo Vattimo, infatti, Nietzsche e Heidegger, pur sforzandosi di oltrepassare gli oggettivismi della tradizione, restano, in qualche modo, a essi

[21] G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., pp. 1938-1939.

collegati, dando luogo a una commistione paragonabile a quella avvenuta nell'Ipponate:

> «In termini molto sommari, si può dire che il nichilismo nietzschiano, e anche l'ontologismo heideggeriano, sono ancora, in buona parte, delle testimonianze di un misto di cristianesimo e di obiettivismo platonico-greco del tipo osservato da Dilthey in Agostino (…).»[22]

Seguendo la logica di questo discorso, sembra possibile dire che il cammino del pensiero nella modernità è, per Vattimo, un percorso di progressiva ma mai del tutto compiuta "liberazione" dalle scorie della metafisica classica di quella soggettività cristiana tematizzata, in termini propriamente filosofici, dalla riflessione di Agostino. Un agostinismo "debole", insomma, che si perde nei labirinti dell'interiorità senza pretendere di cogliervi una verità metafisica[23].

A riprova di ciò, si possono sfogliare alcune pagine di *Della realtà – Fini della filosofia*. Lì, infatti, oltre a sviluppare una riflessione sul male coerente sia con le tesi di Agostino che con la «"distruzione dell'ontologia" iniziata da Heidegger»[24], il filosofo del pensiero debole si sofferma approfonditamente su una recensione heideggeriana alla *Psycologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers in cui riemerge proprio quell'io integralmente storicizzato e de-naturalizzato che, in effetti, corrisponde ai caratteri di un agostinismo de-metafisicizzato:

---

[22] *Ibid.*, p. 1939.

[23] È, in fondo, il tema di G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera – Nietzsche e il problema della liberazione*, op. cit., pp. 397-690. In merito alla condizione dell'io nel tempo del nichilismo vedi anche C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, pp. 101-108.

[24] G. Vattimo, *Della realtà*, in *SFP*, p. 1700. Ho notato che, nell'edizione Garzanti di questo libro (2012), la citazione a cui fa riferimento questa nota si trova a p. 202 e fa parte del capitolo *Il male che non c'è 2*. In *SFP*, invece, fa parte di un capitolo intitolato (e si perdonerà il gioco di parole) *Titolo*.

«Non si può possedere il senso dell'esistenza, dice Heidegger, nella «intenzione teoretica [contemplativa, oggettivante, *n.d.a.*], ma solo nell'attualizzazione [*Vollzug*] dello "io sono", un modo di essere dell'Essere dell'io» (*Ivi*, p. 457). Tutto ciò «implica che non si faccia esperienza dell'io come qualcosa di collocato in una regione, come di un caso individuale di un universale» (*Ivi*, pp. 458-459). E ancora: «Qui, l'io deve essere inteso come il proprio io, storicamente effettivo, pieno, concreto, come lo si incontra nella propria esperienza storicamente concreta.»[25]

In queste argomentazioni c'è anche «il nocciolo della presa di distanza [di Heidegger] da Husserl»[26], la cui fenomenologia, nel momento in cui vuol tornare *alle cose* prescindendo da qualsivoglia presupposto, non si accorge del fatto che anche questo è un presupposto storicamente dato e che, dunque, il suo discorso tende a mettere tra parentesi la storicità di un io di cui, pure, non può fare a meno. Al di là di questo, però, quel che interessa a Vattimo è mostrare come l'ermeneutica di matrice nietzscheano-heideggeriana proposta dal pensiero debole sia irriducibile alla «canzone da organetto» relativistica che emerge dalle sintesi dei suoi detrattori[27] e si configuri,

[25] *Ibid.*, p. 1586.
[26] *Ibid.*, p. 1587.
[27] Buona parte degli scritti presenti in *Della realtà* precede il 2011 e può essere considerata una documentazione della perdurante attenzione che Vattimo ha riservato al tema del realismo filosofico. Non si può tuttavia dubitare del fatto che questo libro sia, nel suo insieme, la replica che il filosofo torinese fornisce al *new realism* di Maurizio Ferraris e ai toni baldanzosi – e, spesso, semplificatori – con cui questo pretendeva di liquidare l'eredità dell'ermeneutica. Sull'argomento vedi AA. VV., *Bentornata realtà: il nuovo realismo in discussione*, a cura di M. De Caro-M. Ferraris, Einaudi, Torino 2012; M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012; L. Taddio, *Verso un nuovo realismo*, Jouvence, Milano 2013; R. Scarpa, *New realism: linguaggi del dibattito filosofico contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Una sorta di anticipazione di questo dibattito si era avuta già nella

invece, come la tematizzazione di un io che si riconosce parte dei problemi – a partire dal problema del «senso dell'esistenza» evocato da Heidegger e fatto proprio da Vattimo[28] – posti dalla sua storicità.

Trovarsi in una simile condizione, ovvero sperimentare un problema che non si limita a giacere di fronte al proprio io ma, al contrario, lo coinvolge come sua parte decisiva, significa secondo Gabriel Marcel, vivere l'esperienza del *mistero*[29]: una parola che non sembra essere dominante nel vocabolario di Gianni Vattimo ma che, in effetti, aleggia nello spirito dei suoi scritti. Alla luce di tutto questo, non credo sia sorprendente il fatto che, nel mettere a punto *Credere di credere*, il filosofo torinese abbia deciso di raccontare in prima persona – abbandonando, con ciò, l'impersonalità propria di una scrittura saggistica – una vicenda in cui si intrecciano esperienze personali, riflessioni filosofiche e meditazioni religiose. Il libro che, più di ogni altro scritto, segnala la sua *Kehre* religiosa[30], infatti, ha imposto a Vattimo di scrivere una sorta di *confessione* postmoderna, ovvero

seconda metà del decennio precedente con D. Marconi, *Per la verità: relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007 e G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Sesto San Giovanni (MI) 2009.

[28] «L'idea di far coincidere "esterno" e "interno", secondo il sogno dell'idealismo tedesco (…), e cioè l'esistenza di fatto con il suo significato, viene ridimensionata nel corso della vita. Con la conseguenza di dare sempre più rilievo alla speranza che questa coincidenza, che non appare realizzabile nel tempo storico e nell'arco di una vita umana media, possa realizzarsi in un tempo diverso», G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., p. 1799.

[29] Cfr. G. Marcel, *Essere e avere*, a cura di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999. Vedi anche Id., *Homo viator*, Borla, Roma 1980; Id., *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987; Id., *Presenza e immortalità*, a cura di M. Pastrello-A. Serra, Bompiani, Milano 2011.

[30] Cfr. P.D. Bubbio, *Secolarizzazione e kenosis nella Kehre di Gianni Vattimo*, in «Estetica. Studi e ricerche», XI, 2021, pp. 33-43. Secondo Bubbio, si può parlare di una *Kehre* religiosa in Vattimo a partire dal saggio *Storia della sal-*

di adottare lo stile più adatto a rendere manifesto il coinvolgimento dell'io nei problemi presi in esame:

«Per molto tempo mi sono alzato presto; per andare a messa, prima della scuola, dell'ufficio, delle lezioni all'università. Così potrebbe cominciare questo libro, magari aggiungendo il facile *calembour* che si tratta di una "ricerca del tempio perduto". Ma posso autorizzarmi non tanto al *calembour* quanto al discorso in prima persona? Mi accorgo che non ho mai scritto così, se non quando si trattava di discussioni, polemiche, lettere al direttore. Mai nei saggi e nei testi di carattere "professionale", critico o filosofico. Qui la questione si pone sia perché le pagine che seguono riprendono i temi di una lunga intervista a due voci, insieme a Sergio Quinzio (…); sia perché il tema della religione e della fede sembra richiedere una scrittura necessariamente "personale" e impegnata. Anche se non sarà principalmente narrativa, e forse non sarà sempre così nettamente riferita a un io narrante-credente.»[31]

---

vezza, storia dell'interpretazione, pubblicato nel 1992 in «MicroMega» e apparso in seguito in *Dopo la cristianità* (vedi *SFP*, pp. 1899-1907. A mio avviso, se è condivisibile l'impiego della categoria della *Kehre* – perché, effettivamente, quella di Vattimo è una *svolta* religiosa –, lo è meno l'idea di collocarla a ridosso della pubblicazione di quel saggio. Pur trattandosi di uno scritto molto rilevante, infatti, *Storia della salvezza, storia dell'interpretazione* non tematizza la funzione della storicità dell'io con la stessa forza rinvenibile in *Credere di credere*, che invece, come abbiamo visto, la rende addirittura un principio strutturante il testo.

[31] G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., p. 1797. È da notare che la presenza di Marcel Proust, in queste pagine, potrebbe non limitarsi al *calembour* esplicitamente menzionato da Vattimo. Da un lato, infatti, l'io narrante di *Credere di credere* esordisce dicendo che, per molto tempo, si è svegliato presto al mattino; dall'altro, l'*incipit* de *La strada di Swann* mostra Marcel che dice: «Per molto tempo, mi son coricato presto la sera». Entrambi, inoltre, riconoscono esplicitamente di non potersi dire estranei all'argomento del libro con cui stanno avendo a che fare, al punto che l'io di *Credere di credere* sente il bisogno di spiegare le ragioni per cui parla in prima persona, mentre

4. Negli ultimi anni, oltre che al cattolicesimo, Vattimo si è riavvicinato anche alla figura del Papa di Roma. Il giudizio assai – e, probabilmente, troppo – duro da egli avuto nei confronti di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, infatti, si è trasformato in entusiastica ammirazione di fronte a Francesco, che il filosofo ha più volte definito «il Papa del pensiero debole». Il Pontefice, da parte sua, ha mostrato vicinanza e simpatia nei confronti dell'autore di *Poesia e ontologia*, al punto da telefonargli dopo aver ricevuto una copia del suo *Essere e dintorni*.

Tale avvicinamento ha, ovviamente, anche i suoi risvolti filosofici. L'ultimo Vattimo, infatti, ha riscoperto un «comunismo ermeneutico»[32] di cui, a suo avviso, proprio la Chiesa cattolica di Papa Francesco potrebbe essere una guida autorevole a livello internazionale:

> «Il rimprovero più frequente che viene rivolto a papa Francesco da destra e dai conservatori, anche all'interno della Chiesa, è di essere un comunista. Bisogna prenderlo sul serio: i conservatori sono in genere molto realisti, vedono bene ciò che mette in pericolo il loro potere. (…) La verità che si esprime in queste valutazioni è ciò che vorrei illustrare nelle pagine che seguono. Comincio dalla formula più radicale e scandalosa: se oggi pensiamo alla possibilità di un'Internazionale comunista, l'unica direzione in cui guardare è la Chiesa cattolica di papa Francesco.»[33]

Marcel dice: «mi sembrava d'essere io stesso l'argomento del libro». Sembra possibile dire, insomma, che la prima pagina del libro di Vattimo dia luogo a una serie di allusioni ironiche all'avvio della *recherche* proustiana.

[32] G. Vattimo-S. Zabala, *Comunismo ermeneutico. Da Marx a Heidegger*, in *SFP*, pp. 2098-2203.

[33] G. Vattimo, *Essere e dintorni*, in *SFP*, p. 2342.

Al netto del carattere evidentemente provocatorio di queste righe, va osservato che in esse c'è, in effetti, qualcosa di vero. Concependo il capitale come orizzonte intrascendibile e sola matrice valoriale, infatti, la civiltà di cui siamo abitatori finisce per essere inevitabilmente intollerante nei confronti di qualsiasi dimensione religiosa, ovvero di qualunque prospettiva tesa a rivendicare valori non riducibili alle logiche mercatistiche. In quest'ottica, molto laicismo scientista del nostro tempo può essere considerato un prodotto – fondamentalmente inconsapevole – delle logiche del tardo capitalismo[34]. Una Chiesa effettivamente pronta a lottare in difesa della dignità umana e dei diseredati del pianeta potrebbe dunque configurarsi come un'autentica alternativa allo *status quo*[35].

---

34 L'ultimo Vattimo non è lontano da simili prese di posizione e, anzi, le pagine contro il *pensiero unico* e lo scientismo presenti in *Essere e dintorni* vanno in questa direzione. Tutto questo mostra, ovviamente, che il weberiano politeismo dei valori è decisamente di là da venire: la fine delle ideologie non ha prodotto un mondo post-ideologico ma, al contrario, un mondo in cui la sola ideologia legittimata a esistere è quella del mercato. Vattimo prende atto di un simile scenario e dei suoi riflessi filosofici (vedi l'introduzione a *Della realtà*, op. cit., pp. 1559-1565) e legge il tutto come una sorta di nevrotico tentativo di far ritorno ad antiche certezze di fronte alle sfide (terrorismo internazionale, crisi finanziaria mondiale ecc.) del nuovo millennio.

35 Su questi temi vedi D. Fusaro, *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012; Id., *Glebalizzazione – La lotta di classe al tempo del populismo*, Rizzoli, Milano 2019. In tempi recenti, Fusaro ha riflettuto anche sul ruolo del cristianesimo nella storia e nella società attuale, mettendo a tema l'incompatibilità tra le logiche del sacro e quelle del mercato inteso in termini assoluto-totalitari. Da questo conflitto, non sempre lucidamente avvertito dalla Chiesa, può derivare, ad avviso del filosofo torinese, una "evaporazione del cristianesimo". Si tratta, con tutta evidenza, di una prospettiva, se non opposta, certo difficilmente compatibile con quella del debolismo vattimiano da cui, pure, Fusaro proviene. Cfr. D. Fusaro, *La*

Sarà tuttavia possibile contrapporsi al *monoteismo del mercato* mediante una religione che, come Vattimo ha talvolta affermato[36], va pensata nei termini di «un affare "privato"»[37]? L'indebolimento dell'essere e la de-sacralizzazione del mondo non potrebbero lasciare – o non potrebbero aver già lasciato – il campo al potere dei mercati e delle tecnocrazie? La questione posta da queste domande ha, in fondo, la stessa età del pensiero debole. Già nell'ormai lontano 1983, mentre teneva a battesimo la sua creatura filosofica[38], Gianni Vattimo riconosceva infatti che il debolismo, rinunciando a «rivendicare la sovranità che rivendicava il pensiero metafisico nei confronti della prassi», correva il rischio di trasformarsi in una sterile «accettazione dell'esistente e dei suoi ordini dati» e, quindi, di essere contrassegnato da una cronica «incapacità di critica sia teorica sia pratica»[39]. Riproporre la questione in relazione al ruolo della religione e alla funzione storico-politica del pontificato di Francesco significa, semplicemente, constatare che anche il cristianesimo "debole" di Vattimo va incontro a queste difficoltà.

---

fine del cristianesimo. La morte di Dio al tempo del mercato globale e di Papa Francesco, Piemme, Segrate (MI) 2023.

36 Nel precisare che tale prospettiva appartiene a Vattimo si intende anche evidenziare che non ci si riferisce a Papa Francesco, il quale non è oggetto di studio in questa sede.

37 G. Vattimo, *Essere e dintorni*, op. cit., p. 2340.

38 Il saggio *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in realtà, doveva essere presente a Vattimo, almeno nelle sue linee essenziali, già alla fine degli anni Settanta: «Il pensiero debole si è chiamato così solo nell'autunno del 1979, ed è diventato il titolo di un libro collettivo – sembra incredibile oggi che tutti ne rifuggono come dalla peste – a cura di Pier Aldo Rovatti e mia nel 1983. (…) In una piccola galleria d'arte di Salerno tengo una conferenza che si intitola *Dialettica, differenza, pensiero debole* e che diventa poi il primo saggio del volume collettivo del 1983», G. Vattimo-P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Ponte delle Grazie, Milano 2015, p. 112.

39 G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *SFP*, p. 1739.

Certo, non si tratta di difficoltà insormontabili. In fondo, come il teorico del debolismo ha spesso ricordato, gli assolutismi metafisici, una volta messi alla prova della storia, non si sono rivelati più *forti* del pensiero debole, che anzi, con la sua indole de-sacralizzante e de-metafisicizzante, perlomeno non attribuisce valore assoluto a quei poteri la cui esistenza, invece, in passato è stata spesso letta in termini provvidenzialistici[40]. Inoltre – e questo rilievo fa molto al caso del cristianesimo "debole" di Vattimo – va considerato che il debolismo istituisce, con la tradizione che eredita e di cui, al tempo stesso, opera una *Verwindung*, un rapporto contrassegnato dal *Geschick*, il quale «non è solo il tramandamento di *Wirkungen*, di effetti che si sono dispiegati e sono presenti come costitutivi del nostro progetti di mondo, ma anche di tracce, di elementi che non sono diventati mondo»[41]. Come, per esempio, il cristianesimo inteso come forza di liberazione dai poteri mondani, le cui tracce si sono manifestate variamente – si pensi all'esperienza di Francesco d'Assisi o, contrariamente a quel che, con ogni probabilità, ne pensa Vattimo,

[40] Per fare degli esempi, si pensi, in proposito, al rapporto tra la filosofia di Hegel e lo Stato prussiano o, anche, ai rimandi a categorie religiose presenti nella Costituzione francese del 1814 (la *charte octroyée*) e nei trattati istitutivi della Santa Alleanza. Cfr. *Documenti di storia contemporanea 1815-1970*, a cura di M. Bendiscioli-A. Gallia, Mursia, Milano 1970, pp. 9-16.
[41] G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, op. cit., p. 1740.

a quella di Tommaso d'Aquino[42] – senza, però, mai farsi davvero mondo[43].

In tutto questo, l'agostinismo "debole" del filosofo di Al di là del soggetto può avere una duplice funzione: da un lato quella di depurare Heidegger – e, con lui, anche i percorsi filosofici che il suo pensiero può ancora ispirare – dalle macchie di un antisemitismo metafisico che, purtroppo, ne hanno inquinato la riflessione[44];

---

[42] Le critiche che Vattimo, in Dopo la cristianità, rivolge alla Fides et Ratio di Giovanni Paolo II sono, di fatto, rivolte al tomismo che informa le pagine di quell'enciclica. Credo, tuttavia, che ci siano almeno due ordini di ragioni a rendere difficilmente accettabile l'idea che l'Aquinate sia espressione della violenza metafisica che, pur indebolendosi progressivamente, avrebbe attraversato la storia del pensiero occidentale dal Medioevo in poi. Sotto il profilo propriamente filosofico, infatti, Tommaso ha posto con forza il problema della libertà fino a contemplarne le ricadute storico-politiche (è noto che, per lui, è lecito anche il tirannicidio); inoltre, sul piano propriamente biografico-culturale, l'Aquinate ha mostrato di ritenere la propria libertà più importante delle volontà familiari – si ricordino le resistenze dei d'Aquino al suo ingresso nell'Ordine domenicano – e delle idiosincrasie ideologiche dei teologi del suo tempo – si pensi alle perplessità vissute da molti di fronte al recupero di Aristotele posto in essere dall'Aquinate e dal suo «frate e maestro» (Dante, *Paradiso*, Canto X, v. 98, a cura di N. Sapegno, Mondadori, Milano 2005, p. 910) Alberto di Colonia. Su Tommaso d'Aquino vedi S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 1973; C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso (la metafisica tomista e il pensiero moderno)*, Ares, Milano 1983; E. Gilson, Il *tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011; P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2019.

[43]Sulle potenzialità emancipative della religione e, in particolare, del cristianesimo, vedi E. Bloch, *Ateismo nel Cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*. «Chi vede me vede il Padre», traduz. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 2005.

[44] Gianni Vattimo ha esplicitamente riconosciuto che l'adesione al nazismo e l'antisemitismo sono, in Heidegger, problemi filosofici non riducibili a

dall'altro quella di evidenziare che, per mettere in discussione le derive liberticide del monoteismo del mercato e della tecnocrazia, c'è bisogno di un io pienamente impegnato con la storia a cui appartiene, con il noi che di essa è interpretazione "produttiva" e col mistero di cui, a partire da essa, fa esperienza.

mere "sviste" politico-ideologiche del filosofo della Selva Nera. Per questo motivo occorre, a suo avviso, depurarne l'eredità filosofica: «Non nego che è impossibile separare le pagine antisemite dei Quaderni [i Quaderni neri] dal resto della sua opera. Non si può insomma parlare di un errore, di una parentesi, di un incidente di percorso. E nemmeno ridurre tutto al solo ambito morale, escludendo quello più propriamente teorico, una colpa, come pensava il mio amico Richard Rorty. Bisogna ammettere che, mescolandosi con la storia e con la politica del suo tempo, accettando il nazismo, Heidegger non ha tradito la propria filosofia dell'Essere. (…) Se la sua filosofia non può essere separata dall'adesione al nazismo, noi possiamo anzi dobbiamo separare la sua eredità filosofica ancora viva e attuale dalle scorie di cui era incrostata», G. Vattimo-P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Ponte alle Grazie, Milano 2015, p. 22. Sui problemi posti dalla pubblicazione dei Quaderni neri, vedi M. Heidegger, *Quaderni neri 1939-1941. Riflessioni XII-XV*, a cura di P. Trawny, trad. di A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2016; Id., *Quaderni neri 1942-1948*. Note I-V, a cura di P. Trawny, trad. di A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2018; Id., *Quaderni neri 1948/49-1951. Note VI-IX*, trad. di A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2022; D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei*, Bollati Boringhieri, Torino 2014; Id., *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015; AA. VV., *La pietà del pensiero. Heidegger e i «Quaderni neri»*, a cura di F. Brencio, Aguaplano, Perugia 2015.

La libertà di Dio e il problema del nichilismo. Pareyson interprete di Schelling

di *Francesco Porchia*

1. *Rileggere il problema del nichilismo contemporaneo a partire da Pareyson e Schelling*

Interrogarsi oggi sul problema del nichilismo significa ripensare quelle eterne questioni che perpetuamente si ripropongono nel corso della storia e la cui validità viene talvolta messa in discussione. I recenti eventi, relativi alla pandemia, hanno inevitabilmente riportato l'attenzione su tali questioni inattuali, abissali. Questo periodo storico ha presentato una situazione inattesa, trascinando l'umanità in nuove e terribili sfide, le quali riportano l'attenzione sul significato stesso dell'esistenza. Come afferma C. Esposito:

> «Questo tempo di pandemia non ci costringe solo a fare i conti con nuovi, drammatici problemi della nostra esistenza individuale e sociale, ma a comprendere – vivendolo – che la nostra stessa "è" un problema radicale che cerca una risposta adeguata. Il problema della felicità, ossia l'interrogativo sull'assurdità o la sensatezza del nostro essere al mondo»[1].

Potrebbe forse questa stessa volontà di riflettere sul senso dell'esistenza suggerire la condizione di possibilità di una crisi di questo paradigma? Il nichilismo costituisce oggi la minaccia di una perdita irrimediabile o rappresenta forse il sintomo di una necessità sempre più consapevole, sentita dall'essere umano, di operare un superamento, di ricercare quell'elemento, solo apparentemente perduto, per restituire senso all'esistenza, al di là della prospettiva data

[1] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci editore, Roma 2021, p. 45.

da questo ospite inquietante[2]? L'oggetto della metafisica, se fosse considerato quale inutile elemento incapace di rispondere alle questioni di senso, così da non resistere alle dure prove dell'esistenza, dovrebbe forse consegnare la prospettiva di una mera rinuncia e la chiusura di ogni possibile futura ricerca di un'ulteriorità che trascenda eppure nobiliti al medesimo tempo l'esistenza? Questi interrogativi presentano forse non tanto il crollo di ogni possibile ricerca futura, quanto la necessità di un ripensamento della questione. È noto come il tema del nichilismo sia stato diffusamente trattato negli anni[3], eppure le tematiche sopra richiamate, sullo stato attuale del problema del nichilismo, sembrano rinnovare ulteriormente la sfida.

Le questioni sollevate trovano uno sviluppo particolare nel pensiero del filosofo italiano Luigi Pareyson, il quale molta attenzione ha dedicato al tema in relazione alle ulteriori riflessioni condotte sulla possibilità del nulla, del male e della sofferenza, in relazione alla correlata questione della libertà originaria. Il problema del nichilismo viene così sviluppato in merito alla necessità di operare un confronto con il tema "scandaloso", inattuale, del male, con le scomode considerazioni sulla sofferenza, questioni che portano ad

[2] Con questa espressione si rimanda alle stesse parole di F. Nietzsche: «Il nichilismo è alle porte: da dove ci viene costui, il più sinistro fra tutti gli ospiti?», in F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag-de Gruyter, München-Berlin-New York 1988: sez. 8, vol. 1, p. 123; trad. it. S. Giametta, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. italiana condotta sul testo stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. III/1, Adelphi, Milano 1975, p. 112.

[3] Sul tema del nichilismo e sulla sua evoluzione non si può non richiamare: F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza editori, Roma-Bari 1996; F. Vercellone, *Introduzione a il nichilismo*, Laterza editori, Roma-bari 1992; così come l'interpretazione avanzata in: E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

interrogarsi sulla possibilità stessa del nulla. Scrive in merito Pareyson:

> «Esiste una nuova teodicea, una teodicea capovolta, ch'è quella dell'inesistenza di Dio. Si è scoperta la comodità dell'inesistenza di Dio, Perché senza Dio il mondo perde ogni carattere angoscioso; senza Dio ogni distinzione fra bene e male scompare, e svaniscono angoscia e disperazione. Il vero cristiano sa che Dio non sarà una certezza metafisica, raggiungibile con la ragione dimostrativa, ma è un'urgenza ineludibile: è un Dio scomodo, che assilla, che non dà reliquie, che, come dice Dostoevskij, aspetta all'angolo della via»[4].

Differenti sono i pensatori con i quali il filosofo italiano ha intavolato un dialogo, di cui si potrebbero certamente annoverare Kierkegaard, Fichte, Pascal, Dostoevskij, Heidegger, ma sicuramente è per mezzo del tardo confronto con la filosofia di Schelling che Pareyson alimenta ulteriori motivi che gli permettono di sviluppare ulteriormente le proprie riflessioni con e oltre il pensiero del filosofo tedesco[5]. Interessante risulta dunque, a tale scopo, richiamare l'interpretazione che Pareyson ha lasciato della filosofia di

---

[4] L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995 e 2000, p. 229.

[5] Con le stesse parole di Pareyson in merito al tema del male: «Naturalmente non ho trascurato di cercare ispirazione e guida in quelli che mi sono parsi i grandi teorici di questo problema, massimi fra i quali due che per innata congenialità considero come miei autori: Schelling, felice scoperta della mia maturità, e Dostoevskij, maestro e compagno di tutta la vita», in *ivi*, p. 167. Così come in merito al rapporto tra filosofia ed esperienza religiosa Schelling viene assunto come punto di riferimento assieme a Plotino, in: *ivi*, p. 131. Il rapporto tra il pensiero di Pareyson e quello Schelling è stato recentemente riproposto con lo studio F. Tomatis, *Il Dio vivente. Libertà, male, Trinità in Schelling e Pareyson*, Morcelliana, Brescia 2022. Per una recente studio sul rapporto tra Pareyson e Dostoevskij sul tema del nichilismo si rimanda a: S. Givone, *Pareyson e il nichilismo*, in *Il pensiero*

F.W.J. Schelling il quale, specie nella sua *Filosofia della rivelazione*[6], ha presentato il passaggio dalla filosofia negativa alla positiva, in continuità col tema dell'estasi della ragione, aspetto della filosofia schellinghiana di cui Pareyson risulta essere uno dei più profondi interpreti e conoscitori[7].

Rispetto agli sviluppi del pensiero di Pareyson, in cui il tema del nichilismo viene affrontato in modo evidente, in un contesto a

della libertà. Luigi Pareyson a cent'anni dalla nascita, a cura di C. Ciancio-M. Pagano, Mimesis, Milano 2020, pp. 265-269.

[6] F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in *Sämmtliche Werke*, XIV vol. in due sez., a cura di K.F.A. Schelling, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, vol. XIII pp. 1-530-vol. XIV pp. 1-334 (D'ora in poi citato come "SW" nel testo seguito dal numero del volume.); trad. it., A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, Bompiani, Milano 2002. L'opera non è ancora stata pubblicata nell'ultima edizione storico-critica: F.W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, a cura della Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976- (questa edizione verrà citata come "AA" seguita dalle indicazioni sullla sezione sul volume).

[7] L'impegno di Pareyson per lo studio di Schelling in Italia si è concretizzato, oltre che per i numerosi saggi pubblicati, con la pubblicazione dei volumi F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Torino 1974, in cui, oltre a scriverne l'introduzione, Pareyson ha tradotto le *Stuttgarter Privatvorlesungen* e le *Erlanger Vorträge*; così come F.W.J. Schelling, *Schelling: presentazione e antologia*, a cura di L. Pareyson, Marietti, Torino 1975. Certamente fondamentale risulta, a livello internazionale, la direzione della collana *Philosophica varia inedita vel rariora*, pubblicata per Bottega d'Erasmo, di cui lo stesso Pareyson aveva presentato in occasione dell'uscita dei primi due volumi: cfr. L. Pareyson, *Recensione a F.W.J. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen e F.W.J. Schelling, Grundlengung der positiven Philosophie*, p. 550, in L. Pareyson, *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 2017, pp. 550-553.

noi contemporaneo, raramente la filosofia di Schelling sembra trovare posto nella discussione attuale o nella ricostruzione del pensiero del filosofo tedesco. Il tema non è infatti menzionato in merito alla produzione del filosofo di Leonberg se non in relazione alla celebre accusa di ateismo avanzata a J.G. Fichte, così che il problema del nichilismo sembra non riguardarne direttamente lo sviluppo del pensiero se non marginalmente. Schelling non appare, ad esempio, tra gli interlocutori principali nella ricostruzione dell'evoluzione del nichilismo avanzata da F. Volpi, dove il filosofo tedesco, il "primo" Schelling, trova il proprio posto accanto alla prospettiva di Fichte, in relazione alla polemica sull'ateismo conseguita dalle critiche di F.H. Jacobi. Come scrive Volpi: «Jacobi combatte come "nichilismo", ma anche come "ateismo", il modo in cui Dio viene fatto rientrare nella considerazione della filosofia, da Spinoza a Fichte fino a Schelling: Egli diventa oggetto di argomentazione, cioè di un sapere discorsivo, dialettico, razionale, e cessa di essere l'Assoluto puro e semplice a cui solo un coglimento diretto di tipo intuitivo può arrivare»[8]. Vero è che la prospettiva schellinghiana non si presta apparentemente, soprattutto nel suo primo sviluppo, ad affrontare la questione del nichilismo. Si cercherà però di sottolineare in questo studio, attraverso la puntuale interpretazione di Pareyson, come la ricerca intrapresa da Schelling non si esaurisca solo alla prima parte della sua produzione, a quella filosofia dell'identità che caratterizza il cuore della produzione giovanile. Si vedrà così come la necessità

[8] F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 14. Così come in *ivi*, p. 18, viene posta l'attenzione sull'utilizzo del termine nichilismo da parte dei giovani Hegel e Schelling, sviluppando poi la trattazione in relazione a Hegel. Per un approfondimento della polemica sull'ateismo (1798-1799) si rimanda a: F.H. Jacobi, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, a cura di G. Sansone, Morcelliana, Brescia 2001; così come a F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., pp. 13-; F. Vercellone, *Introduzione a il nichilismo*, cit., pp. 3-23; L. Pareyson, *Giovanni Amedeo Fichte [1971]*, pp. 255-259, in Id., *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, cit., pp. 236-299.

di considerare il fondamento al di là di un approccio solamente razionale costituisca nella prospettiva, di Pareyson come in quella di Schelling, una questione in grado di presentare una possibile via per far fronte al problema del nichilismo. Questo aspetto si delinea, a partire dalla prospettiva dello Schelling maturo, attraverso la differenza tra la possibilità di concepire razionalmente l'assoluto ed il tentativo di superare tale prospettiva[9]. Una questione, quella del nichilismo, che si intreccia con il tema dell'ateismo, così che un tema ulteriore da introdurre è rappresentato allora dall'importanza assunta dal cristianesimo il quale, in quanto religione storica, permetterebbe di porre un tentativo di superare la problematica del nichilismo, nella funzione che assume di indicare un fine stesso della storia, quel fine che era stato perduto dal mero razionalismo nichilista[10].

[9] In tal caso sottolinea bene Volpi come la questione del nichilismo ritorni, oltre che in K. Rosenkranz, in esponenti dello *Spätidealismus*, quali C. Weisse e I.H. Fichte (cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, cit., p. 19). Bisogna però ricordare come lo *Spätidealismus*, nel suo tentativo di superamento della filosofia hegeliana, dialogasse proprio con la filosofia positiva di Schelling. Un dialogo iniziato con la *Prefazione* che Schelling scrisse per il Cousin (SW X; trad. it. a cura di F. Botticchio-R. Pettoello, *Per una nuova filosofia*, Morcelliana, Brescia 2021) e recensita dallo stesso I.H. Fichte (I.H. Fichte, *Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus; in einer Beurtheilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin: über französische und deutsche Philosophie*, Büschler'sche Verlagsbuchhandlung und Buchbruckerei, Elberfeld 1835). Sulla ricezione di Schelling nello *Spätidealismus* si rimanda a: A. Bausola, *Friedrich W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 35-38; W. Kasper, *L'assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, trad. it. A. Zoerle, con una pref. di A. Bausola, Jaca Book, Milano 1986, pp. 83-84; P. De Vitiis, *Schelling e il teismo speculativo di Immanuel Hermann Fichte*, in *Archivio di filosofia*, I, 1976, pp. 109-129.

[10] Scrive in merito Kasper: «Schelling allontana quindi ogni dubbio sul suo programma: egli vede il mezzo di salvezza contro l'incombente nichilismo nell'antica verità tramandata, nel cristianesimo storico, certamente, però, in una sua nuova comprensione. A chi pensa che il passato, proprio perché

Una questione che si sviluppa con il confronto che Schelling intrattiene con la filosofia hegeliana e che culmina[11], come si avrà modo di sottolineare, nella ricerca di un superamento del paradigma del soggetto razionale.

Ciò che viene evidenziato dal passaggio citato è la consapevolezza, da parte di Schelling, delle conseguenze scaturite dalla perdita di un fine della storia, dello smarrimento del principio di ragion sufficiente. Questo risulta essere il tema fondamentale che verrà ripreso da Pareyson in relazione alla necessità di riproporre ulteriori riflessioni intorno al tema del male e della sofferenza. A partire da queste premesse Pareyson scrive:

«Nell'affrontare il problema del male la filosofia si è dimostrata nel corso dei secoli straordinariamente manchevole se non addirittura insufficiente, al punto che non sembra azzardato affermare che se Agostino e Pascal dicono sull'argomento cose così profonde lo fanno meno come filosofi che come cristiani. [...] Un enorme lavoro attende la filosofia in questo campo, nel quale illuminanti prospettive hanno aperto Kant ma non Fichte, Schelling ma non Hegel, Schopenhauer ma non la facile e retorica filosofia medio-ottocentesca, Nietzsche ma non l'irrazionalismo che ne discende, l'esistenzialismo autentico ma non le sue più correnti contraffazioni»[12].

---

passato, non possa risorgere e a chi desidera un nuovo, secondo cristianesimo, egli chiede se abbia già compreso il cristianesimo. [...] Una filosofia che non abbia compreso il cristianesimo come dimensione storica, non può pretendere di aver spiegato la realtà», in W. Kasper, *L'assoluto nella storia*, cit., p 87. In Pareyson la questione, come si avrà modo di sottolineare successivamente, sarà altrettanto fondamentale in merito al tema della sofferenza: solo per mezzo del cristianesimo è possibile trapassare dal concetto filosofico di Dio ad un Dio capace di farsi carico della sofferenza del mondo.

[11] Cfr. *ivi*, pp. 84-85.

[12] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 151.

A partire dalle premesse avanzate, questo scritto ha per oggetto la ricerca di una possibile interpretazione del problema del nichilismo per mezzo della prospettiva di Pareyson e dal dialogo ideale che egli ha intrattenuto con la filosofia di Schelling.

2. *L'importanza della* Grundfrage *e i limiti della filosofia razionale*

Si è specificato come il tema del nichilismo venga sviluppato alla luce del presentimento del nulla, che scaturisce a partire dai limiti del paradigma del soggetto razionale. L'assenza di un fine, la perdita del principio di ragion sufficiente non può che consegnare una condizione priva di senso, una dimensione priva di significato dell'umano. Sulla base di queste premesse, Schelling restituisce bene, nella sua *Filosofia della rivelazione*, la condizione di un mondo senza un fine:

> «Una generazione scompare, un'altra segue per scomparire a sua volta. Invano noi aspettiamo che accada qualcosa di nuovo in cui finalmente questa inquietudine trovi la sua conclusione; tutto ciò che accade, accade soltanto affinché nuovamente possa accadere qualcos'altro, che a sua volta, andando verso un altro, trascorre nel passato; in fondo così, tutto accade invano, e in ogni operare, in ogni fatica e lavoro dell'uomo non è che vanità: tutto è vano, poiché è vano tutto ciò che manca di un vero fine»[13].

Proprio a partire da queste considerazioni, Pareyson porrà delle riflessioni ulteriori in merito alla domanda fondamentale, quel tremendo quesito che costringe l'individuo a fare i conti con la possibilità stessa male e della sofferenza. Una questione che è necessario porre, quella relativa alla domanda della disperazione, e che porta a

[13] SW XIII, p. 7; trad. it., F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 11.

fare i conti con l'inadeguatezza stessa del concetto di essere. Scrive Pareyson:

«La vertigine della ragione dunque non è altro che orrore dell'essere. E l'orrore dell'essere è il genuino significato d'una filosofia che, mentre per un verso è pervasa da un "brivido" religioso, da un vigile senso del carattere miracoloso del mondo e da un'ansia di redenzione, tuttavia inneggia a Kant teorico del male radicale, e getta uno sguardo sconsolato sulla "vanità" dell'esistenza" e sull'"infelicità" e "disperazione" dell'uomo, come appare dalle estreme pagine di Schelling nella XXIV lezione della *Filosofia puramente razionale.* Quella stessa disperazione esistenziale che inaugura le prime pagine dell'*Introduzione di Berlino* e conclude anche e per così dire sigla e sigilla l'ultima lezione, incompiuta, della *Filosofia razionale*»[14].

Questa domanda abissale della filosofia non può trovare risposta attraverso un filosofare volto solo alla mera razionalità, nel mero calcolo oggettivizzante il cui risultato non può essere altro che un concetto determinato. Questo concetto resta inadeguato, muto dinnanzi al problema dell'esistenza, una indifferenza che porta alla perdita stessa del principio di ragion sufficiente.

A partire dalla distinzione tra filosofia ed esperienza religiosa, Pareyson ricerca un nuovo modello che terrà conto della schellinghiana distinzione tra filosofia negativa e positiva, rendendo evidente come la problematica scaturisca a partire proprio dal tema dei limiti del soggetto razionale[15]. La volontà di determinare la totalità

[14] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 421. Per il testo *Filosofia puramente razionale*, che oltre alla *Introduzione di Berlino* (parte della *Filosofia della rivelazione*), è citato da Pareyson, si rimanda a: SW XI, p. 566-567; trad. it. L. Lotito, Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia, Bompiani, Milano 2002.

[15] Le riflessioni di Schelling sui limiti della ragione divengono evidenti nelle *Erlanger Vorträge*, dove si evidenzia col il fondamento non può essere determinato dall'atto del definire (sulla definizione cfr: AA II, 10, pp. 618-619; trad. it, trad. it., L. Pareyson, *Conferenze di Erlangen*, p. 202, in *Scritti*

del reale manifesta i propri limiti nel momento in cui ci si rende conto che il fondamento non può essere colto quale ente semplicemente rappresentato. Vi è un'eccedenza, qualcosa che non si lascia rappresentare, determinare[16]. Il riconoscimento dell'insufficienza della sola rappresentazione, utilizzata per cogliere il fondamento, non conduce però ad una rinuncia dell'indagine filosofica, la quale viene anzi rinnovata proprio per mezzo della domanda fondamentale[17]. Il pensiero razionale, caratterizzante la filosofia meramente

sulla filosofia, la religione, la libertà, cit., pp. 197-226). Per quanto riguarda la distinzione tra filosofia negativa e positiva, non è un caso che Pareyson individui nello stupore della ragione: «il culmine dell'itinerario filosofico di Schelling e il supremo messaggio del suo pensiero», in L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 385. In continuità con la schellinghiana distinzione tra filosofia negativa e positiva, la riflessione di Pareyson sui limiti costitutivi del pensiero filosofico meramente razionale non testimonia la volontà, da parte del filosofo italiano, di abbandonare l'indagine filosofica, quanto quella di optare verso un modo differente di filosofare, che abbandoni le pretese della ragione calcolante. Così scrive: «Il pensiero ermeneutico intende avvolgere e penetrare con un'intensa problematizzazione un sapere che, sia pure in forma solamente reale, inconscia, muta e non riflessa, già esiste, e si propone di metterne in luce con strumenti discorsivi e speculativi adeguati l'originario carattere rivelativo e l'intrinseca partecipabilità», in *ivi*, p. 259.

16 Questo elemento, lo si vedrà, è la libertà. K. Appel scrive in merito: «Si potrebbe allora dire che la totalità è totalità solo a patto che essa presenti un'apertura, una "sovradeterminazione" non rappresentabile», in K. Appel, *Il significato del mito nella filosofia di Pareyson e nella filosofia di Schelling*, p. 81, in *Il pensiero della libertà*, cit., pp. 75-102.

17 Schelling la definisce come la domanda della disperazione: «Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: Perché in generale c'è qualcosa? Perché non è nulla?», in SW XIII, p 7; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 11. Sulla capacità di pensare il nulla si rimanda a Esposito: «Una delle caratteristiche più proprie degli esseri umani – per strano che possa sembrare – è la capacità di pensare il "nulla".

razionale, trema davanti all'abisso arrestandosi alla sola percezione della possibilità del nulla, mentre la filosofia positiva vuole indagare ciò che si pone al di là di ogni forma di determinazione. Essa deve abbandonare l'essere, deve persino rinunciare alla rappresentazione stessa di Dio, per poterlo poi autenticamente ritrovare. Come afferma Schelling:

> «Qui dev'essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; qui deve scomparire l'ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare *tutto*, non solo, come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino *Dio*, giacché anche Dio da questo punto di vista non è che un essente»[18].

Al permanere della ragione alla dimensione della mera presenzialità, la filosofia positiva ricerca una dimensione ulteriore, dischiusa nel futuro, il tempo della promessa[19].

[...] Il nulla è una chance del reale, che ci sta sempre davanti, o meglio si palesa dentro di noi e attorno a noi, richiamandoci chi siamo e perché siamo», in C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 69. Sulla *Grundfrage*: cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 353-384.

[18] AA II,10, p. 619; trad. it., *Conferenze di Erlangen*, p. 203. Così afferma nella *Filosofia positiva*: «In vista della filosofia positiva, dunque, io non parto dal concetto di Dio, come ha cercato di fare l'antica metafisica e anche l'argomento ontologico, ma devo lasciar cadere appunto questo concetto, il concetto di Dio, per partire dal meramente esistente in null'altro è pensato che appunto il mero esistere, e per vedere se si può giungere da esso alla Divinità», in SW XIII, p. 158; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 261.

[19] Scrive in merito alla questione del tempo K. Appel: «L'origine del tempo risiede dunque nell'assolutamente ad-veniente. [...] Qui si trova il nucleo della critica di Schelling a Hegel: quest'ultimo rimarrebbe imprigionato nel presente, è "panteista" perché il tempo del mondo e il tempo di Dio coincidono. Il passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva, [...] non è, come si può leggere in molti commenti su Schelling, il passaggio da una filosofia puramente razionale a una filosofia storica. Se così fosse, sarebbe

Il tentativo di determinare il fondamento solo attraverso l'itinerario tracciato dalla filosofia razionale (con la pretesa di elevarla a filosofia positiva) restituisce qualcosa di separato e distante, che mortifica il mondo, colpevole per la propria finitezza. Questa prospettiva è allora quella che rischia di culminare nell'ateismo. Proprio in merito alla distinzione tra filosofia negativa e positiva, afferma Schelling nella *Filosofia della rivelazione*:

«Qui, nella non avvenuta distinzione della filosofia negativa da quella positiva, e nel fatto che si è voluto raggiungere, con una filosofia che rettamente intesa poteva avere soltanto significato negativo, ciò che è possibile soltanto per la filosofia positiva – in questo, dunque, sta il motivo della confusione e della selvaggia, sregolata situazione in cui ci si è invischiati cercando di rappresentare Dio come compreso in un processo necessario, con la conseguenza, però, atteso che non si riusciva poi ad andare oltre, di trovare il proprio rifugio in uno sfacciato ateismo. Questa confusione ha impedito perfino di comprendere quella distinzione»[20].

Il rapporto tra le due prospettive non è di contrapposizione, cosa che tra l'altro porterebbe l'indagine sul piano dell'irrazionalismo[21]. La relazione tra filosofia negativa e filosofia positiva è dunque

difficilmente spiegabile il motivo per cui Schelling non abbia scritto, come Hegel, una filosofia della storia degna di nota. Schelling si prefigge piuttosto *il salto dalla storia all'u-tópos dell'escatologia*», in K. Appel, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, trad. it., K. Appel-M. Coser, Queriniana, Brescia 2018, p. 94.

[20] SW XIII, p. 80; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 131-133.

[21] Questo deve essere sottolineato soprattutto per Schelling, giacché la tradizione a lungo tempo ha classificato la filosofia positiva di Schelling come irrazionale, col fine di sminuirne la portata. Si rimanda ad esempio alla considerazione che ne conduce Croce il quale, sulla base di questa interpretazione, pretende di considerare solo la filosofia della natura, relegando Schelling a mero punto di congiunzione tra Fichte e Hegel: cfr. B. Croce, *Dal primo al secondo Schelling*, in *La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia*,

spiegata per mezzo di una reciproca indipendenza, che però non presuppone una sorta di esclusione. Esse ricercano il Medesimo, ma in modo differente. In tal modo, la filosofia positiva potrebbe iniziare autonomamente, ma è nella negativa che trova lo spirito che ne anima la ricerca, quel punto in comune, di cui parla Pareyson, ovvero l'estasi della ragione[22]. Sul passaggio dalla filosofia negativa alla positiva scrive Pareyson:

> «L'estasi è quell'immobilità e quel silenzio della ragione che caratterizzano non soltanto l'esito della filosofia negativa la ragione rimane immobilizzata nel concetto dell'esistente necessario [...]; ed è proprio qui che comincia la filosofia positiva, la quale riprende il discorso sbloccando la ragione dalla sua paralisi e dal suo silenzio, rimettendola in cammino, sia pure con una rotta invertita, e costringendola a dare un nome all'esistenza anonima in cui s'è imbattuta»[23].

La ragione, che al culmine della filosofia negativa era stata azzittita dall'abisso del nulla, cerca di recuperare, di comprendere, ciò

Vol. II, 1909, pp. 150-156; in merito anche W. Windelband: cfr. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* a cura di H. Heimsoeth, C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957 (J.C.B. Mohr, Freiburg 1892), p. 530-535; trad. it., E. Zaniboni, *Storia della filosofia,* vol. I-II, Remo Sandron Editore, Milano-Palermo-Napoli 1910: vol. II, pp. 343-351. Windelband aveva inoltre consegnato l'infelice appellativo di «Proteo dell'idealismo» (*ivi*, p. 530; trad. it., p. 343). Questa interpretazione aveva poi trovato il proprio sviluppo nell'opera di G. Lukács, una grande opera che però non si era ancora liberata dai pregiudizi verso la filosofia schellinghiana: G. Lukács, *La distruzione della ragione*, 2 vol., a cura di E. Matassi, *Mimesis*, Milano 2011. Per una riflessione recente contro questo paradigma: cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 388-389.

[22] Cfr. *ivi*, p. 425. Per l'introduzione del tema dell'estasi della ragione: cfr. AA II,10, p. 629; trad. it., *Conferenze di Erlangen*, cit., p. 212.

[23] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 425.

che non risulta essere oggetto di dimostrazione. La caduta, la rivelazione, i contenuti della filosofia positiva sono eventi dati storicamente che pertanto non costituiscono un oggetto dimostrabile, ma di cui si è fatto esperienza. A partire da questi eventi, dati nella storia, la ragione allora riprende la propria funzione, cercando di ricomprenderli[24]. Si potrebbe allora affermare che lo scopo della filosofia

[24] La filosofia negativa culmina con l'argomento ontologico, il quale segnala i limiti del soggetto razionale nella sua impossibilità di provare effettivamente l'esistenza di Dio. Secondo l'argomentazione di Anselmo: «Dunque, Signore, non solo sei ciò di cui non si può pensare il maggiore, ma sei anche qualcosa di maggiore di quanto si possa pensare», in Anselmo d'Aosta, *Monologio e Proslogio*, trad. it. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, p. 341. Dunque a partire dall'argomento ontologico è possibile fare la considerazione ulteriore: Dio, l'essere perfettissimo deve esistere necessariamente, *se* esiste. Come afferma Schelling: «La conclusione può dunque suonare solo così: di conseguenza, Dio esiste necessariamente se, si intende, egli esiste, il che lascia dunque impregiudicato se egli esista o non esista», in SWXIII, p. 158; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 261. L'argomento non riguarda la condizione di possibilità dell'esistenza, non risponde alla domanda fondamentale della filosofia. L'argomento non dimostra nulla, pone però l'esigenza della filosofia positiva. Per questo si può dire che, se si debba ricercare una "prova" dell'esistenza di Dio nella filosofia positiva di Schelling, questa non può essere a priori, ma a posteriori (cfr. K. Appel, *Tempo e Dio*, cit., p. 86). Sull'argomento ontologico in Schelling cfr. X. Tilliette, *Schelling e la prova ontologica*, in Id., *Attualità di Schelling*, trad. it. N. De Sanctis, Mursia Milano 1972, pp. 99-115; *L'argomento ontologico. L'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Città Nuova, Roma 1997; *Schelling und Descartes. Eine Fallstudie*, in J. Ferrari-P. Guenancia-M. Ruffing-R. Theis-M. Vollet (a cura di), *Descartes und Deutschland / Descartes et l'Allemagne*, G. Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2009, pp. 229-250.

sia unico, vi è un'unica filosofia costituita dalla duplicità delle strade tracciate dalla filosofia negativa e da quella positiva[25].

Si comprende allora meglio quello che è il punto di contatto tra la prospettiva di Pareyson e quella di Schelling, alla luce del tentativo di superare una prospettiva che mortifica l'esistenza. Il cominciamento, considerato al di là dei limiti della filosofia negativa non è costituito più dall'essere, ma dalla libertà. Questo è il tema che talvolta è stato interpretato quale filo rosso dell'intera produzione schellinghiana, e che Pareyson accoglie sollevandolo a punto cruciale della propria ontologia della libertà[26]. Scrive in merito C. Ciancio:

> «quel ribaltamento del rapporto essere-pensiero, che già il principio cartesiano implicitamente adombrava e che l'idealismo esplicitamente svolge, riceve, secondo Pareyson, un ulteriore superamento nell'ultimo Schelling. Questi infatti oltrepassa lo stesso idealismo mostrando che non solo l'essere non può essere assunto come principio ultimo, ma neanche la ragione, perché non può compiere il passaggio all'esistenza [...]. L'oltrepassamento della ragione non è allora pensato da Schelling come un ritorno al tradizionale primato dell'essere, perché piuttosto egli tenta di andare [...] verso il riconoscimento di un principio più radicale, quello della libertà»[27].

---

[25] Sempre nella *Filosofia della rivelazione* afferma Schelling: «Ho già detto che la negativa rimarrà come la filosofia per le scuole, la positiva come la filosofia per la vita. Attraverso entrambe, prese insieme, sarà data quella piena consacrazione che si deve chiedere alla filosofia», in SW XIII, p. 155; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 257. Cfr. inoltre SW XIII, p. 92; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 153.

[26] Per un'ulteriore interpretazione incentrata sul tema della libertà: cfr. W.G. Jacobs, *Schelling lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004; trad. it. C. Tatasciore, *Leggere Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2008.

[27] C. Ciancio, *Attualità e sviluppi del pensiero dell'ultimo Pareyson*, p. 261, in *Il pensiero della libertà*, cit., pp. 259-264.

Compresa allora la relazione e la differenza tra filosofia negativa e quella positiva ci si concentrerà su alcuni aspetti relativi al tema della libertà nell'intento di recuperare la dimensione di senso dell'esistenza in relazione alla minaccia del nichilismo.

3. *Libertà e rivelazione come possibilità di riscoprire il legame con il fondamento*

Per poter introdurre la questione della libertà è bene richiamare le schellinghiane *Lezioni di Stoccarda* del 1810, in cui il filosofo tedesco pone chiaramente il problema riguardante l'indagine da condurre sul fondamento e alla relativa possibilità di porre una dimostrazione del fondamento incondizionato:

> «Una domanda abituale è questa: se la filosofia fa di Dio il suo fondamento, come perveniamo alla conoscenza di Dio o dell'Assoluto? – A questa domanda non c'è alcuna risposta. L'esistenza dell'incondizionato non può essere dimostrata come si dimostra quella del condizionato. L'incondizionato è l'elemento in cui solo è possibile la dimostrazione»[28].

L'oggetto della dimostrazione sarebbe solo un ente determinato, sottoposto al dominio del soggetto del giudizio. Il concetto in tal senso si mostrerebbe inadeguato rispetto alla necessità di cogliere l'incalcolabile totalità nella sua essenza. A tale scopo si colloca il tentativo schellinghiano di superare il paradigma del soggetto razionale[29], che bene viene rappresentato dalle considerazioni che il filosofo tedesco conduce sul tema della caduta. Porre l'indagine su ciò

[28] AA II,8, pp. 72;74; trad. it. C. Tatasciore, F.W.J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, Orthotes, Napoli-Salerno 2013, p. 39.

[29] Un paradigma che Schelling conosceva molto bene, poiché all'interno dello *Stift* di Tubinga, al pari del suo collega Hegel, aveva assorbito l'in-

che precede l'essere stesso presuppone la necessità di volgersi verso il tema libertà:

«La libertà è inizio primo, puro esordio, assoluto cominciamento. Si origina da sé: l'inizio della libertà è la libertà. Essa non prosegue niente che la preceda, e nulla di ciò che la precede ne spiega l'avvento. È irruzione pura, repentina come un'esplosione, un lampo, il bagliore d'un fulmine, un colpo di pistola, uno squillo di telefono. [...] L'istantaneità dell'inizio non si può pensare se non come uscita da un non essere»[30].

---

fluenza dell'illuminismo oltre che dei contenuti della filosofia critica kantiana. Un celebre esempio è dato dalla *Magisterdissertation* di Schelling, in cui è presente il motivo dell'educazione del genere umano (per richiamare la nota opera: G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, Utet, Torino 2008, pp. 515-540). Per la *Magisterdissertation* di Schelling si rimanda a: AA I,1, pp. 47-182; trad. it., A. Ardovino, *Saggio critico e filosofico di spiegazione del filosofema arcaico di* Gn 3 *sull'origine prima dei mali umani (1792)*, in «Quaderni del Centro di Alti Studi in Scienze Religiose di Piacenza», 2-2003, a cura di G. Mongini, Brescia 2004, pp. 205-246. Per un approfondimento sullo studio condotto nello *Stift* di Tubinga, e sul relativo insegnamento della filosofia kantiana si rimanda a: E. Mirri, Gli anni *della formazione Stoccarda e Tubinga. 1770-1793*, p. 34, in G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015 pp. 21-41; M. Frank, *Natura e spirito. Lezioni sulla filosofia di Schelling*, a cura di E.C. Corriero, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, p. 28; X. Tilliette, *Vita di Schelling,* trad. it. M. Ravera, Bompiani, Milano 2012, pp. 73-119. W.G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989; H. Fuhrmans, *Schelling im Tübingen Stift Herbs 1790-1795*, in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, a cura di M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 53-87; D. Henrich, *Philosophisch-theologische Problemlage im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings*, in *Hölderlin-Jahrbuch 25 1986-1987*, a cura di Bernhard e G. Kurz, Wilhelm Fink Verlag, Tübingen 1987, pp. 60-92.

[30] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 458.

Ma perché, ci si domanda nuovamente, tale libertà ha scelto il bene, ha detto di sì alla creazione?

Nell'interpretazione schellinghiana risulta evidente quali siano i limiti della prospettiva razionale per mezzo della volontà di determinazione del soggetto il quale, nella *Filosofia della rivelazione*, rappresenta ciò che porta l'*Urmensch* alla caduta. Egli, l'essere umano, che doveva costituire il punto più elevato della creazione, ciò che doveva tenere unificato il mondo degli spiriti e quello materiale, è venuto meno al proprio ruolo cercando di prevalere sulla creazione[31]. La volontà di dominio sul mondo rappresenta il tentativo dell'*Urmensch* di spodestare Dio[32]. Ciò che resta però al soggetto è solo un mero oggetto del giudizio. Ecco allora che in seguito alla caduta appare quel mondo separato, privo di fondamento: «Si immagina di essere signore delle potenze anche nella separazione, come lo è nell'unità. Ma proprio in questo sta la grande, per quanto quasi inevitabile illusione. L'uomo vorrebbe fare proprio ciò che ha fatto Dio, cioè separare le potenze, porle in tensione, per agire o operare con esse come signore e come creatore»[33]. La volontà del soggetto del giudizio provoca pertanto la separatezza tra il soggetto e l'alterità, che riporta a quella condizione priva di fondamento, proiettata verso il nichilismo, l'ateismo. Ma questo nulla che viene percepito nella separatezza, non deve essere inteso come se il mondo fosse effettivamente privo di un fondamento. Al contrario quello che questo nulla suggerisce è che bisogna riflettere effettivamente sull'importanza della libertà. Commentando in merito il pensiero di Pareyson, Esposito afferma:

---

31 In merito cfr. SW XIV, pp 7-8; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 890-891.

32 Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 474.

33 SW XIII, p. 349; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 585.

«Di qui un acuto interprete come Luigi Pareyson ha fatto il passo ulteriore: chiamare questo nulla "libertà", non in senso morale, ma come un movimento gratuito, non come una causa necessaria che produca secondo certi principi i suoi effetti, ma come la verità delle cose che non è un'altra cosa superiore. E Dio stesso non sarebbe più l'ente necessario che fonda tutta la realtà, ma verrebbe a coincidere con questa stessa libertà, prossima al "nulla"»[34].

Questo atto di libertà non può essere compiuto dal dio dei filosofi, bensì da un Dio personale, che liberamente sceglie di creare[35]. Ciò che si cerca di proporre dunque è una rinnovata esigenza di porre la domanda filosofica. Quello che si ricerca è il personale, ciò che è forte di una prossimità con l'individuo, poiché l'oggetto della sola contemplazione resterebbe insensibile alle esigenze

[34] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 72.

[35] Sulla creazione si rimanda inoltre alle parole di Schelling: «Poiché dunque [...] ogni movimento rotatorio, che cioè non possa trovare inizio e fine, è l'infelicità, quella possibilità che si mostra a Dio stesso – cioè nella prima forma del suo essere – è appunto anche per questo così altamente benvenuta per Lui, perché soltanto essa lo libera già dal movimento rotatorio e diventa per Lui il mezzo, già per questo e senza un effettivo scomporsi, per distinguersi in tutte le sue forme. [...] Per uscire però anche di fatto da quel movimento rotatorio, che sarebbe legato necessariamente al suo essere primitivo, e per passare nel movimento opposto, cioè rettilineo, lo Spirito perfetto non avrebbe altro mezzo che quello di differenziarsi realmente in se stesso come inizio, mezzo e fine [...]», in SW XIII, pp. 273-274; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 459. Non è possibile, per ragioni di spazio, poter ripercorrere la trattazione schellinghiana in merito alle potenze e allo Spirito. In relazione anche alla tematica esposta in questo scritto ci si limita ad enfatizzare l'importanza che assume la libertà nella creazione e nella rivelazione.

della persona. È per questo motivo che il personale ricerca il personale in Dio al di là della mera contemplazione dell'idea[36], per potervi ritrovare uno stato di prossimità a partire da cui ricercare una possibile risposta alla domanda di senso. A tale scopo il concetto di rivelazione diviene fondamentale. Questa riconciliazione tra Dio e la creatura non può avvenire per mezzo dell'essere umano, ma solo attraverso un libero atto che rinnova l'amore di Dio per la creazione. La rivelazione, la seconda creazione, è ciò che testimonia la «divina follia» di Dio, l'incalcolabile amore per la creazione.

> «Si può già vedere una divina follia nel fatto che Dio si impegni con un mondo, dal momento che Egli potrebbe godere in eterna autosufficienza della semplice contemplazione del mondo che è possibile attraverso Lui. / Ma la debolezza di Dio […] può riconoscersi soprattutto nella debolezza per l'uomo. Senonché, in questa debolezza Dio è più forte dell'uomo. Il suo cuore è grande abbastanza, per essere capace di tutto. Nella creazione Egli mostra in particolare solo la potenza del suo spirito. Nella redenzione la grandezza del suo cuore»[37].

Questo amore è ciò che risulta incalcolabile, che sfugge al mero tentativo di determinazione della ragione. Dio avrebbe potuto

---

[36] Cfr. SW XI, p. 566-567; trad. it., *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, cit., pp. 611-613. In merito la citata differenza tracciata da Pareyson tra il Dio dell'esperienza religiosa, caratterizzato dal nascondimento, rispetto alla dimensione presente che caratterizza il Dio della filosofia (razionale): «Dio ama manifestarsi proprio col nascondersi *in fondo* a ciò che l'uomo non giunge a padroneggiare e comprendere totalmente, come i misteriosi penetrali della natura, la ruvida perentorietà del dovere, terribile conflittualità della storia, le sconfinate lontananze dei tempi, l'enigmatico spessore della memoria, la scabra impervietà del futuro, l'opaca profondità dell'inconscio, il vertiginoso abisso della libertà», in, L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 99.

[37] SW XIV, p. 26; trad. it. *Filosofia della rivelazione*, cit., pp. 919-921.

cancellare la creazione in seguito alla caduta, eppure decide di preservarla. Il libero sacrificio di Cristo, la sua rinuncia alla volontà di dominio sul mondo, costituisce l'atto con cui si ha la riconciliazione. Il divenire uomo di Dio nobilità il finito, lo redime in quanto finito: la finitezza non costituisce allora così una colpa ma è redenta dall'abbassarsi stesso di Dio, dal suo atto di amore, un rinnovarsi del libero dono gratuito della creazione di cui scrive Pareyson:

«il primo atto di Dio è stato la creazione del mondo: atto libero per eccellenza, assolutamente gratuito e arbitrario; atto […] concentrato nella propria affermazione e insieme prodigalmente espansivo […] È questo il punto più impervio e difficile del problema della libertà, che consiste nell'intendere come essa possa essere al tempo stesso *inizio* e *scelta*»[38].

Si comprende allora meglio la valenza che Pareyson attribuisce alle tematiche del nulla, del male e della sofferenza in relazione alla questione della libertà. Il nulla non è solo il presagio del nichilismo, ma è possibilità negata, potenza superata dalla libera scelta di amare, mentre la sofferenza, commenta Pareyson, diviene l'elemento fondamentale della prossimità di Dio con l'umano. È lo scandalo della sofferenza di Cristo sulla croce la cifra che immediatamente richiama il farsi carico del Figlio della sofferenza terrena:

«La libertà ha introdotto il male nel mondo, e col male la sofferenza. […] Ma la potenza del dolore non si ferma qui. Consapevole del proprio valore redentivo la sofferenza diventa rivelativa: apre il cuore dolorante della realtà e svela il segreto dell'essere. Essa insegna che il destino dell'uomo è l'espiazione, e che come più forte del male il dolore è il senso della vita e l'anima dell'universo. […] Donde la potenza del dolore? Dal

[38] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 469-471.

fatto che Dio soffre. Anzi, la sofferenza è propria di Dio: *divinum est pati*. Dio vuole soffrire»[39].

4. *Verso una dialettica della libertà per superare il nichilismo? Per una reinterpretazione di Schelling a partire dagli studi di Pareyson*

Si è sottolineato, in fase di introduzione, come le questioni aperte nel contesto della nostra contemporaneità verso il nichilismo sembrino ritrovare non solo un recente confronto nel pensiero di Pareyson, quanto alcuni motivi affini che erano stati anticipati nella schellinghiana elaborazione che culmina nella *Filosofia della rivelazione*.

Il senso di inattualità, che forse investe l'intera filosofia in generale, davanti al tema del nichilismo, potrebbe suggerire la necessità di riproporre nuovamente i problemi costitutivi dell'esistenza. Questioni che solo apparentemente erano state dimenticate e che possono essere comprese, nella prospettiva di Pareyson, proprio a partire da una nuova indagine sul fondamento, per poter riscoprire, attraverso l'incalcolabile grandezza dell'amore che Dio prova per la creatura, un nuovo significato dell'esistenza, forte ora di quella prossimità ritrovata. In tal caso, la domanda filosofica non può essere dedicata alla mera presenzialità dell'ente-cosa: essa necessità di esser

[39] *Ivi*, p. 477. In merito al tema del rapporto tra libertà e nulla in Pareyson si rimanda alle parole di M. Coser: «L'atto libero che segna l'inizio della positività è al contempo un atto di negazione del negativo, della possibilità del male che esiste nel momento del "Dio prima di Dio", nel caos primordiale in cui la volontà divina decide di auto-negarsi. Questa negazione del negativo lascia una propria traccia nella divinità, un'ombra oscura sulla luminosa affermazione del bene», in M. Coser, *Colpa ed espiazioni. La cristologia filosofica di Luigi Pareyson*, pp. 163-164, in *Rosmini Studies*, II, 2015, pp. 161-170. Dello stesso autore si rimanda a: M. Coser, *Das Böse in Gott. Die Tollkühne Abhandlung Luigi Pareyson*, in *Disputatio philosophica*, XV, 2013, pp. 37-44.

sottoposta alla meraviglia. Proprio in merito al tema della meraviglia scrive Schelling, riprendendo il passo del *Teeteto* 155 D secondo cui la passione del filosofo è la meraviglia:

> «Se questa sentenza è vera e profonda, allora la filosofia, invece di essere limitata a ciò che dev'essere compreso come necessario, sentirà, sentirà la tendenza a trapassare da ciò che essa deve riguardare come necessario, che pertanto non provoca nessuna meraviglia, a ciò che sta fuori e al di sopra di ogni esame e conoscenza necessari: la filosofia non troverà nessuna pace, prima di essere arrivata a qualcosa che sia degno di un'assoluta meraviglia»[40].

La meraviglia è ciò che manca in quella dimensione che pretende di permanere alla mera dimensione del presente, del qui ed ora. Il nichilismo è il contesto in cui è venuta meno la capacità di meravigliarsi, poiché non è "utile" ciò di cui si può provare meraviglia[41]. Ma questa espressione della realtà è proprio quella che si sottrae al freddo calcolo e alla volontà di determinare tutto, perché è l'imprevedibile, l'incalcolabile, ciò di cui proviamo meraviglia[42].

---

[40] SW XIV, pp. 12-13; trad. it., *Filosofia della rivelazione*, cit., p. 899.

[41] Sull'inutilità della filosofia si rimanda a M. Moschini, *Inattualità*, in AA.VV., *Nova Theoretica. Manifesto per una nuova filosofia*, Castelvecchi Editore, Roma 2021, pp. 99-106.

[42] Si rimanda in merito alle considerazioni di Esposito sul mistero nel tempo del nichilismo: «Ma per tanto tempo – il tempo del nichilismo, appunto – *mistero* è stata una parola marginale e sempre più marginalizzata nel vocabolario delle società avanzate. [...] Momenti misteriosi che aprono delle crepe profonde sulla superficie apparentemente compatta della vita, facendo percepire d'un tratto la sua insondabile profondità. Suscitando stupore, ma anche sgomento; meraviglia e insieme paura. [...] Solo che il mistero è scabroso, non è affatto edificante o sentimentale: esso ci mette alle strette nel capire la consistenza del mondo e di noi stessi e nello sco-

Queste considerazioni possono essere fatte a partire dal superamento della posizione del soggetto razionale, attraverso la proposizione di un nuovo paradigma del soggetto in cui, proprio a partire dalla riscoperta relazione tra l'individuo e Dio (personale), l'alterità non appare più come oggetto giudicato, ma come il prossimo. Scrive in merito a ciò Esposito: «La certezza di cui abbiamo bisogno è quella per cui un io solo o narciso possa diventare un noi condiviso. E infatti, sin dal primo sguardo di nostra madre quando siamo venuti al mondo, e poi via via lungo gli incontri decisivi della vita, la certezza vera è sempre un "tu"»[43]. Allo stesso modo, colui che si ricerca per fornire un senso all'esistenza, è il Dio della preghiera, dell'esperienza religiosa, a cui si dà del tu: «Anzitutto non bisogna dimenticare che nell'esperienza religiosa Dio prima che un Io è un Tu: quello a cui l'uomo religioso si rivolge è propriamente un Tu, non direttamente un Io. È un Tu supremo, che si adora in silenzio, con timore e tremore, e a cui si rivolgono inni di lode e di ringraziamento […]; con cui si parla e si prega»[44]. Contro l'irrigidimento della prospettiva filosofica davanti al problema del male e della sofferenza, davanti alla sfida lanciata dal nichilismo, occorre riprendere coscienza del carattere libero e non necessario del fondamento, una dialettica della libertà che dischiude una dimensione di mutuo riconoscimento con l'alterità. Con le parole di Pareyson:

---

prire che vi è una *logica* del mistero, senza la quale la nostra stessa comprensione razionale del mondo funzionerebbe molto di meno», in. C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., pp. 52-53.

[43] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo*, cit., p. 61.

[44] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 120. In merito al recupero della valenza della preghiera, in particolare nel periodo della pandemia, si rimanda a: K. Appel, *In cerca della preghiera*, in *Dio, dove sei? Ripensare la preghiera nel tempo dell'emergenza*, a cura di K. Appel-M. Nardello-A.T. Queiruga, EDB, Bologna 2020, pp. 9-19

«Occorre sì pensare a una dialettica, e si deve sì riconoscere che la dialettica è il cuore stesso della realtà o che c'è una dialettica al centro dell'universo, ma questa dialettica reale e vivente dev'essere ravvisata nella dialettica della libertà. […] Non si tratta perciò d'una dialettica della necessità, ma d'una storia della libertà: della libertà non si può fare che storia perché le sue tappe non sono momenti dialettici, ma fatti indeducibili, dei quali non è possibile se non una narrazione»[45].

La filosofia in conclusione non può essere considerata "attuale" proprio perché si sottrae all'utilità e alla dimensione della spendibilità, che ricadono nel paradigma del soggetto razionale, nella volontà di dominio dell'*Urmensch*. L'inutilità della filosofia costituisce allora un prezioso elemento da riscoprire nella nostra contemporaneità per poter pensare una prospettiva che sia collocata al di là del nichilismo. Questa inutilità, questa inattualità, costituisce allora ciò che potrebbe essere riscoperto oggi della filosofia di Schelling a partire dall'attualizzazione che ne ha fatto lo studio di Pareyson.

[45] L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 174.

Ascesa e declino del nichilismo: Gianni Vattimo ed Emanuele Severino

di *Nicolò Tarquini*

1. *Introduzione*

Nel panorama filosofico contemporaneo è interessante notare come due rilevanti pensatori del calibro di Gianni Vattimo ed Emanuele Severino, abbiano affrontato a più riprese e secondo diverse angolature il tema del nichilismo. Entrambi ne hanno sottolineato la presenza e la rilevanza nel mondo di oggi, anche se ne hanno fornito un differente giudizio: se Vattimo, sulla scia di Nietzsche (ma richiamandosi per molti versi anche ad Heidegger), tende infatti a sottolinearne gli elementi positivi e liberatori, Severino, al contrario, partendo da una originale impostazione "eternalista", ne denuncia l'aspetto alienante, e non solo sotto il profilo teoretico, ma altresì dal punto di vista esistenziale.

Tra i due filosofi è intercorso alcuni anni addietro un interessante scambio di battute[1], che verrà successivamente analizzato nei vari aspetti; prima di procedere con l'osservazione di tale dialogo, è opportuno partire dall'illustrazione della concezione che i due filosofi hanno avanzato in merito al tema del nichilismo. Come si cercherà di mettere in luce, è infatti proprio questo il nucleo intorno al quale si può ravvisare una certa vicinanza tra i due pensatori, ma, al tempo stesso, è anche il punto a partire dal quale le due prospettive si divaricano maggiormente. Entrambi hanno dato grande rilievo al concetto del nichilismo, che può essere considerato uno

[1] Originariamente apparso in G. Vattimo, *Filosofia al presente*, Garzanti, Milano 1990, pp. 25-39, ora anche in E. Severino, *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 83-94. Le citazioni verranno prese da quest'ultimo testo.

dei termini centrali in entrambe le prospettive filosofiche; tuttavia i presupposti, come anche la valutazione che ne viene offerta, ne risultano diametralmente opposti.

Anticipando quanto sarà riconsiderato in seguito, possiamo in primo luogo riflettere intorno alla difformità relativa al modo in cui il "fatto" dell'avanzata del nichilismo viene valutato. Se nel caso di Vattimo tale fenomeno viene inteso come una possibilità di emancipazione dai vincoli delle strutture stabili dell'essere, Severino considera il nichilismo come persuasione dell'oscillazione degli enti tra l'essere e il niente, a cui segue, tra l'altro, l'angoscia esistenziale derivante dall'insorgere degli enti dal nulla, e del loro dissolversi nel nulla stesso. Vattimo procede cioè ad una "apologia del nichilismo" come fenomeno liberatorio e ne auspica l'ascesa; Severino, in contrario, dopo aver denunciato l'aspetto alienante del nichilismo, ne ha mostrato, negli scritti più recenti, il necessario tramonto.

Non è possibile analizzare in questa sede tutti i risvolti metafisici correlati a concezioni filosofiche così eterogenee; né si intenderà prendere una posizione netta in favore dell'una o dell'altra posizione. Scopo dell'intervento è invece quello di approfondire alcune delle strutture concettuali che fanno da sfondo al differente modo in cui i due Autori concepiscono il nichilismo, in modo da fornire un quadro più chiaro e dettagliato che possa agevolare ulteriori considerazioni e approfondimenti.

Dopo tale sommaria presentazione si può proseguire più speditamente nell'esposizione delle argomentazioni che i due pensatori avanzano a sostegno delle proprie tesi.

2. *Gianni Vattimo e il nichilismo come possibilità di emancipazione*

Nella sua "apologia del nichilismo" il filosofo torinese invita a cogliere la *chance* fornita dall'avanzare del nichilismo come evento

in cui, se da un lato vengono meno le certezze sulle quali abitualmente si fonda l'esistenza, dall'altro è proprio in tale vuoto che la vita umana può muoversi più agevolmente e trovare quello spazio libero per esercitare il proprio volere. Vattimo ritiene quindi che il nichilismo non vada "superato", ma che sia invece opportuno permanere in esso, approfondendolo. Il disagio che l'uomo contemporaneo può provare, data l'avanzata del nichilismo, dipende allora dal fatto che egli non è ancora sufficientemente nichilista. Al contrario «il nichilista compiuto è colui che ha capito che il nichilismo è la sua (unica) *chance*»[2].

Fornendo una originale interpretazione del pensiero di Nietzsche ed Heidegger, il filosofo torinese sostiene che l'indebolimento delle strutture stabili e permanenti dell'essere, inteso tradizionalmente come "presenza" già data, che si tratterebbe soltanto di rispecchiare passivamente, sia la condizione che rende possibile lo sviluppo dell'esistenza intesa come libertà. In quest'ottica, il carattere "alienante" e angosciante, suscitato in molti casi dalla perdita di valori e certezze, tipico dell'avanzata del nichilismo, è dovuto al fatto che non siamo ancora sufficientemente nichilisti: utilizzando una terminologia nietzscheana si potrebbe dire che non è ancora avvenuta la transizione dal nichilismo passivo-reattivo al nichilismo attivo. Il nichilismo nel suo senso pieno si presenta quindi come una aspirazione, da realizzarsi compiutamente nel futuro, un futuro non ancora dispiegato, ma nel quale soltanto sarà possibile il conseguimento dell'emancipazione e della felicità.

---

[2] Vattimo, *La fine della modernità* (1985), Garzanti, Milano 2011, p. 27. Recentemente anche Costantino Esposito ha richiamato l'attenzione sul nichilismo come "opportunità", anche se in una prospettiva non assimilabile a quella di Vattimo. Secondo Esposito il nichilismo è oggi «un'occasione per la ricerca della verità, proprio grazie alla forza anti-idolatrica che esso ha dispiegato» (C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 20).

Il passaggio che intercorre dalla concezione dell'essere come struttura permanente, a quella dell'essere come evento, è ripreso e sviluppato principalmente a partire dalle considerazioni che Martin Heidegger ha elaborato in proposito. Tale processo di "indebolimento" è poi particolarmente avvalorato dall'avanzata della tecnica come *Gestell*: al di là dei tratti distruttivi e preoccupanti che fanno seguito al dominio tecnico, già Heidegger aveva ravvisato nel *Gestell* un «un primo, incalzante balenare dell'evento»[3]. Una espressione che Vattimo valorizza ampliandone la portata: nel *Gestell*, in altri termini, «uomo e mondo perdono i tratti che la metafisica aveva loro conferito. Cioè, dobbiamo intendere, il carattere di soggetto e oggetto»[4]. Un aspetto, quest'ultimo, fattosi particolarmente evidente con la diffusione della tecnologia informatica e massmediatica, in cui il proliferare delle agenzie di elaborazione delle notizie e di diffusione delle informazioni ha contribuito a moltiplicare le visioni del mondo[5], le prospettive, gli stili di vita, che «possono convivere senza conflitti sanguinosi solo se si considerano, appunto, come stili non reciprocamente esclusivi, ma compatibili come gli stili artistici ospitati in una collezione»[6]. Il nichilismo procede quindi nella direzione di un'etica improntata alla tolleranza e al dialogo e nella presa di distanza da strutture forti e verità definitive.

[3] M. Heidegger, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 47.
[4] G. Vattimo, *Essere e dintorni*, La nave di Teseo, Milano 2018, p. 76.
[5] Cfr. G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003 pp. 26-28.
[6] Ivi, p. 67.

3. *Emanuele Severino: il nichilismo come alienazione*

La trattazione svolta da Emanuele Severino intorno al tema in oggetto, trae origine dal più ampio orizzonte della ontologia elaborata dal filosofo bresciano, che verte, in massima sintesi, intorno alla tesi dell'immutabilità-eternità di ogni ente: nessun ente, neanche il più semplice e insignificante, è soggetto al processo della generazione e della corruzione; certo questo non significa che non si verifichi il mutamento, ma tale mutamento concerne soltanto l'apparire e lo scomparire di enti in se stessi eterni; ovviamente non è possibile soffermarsi in questa sede sui molteplici e complessi aspetti della teoresi severiniana. Quanto detto può essere comunque sufficiente per comprendere la connotazione che il termine "nichilismo" viene a significare in tale cornice. A detta di Severino, quella semplice ma decisiva verità richiamata ora, ossia l'eternità di ogni ente, è stata dimenticata fin dalle origini del pensiero occidentale, ed è a Platone che in misura maggiore va ascritta la "responsabilità" di aver concepito l'ente come oscillante tra l'essere e il non essere. Il filosofo ateniese è considerato il fondatore dell'Occidente, ossia di quella concezione della realtà – che ormai ha pervaso l'intero pianeta – per cui le cose del mondo sono libere di divenire, producendosi e annullandosi. Nichilismo significa quindi «quell'atteggiamento che vive, pensa, assume come niente gli enti (le cose, le determinazioni concrete che ci stanno attorno: i non-niente) in quanto e per quel tanto che essi sono enti»[7]. L'alienazione della verità consiste in tale fede nel divenire, per cui la volontà, nel tentativo di dominare il corso degli eventi e di modificarlo a suo vantaggio, è persuasa che le cose divengano, sebbene ciò sia vietato dal senso dell'essere, ossia dal suo non poter non essere; inoltre anche a livello puramente fenomenico non è dato costatare il prodursi e l'annullarsi degli enti avvicendantisi nell'orizzonte dell'esperienza. Ma sostenere l'annullamento

[7] E. Severino, *La strada. La follia, la gioia*, Rizzoli, Milano 2008², p. 75.

dell'ente significa implicitamente affermare il non essere di ciò che, essendo, non può non essere. Certo, quando l'Occidente sostiene che l'ente si annulla non intende, e non si avvede, della contraddizione che inerisce al suo dire, in quanto, almeno *in actu signato*, il pensiero e le espressioni culturali sorte sul fondamento della metafisica platonica, intendono invece affermare che l'ente è altro dal niente. Ossia, si dice: "l'ente è, *quando* è" e "non è, *quando* non è", così come recita la formulazione aristotelica del Principio di non-contraddizione che Severino prende in esame. Il tempo viene a svolgere il ruolo di medio discriminante tra l'ente e il niente. Tuttavia, insiste Severino, ciò significa che si sta ammettendo, *in actu exercito*, l'esistenza di un tempo in cui l'ente è niente, che cioè si dà un "quando" in cui l'ente, contraddittoriamente, non è.

La trattazione svolta da Severino intorno al nichilismo è quindi, per un verso, una diagnosi dello stato di cose attuale al di là di ogni giudizio di merito che non sia la innegabile testimonianza del "destino" dell'essere, cioè del suo impossibile non essere. Peraltro, è proprio alla luce del destino della verità che si svela il volto erroneo e contraddittorio della fede nichilista nel divenire.

Una fede che ha condotto a quel regno della tecnica che solo illusoriamente può costituire il fondamento della felicità umana: sebbene la tecnica riesca a manipolare il corso del divenire piegandolo ai fini umani, tale risultato è ottenuto infatti a costo di accogliere l'ipoteticità del sapere scientifico che rende a sua volta ipotetico, cioè problematico e instabile, quello stesso "paradiso" che la tecnoscienza sembra essere riuscita ad erigere[8].

All'interno di tale contesto concettuale si possono analizzare più nel dettaglio alcune tra le principali questioni teoretiche intorno alle quali ruota il dibattito tra i due Autori, utilizzando come testo principale (ma non unico) quello scambio di riflessioni già citato,

[8] Cfr. E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano 2006², in particolare pp. 157-165.

che contiene almeno due tematiche decisive per comprendere il diverso orizzonte teoretico in cui si collocano gli Autori protagonisti del presente contributo.

4. *I temi del confronto: principio di non contraddizione e divenire ontologico*

4.1. Uno dei temi intorno ai quali si è articolato il confronto tra i due filosofi concerne il valore del Principio di non contraddizione (= Pdnc): si cercherà di mettere in luce come tale questione si leghi strettamente al tema del nichilismo.

Come ha osservato Gianni Vattimo in un suo intervento, la filosofia, nel corso della sua storia, ci ha sempre insegnato a superare le contraddizioni, o anche, che sia proprio nata per eliminarle: la conciliazione filosofica, basata sul rispetto del principio di non contraddizione, «impone il rispetto di una data verità oggettiva come fonte della legge morale»[9]. Un'ottica ermeneutica, come quella proposta da Vattimo, non è, invece, una teoria della conciliazione, in quanto questa presuppone la condivisione di una verità oggettiva nel riconoscimento della quale si possa ottenere il consenso e la pacificazione. Non sorprende quindi che la filosofia severiniana, tutta incentrata sul rispetto del primo principio[10], non potesse che risultare inaccettabile per Vattimo: l'eternità di ogni cosa è infatti fondata da Severino sulla base del Pdnc, ma Vattimo, al contrario, ritiene che

[9] G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 26.

[10] Tutto ciò tenendo comunque presente la critica che l'Autore ha rivolto alla formulazione aristotelica di tale principio, per lo meno a quella che si trova in *De interpretatione* 9, 19 a 23-27 in quanto quest'ultima presenterebbe a sua volta un carattere contraddittorio (Cfr. E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id. *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982², p. 22).

questo sia solamente un principio logico trasferito in modo azzardato sul piano ontologico[11]: sarebbe cioè un principio di funzionamento del linguaggio che non può valere come dimostrazione che l'essere è e non può non essere. Spetta ad Heidegger il merito di averci

> «insegnato a rifiutare la tranquilla identificazione delle strutture dell'essere con le strutture della nostra storica grammatica e del linguaggio effettivamente dato; dunque, anche l'identificazione immediata dell'essere con ciò che è dicibile senza contraddizioni performative nell'ambito del linguaggio che ci troviamo a parlare»[12].

In prima istanza, si può riportare quanto lo stesso Severino ha obiettato a tale argomentazione: egli ravvisa infatti come anche Vattimo faccia un uso ontologico di tale Principio, dal momento che anche lui ritiene, ad esempio, che "questa stanza non è niente", cioè esclude l'identificazione contraddittoria della stanza con il niente; e inoltre quando afferma che "il linguaggio non è il mondo" esclude, di nuovo, che quel qualcosa che è il linguaggio possa essere identificato con quel qualcos'altro che è il mondo, cioè continua a fare un uso ontologico di quel Pdnc, che invece vorrebbe limitare alla sola dimensione linguistica[13].

Oltre a tale primo ordine di considerazioni, fondato su una obiezione *ad hominem* nei confronti di Vattimo, si può rilevare come il centro di tale discussione sia costituito dall'intendere il Primo principio come avente o meno anche un valore ontologico. In Vattimo, da quanto si è riportato precedentemente, il Pdnc ha solamente valore logico, rimane cioè confinato nella sfera del pensiero e del linguaggio e non va a coinvolgere l'essere e le sue strutture. Sembrerebbe agire al fondo di tale convinzione la tesi secondo cui altro è

[11] Cfr. G. Vattimo, in E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 92.
[12] G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 97.
[13] Cfr. E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 93.

l'ordine del pensiero-linguaggio e altro è l'ordine dell'essere: in altri termini si riproporrebbe una concezione dualistica del rapporto pensiero-essere secondo la quale ciò che il pensiero pensa immediatamente non è l'essere stesso, ma una sua rappresentazione, al di là della quale sta la realtà in sé, secondo il modulo proprio dello gnoseologismo moderno che ha concepito la realtà come non immediatamente disponibile al pensiero, e che diviene in Kant strutturalmente impossibile da raggiungere; questa ricostruzione non sembra però attagliarsi al discorso di Vattimo, poiché il richiamo alla "cosa in sé" non sarebbe altro che una ricaduta nella metafisica tradizionale per cui l'essere è inteso come presenza immutabile. Severino, facendo propria la lezione dell'idealismo, e particolarmente dell'attualismo gentiliano, mediata dalla riflessione del suo maestro Gustavo Bontadini, intende invece l'essere come immediatamente presente al pensiero, o anche, intende il pensiero come la stessa trasparenza dell'essere: in tale ottica perde di valore la questione relativa alla portata ontologica del Primo principio, in quanto se il pensiero è la stessa presenza immediata dell'essere, le categorie logiche saranno anche, immediatamente, categorie ontologiche.

Dove va rintracciata dunque la radice del rifiuto di Vattimo nei confronti del valore ontologico del Principio di non contraddizione?

Più ancora che dal dualismo gnoseologico richiamato prima, si può notare come Vattimo muova da quanto affermato da Heidegger – ma qui si potrebbe richiamare anche la riflessione di H.G. Gadamer – secondo cui il pensiero è sempre condizionato dalla storicità dell'esistenza: non esiste, in altri termini un pensiero "puro", distaccato dalle situazioni storiche in cui si muove, per cui anche le leggi del pensiero, che la tradizione ha considerato immutabili ed eterne, non saranno altro che espressioni mutevoli di un altrettanto mutevole contesto storico-linguistico: «il circolo ermeneutico – scrive Vattimo – indica una peculiare *appartenenza reciproca* di "soggetto" e "oggetto" dell'interpretazione, che proprio per questo non

possono essere chiamati in tal modo», pertanto «prima di ogni atto esplicito di conoscenza, prima del riconoscimento di qualcosa come qualcosa, conoscente e conosciuto si appartengono già reciprocamente»[14].

Il discorso che Vattimo porta avanti in proposito, procedere anche da quanto già lo stesso Nietzsche aveva affermato a riguardo dell'utilizzo del Principio di non contraddizione. Si è già accennato al fatto che il filosofo torinese prenda come suo principale riferimento proprio Nietzsche, insieme ad Heidegger: ebbene è in Nietzsche che si può ritrovare una critica al modo in cui l'uomo tende ad imporre alla realtà le categorie logiche, tra cui il Pdnc, che invece sono solamente di pertinenza del pensiero. Il filosofo tedesco ha inteso infatti argomentare circa il fatto che se noi intendiamo il mondo come razionale, logico, ordinato, è perché siamo noi stessi ad aver imposto tale ordine ad un mondo che in realtà non mostra questi caratteri, ma che al contrario, se spogliato degli aspetti rassicuranti impostigli, è invece contraddittorio, caotico, caratterizzato da un divenire che fluisce senza regole[15]. Lungo questa linea di pensiero Vattimo afferma che

> «la scomparsa di un senso unitario della storia, pensato come razionalità obiettiva, è una conseguenza, un aspetto, o anche il vero e proprio senso della morte di Dio. È infatti ciò che Nietzsche chiama il nichilismo, la consapevolezza che *il divenire non ha un significato*, un fine, una articolazione logica qualunque»[16].

---

[14] G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 1988², p. 26. Corsivo mio.

[15] Nietzsche afferma che il principio di non contraddizione è «un imperativo non per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo che dev'essere vero per noi» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi* 1887-1888, fr. 9 [97], vol. VIII, 2, p. 47, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964).

[16] G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., pp. 61-62. Corsivo mio.

Il rifiuto della portata trascendentale del Pdnc conduce – almeno sembra questa la tesi di Vattimo – alla negazione di un ordine e un significato all'interno del fluire caotico, nichilistico, degli eventi, nel quale solo la libera interpretazione umana (potremmo dire il nichilismo "attivo" accennato in precedenza) può fornire punti di appoggio, sebbene sempre provvisori.

Tale primo ambito di discussione sollecita però ulteriori considerazioni: da un lato sembra che l'inevitabilità del valore del Primo principio debba condurre ad una situazione esistenziale in cui non ci sia spazio per l'attività interpretativa, tesa a fornire un senso personale al darsi delle differenti situazioni, che tenga conto anche di fattori extrateoretici; la logica stringente del *principium firmissimum* potrebbe in effetti condurre ad una visione necessitante del reale in cui i bisogni del singolo risulterebbero schiacciati sotto il peso dell'incontrovertibile. D'altro lato, il respingimento del Pdnc, oltreché rivelarsi problematico sotto il profilo strettamente teoretico, per i motivi anzidetti, sembra comportare l'impossibilità stessa di instaurare un dialogo tra interlocutori: se ogni cosa può essere intesa, interpretata, come "altro" – se quindi il concetto stesso di cosa, *res*, realtà anche solo provvisoriamente stabile e uguale a sé venisse meno – sarebbe problematica non solo la possibilità di un accordo, ma, prima ancora, quella della comunicazione interpersonale, data l'impossibilità di stabilire un termine di riferimento univoco. L'auspicio sarebbe allora quello di tenere insieme entrambi gli aspetti in gioco: è solo il riconoscimento di una realtà oggettiva e condivisa che può costituire quel comune denominatore sul quale possono poi articolarsi le prospettive interpretative elaborate dai singoli in base alle proprie aspettative.

4.2. La critica mossa da Vattimo al Pdnc si lega strettamente al riconoscimento del carattere diveniente, caotico, eventuale della realtà. Ed è qui che il discorso sull'utilizzo del Primo principio va a

collegarsi con la tematica relativa al corretto modo di intendere il divenire di cui facciamo esperienza: un tema sul quale Severino è tornato a più riprese, e a partire dal quale muove ulteriori osservazioni critiche all'indirizzo di Vattimo.

Severino sottolinea infatti come il discorso di Vattimo si basi proprio su questo presupposto non messo in discussione, ossia sulla fede nell'esistenza del divenire e della storia, come anche sul presupposto della libertà. Partendo da qui è inevitabile che ogni struttura stabile debba essere rimossa. Sembra quindi che lo stesso Vattimo, che pure ha insistito sul fatto che l'essere non possa essere inteso come realtà già data, che si tratterebbe solo di constatare e rispecchiare passivamente, basi poi la sua argomentazione sulla *constatazione* di alcuni dati di fatto, su alcune evidenze prime, che non possono essere messe in discussione, ma che vanno accolte "passivamente". Vattimo ricadrebbe perciò in quella concezione positivistica e descrittiva della realtà, quando invece è lui stesso ad aver spiegato che una "ontologia dell'attualità" non può essere intesa come «uno sguardo contemplativo, estetico, sul fluire della storia»[17] e che «non puoi guardare all'evento dell'essere come se fosse un panorama dispiegato davanti ai tuoi occhi, che dovresti prima "esplorare" per poi "orientartici"»[18].

L'ermeneutica che Vattimo sviluppa, muove dal darsi dell'essere inteso come evento, come accadere, all'interno del quale chi si trova a ricevere tale dono non è un semplice ricettore passivo, ma un attivo collaboratore; pertanto «l'ermeneutica non ha un mondo "là fuori" da prendere come suo "dato", nemmeno come norma scritta nell'essere (che non è altro che evento)»[19]. Nonostante ciò, come si è visto, è proprio il dato "evidente" della libertà umana constatabile nell'esperienza di tutti i giorni il presupposto che, di nuovo

[17] G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 60.
[18] Ivi, p. 63.
[19] Ivi, p. 79.

sulla scia di Heidegger[20], conduce al superamento della concezione sostanzialistica dell'essere.

In un passo particolarmente significativo – ma se ne potrebbero riportare altri dello stesso tenore – Vattimo afferma che: «Come Heidegger, noi vogliamo uscire dalla metafisica oggettivistica perché la sentiamo come una minaccia alla libertà e alla progettualità costitutiva dell'esistenza»[21]. L'insoddisfazione heideggeriana per l'identificazione dell'essere con l'oggetto, muove dal «bisogno di capire (o vivere) la libertà»[22]. Articolando tale lettura del pensiero heideggeriano, Vattimo sostiene infatti che «ciò di cui la filosofia contemporanea è divenuta sempre più consapevole riguardo alla metafisica, è che la diffidenza nei suoi confronti […] non ha, in ultima analisi, motivazioni teoretiche, ma piuttosto ragioni etiche»[23]. Solo se l'essere è inteso come temporalità, come movimento tra prima e dopo, è possibile cogliere l'esistenza umana nella sua distensione tra passato e futuro, e diviene legittimo intenderla anche nella sua libertà; al contrario «la tradizione metafisica, che oppone seccamente essere e nulla, non riesce a pensare l'esistenza umana in maniera adeguata»[24]. È proprio nel pensiero severiniano che Vattimo ravvisa

[20] Scrive infatti: «Il disagio a cui reagisce Heidegger non può essere superato da un "dato", perché è proprio la datità ciò che disturba» (Ivi, p. 78).
[21] G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, p. 122.
[22] G. Vattimo, *Essere e dintorni*, cit., p. 58.
[23] G. Vattimo, *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in *Filosofia '86*, Laterza, Roma-Bari 1987. Peraltro Vattimo intende difendere la tesi secondo cui il pensiero metafisico, incentrato sulla convinzione della presenza perentoria dell'essere, sia un pensiero violento (Cfr. G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, cit., p. 40). In risposta alla tesi del nesso metafisica-violenza, Severino ha notato che «lo spirito critico della filosofia non può accontentarsi di dire che la metafisica è improseguibile perché è violenza, ma si chiede perché la violenza non possa essere praticata e proseguita» (E. Severino, *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Rizzoli, Milano 1994, p. 107).
[24] G. Vattimo, in E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 86.

questa mancanza di storicità, poiché «se l'essere è e ha le sue regole stabili, fisse, necessarie, e l'essere coincide con Dio, allora la libertà umana non ha più senso»[25].

Si può riscontrare in queste ultime battute come l'allontanamento dalla metafisica sia incentrato sul bisogno di garantire la libertà umana, che altrimenti verrebbe impossibilitata dall'immutabilità dell'essere: è in tal senso che Vattimo respinge l'ontologia che ha sviluppato Severino, che ha nell'eternità-immutabilità di ogni ente la propria tesi caratteristica; va però precisato che l'eternità di cui parla Severino non è esattamente assimilabile a quella propria della metafisica tradizionale, dal momento che non vi è in tale elaborazione filosofica la nozione di un Principio, una Causa prima e immutabile che orienta e governa il progressivo manifestarsi degli enti: l'eterno non è, sostiene Severino, il "padrone" del flusso costituito dall'apparire e dallo scomparire degli enti, a cui questi debbano adeguarsi, ma è la caratteristica propria di ogni ente. Nel merito della questione sollevata da Vattimo, circa la negazione della storicità, Severino risponde che negare la fede nella storia non significa negare «progetti, bisogni, angosce, in cui consiste la nostra esperienza concreta. Significa negare che in esso si manifesti la verità»[26].

D'altro canto, la salvaguardia della libertà umana non ha in Vattimo solamente un carattere "postulatorio", in quanto l'oscillazione tra passato e futuro che costituisce l'esistenza umana, è espressamente intesa come un "dato di fatto" che non può essere smentito. L'esistenza umana è fatta di bisogni, ricordi, aspettative, cioè di una temporalità che si dispiega tra passato e futuro: «ci sono dei "dati

[25] Ivi, p. 88. Un passo che riecheggia un celebre testo nietzscheano dello *Zarathustra*: «Che cosa mai resterebbe da creare, se gli dei – esistessero?» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2001[22], p. 96).
[26] E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 91.

di fatto" da cui è difficile prescindere, in quanto, sino a prova contraria, sono ciò che costituisce la mia esperienza»[27]. Si riscontra una certa problematicità insita in tale affermazione, in quanto, come accennato in precedenza, fa riemergere quell'aspetto descrittivo della conoscenza come corrispondenza ad una realtà data, che pure Vattimo ha ripetutamente contestato.

La distanza intercorrente tra i due Autori si può notare dal fatto che Vattimo presenta come "verità" ciò che Severino intende come "fede illusoria", o, più ancora, come "follia". Quando Vattimo afferma che l'esistenza è movimento tra passato e futuro, intende tali categorie come implicanti il passaggio dal non essere all'essere e viceversa, cioè considera il flusso dell'esistenza come caratterizzato dal divenire inteso in quel senso ontologico fornito dal pensiero greco. Severino considera tutto ciò come un'erronea interpretazione di ciò che è impossibile sul piano logico e, inoltre, non manifesto sul piano fenomenologico: l'esperienza, sostiene Severino, testimonia solo l'apparire e lo scomparire di enti, e non, anche, il loro prodursi ed annullarsi. Vattimo invece, nell'ottica severiniana, non fa altro che accogliere passivamente tale presupposto della tradizione occidentale, caratteristico tanto della filosofia quanto del senso comune. La prospettiva ermeneutica, che riconduce tutto all'orizzonte dell'interpretazione, si fonderebbe quindi, a sua volta, su di una interpretazione alterante del dato originario – costituito dalla semplice variazione dell'esperienza non implicante la dimensione ontologica – che allo stesso tempo, però, non intende se stessa come interpretazione, ma come manifestazione rispecchiante e obiettiva di un fatto inequivocabile.

In Vattimo si verificherebbe quindi quell'allontanamento dagli immutabili che renderebbero impossibile quella verità originaria costituita dal divenire e che sono destinati inevitabilmente a crollare,

[27] G. Vattimo, in E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 90.

secondo un processo di coerentizzazione più volte esposto da Severino[28]. Vattimo però, almeno in prima istanza, non considera l'abbandono delle strutture immutabili come una necessità conseguente alla constatazione di una "realtà più vera", né a un processo di rigorizzazione logica[29], ma, piuttosto, come una esigenza esistenziale. Allo stesso tempo, circa il tema della "morte di Dio", dà anche valore al modo in cui Nietzsche ha *constatato* che non è più presente il bisogno di credere in Dio[30]. In merito a ciò, Severino contesta «quegli interpreti [che] accettano il principio di Nietzsche e di Heidegger che la filosofia non mostra il senso oggettivo del mondo, ma è interpretazione», dal momento che «la logica dell'interpretazione fa a pugni con quella della "constatazione": la prima ha un valore problematico, la seconda vuol essere invece incontrovertibile. Per una coerente filosofia dell'interpretazione non si può quindi "constatare" che Dio è morto, cioè che la gente non crede più in Dio: che questo accada può essere soltanto un'interpretazione»[31].

Vengono citate in questo testo alcune nozioni centrali, che possono contribuire a dare la misura del divario che intercorre tra

---

[28] Cfr. E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, vol. 3, Rizzoli, Milano 2011[7], in particolare pp. 9-26.

[29] «La metafisica non può finire, infatti, in base alla "scoperta" di una più vera, non-metafisica, struttura dell'essere […]. Per argomentare la verità dell'ermeneutica come teoria antifondazionalista che libera il conflitto delle interpretazioni non si può fare riferimento a un "ordine" – sia pure babelico – oggettivo dell'essere; si può solo raccontare, o proporre l'interpretazione di una vicenda, che è la storia della modernità nei suoi vari aspetti dissolutivi di ogni principio rigido di autorità e (dunque) di oggettività» (G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione*, cit., p. 101).

[30] Cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, cit.

[31] E. Severino, *Sortite*, cit., p. 108. In questo brano il filosofo non nomina esplicitamente Vattimo, che tuttavia è citato poco prima proprio in merito al tema nietzscheano della "morte di Dio" (Cfr. ivi, p. 106).

Vattimo e Severino: il primo sviluppa una filosofia dell'interpretazione, e l'interpretazione si basa sul carattere ipotetico e congetturale delle affermazioni[32]; il secondo pone al centro del proprio pensiero il tema del sapere incontrovertibile, imperniato sul rispetto del Principio di non contraddizione e sulla logica della confutazione. Non si consideri come opzionale e arbitrario tale differente orientamento: l'ipoteticità che l'atteggiamento ermeneutico porta con sé è conseguenza di quella più profonda convinzione costituita dal darsi effettivo del divenire. Come ha spiegato Severino: «Se tutta la realtà è in continuo movimento non è possibile alcuna conoscenza vera della realtà, perché quest'ultima, mutando, sarà sempre diversa da come si sarà pensato che fosse»[33]. Viceversa il nucleo argomentativo del pensiero severiniano considera illusoria e nichilistica la "verità" del divenire in quanto intende essere testimonianza di quella verità non smentibile (il "destino") costituita dall'indivenienza di ogni ente. Come accennato precedentemente, non sembra inevitabile che tra le due concezioni debba istituirsi un rapporto di reciproca esclusione, a condizione che ognuna sia disposta a concedere che anche nell'altra sia presente un elemento di positività, che significherebbe da un lato riconoscere come l'attività interpretativa debba riferirsi ad un "dato oggettivo", da non intendersi come ostacolo, ma come condizione di possibilità di quella stessa operazione ermeneutica. Dall'altro lato, il sapere epistemico, che si esprime nella esplicitazione della verità incontrovertibile, potrebbe accettare accanto a sé

32 Senza che ci sia una "verità" cui quelle congetture possano o debbano avvicinarsi.

33 E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, cit., p. 20. Prosegue Severino: «Affermare che non può esistere conoscenza vera della realtà diveniente significa *riconoscere l'esistenza* di tale realtà, significa riconoscere la verità del divenire» (*ibid.* Corsivo originale); in conseguenza di ciò «poiché anche lo scettico afferma l'esistenza del divenire, nemmeno lo scettico intende affermare che il divenire non sia divenire, cioè *nemmeno lo scettico può rinunciare al principio di non contraddizione* (ivi, p. 21. Corsivo mio).

la presenza di un sapere, quello ermeneutico, che se non può vantare la stessa definitività, è maggiormente sensibile alla dimensione storica e personale, fatta di quelle aspettative individuali che altrimenti rischierebbero di venire calpestate dal peso della verità. In una battuta: se non c'è interpretazione senza una verità da interpretare, non c'è verità che non possa essere interpretata, senza che tutto questo comporti una confusione di piani o una impropria commistione tra i due ambiti dell'attività conoscitiva, quanto, piuttosto, una loro reciproca integrazione. Nelle conclusioni si tenterà di proporre una via che tenga conto di tale correlazione in ordine ad una più adeguata comprensione del fenomeno del nichilismo.

5. *Conclusioni*

Il nichilismo costituisce un vero e proprio punto di intersezione tra le due elaborazioni filosofiche prese qui in considerazione; un centro di riflessione sul quale queste convergono, allontanandosi poi, però, in modo inevitabile. D'altra parte non è così inverosimile che due tra i più eminenti esponenti della filosofia contemporanea si siano trovati a discutere intorno a tale concetto: come aveva scritto Franco Volpi: «il nichilismo non è più soltanto il fosco esperimento di stravaganti avanguardie intellettuali, ma fa parte ormai dell'aria stessa che respiriamo»[34]. La pervasività del fenomeno è tale cioè da indurre chi intenda misurarsi attivamente con una delle manifestazioni più tipiche del mondo d'oggi, ad una riflessione approfondita che sappia coglierne cause, caratteristiche ed implicazioni.

Secondo Severino la cultura attuale non sa cosa sia propriamente il nichilismo, e, per tale motivo, ne è completamente avvolta e dominata[35]. Vattimo, al contrario, sostiene di non riconoscersi nel

[34] F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004², p. 4.
[35] Cfr. E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 85.

nichilismo così come lo intende Severino, nel senso cioè di quella cultura che crede che le cose siano niente[36], ma nell'accezione secondo cui, affinché l'esistenza abbia un senso, «l'essere non deve avere quei caratteri di stabilità, immutabilità, definitività»[37] che gli ha conferito tradizionalmente il pensiero metafisico.

Severino non intende esprimere un giudizio di valore *morale* in merito al nichilismo, e neanche si può dire che egli solleciti al ritorno ad una concettualità "antinichilistica" nel senso tradizionale, come riaffermazione delle strutture immutabili della metafisica già prospettate in passato, né di un impossibile "ritorno a Parmenide". Proprio relativamente a tale questione Vattimo ha scritto che la filosofia di Severino va ricondotta nell'ambito di quelle tendenze filosofiche che – richiamandosi anche a Nietzsche e Heidegger – «invocano un ritorno alle origini del pensiero europeo»[38], in quanto non ancora contaminato dal quel nichilismo che accompagna ogni accettazione del divenire. Tale posizione è criticata da Vattimo in primo luogo perché è connessa all'illusione che si possa tornare alle origini; secondariamente perché si ritiene che in tal modo possa non avvenire ciò che è avvenuto, ossia la minaccia connessa a quegli sviluppi della tecnica che hanno condotto al pericolo nucleare. Al contrario, prosegue Vattimo, «ritornare a Parmenide vorrebbe dire solo ricominciare da capo – a meno che, nichilisticamente, si predichi una assoluta casualità del processo che da lui ha condotto fino alla scienza-tecnica moderna e alla bomba atomica»[39]. Per porre la questione nei suoi termini esatti va però precisato che il ritorno a Parmenide in-

[36] G. Vattimo, in E. Severino, *La legna e la cenere*, cit., p. 86.
[37] *Ibid.*
[38] G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 13. In nota l'Autore cita come esempio di tale tendenza proprio l'articolo *Ritornare a Parmenide* di E. Severino.
[39] G. Vattimo, *La fine della modernità*, cit., p. 13.

vocato da Severino non è da intendersi come una pedissequa riproposizione del pensiero del Parmenide della tradizione[40], che afferma l'eternità-unitarietà dell'essere e l'illusorietà del mondo, proprio perché anche in Parmenide va ravvisato un sottofondo nichilistico, testimoniato dal modo in cui viene intesa la variazione del mondo, ossia come produzione-annullamento degli enti: in altri termini il mondo è inteso da Parmenide come illusorio a motivo del fatto che in esso avverrebbe quell'impossibile passaggio dal non essere all'essere vietato dal logo. Il "ritorno" va quindi inteso come estensione ad ogni ente di quel principio parmenideo che afferma l'immutabilità dell'essere; estensione che ovviamente non è frutto di una decisione umana, ma che consiste nel riconoscimento della caratteristica peculiare di ogni ente.

Intorno alla fisionomia del nichilismo Vattimo e Severino sembrano procedere in sintonia: si è ricordato come il filosofo torinese lo intenda come correlato all'indebolimento delle strutture stabili dell'ontologia tradizionale, con il successivo passaggio ad una concezione eventuale della realtà. Severino, in modo per certi versi analogo, vede nella persuasione della oscillazione ontologica – che conduce all'abbandono di quelle strutture – il suo tratto peculiare.

Può sorprendere quindi, a prima vista, come essi si allontanino nel momento in cui cercano di fornirne una valutazione: strada per l'affermazione della libertà in Vattimo; culmine dell'alienazione in Severino. Tale distanziamento non deve però stupire quando si tiene in mente che il filosofo bresciano intende quella oscillazione come falsa e illusoria: è allora inevitabile che all'interno dell'illusione e dell'errore non possa darsi alcun tipo di salvezza o "liberazione".

Vattimo ritiene che il carattere "alienante" e angosciante, suscitato in molti casi dalla perdita di valori e certezze, tipica dell'avanzata del nichilismo, è dovuta al fatto che non si è ancora in grado di

[40] Si intende con questa espressione il modo in cui il pensiero dell'Eleate è strato trasmesso da Platone e Aristotele fino ad Hegel.

muoversi opportunamente nel mutato contesto storico. Sta all'uomo corrispondere all'appello che il darsi dell'essere gli fornisce, e da qui procedere sulla via dell'emancipazione: liberazione *attraverso* il nichilismo. Dall'altro lato, Severino ritiene che il nichilismo sia inevitabilmente connesso al sentimento di angoscia innescato dall'erronea persuasione che gli enti si producano dal nulla e ritornino nel nulla: in quest'ottica nessun differente atteggiamento psicologico ed esistenziale può permettere di uscire da quel dolore che la concezione ontologica del divenire porta inevitabilmente con sé, e che il nichilismo sia quindi una persuasione fallace da superare: liberazione *dal* nichilismo. Liberazione che però non può avvenire per mezzo della volontà dell'uomo (né tantomeno di un Dio): si ricordi, infatti, come a partire dallo scritto *Destino della necessità*[41] il pensiero severiniano sia giunto ad affermare risolutamente una concezione necessitarista della realtà, che ritiene impossibili tutte le declinazioni della libertà.

È qui che si tocca uno dei punti decisivi del confronto tra i due filosofi: da una parte, nel caso di Vattimo, siamo in presenza di una "filosofia della libertà", nella quale cioè viene riproposto il tema del libero arbitrio e della possibilità; in Severino assistiamo invece ad una teorizzazione del carattere necessario degli avvenimenti, in cui il concetto stesso di possibilità e di libero agire è inteso come contraddittorio, e dove il superamento del nichilismo è tuttavia destinato ad avvenire necessariamente[42].

È dunque inevitabile che impostazioni teoretiche così distanti conducano a riflessioni tanto distanti anche in merito al nichilismo. È però nell'ottica dell'instaurazione di quel dialogo proficuo auspicato in precedenza, capace di valorizzare istanze così eterogenee,

[41] E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

[42] Cfr. E. Severino, *La gloria*, Adelphi, Milano 2001. Data la complessità dell'argomentazione concernente il necessario superamento del nichilismo si rimanda a tale testo per una giustificazione di quanto affermato.

che si possono svolgere ulteriori riflessioni: la diagnosi severiniana sancisce un verdetto inappellabile in merito alla erroneità del nichilismo, e tuttavia anche questo è un ente e, per quanto destinato al superamento, rimane come tale eterno. Se non altro, è qualcosa di attualmente presente, e anzi è lo stesso Severino a considerarlo come il sostrato comune a tutte le espressioni culturali dell'Occidente. Ebbene, anche solo ammettendo per ipotesi la validità di tale giudizio, la riflessione ermeneutica non ne sarebbe soffocata, ma avrebbe lo spazio per interrogarsi sul senso che il nichilismo così inteso riveste per la vita dell'uomo, sui risvolti esistenziali che esso comporta e su come sia più opportuno relazionarvisi. Potrebbe poi anche emergere come, anche qualora il nichilismo venisse inteso come una persuasione alterante, sia capace di esprimere o suscitare bisogni, urgenze, desideri – non fosse altro che il desiderio di verità – che meglio possono essere tenuti in conto all'interno dello sguardo ermeneutico.

Come affermato nell'introduzione non si pretende a questo punto di prendere una posizione a riguardo, quanto enucleare alcuni interrogativi emersi dal dibattito. Le considerazioni svolte possono contribuire a comprendere meglio le ragioni dei due filosofi che, al di là di ogni altra considerazione, hanno fornito delle riflessioni decisive intorno al nichilismo che non possono essere aggirate da chiunque intenda continuare a interrogarsi su tale questione.

V. NICHILISMO, POESIA, LETTERATURA

Metafisica e nichilismo in Cormac McCarthy

di *Vincenzo Lomuscio*

1. *Introduzione. Il nichilismo come porta d'accesso alla metafisica*

In uno dei primi studi pubblicati sul grande romanziere americano Cormac McCarthy, scomparso il 13 giugno 2023, Vereen Bell notava che gli eventi narrati nei suoi libri non lasciano trasparire nessun significato oltre i puri fatti, come se l'esistenza non solo precedesse, ma precludesse l'essenza, e che "la fatticità vivida dei suoi romanzi consuma le formule convenzionali come un buco nero consuma la luce", senza «alcuna metafisica, senza principi primi, senza verità fondanti», sintetizzabile nella formula «Eraclito senza logos»[1]. L'articolo si intitolava *The Ambiguous Nihilism of Cormac McCarthy*[2], apparso nel 1983 per *The Southern Literary Journal*, si riferiva quindi ai suoi primi quattro romanzi e prendeva in considerazione soprattutto alcuni passaggi chiave di *Suttree* (1979), come quello delle pagine finali in cui il protagonista dialoga con un prete e rivela di aver capito «a un passo dalla morte» che «chi veglia su di noi […] non è un essere compiuto. Tutto è sempre in movimento»[3]. L'interpretazione di Bell, pur riconoscendo alcuni anni dopo che, nonostante le tendenze nichilistiche, «McCarthy is a genuine – if somehow secular – mystic»[4], veniva confermata nel suo *The Achievement of Cormac McCarthy*

---

1 V.M. Bell, *The Ambiguous Nihilism of Cormac McCarthy*. in *The Southern Literary Journal*, *15* (2), 1983, pp. 31–41.

2 *Ibid.*, pp. 32-33, trad. nostra.

3 C. McCarthy, *Suttree* (1979), trad. it. di M. Balmelli, *Suttree*, Einaudi, Torino 2009, p. 549.

4 V.M. Bell, *Between the Wish and the Thing the World Lies Waiting*, in *The Southern Review*, Baton Rouge Vol. 28, Fasc. 4, (Oct 1, 1992), p. 926.

(1988) e ha trovato eco in altri studi tra anni Ottanta e Novanta[5]. Dopo una prima attenzione all'aspetto «brutally nihilistic»[6] dei suoi romanzi, si sono affermate negli anni interpretazioni contrarie all'«antimetaphysical bias»[7]: se Edwin Arnold nel 1992[8] è stato uno dei primi a vedere in McCarthy «una profonda convinzione che vi sia bisogno di un ordine morale»[9] e un'attenzione al «mistero che è il materiale della nostra stessa esistenza»[10], nello stesso anno Leo Daugherty ha sostenuto che dietro quel mondo spietato e violento vi sia in realtà una metafisica gnostica e manichea, «facilmente confondibile con il nichilismo», poiché «il dio gnostico, essendo total-

[5] J. Lewis Longer Jr, *The Nuclear Winter of Cormac McCarthy*, in *Virginia Quarterly Review*, 62 (1986), pp. 746-50; J.L. Mills, *Cormac McCarthy: A Great Tragic Writer*, in *Independent Weekly*, 1-7 June 1989, pp. 9-10; M. R. Winchell, *Inner Dark: or, The Place of Cormac McCarthy*, in *Southern Review*, 26 (1990), 293-309.

[6] V.M. Bell, *The Achievement of Cormac McCarthy*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1988, p. 34.

[7] Ibid, p. 2.

[8] E. T. Arnold, *Naming, Knowing and Nothingness: McCarthy's Moral Parables*, in *Southern Quarterly* 30 (Summer 1992), pp. 31-50, ora in E. T. Arnold, D.C. Luce (eds), *Perspectives on Cormac McCarthy*, University Press of Mississipi, Jackson 1999, pp. 45-70.

[9] *Ibid.*, p. 45, trad. nostra.

[10] *Ibid.*, p. 47, trad. nostra.

mente differente da questo mondo, non genera nessun nomos, nessuna legge, né per la natura né per le azioni dell'uomo»[11]. Quest'ultima ipotesi ha avuto diversi sostenitori, quali Dianne Luce[12], Rick Wallach[13], Micheal Lynn Crews[14], Benjamin West[15] e soprattutto Petra Mundik[16], ma è stata contestata da chi sostiene che il *Dio assente* nei romanzi di McCarthy sia in realtà il *Deus Absconditus* di una certa

11 L. Daugherty, *Gravers False and True: "Blood Meridian" as Gnostic Tragedy*, in *Southern Quarterly*, vol. 30, no. 4 (1992), 122–33, p. 123, trad. nostra, ora in E.T. Arnold, D.C. Luce (eds), *Perspectives on Cormac McCarthy*, cit., pp. 159-174, in particolare p. 161: «Humans are comprised of flesh, soul, and spirit. Of these, the first two are from the archons and the third is from the original, good god. This god has nothing to do with the world the archons made… Manichean Gnosticism is easily confused with nihilism, as the latter is commonly understood. The reason is that the Gnostic god, being totally not of this world, generates no nomos, no law, for either nature or human activity. The law, instead, is the law of the archons, and justice is theirs as well».

12 D.C. Luce, *Reading the World: Cormac McCarthy's Tennessee Period*, University of South Carolina Press, Columbia, 2009. In questo testo Luce è tra le prime a sostenere che accanto alla filosofia gnostica vi sia un approfondimento della filosofia di Platone, a partire soprattutto dal 1992 e dall'incontro con il professor Irving Brown a El Paso, insieme a Gary Wallace.

13 R. Wallach, *Judge Holden*, *Blood Meridian's Evil Archon*, in W. Hall, R. Wallach (eds), *Sacred Violence: A Reader's Companion to Cormac McCarthy*, Texas Western Press, El Paso 1995, pp. 125-46.

14 M.L. Crews, *Books Are Made Out of Books. A Guide to Cormac McCarthy's Literature*, University of Texas Press, Austin, 2017, pp. 80-84.

15 B. West, *Gnosticism*, in S. Frye (ed.), *Cormac McCarthy in Context*, Cambridge University Press, Berkeley pp. 132-42.

16 P. Mundik, *"Striking the Fire Out of the Rock": Gnostic Theology in Cormac McCarthy's Blood Meridian*, in *South Central Review*, Vol. 26, No. 3 (2009), pp. 72-97; Id., *A Bloody and Barbarous God. The Metaphysics of Cormac McCarthy*, University of New Mexico Press, 2016.

teologia calvinista[17] (probabilmente assorbita attraverso Melville)[18], l'Onnipotente che lungi dal non poter entrare nel male del mondo realizza il suo progetto di salvezza proprio non mostrandosi, attraverso un'apparente impotenza. In particolare, a partire dalla pubblicazione di *La strada* (2006), ha preso piede soprattutto l'ipotesi di un esistenzialismo teologico che tenga insieme il palese nichilismo delle

[17] H. Boguta-Marchel, *The Evil, the Fated, the Biblical: The Latent Metaphysics of Cormac McCarthy*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne, 2012.

[18] K. Essary, *"We Languish in Obscurity" The Silence of God as Atavistic Calvinism in Cormac McCarthy's Fiction*, in *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 97, No. 3 (2014), pp. 265-296. In particolare, suggerisce Essary, si può far riferimento a *Istituzioni della religione Cristiana*, I, XVI, 3: «E dobbiamo riconoscere che egli è all'origine del movimento delle creature, e non solo in modo generico e astratto (come se qualcuno, avendo costruito una volta un canale e avendo condotto l'acqua a scorrervi, la lasci in seguito fluire da se stessa), ma nel senso che governa e conduce senza pausa anche i movimenti particolari. Dio è onnipotente non perché abbia la possibilità di far ogni cosa e tuttavia se ne stia ozioso; o ispiri in modo generico l'ordine della natura che aveva disposto dal principio, ma perché, governando il cielo e la terra con la sua provvidenza, dirige tutto talché nulla avviene diversamente da come egli l'ha determinato» (trad. G. Tourn, UTET, Torino 2009, vol. I, p. 308).

vicende narrate e l'affermazione implicita della fede e della speranza[19], per esempio in una concezione kierkegaardiana della «speranza contro ogni speranza»[20] e della fede come l'assurdo per la ragione[21].

Tra le ipotesi metafisiche alternative, invece, possiamo ricordare quella abbastanza isolata di Dwight Eddins, che proponeva di interpretare *Blood Meridian* come ispirato ad una metafisica della Volontà schopenhaueriana (interessante notare che in *Stella Maris* il filosofo tedesco è citato quattro volte)[22], quella di Ian Alexander Moore che ha sostenuto che si tratti in realtà di una «metafisica della

[19] S.L. Rambo, *Beyond Redemption? Reading Cormac McCarthy's The Road after the End of the World*, in *Studies in the Uterary Imagination*, 41.2 (2008), pp. 99-120; A. Kunsa, *"Maps of the World in Its Becoming": Post-Apocalyptic Naming in Cormac McCarthy's The Road*, in *Journal of Modern Literature*, Vol. 33, No. 1 (Fall 2009), pp. 57-74.

[20] L'interpretazione troverebbe anche un sostegno nei *first drafts* di *The road*, dove McCarthy ha annotato "Kierkegaard: Abraham and Isaac" (cfr. *Cormac McCarthy Papers*, Southwestern Writer's Collection, Wittliff Collection, Alkek Library, Texas State University, San Marcos, Box 87, Folder 6, e cfr. anche M. L. Crews, *Books Are Made Out of Books*, cit. pp. 249).

[21] A. Noble, *The Absurdity of Hope in Cormac McCarthy's "The Road"*, in *South Atlantic Review*, Vol. 76, No. 3 (2011), pp. 93-109.

[22] D. Eddins, *"Everything a Hunter and Everything Hunted": Schopenhauer and Cormac McCarthy's Blood Meridian*, in *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, 45(1), 2003: pp. 25-33. È interessante notare che in *Stella Maris* Schopenhauer viene citato ben quattro volte (C. McCarthy, *Stella Maris*, trad. it. di M. Balmelli, Einaudi, Torino 2023, pp. 23, 39, 101 e 136).

guerra» di tipo eracliteo[23], incarnata soprattutto dalle parole del giudice Holden[24], e soprattutto quella di Ty Hawkins nel libro *Cormac McCarthy's Philosophy* (2017), che individua la chiave di volta per comprendere il sottotesto dei suoi romanzi in una metafisica di tipo platonico: l'uomo produce molteplici verità e volontà finite in conflitto con un regno di forme universali, dominate da una Verità e una Volontà ineffabili,[25] e se, da un lato, McCarthy sembra suggerire che si può solo approdare ad una verità pragmatica e non teoretica[26], dall'altro, questa irrisolvibile tensione tra *truth* e *Truth* e tra *will* e *Will*, trova una conciliazione nei rari momenti in cui opera la grazia e il suo misterioso disegno[27].

Se è indubbio che McCarthy descriva un mondo violento non governato dalla giustizia, nel quale «moral considerations seem not to affect outcomes; action and event seem determined wholly by

---

23 I.A. Moore, *Heraclitus and the Metaphysics of War in Blood Meridian*, in C. Eagle (ed.), *Philosophical Approaches to Cormac McCarthy: Beyond Reckoning*, Routledge, New York-London 2017, pp. 92-108. Nelle sue note alle prime bozze di *Meridiano di sangue* McCarthy annota il frammento di Eraclito «War is the father of us and all out king. War discloses who is godlike and who is but a man, who is a slave and who is a free man. – Heraclitus» (cfr. *Cormac McCarthy Papers*, cit., Box 35, Folder 1). Sulla questione cfr. anche S. Frye, *Blood Meridian and the Poetics of Violence*, in S. Frye (ed.), *The Cambridge Companion to Cormac McCarthy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 107-120.

24 C. McCarthy, *Blood Meridian Or the Evening Redness in the West* (1985), trad. it. di R. Montanari, di *Meridiano di Sangue o Rosso di sera nel West*, Einaudi, Torino 2014, pp. 222-223.

25 T. Hawkins, *Cormac McCarthy's Philosophy*, Palgrave MacMillan, Cham 2017, pp, 13-53. La pubblicazione di *Stella Maris*, successiva al libro di Hawkins, potrebbe dare alcune conferme a questa ipotesi, dal momento che Alicia sembra avere un approccio per certi versi platonico rispetto alla matematica e alla musica (cfr. C. McCarthy, *Stella Maris*, cit., pp. 100-103).

26 T. Hawkins, *Cormac McCarthy's Philosophy*, cit., pp. 55-98.

27 *Ibid.*, pp. 99-131.

capricious and incomprehensible fates»[28], è invece difficile capire di che cosa sia *segno* questo mondo, quale messaggio o significato vi legga. E se tra i critici sembra esservi una certa unanimità sullo stile e la forma della narrazione, legata esclusivamente alla «superficie» e senza descrivere mai, o quasi, le cause di quello che succede o il motivo per cui i personaggi agiscono in un certo modo – a tal proposito John Cant ha parlato di stile «eidetico»[29] –, non ve n'è affatto sul contenuto. Come ha scritto Nell Sullivan: «Since Cormac McCarthy

[28] V.M. Bell, *The Ambiguous Nihilism of Cormac McCarthy*, cit., p. 32.

[29] J. Cant, *Cormac McCarthy and the Myth of American Exeptionalism*, Routledge, New York-London 2005, p. 58. Questo stile matura a partire dal secondo dei suoi primi due racconti giovanili, *Wake for Susan* (1959) e *A Downing Incident* (1960). La descrizione estrinseca coinvolge allo stesso tempo le azioni dei personaggi, i paesaggi, i dettagli, i discorsi pronunciati, in una *orizzontalità* che lo stesso McCarthy ha definito, in un noto passaggio di *Meridiano di Sangue*, «democrazia ottica» (C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit. pp. 221-22: «Nella neutra austerità di quel terreno, tutti i fenomeni erano affidati a una strana eguaglianza, e nessuna cosa, né un ragno, né una pietra, né un filo d'erba, poteva vantare diritto di precedenza. L'assoluta visibilità di questi oggetti snaturava la loro familiarità, poiché l'occhio identifica la totalità sulla base di qualche caratteristica o parte, mentre qui nulla era più luminoso di qualcos'altro e nulla era più adombrato, e nella democrazia ottica di paesaggi del genere qualsiasi predilezione è pura bizzarria, e fra un uomo e una roccia si creano parentele impreviste.»). Questa democrazia ottica ricorda il principio fondamentale della fenomenologia «Ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, e tutto ciò che si dà originalmente nell'"intuizione" (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, vol. I, § 24, pp. 51-52)

arrived on the literary scene almost thirty years ago, the critics have been at loss about how to view his texts»[30].

Il divario tra le varie interpretazioni si gioca nella relazione tra la superficie nichilistica e il probabile significato metafisico che essa nasconde, in quella che potremmo definire un'estetica, o una fenomenologia nichilistica della metafisica. È come se il nichilismo costituisse la via d'accesso per comprendere la verità del mondo, il senso dell'uomo, il suo rapporto con Dio. Quello che cercheremo di mettere a fuoco in questo articolo è perciò il modo in cui McCarthy pensa al rapporto tra superficie e profondità, tra la «vivida fatticità» che «ingoia la luce» e quella luce metafisica intrappolata in essa, di cui il buio sembra essere la via obbligata per accedervi, esattamente come, per comprendere meglio i misteri dell'universo, dobbiamo guardare attraverso un buco nero.

2. *Perché il nichilismo*

Alcuni indizi consentirebbero di accostare McCarthy ai grandi interpreti del nichilismo contemporaneo, da Nietzsche ad Heidegger, da Spengler a Severino, poiché sembra guardare all'Occidente e alla modernità come epilogo di una storia che culmina in uno smarrimento di senso, in una decadenza. Nell'intervista a *Der Spiegel* del 1992 McCarthy così si esprimeva rispetto alla modernità:

«We are like primitive tribes, who have been driven from their culture and have lost their orientation, their identity, their capacity to live.»[31]

[30] N. Sullivan, *Cormac McCarthy and the Text of Juissance*, in W. H. Hall, R. Wallach (eds.), *Sacred Violence: A Reader's Companion to Cormac McCarthy*, Texas Western Press, El Paso 1995, p. 115.

[31] Intervista di Matthias Matussek, *Die Abendröte des Westens*, per *Die Spiegel* 36/1992, n. del 30/08/1992, https://www.spiegel.de/kultur/die-abendroete-des-westens-a-244c6734-0002-0001-0000-000009284806

E in un'intervista al *New York Times* dello stesso anno denunciava tutto il pericolo dell'illusione di un progresso dell'umanità:

«There's no such thing as life without bloodshed [...] I think the notion that the species can be improved in some way, that everyone could live in harmony, is a really dangerous idea. Those who are afflicted with this notion are the first ones to give up their souls, their freedom. Your desire that it be that way will enslave you and make your life vacuous.»[32]

Un'evoluzione della specie verso una condizione in cui «everyone could live in harmony» implicherebbe la perdita della propria anima e della propria libertà, ciò significa che la tendenza al conflitto è tutt'uno con esse. La possibilità di fare del male e di generare conflitti è così connaturata alla nostra anima e alla nostra libertà che solo rinunciandovi raggiungeremmo un'armonia collettiva, probabilmente delegandole a un potere più grande (come non pensare alle parole del *Grande Inquisitore* di Dostoevskij). Questa trappola sembra essere nascosta proprio nell'idea di *progresso* dell'umanità, idea che nasce nell'Occidente con l'avvento della *modernità*. Se lo smarrimento di senso, l'incapacità di rapportarci alla nostra cultura, ci rende simili a tribù primitive senza «their orientation, their identity, their capacity to live», e se in questo smarrimento prende piede «a really dangerous idea» per le nostre anime e le nostre libertà, si potrebbe sostenere che McCarthy sia attento a descrivere una crisi epocale, un epilogo dell'Occidente, magari analoga alle riflessioni di Nietzsche, o di Spengler, o di Heidegger.

Ciò potrebbe trovare conferma nel cognome dei tragici protagonisti degli ultimi due romanzi, Bobby e Alicia Western, le cui

[32] Intervista di Richard B. Woodward, *Cormac McCarthy's Venomous Fiction*, per *The New York Times*, del 19/04/1992, https://www.nytimes.com/1992/04/19/magazine/cormac-mccarthy-s-venomous-fiction.html

vite sono segnate dai frutti più pesanti del progresso e della modernità occidentale, cioè da «Auschwitz e Hiroshima, gli eventi gemelli che avevano per sempre suggellato il destino dell'Occidente»[33]. A ciò si aggiunga la documentata influenza di Spengler (presente fino all'ultimo suo romanzo[34]) e di Nietzsche, soprattutto nella scrittura di *Meridiano di sangue*[35]. L'idea cardine di *Il tramonto dell'Occidente*[36], secondo cui ogni civiltà avrebbe un destino parabolico e l'apice del suo sviluppo segnerebbe l'inizio della fine, sembra trovare una correzione pessimistica nelle parole del giudice Holden: «Tutte le cose del mondo sbocciano, maturano e muoiono, ma in quelle dell'uomo non c'è tramonto e il mezzodì è insieme il crepuscolo e la sera del giorno»[37]. In altri discorsi del giudice sembrano esservi riferimenti a *Genealogia della morale*, a *Così parlò Zarathustra* e a *La gaia scienza*[38], in particolare rispetto al rovesciamento dei valori[39], alla danza dionisiaca (quindi alla volontà di potenza) come fondamento metafisico[40]

33 C. McCarthy, *The Passenger* (2022), trad. it. di M. Balmelli, *Il passeggero*, Einaudi, Torino 2023, p. 165.
34 C. McCarthy, *Stella Maris*, cit., p. 133.
35 Cfr. M. L. Crews, *Books Are Made Out of Books*, cit., rispettivamente pp. 130-136 e 200-203.
36 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918-23), a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1981, p. 1398.
37 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 132.
38 R. L. Jarrett, *Cormac McCarthy*, Twayne, New York 1997, p. 82; S. Frye, *Hystories, Novels, Ideas: Cormac McCarthy and the Art of Philosophy*, in S. Frye (ed), *The Cambridge Companion to Cormac McCarthy*, cit., p. 7.
39 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in F. Nietzsche, *Opere*, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo 2, § 17; C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 224: "La legge morale è un'invenzione dell'umanità per deprivare il forte a vantaggio del più debole. La legge storica la sovverte di continuo".
40 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VI, tomo 1, cap. "Il canto della

e all'uomo morale ("europeo", per Nietzsche, forse "occidentale" nelle parole di Holden) che ha perso la sua forza diventando un «falso danzatore»[41]. A ciò si potrebbe aggiungere, come alcuni hanno sottolineato[42], la denuncia del fallimento del *Destino Manifesto* e della sua presunta missione civilizzatrice, visibile in quella confusa barbarie tra americani, messicani e indiani che potrebbe alludere alla guerra in Vietnam[43]. E come non pensare alle parole dello sceriffo Bell?

---

danza"; C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 294: "A mano a mano che la guerra verrà disonorata e la sua nobiltà messa in discussione, quegli uomini d'onore che riconoscono la santità del sangue verranno esclusi dalla danza, che è un diritto del guerriero, e di conseguenza la danza diventerà una falsa danza e i danzatori falsi danzatori. […] Solo l'uomo che si sia interamente offerto al sangue della guerra, che sia sceso fino in fondo al pozzo e abbia visto l'orrore tutt'intorno e abbia infine imparato che esso parla all'intimo del suo cuore, solo quest'uomo può danzare".

41 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. V, tomo 2, § 352.

42 T. Parrish, *History and the Problem of Evil in McCarthy's Western Novels*, in S. Frye (ed.), *The Cambridge Companion to Cormac McCarthy*, cit., pp. 67-78, in particolare la figura del capitano White potrebbe rappresentare una caricatura del Destino Manifesto (p. 69: «An almost parodic representation of Manifest Destiny, White tells the kid that there is no "question that ultimately Sonora will become United States territory" and that the Mexicans are "a people manifestly incapable of government themselves". White exemplifies the American arrogance that the land was ours before we were the land's, as Robert Frost wrote in *The Gift Outright*»).

43 Giulio Segato a tal proposito fa notare come la composizione di *Meridiano di sangue* inizi proprio nel 1975, anno dell'abbandono di Saigon da parte degli americani, e contenga sia il tema dell'illusione del *Destino Manifesto*, sia quello del rapporto confuso tra amici e nemici generato dal loro arrivo "che ha come risultato un caos bellico molto simile a quello documentato in Vietnam" (G. Segato, *Apokalypse West. McCarthy e la guerra in Vietnam*, in M. Petrelli, G. Segato, *Cormac McCarthy: saggi ai margini del canone*,

«Come mai la gente non pensa di avere un conto in sospeso con questo paese? Eppure non lo pensa. Sì, tu potresti dire che la terra è solo la terra, non fa niente di sua iniziativa, ma questo vuol dire poco. […] Questo paese è capace di ammazzarti in un batter d'occhio e la gente lo ama lo stesso.»[44]

Se da un lato, tuttavia, questi elementi ci consentono di interpretare McCarthy come un narratore della crisi dell'Occidente, inquadrata attraverso il sud e il confine degli Stati Uniti, dall'altro questa crisi sembra rivelare elementi squisitamente metafisici, che ci impediscono di confinarla alla semplice parabola storica di una civiltà e aprono ad una visione totale del rapporto tra l'uomo e il mondo, che, per dirla con Heidegger, mostrerebbe che «l'essenza del nichilismo non sia niente di nichilistico»[45] e che il suo fondamento stia nel mistero dell'essere. Se già le citazioni iniziali di *Meridiano di sangue*, quella di Jacob Böhme sul «regno delle tenebre»[46] e quella tratta dalla rivista *The Yuma Daily Sun* sul ritrovamento di un cranio preistorico «scalpato», sono un chiaro riferimento a uno scenario metastorico e metafisico, quello relativo al problema del male, la conferma ci viene dalle parole di Holden «La guerra c'è sempre stata. Prima che

QuiEdit, Verona 2020, pp. 25-42); analoghe riflessioni sono presenti in V. Brewton, *The Changing Landscape of Violence in Cormac McCarthy's Early Novels and the Border Trilogy*, in *The Southern Literary Journal*, vol. 37, n. 1 (Fall 2004), pp. 121-43.

[44] C. McCarthy, *No Country of Old Men* (2005), tra. it. di M. Testa, *Non è un paese per vecchi*, Einaudi, Torino 2007, p. 220.

[45] M. Heidegger, *Wegmarken* (1976), trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 363.

[46] La citazione è la seguente: «Non si deve pensare che la vita nelle tenebre sia miserevole e infelice come quella tra i dolenti. Non c'è nessun dolente. Perché il dolore viene ingoiato dalla morte, e la morte e il morire sono la vera vita delle tenebre».

[l'uomo] nascesse la guerra lo aspettava. Il mestiere per eccellenza attendeva il suo professionista per eccellenza»[47], parole che esprimono, come ha giustamente notato Moore, una teoria metafisica della guerra.

Di contro si potrebbe osservare, prendendo in prestito un'osservazione di Frye[48], che essendo Holden un personaggio negativo (assassino, pedofilo, fraudolento…) egli rappresenti una visione del mondo non condivisa da McCarthy. Se questo è vero la guerra potrebbe non essere intesa come *pólemos* metafisico, o come la volontà di potenza che è «l'intima forza dell'essere», ma semplicemente come un'azione umana. Questa interpretazione troverebbe un'implicita conferma in un passaggio di *Oltre il confine*, quello del dialogo tra Billy e l'ex rivoluzionario messicano reso cieco per il puro divertimento di un soldato, che gli aveva letteralmente "succhiato" gli occhi dalle orbite:

> «Billy gli domandò se quegli uomini che gli avevano portato via gli occhi fossero semplicemente il prodotto della guerra, ma il cieco osservò che erano proprio loro che facevano la guerra, quindi non bastava vederli come vittime di una cosa più grande di loro[49].»

Quale che sia il valore metafisico della guerra, quello che ci preme capire è in che modo la violenza e l'assenza di giustizia possano costituire una via d'accesso alla verità profonda delle cose. A tal proposito si potrebbe ottenere un'indicazione utile su come McCarthy pensa il rapporto tra gli eventi del mondo e la loro possi-

---

47 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 223.
48 S. Frye, *Histories, Novels, Ideas: Cormac McCarthy and the Art of Philosophy*, in S. Frye (ed.), *The Cambridge Companion to Cormac McCarthy*, cit. p. 7.
49 C. McCarthy, *The Crossing* (1994), trad. it. di R. Bernascone e A. Carosso, *Oltre il confine*, Einaudi, Torino 1995, p. 254.

bile verità filosofica, quindi tra fatticità e metafisica, da un interessante passaggio iniziale di *Meridiano di sangue*, quando il kid abbandona la sua casa verso i territori selvaggi:

> «in tutto il volgere del mondo non ci saranno mai più territori così selvaggi e barbari in cui verificare se la materia della creazione può conformarsi al volere dell'uomo o se il cuore stesso non è altro che un diverso tipo di creta.»[50]

La verifica relativa al rapporto tra il «volere dell'uomo» e «la materia della creazione» concerne il potere dell'uomo sulla materia (tema che ricorre sia nelle riflessioni di Holden sia nelle descrizioni del narratore), se egli sia sottoposto alle stesse leggi naturali o se occupi un livello ontologico superiore, se il suo cuore sia radicalmente diverso dalla materia o se «non è altro che un diverso tipo di creta». È quindi una verifica sul livello ontologico dell'uomo, sulla sua reale libertà rispetto al creato. È una questione metafisica, ma è possibile verificarla solo in quei «territori così selvaggi e barbari», quindi solo in alcune situazioni estreme. Si potrebbe dire che la verità profonda delle cose richieda delle condizioni particolari per manifestarsi, condizioni selvagge, estreme – si pensi alla caccia come situazione ricorrente nei suoi romanzi, sia rispetto agli animali, sia tra esseri umani –, quindi tragiche, che mettono alla prova la libertà dell'uomo e la sua posta in gioco, costringendolo a comprendere ciò per cui davvero vive. E in queste situazioni, o luoghi, l'uomo si ritrova senza volerlo, ma sono l'occasione per comprendere sé stesso. È interessante a tal proposito l'ipotesi di Timothy Parrish sul famoso testa o croce di Chigurh, che mirerebbe a far comprendere alle sue imminenti vittime come la nostra vita sia sempre inconsapevolmente in gioco nelle nostre scelte casuali, anche remote, e come egli

[50] C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 6.

sia solo uno strumento del destino che loro stessi hanno scelto[51]. E come afferma il vecchio don Arnulfo di *Oltre il confine*, il luogo decisivo non lo si può cercare consapevolmente, ma solo aspettare che si riveli e saperlo riconoscere:

«Non si trattava di cercare un posto del genere, ma piuttosto di saperlo riconoscere quando si fosse rivelato.»[52]

L'Occidente può essere il luogo tragico a cui guarda McCarthy? Forse sì, perché è quel luogo in cui torniamo simili a «tribù primitive», o forse perché è dove abbiamo dimenticato quella misteriosa tragicità dell'esistenza che McCarthy ci costringe a guardare.

3. *Nichilismo ed elezione*

«Gli uomini non si sono mai interrogati a sufficienza sui miracoli della distruzione»[53], afferma l'ex-prete del secondo volume della *Trilogia della frontiera*, personaggio importante soprattutto per la storia che racconta, quella del vecchio nella chiesa semidistrutta di Caborca, sopravvissuto alla guerra e al terremoto, ma segnato dalla perdita della sua famiglia d'origine e poi del figlio, "un tronco senza radici e senza rami", la cui vita tragica gli ha consentito di potersi relazionare a Dio in maniera più sfrontata, con un desiderio di verità disposto ad accettare l'ipotesi peggiore.

«Gli uomini che si salvano dai grandi disastri spesso pensano che la loro salvezza sia da attribuire al destino. Alla mano della Provvidenza.

---

[51] T. Parrish, *History and the Problem of Evil in McCarthy's Western Novels*, in S. Frye (ed.), *The Cambridge Companion to Cormac McCarthy*, cit., pp. 73-75.
[52] C. McCarthy, *Oltre il confine*, cit., p. 42.
[53] *Ibid.*, p. 122.

Quest'uomo vide nuovamente dentro di sé ciò che forse aveva dimenticato. Che molto tempo prima era stato scelto tra tanti uomini comuni. Perché ora gli veniva chiesto di riconoscere che due volte era stato evocato dalle ceneri, dalla polvere e dalle macerie. A che pro? Non si deve credere che il venire così prescelti costituisca una fortuna: non lo è. Nel venire risparmiato dal destino si trovò separato di netto sia dai suoi predecessori sia dalla sua progenie. Non era altro che un essere fugace. Il suo tentativo di credersi come gli altri comuni mortali divenne vano, insostenibile. Era un tronco senza radici né rami.»[54]

L'uomo lascia Caborca a trent'anni, lascia lì sua moglie e non la vedrà più, prima si trasferisce in Guatemala, poi torna da anziano nella sua sciagurata città, sul luogo della tragica provvidenza e si pianta sotto la cupola pericolante della Chiesa, rimasta miracolosamente in piedi su tre colonne. Non smette di credere in Dio, «ma inizia a credere cose terribili su di lui»[55]. Solo in quel dolore può avere il coraggio di guardare Dio in quel modo, un Dio che in sogno gli si era rivelato schiavo della sua creazione:

«Chi può sognare Dio? Quest'uomo lo sognava. In quei sogni Dio era molto indaffarato. Interpellato, non rispondeva. Chiamato, non sentiva. Quell'uomo lo vedeva tutto assorto nel suo lavoro. Come se tra loro due ci fosse un vetro. Seduto unicamente alla luce della propria presenza.

[54] *Ibid.*, p. 126. Non è difficile leggere in questa storia sulla tragicità dell'elezione la vicenda di Giobbe, vicenda a cui McCarthy presta attenzione già durante la stesura di *Suttree*, sulle cui bozze annota: "Grace comes in the absence of will. see spnglr on Job". Il riferimento è al secondo capitolo de *Il tramonto dell'Occidente*, dove Spengler considerava Giobbe rappresentativo della civiltà orientale dei Magi, che contrariamente a quella Occidentale si caratterizzava per la rassegnazione e la rinuncia alla propria autoaffermazione. L'ultimo rappresentante di questa cultura sarebbe stato Agostino d'Ippona (*Cormac McCarthy Papers*, cit., Box 19, Folder 14, cfr. anche M. L. Crews, *Books Are Made Out of Books*, cit. p. 133).
[55] C. McCarthy, *Oltre il confine*, cit., p. 127.

Che intesseva il mondo. Nelle sue mani il mondo sgorgava dal nulla e nelle sue mani svaniva nuovamente nel nulla. Senza fine. Così. Ecco un Dio da studiare. Un Dio che appariva schiavo dei doveri da lui stesso imposti. Un Dio dotato dell'insondabile capacità di piegare tutto a un proposito imperscrutabile. Neppure il caos stesso era estraneo a quella matrice. E da qualche parte di quell'arazzo che era il mondo nel suo farsi e disfarsi vi era un filo, lui, e si svegliava piangendo.»[56]

In questa visione l'uomo non è che un filo «da qualche parte di quell'arazzo» che Dio tesse e disfa continuamente, senza una reale misericordia verso le sue creature («Interpellato, non rispondeva. Chiamato non sentiva»). Gli eventi non accadono quindi perché Dio ci interpella attraverso di essi, ma per un dovere che ha imposto a sé stesso, di cui è schiavo e il cui proposito è imperscrutabile. Non si capisce se la frase «neppure il caos stesso era estraneo a quella matrice» voglia indicare che Dio è causa del caos, quindi del male (motivo böhmiano), o se, data «l'insondabile capacità di piegare tutto», il caos sia piegato a Dio.

Edwin Arnold ha sostenuto che il concetto di «matrice» è un chiaro riferimento a Jacob Böhme[57], concetto che compare altre volte nel romanzo[58]. In effetti il Dio che crea e disfa incessantemente il creato sognato dal vecchio di Caborca è sovrapponibile al Dio come «puro potere»[59] di cui parla il mistico tedesco (si potrebbe no-

56 C. McCarthy, *Oltre il confine*, cit., p. 128.
57 E. T. Arnold, *McCarthy and the Sacred: A Reading of "The Crossing"*, in J. D. Lilley (ed.), *Cormac McCarthy: New Directions*, University of New Mexico Press, Albuquerque 2002, pp. 215-238.
58 C. McCarthy, *Oltre il confine*, cit., p. 42: "La matrix non ti aiuterà".
59 "L'Uno, il "Sì", è puro potere, è la vita e la verità di Dio, o Dio stesso. Dio però sarebbe inconoscibile a Se stesso e in Lui non vi sarebbe alcuna gioia o percezione, se non fosse per la presenza del "No". Quest'ultimo è

tare anche che il vecchio lo vede in sogno, come un'esperienza mistica). E magari la presenza di Böhme potrebbe essere di sostegno all'interpretazione gnostica, dal momento che quella del vecchio è una forma di teosofia in cui vien meno il ruolo della fede e della grazia.

Eppure questo aspetto potrebbe essere messo in dubbio proprio dal fatto che non si tratta di una sapienza filosofica, ma di una verità accessibile in una situazione-limite. La terribile visione del vecchio può essere presa sul serio solo dall'uomo tragico, non dal prete (poi ex-prete) che andrà da lui ogni giorno per convincerlo della misericordia di Dio e che, vedendo un Dio sconfinato che parla attraverso tutte le cose, corre "il rischio mortale" di "non vederlo da nessuna parte"[60]. Esattamente come Cornelius Suttree dice al sacerdote "Lei non capisce"[61], il vecchio dice "come tutti i preti, la sua mente era stata offuscata dall'illusione della vicinanza a Dio"[62]. Il discrimine non sta in un particolare tipo di sapienza, o di percorso di illuminazione, ma nella tragicità dell'esperienza in cui i due uomini si trovano, esemplificata nella bellissima immagine del vecchio che resta ininterrottamente sotto la cupola pericolante e del prete che gli parla stando fuori dal suo perimetro, in una zona di sicurezza. Il

---

l'antitesi, o l'opposto, del positivo o verità; esso consente che questa divenga manifesta, e ciò è possibile solo perché è l'opposto in cui l'amore eterno può divenire attivo e percepibile" (J. Böhme, *Questioni teosofiche*, III, 2)

[60] C. McCarthy, *Oltre il confine*, cit., p. 131: "Così, il prete, nella sua grande generosità di spirito, correva un rischio mortale, senza saperlo. Credeva in un Dio sconfinato, privo di centro e di circonferenza. Proprio sulla base di questa informità aveva cercato di addomesticare Dio. Era questa la sua colindancia. Nella sua magnanimità aveva ceduto interamente il campo. E in questa colindancia, Dio non aveva alcuna voce in capitolo. Vedere Dio in ogni luogo significa non vederlo da nessuna parte."

[61] C. McCarthy, *Suttree*, cit., p. 549.

[62] C. McCarthy, *Oltre il confine*, cit., p. 134.

prete alla fine non salverà l'anima del vecchio (in maniera per certi versi analoga a quella di Nero e Bianco in *Sunset Limited*), il quale in punto di morte, quando il finalmente l'altro gli si avvicinerà e lo prenderà per mano, afferma che ciò che davvero accomuna gli uomini è la strada che percorrono:

«Strinse la mano del prete nella propria e gli disse di guardare le loro mani unite e di osservare come si somigliavano. Questa carne non è che un memento, eppure dice il vero. Alla fine, la strada di ciascuno è la strada di tutti. Non vi sono viaggi isolati perché non vi sono viandanti isolati. Tutti gli uomini sono uno e non vi è un'altra storia da raccontare.»[63]

L'ex-prete, sembra che abbia fatto propria la lezione dell'uomo, perché nell'introduzione del suo racconto aveva affermato proprio questo:

«Perché questo mondo che ci pare una cosa fatta di pietra, vegetazione e sangue non è affatto cosa ma è semplicemente una storia. E tutto ciò che esso contiene è una storia e ciascuna storia è la somma di tutte le storie minori, eppure queste sono la medesima storia e contengono in esse tutto il resto. Quindi tutto è necessario. Ogni minimo particolare. È questa in fondo la lezione. Non si può fare a meno di nulla. Nulla può venire disprezzato. Perché, vedi, non sappiamo dove stanno i fili. I collegamenti.»[64]

La lezione dell'uomo inizia a essere compresa a partire dal momento in cui si colloca con lui sotto la cupola, quando la tragicità della sua vita diventa anche la propria. Quel "memento" che dice il vero, quella possibilità di morire da un momento all'altro che il vecchio ha sperimentato, ora diventa anche suo. Non vi sono viandanti isolati perché nessuno può tirarsi davvero fuori, e la tragedia degli

[63] C. McCarthy, *Oltre il confine*, cit., p. 135.
[64] C. McCarthy, *Oltre il confine*, cit., p. 122.

altri in qualche modo ci interpella sempre («le storie minori […] contengono in esse tutto il resto»). Nelle pagine finali di *Il Passeggero*, il dolore di João per il vecchio amico Pau, da poco scomparso e segnato sin da giovane dalla violenza della guerra civile spagnola, è un dolore che ha fatto propria la tragedia dell'altro (questa volta sagrestano della chiesa) fino a «Non parlatemi di Dio. Non siamo più amici. […] Una disgrazia non può essere cancellata da nessun bene. Può solo essere cancellata da una disgrazia peggiore»[65].

Se da un lato questo sembra trovare un'eco nelle parole di *Suttree* «all souls are one and all souls lonely», uno dei romanzi su cui più si basa l'interpretazione gnostica insieme a *Meridiano di sangue*, non sembra trovare conferma nelle parole del giudice Holden, che afferma il contrario di quello che ha detto l'ex-prete di Caborca:

> «In ogni evento la storia di tutti non è la storia di ciascuno e neppure la somma di queste storie, e infine qui nessuno può capire il motivo della propria presenza perché nessuno ha modo di sapere nemmeno in cosa consista l'evento. In realtà se qualcuno lo sapesse potrebbe benissimo allontanarsi, e tu comprendi che questo non può far parte del piano se un piano esiste.»[66]

Se è vero che Holden costituisce una figura i cui pensieri non sono sovrapponibili a quelli di McCarthy, allora possiamo sollevare l'ipotesi che egli sia più d'accordo con l'idea, meno nichilista, che ogni storia sia tessuta con le altre e la storia sia una sola. Non perché essa sia la manifestazione di qualcosa di già deciso, tale per cui ogni uomo possa concepire sé stesso come tassello di una continuità. Ma perché ogni uomo può nella sua esperienza rapportarsi al tutto, essere metafisico. Il misterioso e indecifrabile *Epilogo* di *Meridiano di sangue* descrive l'attività di un uomo che scava buchi nel terreno cercando pietre su cui far brillare la fiamma, forse cercando il petrolio.

---

[65] C. McCarthy, *Il Passeggero*, cit., p. 374.
[66] C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 292.

L'aspetto più teoretico della descrizione sta nel modo in cui si passa da un buco all'altro:

> «quella traccia di buchi che corre fino all'estremo margine del terreno visibile, e che sembra meno la ricerca di una continuità che non la verifica di un principio, una ratifica di sequenza e causalità, come se ognuno di quei buchi rotondi e perfetti dovesse la propria esistenza a quello che lo precede, nella prateria sulla quale ci sono le ossa e i raccoglitori d'ossa e quelli che non le raccolgono.»[67]

Quale che sia la corretta interpretazione del fuoco nell'*Epilogo*, se sia il divino della filosofia gnostica (Petra Mundik) o il fuoco prometeico (Harold Bloom), o semplicemente l'affresco storico della fine del selvaggio West, con l'inizio della recinzione dei campi e i raccoglitori di ossa per ricavarne il fosforo come fertilizzante (Peter Josyph)[68], non possiamo non notare quella sottolineatura che McCarthy fa sulla «verifica di un principio». Ogni buco consente di capire dove scavare il buco successivo, l'uomo che scava non cerca la continuità, ma «la verifica di un principio» (una verifica metafisica, analoga a quella espressa all'inizio del libro), quello che gli consente di far scintillare ogni volta la pietra, quindi di praticare il buco nel punto giusto, di rapportarsi al fuoco nel luogo giusto («ogni fuoco è tutti i fuochi. Il primo e l'ultimo»[69]). Se il fuoco è l'elemento metafisico e se per trovarlo dobbiamo capire dove si è manifestato prima,

---

67 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 299.

68 P. Josyph, *Blood Music: Reading Blood Meridian*, in W. Hall, R. Wallach (eds), *Sacred Violence*, cit., pp. 169-88).

69 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 219: «Le fiamme oscillavano nel vento, e i tizzoni impallidivano e s'incupivano e impallidivano e s'incupivano come la pulsazione del sangue di un essere vivente sventrato sul terreno davanti a loro, e guardavano tutti il fuoco che ha in sé qualcosa degli uomini stessi, poiché senza fuoco essi sono più piccoli e sono separati dalle

il nostro rapporto con esso, quindi il rapporto con il senso dell'uomo rispetto alla «materia della creazione», non si manifesta secondo una teoria, bensì come un'esperienza. La manifestazione precedente indica la successiva, non per tracciare una strada, ma per capire in quale luogo sostare, dove sarà possibile verificarlo la prossima volta. E ogni esperienza del fuoco è rotonda e perfetta ed è «come se devesse la propria esistenza a quello che lo precede».

Quale che sia la verità ultima, quale che sia la visione di McCarthy, che sarebbe troppo facile identificare con quella di uno solo dei suoi personaggi, egli sembra suggerirci che se non ci collochiamo nel giusto luogo e nella giusta esperienza non possiamo rapportarci davvero alla verità del mondo. Se non guardiamo attraverso il baratro non possiamo guardare al fondamento. La situazione estrema ci costringe a pensare quale sia la verità ultima poiché in questa verità si gioca ciò che abbiamo davvero nel cuore, la posta in gioco per cui viviamo. La stessa situazione estrema che porta la madre a non voler partorire e poi a suicidarsi, e il padre a sapere che Dio è il bambino che deve salvare.

«Sapeva solo che il bambino era la sua garanzia. Disse: se non è lui il Verbo di Dio, allora Dio non ha mai parlato.»[70]

4. *La posta in gioco del nostro stare al mondo*

La posta in gioco sembra dividersi in maniera chiara in *La strada*, tra coloro che uccidono e divorano la vita altrui per sopravvivere e coloro che «portano il fuoco», il divino che è nell'uomo e che lo distingue dall'animale, in *Non è un paese per vecchi*, tra Llewellyn

proprie origini e sono esuli. Perché ogni fuoco è tutti i fuochi, il primo e l'ultimo».

[70] *Ibid.*, p. 4.

Moss e Anton Chigurh da un lato, e lo sceriffo Bell dall'altro, tra chi è a caccia della sua vittima e chi dell'uomo da salvare. Sembra essere chiara anche in *Sunset Limited*, tra Bianco che vuole uccidere sé stesso e Nero che vuole salvarlo. Che cos'hanno nel cuore i cattivi? Se per Lester Ballard di *Figlio di Dio* l'omicidio e la necrofilia sono ancora riconducibili a un umano desiderio dell'altro in una situazione di estrema solitudine, che risospinge l'uomo nel bosco e nelle caverne, e se in Culla Holme di *Il buio fuori* è ancora riconducibile a un disagio sociale, vi sono personaggi che sembrano incarnazioni vere e proprie del male, come se lo avessero deliberatamente scelto: dalla «terribile trinità»[71] di *Il buio fuori* a Holden (che alcuni hanno letto come "arconti" della metafisica gnostica), fino a Chigurh, i cattivi più vincenti sembrano dirci che se si sceglie il male lo si deve scegliere fino in fondo, esattamente come quando Cristo afferma «chi mette mano all'aratro non deve voltarsi indietro». Coloro che lo scelgono a metà, come il kid e Llewellyn, soccombono.

Questa è la scelta che la guerra impone, secondo il giudice Holden. Essa è il gioco assoluto, è dio, ciò in cui si decide chi deve esistere e chi no. Se «gli uomini sono nati per giocare», allora il gioco per eccellenza è la guerra, poiché in essa c'è la posta più alta possibile: tutto. «Tutto l'universo si riversa fragorosamente in quell'istante»[72]. Il kid non aderisce fino in fondo alla guerra, poteva uccidere il giudice nel deserto ma non lo fa, e già prima aveva rischiato la vita inconsapevolmente estraendo la freccia dalla gamba di Brown («Stupido. Disse. Dio non te la manderà sempre così buona», lo ammonisce Tobin[73]). Scegliere il male ed essere ogni tanto misericordiosi significa morire. «Un falso Satana è ridicolo» dice John Sheddan a Bobby Western, e «il male non ha un piano B,

71 C. McCarthy, *Il buio fuori*, cit., p. 113.
72 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 224.
73 *Ibid.*, p. 146.

non contempla il fallimento»[74]. E Holden non potrebbe essere più chiaro:

«Solo l'uomo che si sia interamente offerto al sangue della guerra, che sia sceso fino in fondo al pozzo e abbia visto l'orrore tutto intorno a sé e abbia infine imparato che esso parla all'intimo del suo cuore, solo quest'uomo può danzare.»[75]

Chi sceglie il male senza riserve ha nel cuore l'orrore, come fosse la sua legge morale. Llewellyn non sopporta l'orrore nel suo cuore, non è cattivo fino in fondo, prende sì la valigia con i soldi senza chiamare i soccorsi ma torna sul luogo del massacro per dare da bere all'unico sopravvissuto e così inizia la sua fine. Muore per un atto di pietà, o per un senso di colpa, o, come ha proposto Giulio Segato, per un inconscio impulso di morte conseguente all'orrore vissuto in Vietnam[76]. Riprendendo le parole di Holden potremmo dire che non è riuscito a diventare egli stesso quell'orrore, esattamente come il kid che a tratti si è separato dal suo corpo per giudicare il suo operato, passando da essere protagonista a essere testimone.

«Tu ti sei fatto avanti, disse, per prendere parte a un'opera. Ma sei stato testimone contro te stesso. Hai voluto giudicare il tuo stesso operato. Hai anteposto le tue debolezze al giudizio della storia, e ti sei separato dal corpo del quale ti eri impegnato a essere partecipe e l'hai avvelenato in ogni sua impresa.»[77]

[74] C. McCarthy, *Il passeggero*, cit., p. 378.
[75] C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 294.
[76] G. Segato, *Apocalypse West. McCarthy e la Guerra nel Vietnam*, in M. Petrelli, G. Segato, *Cormac McCarthy: saggi ai margini del canone*, cit., pp. 43-55).
[77] C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 274.

Se c'è chi sceglie il male senza riserve, ci saranno vittime a prescindere dalla loro colpa o innocenza, ognuno è una possibile vittima per il solo fatto che esiste («La libertà degli uccelli è un insulto per me»[78]). Dal vecchio ucciso sulla porta di casa[79] ai bambini morti appesi al cespuglio di mesquite con un foro alla mandibola[80], dal «bimbo apache» vezzeggiato per poi essere scalpato[81], fino al bimbo morto come spiedo subito dopo il parto[82].

Che in questo mondo non ci sia una connessione necessaria tra virtù e felicità, come affermava Kant, sembra quasi un problema secondario, McCarthy ci sta dicendo qualcosa di più drammatico. Che se in questo male ne va della scomparsa di tutti, alla fine potrebbe non esserci più posto per la meraviglia, né del cielo stellato, né della legge morale. Le immagini apocalittiche dei suoi romanzi sono sempre descrizioni di una solitudine estrema, come quella dell'ultimo uomo rimasto, colui che potrà davvero comprendere il

78 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 179.
79 C. McCarthy, *Il buio fuori*, cit., p. 113.
80 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 54. L'immagine potrebbe essere un riferimento al racconto di Ivan dei *Fratelli Karamazov*, uno dei romanzi preferiti di McCarthy (F. Dostoevskij, *Brat'ja Karamzovi* (1879), trad. it. di A. Villa, *I fratelli Karamazov*, Einaudi, Torino 2014, pp. 324-325). Un ulteriore riferimento potrebbe essere nel modo in cui appare Talidomide Kid a Bobby, seduto sul divano, come quando appare il diavolo a Ivan Karamazov (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 833-834). Infine, sembra esservi anche il riferimento al racconto del *Grande inquisitore* quando Jeffrey, altro paziente della clinica, dice: "E allora come facevi a sapere che era Gesù? /Mi prendi per i fondelli? Sul serio credi che uno possa vedere Gesù e non sapere chi diavolo è? / Ha detto qualcosa? / No. Non ha detto niente" (C. McCarthy, *Il passeggero*, cit., p. 325 e F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 332).
81 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, cit., p. 147.
82 C. McCarthy, *La strada*, cit., p. 151.

finire delle cose. Bobby, girovagando da solo sull'isola dove si è ritirato aspettando di morire come l'«ultimo pagano sulla terra», improvvisamente afferma:

«Vi racconto una storia. L'ultimo degli uomini è solo nell'universo che si oscura intorno a lui. Piange ogni cosa con un unico pianto. Nei resti pietosi ed esausti di quella che un tempo fu la sua anima non troverà niente da cui plasmare la benché minima cosa divina che lo guidi negli ultimi di questi giorni.»[83]

Nulla di divino potrebbe più sorgere dall'anima dell'ultimo uomo, nessuna legge di Dio, nessun fuoco che distingua l'uomo dall'animale. Il suo essere "storia", o "racconto", diventa inutile se non vi sono più posteri. In uno dei dialoghi di Alicia con Talidomide Kid, lei sembra negare radicalmente anche la speranza che la propria storia possa confluire nella storia degli altri[84]. E in fondo non dovremmo neanche più parlare di tragedia, come dice il defunto Sheddan in un dialogo immaginario di Bobby, genialmente ambientato in un teatro vuoto.

«Quindi quanto è malvagio il mondo?

Quanto è malvagio. La verità del mondo costituisce una visione raccapricciante al punto da far impallidire le profezie del più funereo degli indovini che mai l'abbiano abitato. Non appena ne convieni, l'idea che un giorno tutto questo sarà ridotto in polvere e disperso nel nulla più che una profezia diventa una promessa. E adesso consentimi di farti una domanda: quando noi e le nostre opere saremo scomparsi insieme a ogni ricordo che

[83] C. McCarthy, *Il passeggero*, cit., p. 368.

[84] *Ibid.*, p. 299: "Mentre la stanza scivola nella penombra e il suono delle voci svanisce capisci che il mondo e tutto ciò che contiene presto cesseranno di esistere. Tu credi che ricomincerà da capo. Ti dirigi verso altre vite. Ma il loro mondo non è mai stato tuo".

le rievochi e a tutte le macchine in cui quei ricordi potrebbero essere trascritti e conservati e la terra sarà meno di un pezzo di carbone, per chi sarà una tragedia tutto ciò? Dove sarà rinvenuta questa esistenza? E da chi?»[85]

Il problema principale è che senso abbia la verità del mondo, pur tragica, se alla fine, proprio in virtù del suo essere «tragedia», potrebbe non esserci più nessuno per cui essa è tragedia?

Questo momento sembra invece essere atteso come una liberazione da una delle figure più emblematiche di *La Strada*, il vecchio Ely, che il padre e il figlio aiutano dandogli qualcosa da mangiare. In antitesi allo zio Ellis di *Non è un paese per vecchi* (i due nomi sono chiaramente varianti di Eliah, ma secondo Allen Josephs il nome Ely potrebbe essere un riferimento alla località dove si pensa sia caduto un meteorite legato all'estinzione dei dinosauri[86]), la sua visione è lucidamente nichilista.

«Staremo tutti meglio. Respireremo più facilmente […] Quando ce ne saremo andati tutti qui resterà solo la morte, e anche lei avrà i giorni contati. Vagherà per la strada senza niente da fare e nessuno a cui farlo. Dirà: dove sono finiti tutti? Ecco come andrà. E che c'è di male?»[87]

Forse è questa la visione liberante, la soluzione? Forse il problema è che la nostra tragicità dipende dal voler restare attaccati al relitto? Questa possibilità sembra venire confermata nello strano incontro tra Talidomide Kid, l'allucinazione di Alicia, e Bobby. Appare sul divano nella baracca di Bobby, in una modalità che ricorda

[85] C. McCarthy, *Il passeggero*, cit., p. 379.
[86] A. Josephs, *The Quest for God in* The Road, in S.Frye (ed.), *The Cambridge Companion to Cormac McCarthy*, cit., pp. 133-145, p. 135. Ricordiamo che quella del meteorite è una delle ipotesi relative al cataclisma in cui si muove il romanzo.
[87] C. McCarthy, *La strada*, cit., pp. 129-130.

molto l'apparizione del diavolo a Ivan Karamazov[88], per poi passeggiare con lui sulla spiaggia battuta da una tempesta e parlargli come se provenisse dalla realtà noumenica, da quell'*Altrove* di cui anche Alicia parla, citando il «Mistico» di Wittgenstein[89].

> «Qual è la cosa piú strana che hai mai visto? Nei tuoi viaggi.
> Il Kid scosse la testa. Non siamo qui per parlare di questo. In ogni caso, non mi crederesti. In giro c'è parecchia devastazione. Parecchia gente aggrappata al relitto. Ma non resteranno aggrappati in eterno. Certi pensano che sarebbe una buona idea scoprire la vera natura delle tenebre. Il cuore pulsante delle tenebre e il loro covo. Li vedi andare in giro con le loro lanterne.»[90]

Il Kid rivela che la gente soffre perché si aggrappa a quello che non ha più, a ciò che è affondato, al «relitto». Come se in questo dolore, in questo «cordoglio che è la materia della vita»[91], il mondo dovesse darci una risposta. Come se la risposta stesse nell'illuminare la vera natura delle tenebre (ancora un riferimento a Böhme?) e nell'evincere il mistero della morte. Se questo, dal punto di vista noumenico, o oltreumano, del Kid è uno sforzo inutile, forse allora la soluzione al destino nichilistico dell'uomo è lo stesso nichilismo? Accettarlo, come voleva Nietzsche, guardare le cose nella loro indifferenza e nel loro fluire verso il nulla? Superare la nostra umanità verso un post-umanesimo nichilistico? Accettare l'orrore[92] e farlo

---

88 Cfr. sopra n. 79.
89 C. McCarthy, *Stella Maris*, cit., p. 30.
90 C. McCarthy, *Il passeggero*, cit., p. 276.
91 *Ibid.*, p. 147.
92 Si pensi anche alle parole di Alicia in *Stella Maris*: "Because I knew what my brother did not. That there was an illcontained horror beneath the surface of the world and there always had been. That at the core of reality lies a deep and eternal demonium. All religions understand this. And it wasnt going away" (C. McCarthy, *Stella Maris*, cit. p.152)

proprio, o, per dirla con Holden, «individuare nell'arazzo il filo che tutto ordisce» e diventare «signore feudale della terra»[93]? Anche Sheddan, sperando in punto di morte che non esista nessun aldilà, sembra dare un suggerimento in questo senso: «ogni realtà è perdita e ogni perdita è definitiva»[94], ma anche se «la sofferenza fa parte della condizione umana e bisogna sopportarla» dobbiamo tuttavia considerare che «l'infelicità è una scelta»[95].

Le parole di Kid ad Alicia sono un invito a comprendere tutta l'impossibilità di una comprensione umana del mondo, sia perché, in base al principio di indeterminazione elevato a condizione di ogni conoscenza, «ogni indagine soppianta ciò che indaga», ma ancor di più perché lei non riesce a capire fino in fondo tutta l'indifferenza del mondo rispetto agli esseri umani.

---

93 C. McCarthy, *Meridiano di sangue*, il riferimento è a uno dei discorsi più celebri di Holden, p. 179: «Qualunque cosa esista, disse. Qualunque cosa esista nella creazione senza che io la conosca esiste senza il mio consenso. Si guardò intorno nella foresta scura dove bivaccavano. Accennò col capo agli esemplari che aveva collezionato. Queste creature pure l'esserino più piccolo può divorarci. Qualunque minuscola creatura stia sotto quella roccia, al di fuori della conoscenza umana. Solo la natura può rendere schiavo l'uomo, e solo quando l'esistenza di ciascun essere sarà stata snidata e denudata di fronte a lui, egli sarà davvero il sovrano feudale della terra. / Cos'è un sovrano feudale? / Un padrone. Un padrone o signore supremo. / Perché non chiamarlo padrone, allora? /Perché è un padrone di tipo speciale. Un sovrano feudale comanda anche dove altri comandano. La sua autorità revoca le sentenze locali. / Toadvine sputò. Il giudice appoggiò le mani a terra. Guardò il suo inquisitore. Questo è il regno cui ho diritto, disse. Eppure in esso ci sono ovunque nuclei di vita autonoma. Autonoma. Perché esso mi appartenga non devo permettere che qualcosa vi accada senza il mio permesso».

94 *Ibid.*, p. 380.

95 *Ibid.*, p. 349.

«Coccolenza, ascoltami, le sussurrò. Non saprai mai di cos'è fatto il mondo. L'unica cosa certa è che non è fatto di mondo. Quando ti accosti a certe descrizioni matematiche della realtà non puoi evitare di perdere quel che viene descritto. Qualunque indagine soppianta ciò che indaga. Un momento nel tempo è un evento, non un'eventualità. Il mondo si prenderà la tua vita. Ma soprattutto e in ultima istanza il mondo non sa che sei qui. Tu questa cosa credi di capirla. Ma non la capisci. Non intimamente. Se così fosse saresti atterrita. E non lo sei. Non ancora. E adesso, buonanotte.»[96]

Eppure questa possibile soluzione non risolve un problema molto più originario, quello che sembra davvero muovere tutte le questioni filosofiche del dittico finale di McCarthy. È il problema del «for whom?», del «per chi?». La natura sarà sempre ultimamente inconoscibile e «se per miracolo in futuro la scienza dovesse fare grandi progressi, scoprirebbe non solo nuove leggi della natura ma nuove nature su cui legiferare»[97], ma proprio nel momento in cui riconosciamo questo sembra accendersi in noi il desiderio del suo mistero. Nel dialogo con il dottor Cohen Alicia afferma che a dodici anni «Che il mondo fosse un assoluto mi era ben chiaro. Ma dovevo sapere cos'era»[98].

Il mistero del mondo sembra diventare evidente in due delle discipline più amate da Alicia, la musica e la matematica. Prima di introdurre il discorso sulla musica la ragazza chiarisce che pensare e parlare non sono la stessa cosa. Il linguaggio fa riferimento sempre a qualcosa, descrive qualcosa che lo precede e che non è della sua stessa natura. Il pensiero stesso dell'uomo precede il linguaggio e non è linguistico.

[96] *Ibid.*, p. 128.
[97] *Ibid.*, p. 148.
[98] C. McCarthy, *Stella Maris*, cit., p. 38.

«Parlare è solo fare il verbale di quel che si pensa. Non è la cosa in sé. Mentre parlo con lei una parte distinta della mia mente compone quello che sto per dire. Ma non ancora in forma di parole. In che forma quindi? Di sicuro immaginarci che qualche omuncolo ci suggerisca le parole che stiamo per dire non ha nessun senso. Oltre a sollevare lo spettro di un regresso all'infinito – del tipo chi suggerisce al suggeritore – solleva la questione di un linguaggio del pensiero. Che rientra nel generico enigma del come avvenga il passaggio dalla mente al mondo. Cento miliardi di eventi sinaptici che ticchettano nel buio come cieche signore sferruzzanti. Quando uno dice: Mettiamola così, qual è il così che intende mettere?»[99]

Più in là nel romanzo McCarthy approfondisce questo tema sintetizzando la sua teoria sul rapporto tra linguaggio e cervello, pubblicata nel 2017 in quello che è il suo unico saggio scientifico, relativo al «Kekulé problem»[100]. Prendendo spunto dalla vicenda del chimico Friedrich August Kekulé, il quale capì la struttura della molecola del benzene attraverso un sogno, McCarthy afferma che il cervello animale ha funzionato senza linguaggio per moltissimo tempo, e che la struttura inconscia del cervello umano lavora ancora senza linguaggio. L'uomo ha un cervello animale che è stato in qualche modo rivoluzionato dall'avvento del linguaggio, ma la sua struttura basilare è rimasta non linguistica (questo sarebbe dimostrato dalla fatica che fanno i bambini ad apprendere le regole di una lingua). Quello che l'inconscio ci suggerisce attraverso i sogni sono

[99] *Ibid.*, p. 29.

[100] C. McCarthy, *The Kekulé Problem. Where did language come from?,* in *Nautilus*, 47, April 17, 2017, https://nautil.us/the-kekul-problem-236574/ : «The unconscious is a biological operative and language is not. Or not yet. You have to be careful about inviting Descartes to the table. Aside from inheritability probably the best guide as to whether a category is of our own devising is to ask if we see it in other creatures. The case for language is pretty clear. In the facility with which young children learn its complex and difficult rules we see the slow incorporation of the acquired».

spesso comprensioni non linguistiche di problemi reali, come l'immagine apparsa in sogno a Kekulé del serpente che mangia la sua coda, fornendogli la soluzione alla struttura circolare della molecola di benzene. Questa valorizzazione dell'inconscio spiega la frequente presenza di sogni epifanici nei romanzi di McCarthy e potrebbe anche spiegare la valenza epifanica del Talidomide Kid e dei dialoghi immaginari di Bobby con Sheddan e per brevi sprazzi con la sorella.

Chiarita la differenza tra pensare e parlare, Alicia afferma che la musica non è un linguaggio. Essa è fatta di semplici regole che esistono autonomamente, sia che l'uomo esista sia che non esista.

«Schopenhauer pensava che se l'universo si fosse estinto sarebbe rimasta solo la musica. Le regole sono la musica. Senza le regole c'è solo rumore. Quando sentiamo una nota stonata trasaliamo. Sorridiamo o piangiamo o scendiamo in guerra. Lei come lo spiega? Come si fa a sapere quando qualcuno sta danzando? E se magari danza fuori tempo?

Non lo so.

Infatti. Ma questo insieme di regole – forse le chiamerei leggi, leggi della musica – è autonomo ed esaustivo. Sono leggi conosciute e non ce ne saranno mai altre. Vale anche per la matematica? Esiste una cosa come una grande teoria unificatrice della matematica? La seconda tesi di Hilbert? Il sogno di Cantor? Sembra piú che improbabile. Langlands o no. E tuttavia non dovrebbe esistere quantomeno una descrizione della matematica? Di quello che è e di quello che diventerà? Io volevo fare matematica. Ma volevo anche capirla. E non l'ho mai capita. Non sono riuscita a impostare la questione.»[101]

Questo «insieme di regole», le «leggi della musica», è completo e perfetto, non è un linguaggio, perché non fa riferimento ad altro, non descrive il mondo. Anche la matematica è un set di regole, ma, dato il teorema di Gödel e l'impossibilità di fondare la matematica

[101] C. McCarthy, *Stella Maris*, cit., p. 99.

attraverso la matematica, sembra più difficile dire che sia «self-contained and complete» come la musica. Eppure Alicia sostiene di avere compreso in un sogno il vero significato del teorema: lungi dal confinare la matematica a una disciplina senza reale fondamento, esso getterebbe uno sguardo oltre i limiti della matematica, mostrando il suo essere infinito.

> «Quindi che cos'è che ha capito?
> Relativamente a Gödel?
> Relativamente.
> Credo di aver messo a fuoco quello che aveva messo a fuoco lui. Che identificare i limiti di un sistema non era solo identificare i limiti. Era identificare quello che c'era oltre i limiti. Dovevi solo cominciare coll'identificare i limiti.
> E che cosa c'era oltre i limiti?
> In questo caso la presa di coscienza che di fatto quello che avevi a lungo sospettato era vero. Che la matematica non aveva limiti. Che era inesauribile. Questo ormai era fuori discussione. E adesso dovevi metterti lí e pensare all'universo.
> E cosa pensavi? Dell'universo.
> Pensavi che la tua ricerca avrebbe arrancato sotto una sempre minore disponibilità dell'empirico. Già mentre lavoravi l'universo si allontanava.»[102]

La matematica e la musica sembrano esistere indipendentemente dalla mente umana, non sono nate con la nascita del linguaggio e hanno una loro autonomia. Possono sì essere descritte dal linguaggio, ma «quando ti trovi di fronte qualcosa che fa classe a sé il problema lo vedi»[103]. Eppure, ecco il grande mistero, queste regole hanno dentro di sé una bellezza che ha atteso milioni di anni per essere compresa, fino a quando è comparsa la mente umana.

---

[102] *Ibid.*, pp. 185-186.
[103] *Ibid.*, p. 70.

«La musica è fatta di niente se non un pugno di regole alquanto semplici. D'altra parte è vero che non le ha inventate nessuno. Le regole. Le note stesse non corrispondono praticamente a niente, Ma come mai una disposizione particolare di queste note possa influenzare così profondamente le nostre emozioni resta un mistero che va addirittura oltre ogni speranza di comprensione. La musica non è un linguaggio. Non allude a niente se non a se stessa. Se vuoi chiama pure le note con le lettere dell'alfabeto ma non cambia. Per quanto curioso possa sembrare, non sono astrazioni. Così come la conosciamo la musica è completa? In che senso? Esistono categorie quali maggiore e minore che dobbiamo ancora scoprire? Sembra poco probabile, vero? Eppure molte cose sono improbabili finché non appaiono. E cosa esprimono queste categorie? Da dove sono uscite? Che cosa significa che sono di due diverse sfumature di blu? Ai miei occhi. Se la musica era qui prima di noi, per chi lo era?»[104]

Se la musica era qui prima che noi fossimo, *per chi* era qui? La stessa domanda riecheggia in quello che sembra essere un problema irrisolto nel darwinismo: come poteva il cervello prepararsi per qualcosa di cui non c'era al momento bisogno?[105] Questo qualcosa è l'io, e rispetto alle teorie che vorrebbero ridurlo a un'illusione, McCarthy è chiaro:

«E se di fatto il sé è un'illusione allora ci si potrebbe chiedere per chi sia illusorio.»[106]

---

[104] *Ibid.*, p. 38.
[105] *Ibid.*, p. 55: «Due storie diverse possono convivere sotto lo stesso tetto. Il quesito di Darwin rimame inevaso. Com'è che ci imbattiamo in facoltà mentali che sono prive di storia? Nessun'idea. Com'è che il cervello sembra prepararsi a quel che verrà? Quanti dei nostri circuiti cerebrali non hanno una finalità e sono semplicemente in attesa di nuove occasioni? Se ce ne sono. In che modo tirar su spiccioli al mercato preparerebbe dei nipoti alla meccanica quantistica? Alla topologia?»
[106] *Ibid.*, p. 130.

In questo «for whom?» si gioca tutto il mistero del mondo. Alicia prova a comprenderlo attraverso la filosofia di Berkeley, secondo la quale il mondo in realtà può essere davvero reale solo dentro la mente, o lo spirito umano, tanto che confessa allo psichiatra che «a guarire è l'accudimento, non la teoria. Il bene sparso per il mondo. E in ultima analisi potrebbe darsi che tutti i problemi siano problemi spirituali»[107]. Quel mondo il cui significato si gioca, come leggiamo in *Oltre il confine*, non tanto nei suoi fenomeni e nei suoi eventi, quanto nel cuore dell'uomo.

> «Disse al ragazzo che pur essendo huérfano avrebbe dovuto smettere di vagabondare e trovarsi un posto nel mondo, perché quel vagabondare sarebbe diventato per lui una passione e tale passione lo avrebbe estraniato dagli uomini e quindi anche da sé stesso. Disse che il mondo poteva solo essere conosciuto per come esisteva nei cuori degli uomini. Perché per quanto sembrasse un luogo che conteneva degli uomini, in realtà era un luogo contenuto nei loro cuori e quindi per conoscerlo era lì che bisognava guardare, e imparare a conoscere quei cuori, e per far ciò si doveva vivere con gli uomini e non limitarsi a passare in mezzo a essi. Disse che per quanto lo huérfano sentisse di non avere più nulla a che spartire con gli uomini, doveva mettere da parte quella sensazione, perché dentro di lui vi era una grandezza di spirito che gli uomini potevano vedere, e gli uomini avrebbero desiderato conoscerlo e il mondo avrebbe avuto bisogno di lui così come lui aveva bisogno del mondo, perché erano una cosa sola.»[108]

5. *Conclusione*

[107] *Ibid.*, p. 52.
[108] C. McCarthy, *Oltre il confine*, p. 115.

Forse un giorno paragoneremo alcuni grandi della letteratura americana della nostra epoca, da Foster Wallace a McCarthy, da Philip Roth a DeLillo, ai grandi tragici greci, magari perché, se è vero come sosteneva Nietzsche che proprio nel pessimismo sono emerse le opere migliori, forse anche l'Occidente in crisi sta producendo la sua letteratura e la sua filosofia migliore, sdoganata anche nel cinema e nelle serie televisive. La loro grandezza sta nell'aver reso visibile quel fattore tragico dell'esistenza senza il quale non si capirebbe qual è la posta in gioco del nostro essere qui. Probabilmente lo stesso desiderio di senso non è mai reale se non sull'abisso del nulla. McCarthy non fornisce una soluzione, apre delle ipotesi, lascia domande di senso fatte di visioni indelebili. Sembra che alla fine, nei suoi ultimi due romanzi, la vera questione rispetto al mistero del mondo sia la fede[109]. Non per comprendere Dio, allo stesso modo in cui non si comprenderà mai fino in fondo la matematica, o la musica. Non per capirlo. Ma per farlo apparire. Come una verità che

[109] Oltre alla perentoria e sorprendente risposta di Alicia, oltre alla diagnosi di Talidomide Kid fornita a Bobby, vi è anche un altro illuminante passaggio nelle parole di Granellen: «Bisogna credere che nel mondo c'è del buono. Direi che bisogna credere che se nella vita ti rimbocchi le maniche poi ti arriva. Uno può sbagliarsi, ma se non ci crede una vita non ce l'avrà. Magari la chiamerà pure vita ma non sarà una vita» (C. McCarthy, *Il passeggero*, cit., p. 174).

abbiamo «dentro», come afferma Jeffrey[110], e aspettava noi per brillare, come una «promessa dentro al cuore»[111], nella celebre riflessione dello sceriffo Bell che pensa all'abbeveratoio per cavalli scavato nella pietra.

Nella contrapposizione tra lo sceriffo Bell, da un lato, e Chigurh e Moss dall'altro, sembra essere in gioco proprio un diverso rapporto con il passato e con ciò che esisteva prima di noi. Da un lato, sia Moss che Chigurh, al netto del loro essere nemici, considerano entrambi il passato come definitivo, fatalistico («ogni passo che

---

110 C. McCarthy, *Il passeggero*, cit., p. 326: «Non vedi una discrepanza tra quello che sai del mondo e quello che credi di Dio? / Io di Dio non credo niente. Mi limito a credere in Dio. Kant aveva ragione riguardo alle stelle sopra e alla verità dentro. L'ultima luce che vedrà il non credente non sarà l'offuscarsi del sole. Sarà l'offuscarsi di Dio. Nasciamo tutti dotati della facoltà di vedere il miracoloso. Non vederlo è una scelta. Credi che la sua pazienza sia infinita? Io credo che probabilmente siamo arrivati al limite. Credo ci siano forti probabilità che saremo ancora qui per vederlo inumidirsi il pollice e chinarsi a svitare il sole».

111 C. McCarthy, *Non è un paese per vecchi*, cit., pp. 249-50: «Quando uscivi dalla porta sul retro di quella casa, da un lato trovavi un abbeveratoio di pietra in mezzo alle erbacce. […] Non so da quanto tempo stava lì. Cento anni. Duecento. Sulla pietra si vedevano le tracce dello scalpello. Era scavato nella pietra dura, lungo quasi due metri, largo suppergiù mezzo e profondo altrettanto. […] E mi misi a pensare all'uomo che l'aveva fabbricato. Quel paese non aveva mai avuto periodi di pace particolarmente lunghi, a quanto ne sapevo io. […] Ma quell'uomo si era messo lì con una mazza e uno scalpello e aveva scavato un abbeveratoio di pietra che sarebbe potuto durare diecimila anni. E perché? In cosa credeva quel tizio? Di certo non credeva che non sarebbe mai cambiato nulla. Uno potrebbe anche pensare questo. Ma secondo me non poteva essere così ingenuo. […] E devo dire che l'unica cosa che mi viene da pensare è che quello aveva una sorta di promessa dentro al cuore. E io non ho certo intenzione di mettermi a scavare un abbeveratoio di pietra. Ma mi piacerebbe essere capace di fare quel tipo di promessa. È la cosa che mi piacerebbe più di tutte».

fai è per sempre»[112]), una sorta di condanna, mentre lo sceriffo sembra cogliere in esso una possibilità di salvezza. È come se nel passato potesse esserci una nascosta possibilità da realizzare, una promessa dentro al cuore. O un'eredità lasciata che ci raggiunge e ci sorpassa, come nel sogno finale di Bell:

«E va bene. Ne ho fatti due e in tutti e due c'era mio padre. Che strano, ho vent'anni di più di quanti ne aveva lui quando è morto, quindi in un certo senso è lui il più giovane. Comunque sia il primo non me lo ricordo tanto bene ma lo incontravo da qualche parte in città, mi regalava dei soldi e io li perdevo. Il secondo era come se fossimo tornati tutti e due indietro nel tempo. Io ero a cavallo e attraversavo le montagne di notte, attraversavo un passo in mezzo alle montagne. Faceva freddo e a terra c'era la neve, lui mi superava col suo cavallo e andava avanti, continuava a cavalcare senza dire una parola. Lui era avvolto in una coperta e teneva la testa bassa. Mi ha sorpassato e io mi sono accorto che teneva una fiaccola ricavata da un corno, come usava ai vecchi tempi. E il corno, alla luce della fiamma che c'era dentro, era del colore della luna. E nel sogno sapevo che stava... andando avanti, per accendere un fuoco da qualche parte in mezzo a tutto quel buio e a quel freddo, e che quando ci sarei arrivato l'avrei trovato lì. Poi mi sono svegliato.»[113]

[112] *Ibid.*, p. 183.
[113] *Ibid.*, pp. 250-251.

Dall'immobile al caduco: dalla prima via tomista alla struttura essenziale del nichilismo in Leopardi

di *Ottavio Lovece*

1. *La struttura tomista dell'apologetica leopardiana*

È ormai acquisito, nell'ambito degli studi leopardiani, il riconoscimento dell'importanza del rapporto fra il pensiero del recanatese e la cultura cristiana. Certamente le letture e le interpretazioni che si sono espresse sul presente tema divergono e non si inseriscono nel solco di una linea interpretativa univoca[1].

La configurazione di questa relazione è stata, in ogni caso, letta prevalentemente alla luce di elementi meramente storico-biografici. Il pregevole lavoro di Petruzzi – il quale si propone di «contribuire alla decifrazione del complesso rapporto tra Leopardi e il

[1] Suggeriamo solo alcuni dei contributi più rilevanti sul rapporto fra Leopardi e il Cristianesimo: A. Campana, *La figura di Adamo nell'opera leopardiana*, *Sull'antropologia poetica in Leopardi*, in AA. VV., *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi. Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 dicembre 2008)*, a cura di C. Gaiardoni, Olschki, Firenze 2010, pp. 323-35; G. Casoli, *Dio in Leopardi: ateismo o nostalgia del divino?*, Città Nuova, Roma 1985; G. Cristini, *Religione e mistero in Giacomo Leopardi*, in *Leopardi e noi: la vertigine cosmica*, a cura di A. Frattini, G. Galeazzi e S. Sconocchia, Edizioni Studium, Roma 1990, pp. 221-236; P. Girolami, *L'antiteodicea: Dio, dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 1995; M.A. Rigoni, *Leopardi, Sade e il dio del male*, in *Leopardi e il pensiero moderno*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 101-08; P. Rota, *Leopardi e la Bibbia. Sulla soglia d'«alti Eldoradi»*, Il Mulino, Bologna 1999; P. Petruzzi, *Leopardi e il Cristianesimo: Dall'apologetica al nichilismo*, Quodlibet, Macerata 2009.

Cristianesimo»[2], partendo dalla constatazione secondo la quale «lo studio del suo rapporto con il Cristianesimo è forse solo all'inizio»[3] – mette fin da subito in luce la connessione fra educazione leopardiana e diffusione del pensiero controrivoluzionario in Italia[4], in particolare in casa Leopardi: «nel palazzo del conte Monaldo la *Ratio* gesuitica e il legittimismo sono i pilastri su cui si fonda una *Weltanschauung* immobile, ossequiente ai dogmi della tradizione cattolica»[5]. Risulta noto e pacificamente accettato, dunque, il suo essere entrato «in rapporto diretto con le fonti del Cristianesimo»[6].

Ancora più nello specifico, è possibile rinvenire un ulteriore elemento rilevante nella formazione improntata ai principi della cultura cattolica del quasi adolescente Giacomo: la frequentazione dei testi, presenti in casa Leopardi, di uno dei maggiori apologeti del tempo, ovvero Antonino Valsecchi[7].

È precisamente a questo punto della trattazione che si impone l'esigenza di una puntualizzazione essenziale per la completa comprensione del significato più profondo del passaggio dalla fase apologetica a quella nichilistico-materialistica del pensiero di Leopardi: sebbene, come abbiamo visto, questo passaggio sia interpretabile come esito di una rielaborazione teorica di ciò che era stato assorbito a partire da un contesto storico-sociale, riteniamo che questa stessa parabola sia descrivibile in base ad un movimento di rovesciamento

---

2 P. Petruzzi, *Leopardi e il Cristianesimo*, cit., p. 9.

3 *Ibid.*, p. 8.

4 Sulla cultura cattolica controrivoluzionaria cfr. S. Fontana, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Morcelliana, Brescia 1968; T. Serra, *L'utopia controrivoluzionaria*, Guida editori, Napoli 1977.

5 P. Petruzzi, *Leopardi e il Cristianesimo*, cit., p. 9.

6 *Ibid.*, p. 10.

7 I testi a cui ci riferiamo sono: *De' fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà* (1765); *La religione vincitrice* (1776); *La verità della chiesa cattolica romana* (1787). Di non poca rilevanza per quello che a breve commenteremo, è l'appartenenza di Valsecchi all'ordine domenicano.

specificamente concettuale della struttura della prima via tomista. In particolar modo, riteniamo che solo a partire dall'approfondimento della *concettualità filosofica*, del *plesso problematico* e del *lessico tecnico*, delle quali cose Leopardi si mostra erede nelle *Dissertazioni Filosofiche*, sia possibile una comprensione del significato più profondo della critica al Cristianesimo. Su questo campo – prettamente filosofico – le cose diventano più complesse. Essenziale è, dunque, focalizzare la differenza fra *critica politico-rivoluzionaria* al Cristianesimo storico – ovvero al Cristianesimo istituzionalizzato che si fa difensore della visione statica della società –, sul cui sfondo si può intendere l'opera apologetica e controrivoluzionaria portata avanti da Monaldo, e *critica filosofica* alla tradizione speculativa cristiana, la quale, come stiamo per mostrare, acquista una struttura consapevole nelle riflessioni mature di Leopardi.

Alla luce della contestualizzazione storica dell'educazione leopardiana e del rilievo della differenza fra critica storica e critica filosofica al Cristianesimo, possiamo indagare speculativamente il passaggio dall'apologetica al nichilismo maturo del recanatese. Per fare ciò, riteniamo indispensabile prendere avvio dall'analisi puntuale di alcuni luoghi particolarmente significativi delle prima citate *Dissertazioni filosofiche*. Primariamente, occorre rivolgersi a ciò su cui Tatiana Crivelli[8] ci fa attenti: «di Pace non fu data alle stampe che l'opera posseduta e utilizzata da Leopardi: *La Fisica de' Peripatetici, Cartesiani, ed tomisti al paragone della vera Fisica di Aristotele* [...]. È su quest'opera che il Leopardi tredicenne si è chinato ad attingere informazioni e spunti»[9]. Secondo la studiosa, il giovanissimo Giacomo ebbe già fin da subito la piena coscienza della *relazione strutturale* fra fisica e metafisica aristotelico-tomista, in quanto, fin dal 1811, «poté infatti utilizzare la *Fisica* di Padre Pace sia durante la stesura di dissertazioni

[8] Cfr. T. Crivelli, *Una fonte inedita del primo Leopardi: Stefano Pace*, in *Lettere italiane*, XLIV (1992), pp. 289-99.
[9] *Ibid.*, pp. 290-1.

di argomento fisico, sia per la composizione di testi di argomento metafisico»[10]. Il contributo della studiosa ci permette di osservare puntualmente l'entità dell'influenza dell'impostazione di Pace sul giovanissimo recanatese[11]. In primo luogo, (*Fisica*, I, Trattato II, Cap. VIII, *Che cosa sia il Moto*, §§ 1-2, 140) Pace definisce il moto richiamandosi alla posizione aristotelica: «il Moto, dice egli, è un atto d'un Ente, in potenza, in quanto egli è in potenza». Scrive Leopardi nella *Dissertazione fisica sopra il moto*: il moto «è, al dir d'*Aristotele* "*Actus entis in potentia, prout in potentia*"»[12]. Sebbene il recanatese si premuri di sottolineare la problematicità intrinseca alla presente definizione, la quale è soggetta «a molte Filosofiche questioni»[13] e che sarà rifiutata da Pace come da Leopardi, a noi interessa porre l'attenzione critica sulla registrazione leopardiana – testimoniata dal consapevole utilizzo – di un lessico e di un apparato concettuale di matrice aristotelica, essenziale per comprendere l'impostazione metafisica della sua apologetica. In secondo luogo, di grande interesse è quanto Leopardi – dopo il rifiuto della definizione aristotelica prima citata – commenta del Pace a proposito della vera definizione del moto, la quale si rivolge al concetto di *causa efficiente*. Come ancora mostra Crivelli[14], Pace (*Fisica*, Trattato II, Cap. X, *Della Cagion efficiente del moto*, §§ 1-9, 149-154) afferma:

> «Cartesio co' suoi seguaci espressamente dice, che la cagion effettiva del moto è solo Dio. [...] Non vi ha mutazione alcuna ne' corpi, che non riconosca questo esterno principio [...]. Or questo agente non può essere un corpo; [...] né pur può essere spirito limitato, e finito».

[10] *Ibid.*, p. 292.
[11] Cfr. *ibid.*, pp. 293-8.
[12] G. Leopardi, *Dissertazione fisica sopra il moto*, in *Dissertazioni filosofiche*, a cura di T. Crivelli, Antenora, Padova 1995, p. 117.
[13] *Ibid.*
[14] Cfr. T. Crivelli, *Una fonte inedita del primo Leopardi: Stefano Pace*, cit., p. 297.

Il commento leopardiano è esplicito: «adunque, qual sarà la vera cagione del moto? I Cartesiani asseriscono esserne Iddio la prima, ed unica causa. Questa proposizione può, e deve certamente ammettersi».[15]

Al di là del riferimento ai cartesiani, il dato saliente è l'esplicito riconoscimento di Dio come causa del moto.

2. *Ancora sulla struttura tomista dell'apologetica leopardiana*

Dopo aver osservato le caratteristiche della giovanile fisica leopardiana e, in particolare, dopo aver mostrato il riconoscimento di Dio come causa del moto, possiamo addentrarci nell'analisi delle *Dissertazioni metafisiche*.

Prima di esplicitare il riferimento che il recanatese fa alla struttura concettuale della prima via tomista, occorre analizzare un altro luogo testuale utile a comprendere l'unità del discorso speculativo giovanile leopardiano, il quale – con una sensibilità molto distante da quella di noi contemporanei – mostra di intendere esplicitamente la filosofia come *pratica veritativo-dimostrativa*.

La citazione che vogliamo affrontare si trova nella *Dissertazione sopra l'ente in generale*[16]:

> «un essere non può sussistere insieme, e non sussistere. È questo un assioma proposto dallo *Stagirita* Filosofo, e dall'*Angelico Dottor* delle scuole come principio di cognizione, al quale per mezzo de' *Logici* argomenti possano esser ridotti i pertinaci oppugnatori della verità, e costretti, o a dimostrarne la falsità ciò, che impossibile è per se stesso, o a darsi finalmente per vinti».

[15] G. Leopardi, *Dissertazione fisica sopra il moto*, cit., p. 119.
[16] G. Leopardi, *Dissertazione sopra l'ente in generale*, in *Dissertazioni filosofiche*, cit., p. 60.

Tre osservazioni sono doverose alla luce di questo passaggio: in primo luogo, Leopardi, nel considerare il principio di non-contraddizione, lo riferisce espressamente ad Aristotele e a Tommaso d'Aquino, dai quali era considerato «principio di cognizione» o, detto in altro modo, *ciò senza cui la conoscenza è impossibile*; in secondo luogo, va osservata la declinazione *immediatamente metafisica e non meramente logica* del principio[17], in quanto Leopardi non afferma l'impossibilità di predicare i contraddittori dello stesso soggetto – allo stesso tempo e sotto lo stesso rispetto –, bensì l'impossibilità che ciò che è sia e non sia; in ultimo, è necessario osservare l'attribuzione del carattere di *incontrovertibilità* al principio di non-contraddizione, ovvero il suo essere *ciò la cui negazione è auto-negazione* – ciò che il negatore del principio deve presupporre perché la negazione si costituisca come tale –, essendo ciò «al quale per mezzo de' *Logici* argomenti possono esser ridotti i pertinaci oppugnatori della verità».

Quanto si vuole fortemente sottolineare è il *senso* più profondo del carattere di *innegabilità* che il giovanissimo Leopardi, sulle orme di Aristotele e Tommaso, attribuisce al principio di non-contraddizione. L'innegabilità riconosciuta al «principio di cognizione» implica la stessa determinazione della filosofia come pratica dimostrativa che porta alla luce il *senso stesso del non essere in relazione della verità*[18]. Quanto appena detto non risulta irrilevante in quanto è solo

17 Teniamo a precisare che il presente rilievo ha una valenza meramente descrittiva, ovvero è stato fatto con l'intento di puntualizzare il senso del discorso leopardiano. In altre parole, si è voluta mettere in evidenza semplicemente la possibilità di enunciare il principio di non-contraddizione tanto in senso *linguistico-predicazionale*, quanto in senso *metafisico*. Enunciare la differenza sulle modalità espressive del principio non significa affermare (o negare) nulla circa la relazione fra i due aspetti, l'indagine della quale non rientra fra gli obiettivi del presente lavoro.

18 Il non essere in relazione della verità è il suo stesso carattere di innegabilità, ovvero il suo stesso essere assoluta. Il carattere assoluto della verità

alla luce del carattere di incontrovertibilità attribuito all'argomento che si può intendere pienamente la riproposizione leopardiana della via tomista – nonché la via tomista stessa.

Abbiamo ora tutti gli elementi necessari per l'adeguata comprensione del passo contenente l'argomento leopardiano a favore dell'esistenza di Dio, sulla base della cui struttura speculativa acquista senso un anti-nichilismo la cui profondità va ben oltre rispetto alla mera operazione ideologico-apologetica.

Nella *Dissertazione sopra l'esistenza di un Ente Supremo*[19], scrive Leopardi:

> «l'universo necessariamente dovea per mano dell'Essere supremo tolto dal nulla, per conseguenza non può in modo alcuno affermarsi, che egli abbia esistito dal principio de' secoli. [...] Il mondo è un ente composto: un ente composto non può godere di ciò, che appellasi asseità poiché un ente, che ha in se la cagione della propria esistenza esser deve necessariamente privo di parti, le quali venendo a disciogliersi darebbero alla sua esistenza quel fine, che è contrario alla di lui essenza: il mondo perciò è un ente, il quale ha la cagione della propria esistenza in un essere, che l'ha in se stesso cioè in Dio: egli adunque ha ricevuto dal medesimo la sua esistenza; laonde Iddio deve necessariamente avere esistito prima di esso».

La posizione tematica leopardiana è la seguente: l'*universo* – o *mondo* che dir si voglia – è impossibile che sia sé e che esista se non per mezzo di altro da sé e quindi per mano «dell'Essere supremo»

è il suo stesso non relazionarsi alla propria negazione, ovvero il suo proprio essere orizzonte intrascendibile di significatività anche di ciò che pretende di negarla. Ripetiamo ancora una volta che, essendo qui in gioco semplicemente il senso di ciò che Leopardi intende dire e non il carattere veritativo di quanto detto da Leopardi, la discussione sull'effettività o sulla pretenziosità del carattere non relativo della verità può essere in questa sede messa da parte.

[19] G. Leopardi, *Dissertazione sopra l'esistenza di un Ente Supremo*, in *Dissertazioni filosofiche*, cit., pp. 103-4.

che, *permettendogli di essere e impedendogli di essere nulla*, ne costituisce la *condizione di esistenza*. In altre parole, è impossibile un'originarietà del mondo.

Quanto è fondamentale analizzare è, primariamente, cosa Leopardi intende quando si riferisce al mondo e, secondariamente, perché è impossibile il suo essere originario, il suo essere sé indipendentemente da altro. È a questo punto che riteniamo opportuno rivolgerci direttamente a Tommaso per approfondire il senso di queste domande e per dare una risposta che, come vedremo, è capace di illuminare il significato del passaggio leopardiano.

3. *La teologia razionale di Tommaso come sottosuolo essenziale dell'argomento leopardiano*

La definizione di mondo presente nel passaggio leopardiano sopra citato è la seguente: «un ente composto», il quale «ha la cagione della propria esistenza in un essere, che l'ha in se stesso cioè in Dio». Per comprendere a pieno il significato dell'esser composto del mondo è fondamentale delucidare la ragione che sottende *l'equivalenza semantica* fra la *composizione* e il *movimento*. Gilson[20] puntualizza come Tommaso avesse esplicitato questa equivalenza semantica affermando che ciò che in un primo momento si definisce in base ad un determinato rapporto – configurazione fra parti – e in un secondo momento si identifica sulla base di un differente rapporto è per ciò stesso soggetto al movimento[21]. Dice precisamente Gilson: «muoversi significa semplicemente mutare, di qualsiasi ordine di

[20] Cfr. E. Gilson, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di C. Marabelli e F. Marabelli, introduzione di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2011[6], p. 83.
[21] Cfr. *Contra gentiles*, II, 33.

mutamento si possa trattare»[22]. Dunque, possiamo sicuramente dire che il concetto di *mondo*, a cui Leopardi si riferisce, è lo stesso concetto di *esperienza* presente a Tommaso: ciò che attesta immediatamente *l'apparire del movimento* – potremmo anche dire ciò che attesta il non essere l'essere da parte dell'ente e, quindi, il suo divenire. In questo senso, tanto per Tommaso, quanto per Leopardi, la composizione e il movimento del mondo sono *l'apparire della differenza*, il mostrarsi delle parti e non del tutto, del finito e non dell'infinito[23].

---

[22] E. Gilson, *Il Tomismo*, cit., p. 83.

[23] Per non complicare l'andamento del testo, ci proponiamo di svolgere un essenziale chiarimento nella presente nota. Come noto, Tommaso distingue il discorso condotto nel campo della *teologia razionale* – metafisica – e il discorso condotto nel campo della *teologia rivelata*. L'indagine metafisica – o teologico-razionale – non può che prendere le mosse dal sensibile in quanto riconosce che la conoscenza non può che partire dall'esperienza e solo in un secondo momento chiederne le condizioni di possibilità. Il punto in questione è decisivo e non va frainteso, pena la cattiva comprensione della struttura complessa del rapporto e della differenza fra teologia razionale e teologia rivelata. Per Tommaso, la conoscenza non può che strutturarsi a partire dall'esperienza, ovvero da ciò che appare, in quanto si ha conoscenza di qualcosa solo nella misura in cui vi è determinazione della cosa o, che dir si voglia, dell'oggetto. Ma, proprio perché conoscere è definire un oggetto – definire ovvero predicare di un soggetto e, in primo luogo, predicare il suo essere qualcosa – la conoscenza è possibile solo nella struttura relazionale soggetto-oggetto, ovvero è possibile solo nell'apparire di un oggetto ad un soggetto. Quindi, vi è conoscenza solo dove vi è definizione, ma vi è definizione solo nel riconoscimento dello gnoseologismo che si esprime nella relazione soggetto-oggetto. Dunque, la conoscenza non può che essere conoscenza a partire dall'esperienza, ovvero conoscenza nella differenza, nel movimento e nella composizione proprie del dominio dell'ente. In altre parole – qui c'è il punto decisivo –, propriamente, per la teologia razionale di Tommaso è impossibile la conoscenza di Dio, in quanto è contraddittoria la determinazione di Dio in quanto oggetto che appare ad un soggetto. La definizione di Dio come

oggetto di conoscenza è contraddittoria in quanto presuppone l'impossibile – impossibile in quanto contraddittorio – apparire della totalità ad un soggetto. Una totalità che appare ad un soggetto – che, appunto, pretende di definirla – per ciò stesso cessa di essere una totalità, ovvero riconosce il soggetto come ciò che ha a sé esterno e con cui è in relazione. Per questo motivo, la teologia razionale indica Dio come condizione trascendentale dell'esperienza, ma riconosce la sua indeterminabilità come oggetto: Dio è l'atto di essere che consente il non essere nulla degli enti, ma non è determinabile come esistenza pura. È alla luce di questa disamina che si può comprendere quale sia il ruolo della teologia rivelata: la scienza sacra non comincia dall'esperienza e dal riconoscimento della differenza, ma dall'assenso che la volontà dà all'esistenza di Dio. La teologia rivelata si struttura sulla base dell'assenso della volontà e quindi, in ultimo, di un atto di fede. Avendo in mente questa impostazione problematica, è importante sottolineare – anche ai fini della piena comprensione dell'argomento leopardiano – come la differenza fra teologia razionale e teologia rivelata posta da Tommaso dialoghi polemicamente con i discorsi teologici che consideravano l'esistenza di Dio evidenza offerta alla ragione naturale – la qual cosa, come ben si comprende, complica abbondantemente il discorso teologico sulla funzione del contenuto rivelato. Più precisamente, l'obiettivo polemico è la *teologia essenzialista*, ovvero qualsiasi discorso che pretenda Dio come evidente a partire dalla sua *definizione*. Alla luce di quanto abbiamo prima illustrato, si comprende come affermare l'evidenza dell'esistenza di Dio a partire dalla definizione dello stesso è affermare Dio come evidente alla ragione naturale e, in particolare, negare la struttura gnoseologistico-relazionale (soggetto-oggetto) che, come mostrato, *necessariamente* compete alla conoscenza umana. Negare ciò, in definitiva, significa negare che la conoscenza umana cominci dalla differenza, ovvero significa identificare immediatamente il punto di vista dell'indagante (uomo) e dell'indagato (Dio). Può essere ora chiaro il motivo per cui la posizione teologica di Tommaso si differenzia essenzialmente (cfr. E. Gilson, *Il Tomismo*, cit., pp. 61-3) da quella di Anselmo e Agostino. In particolare, secondo Gilson (cfr. *ibid*., pp. 64-80), per Tommaso è rintracciabile una matrice essenzialista platonica nei due autori criticati: per Agostino (*In Ioannis evangelium*, tract. XXXVIII, cap. 8, n. 11, PL 35, 1682) «*ecce quod est esse: principium mutari*

In definitiva, il movimento e la composizione sono il manifestarsi di ciò che – in quanto effetto e non causa – non è Dio e che (cfr. nota 24) *appare proprio nella differenza da Dio*.

Dopo aver risposto alla prima domanda che abbiamo posto in conclusione del precedente paragrafo, ci resta da chiarire il senso della seconda: perché è *impossibile* il mondo come ciò che è originariamente – perché è *impossibile* che la differenza sia originaria? San Tommaso esplicita questo punto chiaramente quando ammette che le parti di un composto non possono essere all'origine, in quanto comportanti il concetto di molteplicità in contraddizione con la stessa *unità dell'origine*[24]. Stando così le cose, non essendo ammissibile che le parti siano al di là della suddetta unità – quindi essendo contraddittorio che ciò che è composto sia originario – è altresì inammissibile, nella sua contraddittorietà, che ciò che è composto e molteplice abbia in sé la ragione della propria esistenza. L'impossibilità dell'originarietà del mondo e dell'esser per sé della sua composizione

non potest», in quanto la definizione di Dio in quanto essere assoluto non ammette, appunto, il mutamento, il quale comporta necessariamente la relazione al non-essere; l'argomento ontologico anselmiano, fa dell'esistenza una funzione dell'essenza. Secondo Gilson (*Ivi*, p. 75), tutti gli argomenti a cui Tommaso si rivolge criticamente «poggiamo su di un solo e medesimo errore: scambiare Dio stesso con ciò che è solo un effetto causato da Dio». In altre parole, questi argomenti ammettono l'evidenza immediata dell'esistenza di Dio, ma non si accorgono che ciò di cui mostrano l'evidenza non è Dio, ma un effetto di Dio. In ultimo, si noti che, a fronte del rapporto fra Tommaso e la teologia essenzialista, si comprende il rapporto fra l'autore e l'innatismo. Se per l'essenzialismo di matrice platonica ad essere innata è la conoscenza dell'esistenza di Dio, secondo l'impostazione tomista ad essere innata non è la conoscenza di Dio, ma i principi di ragione grazie ai quali è possibile risalire a Dio come causa, a partire dai suoi effetti.

[24] Cfr. *Summa theologie*, I, 3, 8.

è rilevata dal giovane Leopardi che – come riportato nella precedente citazione – afferma: «il mondo è un ente composto: un ente composto non può godere di ciò, che appellasi asseità».

Il discorso appena svolto ci conduce direttamente all'analisi della prima via tomista ora chiaramente comprensibile come struttura che funge da *orizzonte logico di significatività* del discorso leopardiano. Proprio la prima rilevata *equivalenza semantica* fra composizione e movimento ci consente di vedere che *l'impossibilità dell'esser per sé della composizione* è la stessa *impossibilità dell'esser per sé del movimento*, ovvero è il loro stesso esser necessariamente in ragione di altro.

La comprensione della struttura della prima via si impone ora come essenziale per l'interpretazione della struttura del ragionamento leopardiano. Secondo Tommaso[25], l'esistenza divina è evidente per sé, ma non per noi (cfr. nota 24), ovvero è immediatamente saputa da Dio – il quale si sa alla luce dell'unità che compete *immediatamente* al sapere che Dio ha di sé –, ma non è evidente per noi che conosciamo solo nella differenza della struttura relazionale soggetto-oggetto. Lo stesso Tommaso sottolinea la *struttura necessariamente relazionale del giudizio* (S=P), mezzo necessario di determinazione – quindi di conoscenza – dell'oggetto[26].

---

25 Cfr. *Summa theologie*, I, 2, 1-2.

26 Cfr. *Summa theologie*, I, 2, 1. In particolare, Tommaso non sta rilevando altro se non che *l'identità, nel suo essere posta e semantizzata, è la stessa posizione della differenza*. In altre parole, l'identità può significare solo nella differenza, in quanto il significato stesso può insorgere unicamente nella predicazione di un soggetto e, per ciò stesso, nella differenza fra soggetto e predicato. La struttura relazionale della predicazione impone l'essere due – quindi l'essere distinti – del soggetto e del predicato persino quando si predica l'essere dell'essere, ovvero quando si afferma: «essere è essere» (A=A). Come evidente, pur nella pretesa identità di soggetto e predicato, l'essere appare nella differenza del soggetto e del predicato, quindi, in ultimo, ap-

Per quanto appena detto, consegue necessariamente che l'esistenza di Dio è ciò che si può mostrare a partire dagli effetti che, *precisamente nella differenza dalla causa divina*, rimandano a Dio[27]. Come già accennato, la prima via prende le mosse da quell'effetto che è il movimento[28] e – in realtà come tutte le vie elencate da Tommaso – si fonda sui concetti di atto e potenza.

Il commento di Gilson è essenziale per la comprensione esauriente del significato dell'argomentazione tomista, nonché per l'esplicitazione dei presupposti storico-filosofici che la sorreggono[29]. *In primo luogo*, perché tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa? Tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa,

> «nulla, infatti, è mosso se non secondo la potenza che ha nei confronti di ciò verso cui è mosso; e nulla, al contrario, muove se non secondo l'atto che ha. Infatti, muovere una cosa significa farla passare dalla potenza all'atto»[30].

In altri termini, ciò che si muove non può che muoversi in quanto in potenza rispetto ad un atto che, essendo il risultato del processo del movimento, ne è lo scopo e la realizzazione. Il concetto di movimento è inintelligibile al di là dell'atto, ovvero del qual cosa verso cui il mosso si muove. In questo senso, lo scopo del movimento è l'atto che muove ciò che si muove ed è ciò rispetto a cui

---

pare come da sé distinto e non come immediatamente unitario. Se conoscere è significare il soggetto del giudizio e il giudizio, in quanto struttura della significatività, è la posizione della differenza fra soggetto e predicato, allora si comprende come conoscere sia necessariamente conoscere nella differenza.

[27] Cfr. *Summa theologie*, I, 2, 2.

[28] Alla base della struttura argomentativa troviamo i seguenti passi aristotelici: *Fisica*, VIII, 5, 331a, 4; *Metafisica*, XII, 6, 1071b.

[29] Cfr. E. Gilson, *Il Tomismo*, cit., pp. 82-93.

[30] *Ibid.*, p. 82.

ciò che si muove è in potenza – appunto rispetto a quell'atto che lo muove. *Quindi*, tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa perché il suo essere in movimento è il suo essere potenza di un atto (scopo) che lo muove. *In secondo luogo* – acquisito che ciò che si muove è la potenza dell'atto che lo muove –, perché il motore (atto) è altro da ciò che muove (potenza)? Il motore è necessariamente altro da ciò che si muove ed è impossibile che qualcosa muova sé in quanto è impossibile che qualcosa sia allo stesso tempo la potenza che si muove e l'atto che la muove. In altre parole, è impossibile affermare che lo stesso sia identità immediata di potenza che si muove e atto che muove[31]. *Quindi*, essendo impossibile che il motore sia identico a ciò che muove, nulla si muove nell'identità con sé e quindi vi è movimento solo dove vi è differenza fra atto e potenza, causa ed effetto, cominciamento e risultato.

In definitiva, si mostra la necessità che ci sia un primo motore non mosso come condizione di possibilità della serie di motori che sono atto rispetto ad un certo movimento e che sono mossi, quindi in potenza, rispetto ad un ulteriore scopo. In altre parole, la stabilità dell'argomento che afferma un primo motore non mosso come condizione trascendentale dell'esperienza regge sull'impossibilità di un regresso all'infinito nella serie delle modificazioni della causa e dell'effetto – sull'impossibilità di un infinito rimando ad altro[32]. La ragione che esclude il regresso, come ci fa osservare Gilson, era già

31 Cfr. *ibid.*, p. 83.

32 Si noti che l'impossibilità del regresso all'infinto è la stessa impossibilità dell'originarietà della composizione o del movimento che dir si voglia. Quanto appena detto risulta chiaro nella misura in cui si tenga presente quella *equivalenza semantica* – più volte citata – fra il concetto di composizione e di movimento. Entrambi i concetti sono pensabili sono nella negazione dell'identità, ovvero sono pensabili nella relazione che esprime la differenza fra parti in cui il composto si struttura e fra il momento iniziale (potenza) e il risultato finale (atto) senza cui non vi è movimento.

chiara ad Aristotele[33]: «è inevitabile che, se il primo motore viene meno o smette di muovere, nessuno dei successivi non sia né motore né mosso»[34], in quanto è riconosciuta l'accidentalità dell'intera serie, la quale si dovrebbe riconoscere come ciò che appare – pur avendo potuto non apparire – e che, contraddittoriamente, pur essendo qualcosa viene dal nulla. In altri termini, proprio per questa strutturale contraddittorietà appena denunciata, se ammettiamo la serie alternata di motori e mobili, allora neghiamo il primo motore; ma, se neghiamo il primo motore, allora neghiamo la condizione di possibilità della serie e quindi neghiamo l'evidenza del movimento.

A fronte di tutto ciò che abbiamo detto, come già sosteneva Aristotele[35], Tommaso[36] conclude affermando l'esistenza di un motore sempre in atto che muove senza essere mosso[37].

---

33 Cfr. Aristotele, *Fisica*, VIII, 5, 256a 4 - 256b 3.

34 E. Gilson, *Il Tomismo*, cit., p. 86.

35 Cfr. Aristotele, *Fisica*, VIII, 5, 257a 258b 9.

36 Cfr. *Contra gentiles*, I, 13; *Summa theologie*, I, 2.

37 La presente sede non permette di discutere puntualmente le restanti quattro vie. Anche nel riconoscimento di questa necessaria insufficienza, vorremmo comunque provare a mostrare – per completezza esplicativa – come il loro esser cinque non comporta l'esprimere qualcosa di diverso di ognuna, bensì l'esprimere lo stesso contenuto in modi diversi e in un'essenziale equivalenza semantica. Scrive Gilson (*Il Tomismo*, op. cit., p. 111): «le diverse vie seguite da san Tommaso per arrivare all'esistenza di Dio sono manifestamente distinte, se si considerano i loro punti di partenza sensibili, ma allo stesso modo manifestamente apparentate, se si considerano la loro struttura e le loro relazioni». La seconda via – secondo la causa efficiente – sottolinea l'impossibilità che qualcosa sia la causa efficiente di sé, in quanto è contraddittorio che l'identico sia allo stesso tempo e sotto lo stesso rispetto causa ed effetto, precisamente perché, se così fosse, l'identico cesserebbe di essere sé nella differenza della causa e dell'effetto. Allo stesso modo, anche la terza via – la quale si muove sui concetti di contingente e necessario – si struttura speculativamente come le prime due vie. In particolare, riconosciuto il contingente – o possibile che dir si voglia

Alla luce della disamina condotta nel presente paragrafo, è possibile cogliere pienamente la *ratio* fondamentale dell'argomentazione portata avanti da Leopardi. Questo ci permette di osservare con attenzione il non circoscriversi dell'apologetica del giovane recanatese ad un discorso che si esprime meramente come effetto di un retaggio storico-culturale. Al contrario, abbiamo messo a nudo il *sottosuolo speculativo* dell'argomento leopardiano ed è in questo solco che riteniamo sia fondamentale continuare per comprendere il senso più profondo di un percorso che, appunto, si avvia con l'apologetica e si conclude con la posizione nichilista.

4. *Il ribaltamento leopardiano dell'argomento tomista*

Prima di procedere in direzione analitica sui testi leopardiani e al fine di una corretta comprensione del terreno sul quale stiamo svolgendo le presenti riflessioni, occorre tematizzare un elemento

– come ciò che non è necessariamente, quindi come ciò che può non essere, si riconosce per ciò stesso ciò che è contingente come ciò la cui essenza (definizione) non implica l'esistenza. Ancora, riconosciuta la struttura della contingenza nella non coincidenza di essenza ed esistenza, è riconosciuta l'impossibilità del suo essere originaria e, quindi, il suo necessario provenire da altro, ovvero da Dio. La quarta via procede sulla base dell'argomento sui gradi di perfezione. Anche in questo caso, lo sfondo dell'argomento non cambia. Vi è gradazione, ovvero differenza di gradi secondo il più e il meno, solo se vi è una perfezione somma. Gilson (*Il Tomismo*, cit., p. 103) è su questo punto chiarissimo: «il più o meno si dicono di cose diverse solo in quanto esse si avvicinano per gradi diversi al grado sommo di questa cosa». La quinta via, in ultimo, procede rilevando la necessità di un governo delle cose, che ancora una volta non è altro dal riconoscimento dell'intelligibilità di una molteplicità solo alla luce di un'unità.

decisivo: la relazione fra l'opera di Leopardi e il concetto di nichilismo è una questione da tempo soggetta a diverse interpretazioni, le quali – con più o meno penetrazione storico-filosofica – si addentrano nel testo del recanatese[38]. Pur nella consapevolezza che un'appropriata tematizzazione del problema non possa prescindere dalla puntuale analisi del *corpus* leopardiano nella sua interezza, siamo convinti che la selezione dei luoghi testuali imposta dalla presente sede argomentativa possa essere giustificata sulla base di due elementi: la presenza del rigore concettuale – spesso sottovalutato – con cui, appunto nei passi che considereremo, Leopardi mostra la *relazione necessaria* fra premesse e conclusioni del discorso; la centralità, nei luoghi citati, della critica leopardiana all'innatismo platonico[39], la negazione del quale, una volta accettata come elemento indiscutibilmente

[38] A testimonianza dello stato di indeterminatezza della questione, si noti la pressocché totale assenza della figura di Leopardi all'interno delle tre principali monografie dedicate alla storia del nichilismo circolanti in Italia. In particolare, Buzzi (F. Buzzi, *Nichilismo*, Editrice bibliografica, Milano 1998) e Vercellone (F. Vercellone, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2003[6]) ignorano completamente la figura leopardiana e Volpi (F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2009[3]) non si spinge oltre ad un accenno ad un Leopardi «sublime maestro del nulla» (*Ibid.*, p. 6). Lo stato del problema diventa maggiormente complesso in relazione al seguente dato: il processo di rivalutazione della rilevanza dell'opera leopardiana dal punto di vista strettamente filosofico ha un'origine storica e uno sviluppo tutt'altro che lineare nel Novecento italiano (cfr. M. Biscuso, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, manifestolibri, Roma 2019, pp. 17-87). La letteratura più recente che in modo diretto o indiretto si esprime sul rapporto fra Leopardi e il nichilismo è, come si può immaginare, ampia. Per una panoramica dello stato attuale del dibattito si veda l'*Appendice* del prezioso lavoro ricostruttivo di L. Capitano, *Leopardi: l'alba del nichilismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

[39] L'importanza della critica all'innatismo è stata rilevata da numerose voci, nonostante non sia univoco il parere sul significato storico che questa ha nel percorso leopardiano e, più in generale, sul significato speculativo. Per

presente nel pensiero del recanatese, conduce necessariamente ad un *nichilismo strutturale*.

Quanto ci proponiamo ora è di mostrare come ci sia un nichilismo leopardiano definibile in una precisa struttura argomentativo-speculativa e come essa, pur partendo dalla stessa premessa teorica della prima via di Tommaso – l'evidenza del movimento o della composizione –, conduca l'autore a negare l'esistenza di Dio e a rifiutarla come condizione trascendentale dell'esperienza. Riteniamo che il luogo privilegiato per evidenziare quanto detto sia lo *Zibaldone*[40], diario di lavoro del Recanatese – pur con fasi di grande continuità e di discontinuità – nel quindicennio che va dal 1817 al 1832. Per i motivi sopra elencati, riteniamo cruciale quanto scritto da Leopardi in *Zib.* 1339-42 fra il 17 e il 18 luglio 1821. Il luogo testuale appena citato rende esplicita la relazione fra *critica all'innatismo* e affermazione del *nulla come fondamento dell'essere* – nella quale, a nostro

approfondire il tema cfr. B. Martinelli, *Leopardi tra Leibniz e Locke: alla ricerca di un orientamento e di un fondamento*, Carocci, Roma 2003; C. Galimberti, *Cose che non son cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio Editori, Venezia 2001; F. Brioschi, *Leopardi empirista*, in *Critica della ragione poetica e altri saggi di letteratura e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 79-146; M. Carbonara Naddei, *Platone e Leopardi*, in *Momenti del pensiero greco nella problematica leopardiana*, Edizioni Milella, Lecce 1977, pp. 155-295; P. Girolami, *L'antiteodicea: Dio, dei, religione nello «Zibaldone» di Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 1995; M.A. Rigoni, *Il materialista e le idee*, in *Il pensiero di Leopardi*, Bompiani, Milano 1997, pp. 55-73; E. Severino, *Cosa arcana e stupenda: l'Occidente e Leopardi*, BUR, Milano 2006; *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, BUR, Milano 2005; S. Timpanaro, *Alcune osservazioni sul pensiero di Leopardi*, in *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi Editori, Pisa 1969, pp. 133-83; P. Vincieri, *La conoscenza del vero: Lucrezio, Montaigne, Schopenhauer, Leopardi*, il melangolo, Genova 2005.

[40] Nel presente lavoro ci riferiremo alle pagine dello *Zibaldone* nel seguente modo: l'abbreviazione *Zib.* Verrà sempre accompagnata dal numero di pagina a cui ci si sta riferendo. Per l'edizione qui utilizzata, cfr. G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1961.

avviso, consiste ciò che abbiamo precedente chiamato *nichilismo strutturale*.

Di fondamentale importanza ai fini del rigore analitico della disamina è riportare il passaggio leopardiano pressocché nella sua interezza. La prima parte di *Zib.* 1339-42 recita come segue:

> «è figlia della madre comune di tutte le idee, cioè dell'esperienza che deriva dalle nostre sensazioni, e non già di un insegnamento e di una forma ispirataci e impressaci dalla natura nella mente avanti l'esperienza, il che non è più un bisogno dimostrare dopo Locke. Ma quello che mi tocca provare si è, che queste sensazioni, sole nostre maestre, c'insegnano che le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare, [...] perché nessuna cognizione o idea ci deriva da un principio anteriore all'esperienza. Quindi è chiaro che la distruzione delle idee innate distrugge il principio della bontà, bellezza, perfezione assoluta, e de' loro contrarii. Vale a dire di una perfezione ec., la quale abbia un fondamento, una ragione, una forma anteriore alla esistenza dei soggetti che la contengono, e quindi eterna, immutabile, necessaria, primordiale ed esistente prima dei detti soggetti, e indipendente da loro. [...] Supporre il bello e il buono assoluto, è tornare alle idee di Platone, e risuscitare le idee innate dopo averle distrutte, giacché tolte queste, non v'è altra possibile ragione per cui le cose debbano assolutamente e astrattamente e necessariamente essere così o così, [...] indipendentemente da ogni volontà, da ogni accidente, da ogni cosa di fatto, che in realtà è la sola ragione del tutto [...]».

Diversi aspetti sono rilevabili a partire dalla densa argomentazione leopardiana. In primo luogo, l'attenzione del lettore deve essere catturata dalla coscienza con la quale il recanatese ritiene di fare un passo avanti rispetto alla critica lockeana. In particolar modo, il ragionamento di Leopardi è il seguente: *se* ammettiamo l'assenza di un «principio anteriore all'esperienza», *allora* necessariamente bisogna riconoscere che «le cose stanno così, perché così stanno, e non perché così debbano assolutamente stare». In altre parole, possiamo riformulare in questo modo: *se* ammettiamo che sia impossibile un

principio dell'esperienza – una sua *unità* –, *allora* dobbiamo ammettere che non vi è ragione assoluta perché ciò che è sia così com'è. Per dirla ancora in altro modo, mettere da parte le idee platoniche significa distruggere quella *struttura fondamentale dell'esperienza* «eterna, immutabile, necessaria, primordiale», in quanto innato è precisamente ciò che, *essendo senza cominciare ad essere*, è sempre al di là del mutamento che l'esperienza immediatamente attesta.

Al contempo, secondo quanto emerge dalle parole di Leopardi, innato non è semplicemente ciò che è indipendentemente dal movimento testimoniato dall'esperienza, ma è anche ciò a cui il campo esperienziale stesso dovrebbe vincolarsi, ovvero è ciò che renderebbe la molteplicità evidentemente presente negata in quell'unità che – proprio nel suo esser sempre e nella sua eternità – non può essere negata in alcun punto della serie che struttura lo stesso apparire del molteplice che è l'esperienza.

In definitiva, proprio perché è assolutamente vera la *molteplicità*, allora non può essere reale la *sintesi*; proprio perché è assolutamente vera la *possibilità*, allora non può essere reale la *necessità*; in quanto è assolutamente vero, manifesto ed evidente il *movimento*, è impossibile la realtà del *primo immobile*.

5. *Nichilismo leopardiano e nichilismo contemporaneo*

Il percorso svolto fino a questo punto ci ha permesso di vedere un vero e proprio ribaltamento argomentativo: mentre nella fase apologetica la realtà del movimento indicava la necessità dell'immobile, esplicitamente a partire dal 1821 la realtà del movimento determina l'impossibilità dell'immobile. Ciò che ci resta da vedere è perché questo sviluppo conduca a quello che abbiamo chiamato *nichilismo strutturale*. La ragione per considerare l'esperienza come spazio della molteplicità pura – derivante dalla negazione dell'unità – è espresso da Leopardi nella parte finale di *Zib.* 1339-42:

«in somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla. Giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo ec. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perché una cosa qualunque, non possa essere, o essere in questo o quel modo ec. E non v'è divario alcuno assoluto fra tutte le possibilità, né differenza assoluta fra tutte le bontà e perfezioni possibili. [...] Certo è che distrutte le forme Platoniche preesistenti alle cose, è distrutto Iddio».

Dal passaggio appena citato, con il quale Leopardi chiude il pensiero cominciato il giorno precedente, si evince la seguente posizione tematica: *se* è assolutamente vero il *movimento*, il *possibile*, il *molteplice*, *allora* il nulla è il fondamento di tutto ciò di cui si predica l'essere e, per ciò stesso, anche di Dio. Precisamente la mancanza di una *ragione dell'esperienza*, è la stessa assenza di un *fondamento* di ciò che nell'esperienza si mostra, ovvero della molteplicità degli enti. Ma, appunto, *l'assenza di fondamento* è lo stesso *essere nulla del fondamento*, ovvero è lo stesso essere fondato sul nulla di ciò di cui si predica l'essere e di Dio.

In definitiva, il nulla come fondamento degli enti è la determinazione degli enti come *non-necessari*, quindi come *contingenti*. Proprio perché tutto ciò che è *non è* originariamente radicato in alcuna necessità, l'essere di fatto degli enti è fondato sul nulla, ovvero tutto era nulla prima di essere di fatto e diventerà nulla. Sulla base di quanto detto, si comprende perché il recanatese pensi che fondamentalmente ogni ente, compreso l'uomo, non possa che essere pensato come durata, quindi come punto nell'infinita serie della successione che è lo stesso configurarsi del divenire come verità e quindi dell'annientamento come realtà.

In un prezioso pensiero scritto il 16 aprile 1821, precisamente *Zib*. 947, Leopardi afferma: «lo scopo della *filosofia* (in tutta l'estensione di questa parola) è il trovar le ragioni della verità», la quale si configura chiaramente come la *finitudine dell'ente*, il suo *significare nel*

processo che lo vede cominciare ad esistere accidentalmente e cessare di essere necessariamente. Secondo Leopardi, la filosofia – la cui essenza è sopra ricordata – scorge che lo strutturarsi dell'esperienza nella differenza e nel movimento, *per essere sé*, non necessita della realtà di un'immobilità trascendentale, ovvero non necessita di un Dio come primo motore immobile. Allo stesso tempo, scorge che l'esperienza, essendo il suo apparire lo stesso mostrarsi *dell'autosufficienza del movimento*, non può che essere il campo del *momentaneo e accidentale sporgere in mezzo al nulla* degli enti.

Il percorso che abbiamo condotto ci permette di vedere come si articola la struttura del nichilismo attribuibile a Leopardi. Fra i tanti luoghi testuali possibili, vogliamo citare quanto presente nel *Cantico del gallo Silvestre*, opera del 1824, uno dei punti del percorso leopardiano in cui emerge con maggior decisione l'approdo ad un orizzonte nichilistico, la cui struttura si giustifica nella disamina finora condotta[41]:

> «pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturiscono le cose che sono. [...] Ogni parte dell'universo si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile. [...] Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro maravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi».

[41] G. Leopardi, *Cantico del gallo Silvestre*, in *Operette morali*, a cura di L. Melosi, BUR, Milano 2019, pp. 463-72.

Alla luce dell'argomentazione svolta nel presente lavoro, riteniamo in parte condivisibile quanto espresso da Severino[42] a proposito del rapporto fra pensiero leopardiano e nichilismo. In particolare, sulla base del rovesciamento della posizione aristotelico-tomista, è sicuramente plausibile dire – come, appunto, fa Severino – che Leopardi è uno dei pensatori in cui acquista maggior forza la critica alla tradizione filosofica occidentale e a quella cristiana, che su di essa di fonda. Allo stesso modo, riteniamo possibile sostenere che il nichilismo strutturale, emergente dal testo del recanatese, sia il fondamento sostanziale – più o meno riconosciuto – di qualsivoglia intendimento del concetto di nichilismo contemporaneo, nonché delle sue espressioni pratico-culturali. Tuttavia, pur non potendo essere la presente la sede adeguata ai fini della discussione analitica che merita il problema, crediamo anche – contrariamente a Severino – che la critica leopardiana non sia capace di scalzare teoreticamente la posizione tomista e, più in generale, le posizioni filosofiche che affermano la necessità della trascendenza in ragione della *non-autosufficienza* della totalità dell'esperienza. In ogni caso, al di là dell'accordo o del disaccordo su ciò che abbiamo espresso, ci preme dire quanto segue: chiunque voglia riflettere autenticamente e tentare di comprendere il tratto di fondo che restituisce unità a tutti quegli epifenomeni sociali, culturali, politici e comportamentali in cui si mostra l'assenza di un fondamento è chiamato, in primo luogo, a pensare quanto espresso dalla posizione leopardiana nella sua struttura essenziale. In questo particolare senso, in quanto orizzonte intrascendibile di significazione degli epifenomeni nichilistici, la riflessione di Leopardi si mostra effettivamente come sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo e, *quindi*, della contemporaneità nel suo carattere più generale.

[42] Cfr. E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., pp. 7-14.

VI. IL PROBLEMA NICHILISTICO DELL'IDENTITÀ PERSONALE

Il nichilismo, i teoremi di Gödel e l'irriducibilità della mente

di *Giambattista Formica*

A metà anni '60, rispondendo a una lettera di un estimatore che gli domandava sulle possibili implicazioni filosofiche dei teoremi di incompletezza, Kurt Gödel affermava che questi risultati avevano tutt'altro che implicazioni nichilistiche o distruttive, ma che ciò che era stato dimostrato era soltanto che il tipo di ragionamento necessario in matematica non poteva essere completamente meccanizzato[1]. Se presa in senso letterale questa risposta sembrerebbe squalificare ogni tentativo di legare i teoremi di Gödel al fenomeno del nichilismo. Tuttavia il termine «nichilismo» indica un fenomeno piuttosto articolato e non è chiaro il senso preciso che il logico moravo attribuiva a questo termine rispondendo al suo estimatore. D'altra parte un legame con questo fenomeno non può non essere rilevato se si considera ciò che i teoremi di Gödel hanno significato per il dibattito sui fondamenti della matematica e delle altre scienze esatte.

Il fenomeno del nichilismo, infatti, può anche essere visto come la crisi irrimediabile di un modello di razionalità indiscutibile, auto-fondativo e onnicomprensivo e ciò che questi teoremi hanno mostrato – paradossalmente in modo matematico rigoroso – è che un modello di razionalità di questo tipo non poteva valere né per la matematica, né per tutte quelle scienze che da essa mutuavano la nozione di rigore, oltre al linguaggio e ai metodi dimostrativi. Inoltre, questi teoremi hanno chiuso definitivamente un'intera stagione in cui, per uscire dalla crisi che aveva scosso la matematica fin nelle

[1] Cfr. K. Gödel, *To Plummer, July 31, 1967*, in Id., *Collected Works. Vol. V: Correspondence H-Z*, ed. by S. Feferman *et alii*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003, pp. 161-162.

sue fondamenta tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, erano stati sviluppati programmi fondazionali molto raffinati (quello logicista, quello formalista e quello intuizionista), mostrando che una crisi che si era annunciata come risolvibile dal punto di vista tecnico era in realtà insuperabile per ragioni concettuali, radicate cioè al cuore stesso di quel modello di razionalità.

Si tratterebbe di conseguenza di risultati straordinari per la paradossale auto-negazione di un certo modo di considerare la razionalità matematica, come alcuni interpreti autorevoli non mancarono di riconoscere. Eppure, proprio quando furono assunti per ciò che significavano per il dibattito sui fondamenti delle scienze, questi teoremi contribuirono allo sviluppo di nuovi ambiti della ricerca scientifica (penso soprattutto alla teoria della computabilità) e sollevarono domande di indubbia natura filosofica come quella relativa all'irriducibilità della mente umana, cosa di cui per esempio Gödel stesso si mostrò convinto, proprio a partire dai risultati di incompletezza, in alcuni testi e lettere da qualche decennio accessibili.

Nelle pagine che seguono argomenterò in modo più dettagliato quanto ho appena enunciato. Innanzitutto presenterò il modello di razionalità matematica di cui i teoremi di incompletezza attestarono la crisi insuperabile e lo farò considerando preliminarmente, nelle linee generali, lo stato del dibattito sui fondamenti della matematica agli inizi degli anni '30 (quando Gödel informò la comunità scientifica dell'incompletezza formale della matematica). Poi preciserò, a partire dalla considerazione della vicenda iniziale dei risultati gödeliani e dal giudizio di alcuni interpreti autorevoli, perché la crisi di quel modello di razionalità debba essere ritenuta insuperabile e perché da ultimo non riguardi soltanto la matematica ma anche altre scienze. Infine mi soffermerò sulle ragioni che, data l'incompletezza dei sistemi matematici formali, indussero il logico moravo a credere nell'irriducibilità della mente umana.

1. *Un modello di razionalità indiscutibile, auto-fondativo e onnicomprensivo*

Gödel annunciò una versione molto embrionale del primo teorema di incompletezza durante una tavola rotonda sui fondamenti della matematica che si tenne al termine del *Congresso sull'epistemologia delle scienze esatte* (Königsberg, 5-7 settembre 1930)[2]. La tavola rotonda era stata pensata per discutere le tre relazioni che nel primo giorno del congresso furono dedicate rispettivamente da Rudolf Carnap, Arend Heyting e János – oggi noto come John – von Neumann alla presentazione delle soluzioni che il logicismo, l'intuizionismo e il formalismo prospettavano per il dibattito sui fondamenti della matematica.

Quanto avvenne al Congresso di Königsberg è interessante per molti aspetti[3]. Per il discorso che svolgerò in questo contributo lo è perché fornisce un'immagine realistica di quale fosse lo stato di questo dibattito agli inizi degli anni '30. Aprendo la prima sessione del congresso dedicata ai fondamenti della matematica, Carnap mise subito in chiaro le cose:

> «Il problema di fondare la matematica dal punto di vista della logica e della teoria della conoscenza non è ancora completamente risolto. Esso tiene vivamente occupati i matematici e i filosofi: dopo tutto un'insicurezza nei fondamenti della "più sicura di tutte le scienze" è inquietante al massimo grado. […]. Essenzialmente sono tre le direzioni in cui si è cercata la soluzione e le rispettive idee di fondo saranno presentate nelle tre conferenze di oggi. Queste correnti sono: il logicismo, il cui esponente

[2] Cfr. Id., *Diskussion zur Grundlegung der Mathematik*, in *Erkenntnis*, II, 1931, pp. 135-151, in part. p. 148.

[3] Al riguardo mi permetto di rinviare a G. Formica, *Da Hilbert a von Neumann. La svolta pragmatica nell'assiomatica*, Carocci, Roma 2013, cap. 7.

principale è Russell; l'intuizionismo sostenuto da Brouwer e il formalismo di Hilbert»[4].

Se per risolvere la crisi dei fondamenti della matematica si doveva ricostruire l'analisi a partire dai concetti numerici più semplici, evitando i paradossi insiemistici e logici scoperti tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento con i meccanismi dell'autoriferimento (l'antinomia che storicamente ebbe un impatto maggiore fu quella di Russell), nessuna delle tre principali scuole fondazionali, agli inizi degli anni '30, poteva vantarsi di aver raggiunto questo obiettivo[5]. Tant'è vero che nelle loro rispettive relazioni Carnap, Heyting e von Neumann dovettero confrontarsi con le difficoltà che ciascuna delle tre scuole a cui appartenevano aveva incontrato nel decennio precedente.

Carnap riconobbe che la grande sfida per il logicismo stava nella possibilità di fare a meno della teoria dei tipi ramificata, proposta da Bertrand Russell e Alfred North Whitehead nei *Principia matematica* (1910-1913), a causa della problematicità dell'assioma di riducibilità: un principio essenziale al sistema ma di natura tutt'altro che logica. Si trattava di mostrare che l'analisi poteva essere ricostruita già all'interno della teoria dei tipi semplice. Dal canto suo Heyting presentò le linee generali lungo le quali a suo avviso si doveva indirizzare l'intuizionismo di Luitzen Brouwer, il quale durante gli anni

[4] R. Carnap, *Die logizistische Grundlegung der Mathematik*, in *Erkenntnis*, II, 1931, pp. 91-105, in part. p. 91; trad. it. *La fondazione logicista della matematica*, in L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, a cura di M. Rosso, Einaudi, Torino 1999, pp. 263-277, in part. p. 263.

[5] Per un quadro storico generale del dibattito sui fondamenti si veda U. Bottazzini, *Il flauto di Hilbert. Storia della matematica*, UTET, Torino 2003, pp. 391-414. Per una considerazione più tecnica del ruolo svolto al suo interno dai meccanismi dell'autoriferimento ci si riferisca a S.C. Kleene, *Introduction to Metamathematics*, Ishi Press International, New York-Tokyo 2009, pp. 36-65.

'20 era stato più volte accusato da Hilbert di voler mutilare la scienza con divieti irragionevoli. In alcuni articoli pubblicati in quegli anni Brouwer aveva infatti criticato duramente l'impiego spregiudicato dei principi della logica classica nelle dimostrazioni dei teoremi dell'analisi matematica[6]. Ciò che si doveva fare ad avviso di Heyting era costruire una matematica e insieme una logica intuizioniste che non potessero essere accusate di mutilare la disciplina[7]. Von Neumann, infine, presentò il programma di David Hilbert nei sui tratti essenziali, mettendone particolarmente in risalto il carattere finitario nella ricerca di una giustificazione dell'analisi attraverso la dimostrazione della sua coerenza. E richiamando i risultati parziali ottenuti nei dieci anni precedenti concludeva:

> «Lo stato attuale delle cose è caratterizzato dal fatto che la non-contraddittorietà della matematica classica [l'analisi] è ancora indimostrata, mentre invece la dimostrazione è già riuscita per un sistema matematico un po' più ristretto. […]. Con questo il sistema di Hilbert ha superato la sua prima prova […]. Se si riuscirà a ripetere questa giustificazione per il sistema più difficile e più essenziale della matematica classica, sarà il futuro a dirlo»[8].

---

[6] Emblematico era il caso del principio del terzo escluso se applicato a totalità infinite al fine di ottenere dimostrazioni non costruttive d'esistenza. Si veda ad esempio L. Brouwer, *Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Functionentheorie*, in *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, CLIV, 1925, pp. 1-7.

[7] Cfr. H. Heyting, *Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik*, in *Erkenntnis*, II, 1931, pp. 107-115; trad. it. *La fondazione intuizionista della mathematica*, in L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, cit., pp. 279-288.

[8] J. von Neumann, *Die formalistische Grundlegung der Mathematik*, in *Erkenntnis*, II, 1931, pp. 116-121, in part. p. 121; trad. it. *La fondazione formalista della mathematica*, in L. Wittgenstein, *Osservazioni filosofiche*, cit., pp. 289-295, in part. p. 295.

Sebbene la partita non fosse del tutto chiusa per nessuna delle tre scuole, sarebbe sbagliato pensare che in quel momento il loro stato di salute fosse il medesimo. La comunità scientifica sapeva bene che le sorti del dibattito sui fondamenti erano soprattutto nelle mani della scuola intuizionista, che aveva già ricostruito in modo inattaccabile alcune parti della matematica, e in quelle della scuola formalista, i cui risultati parziali facevano presagire che il programma di Hilbert fosse prossimo alla realizzazione. Come è stato rilevato, «la grande avventura logicista […] viveva già soltanto della sua storia gloriosa»[9]. Il programma di Hilbert, poi, era senza dubbio il più ambizioso dei tre, perché proponeva un modello piuttosto forte della razionalità matematica che ora vale la pena approfondire.

Durante gli anni '20 il matematico tedesco aveva ideato una strategia che mirava ad una fondazione definitiva della matematica – da estendere anche a tutte quelle scienze in cui la matematica svolgeva un ruolo significativo – senza mettere in discussione l'impiego di quei concetti, principi e metodi di carattere infinitario che da un lato ne avevano permesso l'enorme espansione nell'Ottocento, dall'altro sul finire del secolo avevano portato alla scoperta dei paradossi. Se si fosse fatto diversamente si sarebbe mutilata la disciplina. «Io desidero restituire alla matematica», affermava Hilbert, «l'antica reputazione di verità incontestabile, che sembra si vada perdendo a causa dei paradossi della teoria degli insiemi; ma credo che ciò sia possibile conservando in pieno il patrimonio della matematica»[10].

---

[9] Cfr. C. Mangione-S. Bozzi, *Storia della logica. Da Boole ai nostri giorni*, Garzanti, Milano 1993, pp. 539-543, in part. p. 543.

[10] D. Hilbert, *Neubegründung der Mathematik. Erste Mitteilung* [1922], in Id., *Gesammelte Abhandlungen. Bd. III: Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes*, Springer, Berlin 1935, pp. 157-177, in part. p. 160; trad. it. *Nuova fondazione della mathematica. Prima comunicazione*, in Id., *Ricerche sui fondamenti della matematica*, a cura di V.M. Abrusci, Bibliopolis, Napoli 1978, pp. 189-213, in part. pp. 192-193.

Fondamentale per Hilbert era il metodo attraverso il quale la fondazione definitiva della più sicura di tutte le scienze sarebbe stata condotta. Questo metodo non poteva che essere quello proprio della matematica, ossia il metodo assiomatico, che però doveva andare incontro a un perfezionamento significativo:

> «Noi vedremo come proprio un perfezionamento che credo di poter dare al metodo assiomatico ci porti a conseguire piena chiarezza sui principi del ragionamento nella matematica. Come già notato, non possiamo mai essere sicuri a priori della non-contraddittorietà dei nostri assiomi, finché non la abbiamo appositamente dimostrata. L'assiomatica ci spinge a prendere posizione su questo difficile problema epistemologico»[11].

Il perfezionamento consisteva nel collocare il metodo assiomatico all'interno di una «teoria della dimostrazione» che doveva procedere lungo due direzioni complementari. Da un lato per ogni disciplina matematica – si pensi ad esempio all'analisi – si dovevano costruire in senso assiomatico, grazie all'impiego di linguaggi formali e calcoli logici adeguati, sistemi formali capaci di catturare i contenuti della disciplina, così che per ogni sua proposizione si sarebbe potuto mostrare o che era un assioma oppure un teorema deducibile dagli assiomi a partire da un numero finito di regole preventivamente individuate. Dall'altro si doveva dimostrare, attraverso metodi matematici indiscutibili, che una contraddizione come «$A \wedge \neg A$» oppure una formula evidentemente falsa come «$0 \neq 0$» non era

[11] *Ibid.*, p. 161; trad. it., p. 193. Un'argomentazione convincente del fatto che per Hilbert il metodo assiomatico fosse il metodo della matematica si trova in C. Cellucci, *Filosofia e matematica*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 28-30. Sulla natura del metodo assiomatico di Hilbert rinvio a G. Formica, *On the Procedural Character of Hilbert's Axiomatic Method*, in *Quaestio*, XIX, 2019, pp. 459-482.

deducibile dagli assiomi con le regole individuate[12]. Hilbert chiamava questi metodi «finitari» perché appartenevano ad una parte molto semplice della matematica (la matematica finitaria) che nessuno avrebbe potuto mettere in discussione quanto alla sua affidabilità.

Durante tutti gli anni '20 il matematico tedesco, insieme con i suoi collaboratori lavorò strenuamente, all'individuazione di linguaggi formali e calcoli logici adeguati da un lato, e dall'altro all'elaborazione di tecniche specifiche che gli avrebbero permesso di realizzare il suo programma per gli ambiti più importanti della matematica (fondamentalmente l'aritmetica, l'analisi e la teoria degli insiemi)[13]. In questo modo egli avrebbe confermato le due ragioni che da un punto di vista intuitivo fanno pensare alla matematica come alla più sicura di tutte le scienze, vale a dire che essa è una scienza rigorosamente dimostrativa e che è un sapere i cui risultati non sono in contraddizione tra loro.

L'ambizione del programma di Hilbert non si fermava qui. Se esso si fosse realizzato non avrebbe soltanto fornito una fondazione indiscutibile della matematica, ma avrebbe nel contempo giustificato anche altre discipline scientifiche, dato che queste potevano ricevere un trattamento assiomatico e il problema della loro coerenza poteva essere ricondotto al problema della coerenza dell'analisi e da ultimo a quello dell'aritmetica. Il matematico tedesco lo aveva precisato nel decennio precedente:

---

12 Si trattava per Hilbert di due questioni equivalenti: cfr. Id., *Die Grundlagen der Mathematik*, in *Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität*, CII, 1928, pp. 65-85; trad. it. *I fondamenti della mathematica*, in Id., *Ricerche sui fondamenti della matematica*, cit., pp. 267-289.

13 Per gli aspetti più tecnici si veda P. Mancosu-R. Zach-C. Badesa, *The Development of Mathematical Logic from Russell to Tarski: 1900-1935*, in *The Development of Modern Logic*, ed. by L. Haaparanta, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 318-470, in part. pp. 388-398.

«[I]l requisito principale dell'assiomatica deve essere spinto più in là e precisamente verso il riconoscimento che di volta in volta, all'interno di un campo conoscitivo, in base agli assiomi fissati le contraddizioni sono *assolutamente impossibili*. In conformità con questo requisito, nei *fondamenti della geometria* io ho dimostrato la non-contraddittorietà degli assiomi ivi fissati, facendo vedere che ogni contraddizione presente fra le conseguenze degli assiomi geometrici sarebbe necessariamente riconoscibile anche nell'aritmetica del sistema dei numeri reali [l'analisi]. Evidentemente, anche per i campi conoscitivi della fisica è sempre sufficiente ricondurre la questione della *non-contraddittorietà interna* a quella della non-contraddittorietà degli assiomi aritmetici. […]. Anche la questione della non-contraddittorietà del sistema di assiomi per *i numeri reali* può venir ricondotta, mediante l'uso di concetti insiemistici, all'analoga questione per i numeri naturali»[14].

Che il modello assiomatico presentasse, una volta perfezionato nel programma di Hilbert, un modello indiscutibile, auto-fondativo e onnicomprensivo della razionalità matematica è un giudizio difficilmente questionabile. Presentava un modello di razionalità indiscutibile perché attraverso di esso si mirava a ottenere una fondazione definitiva della matematica e successivamente delle scienze. Si trattava di un modello di razionalità auto-fondativo perché, oltre ad essere il metodo della matematica, il metodo assiomatico impiantato nel programma portava il problema della fondazione della matematica all'interno della matematica stessa, grazie a tecniche specifiche rientranti nella matematica finitaria. Così Paul Bernays si espresse descrivendo il senso generale della strategia messa a punto nella scuola formalista: «Il grande vantaggio della procedura di Hilbert sta

[14] D. Hilbert, *Axiomatisches Denken* [1918], in Id., *Gesammelte Abhandlungen. Bd. III*, cit., pp. 146-156, in part. pp. 152-153; trad. it. *Pensiero assiomatico*, in Id., *Ricerche sui fondamenti della matematica*, cit., pp. 177-188, in part. pp. 184-185.

nel fatto che i problemi e le difficoltà che si presentano nella fondazione della matematica vengono trasferiti da un dominio epistemologico-filosofico in uno che è strettamente matematico»[15]. Portava con sé un modello di razionalità onnicomprensivo perché la fondazione assiomatica delle scienze che veniva prospettata si estendeva oltre i confini della matematica pura, appunto a tutte quelle scienze in cui la matematica svolgeva un ruolo significativo.

È questo modello di razionalità che fu messo irrimediabilmente in crisi dai teoremi di incompletezza.

2. *Un risultato straordinario nella sua paradossale auto-negazione*

Nell'estate del 1930 Gödel lavorava per realizzare, piuttosto che per confutare, le ambizioni del programma di Hilbert. Non è del tutto chiaro se egli abbia scoperto il fenomeno dell'incompletezza formale della matematica provando a estendere il risultato raggiunto nella sua tesi di dottorato (la completezza del calcolo funzionale ristretto) a logiche di ordine superiore al primo oppure se sia pervenuto al nuovo risultato cercando una dimostrazione di coerenza dell'analisi relativamente all'aritmetica. Quel che sembra chiaro è che lavorando nell'uno o nell'altro senso scoprì l'esistenza di proposizioni vere e indecidibili in sistemi decisamente più potenti rispetto a quello dell'aritmetica. Sono indecidibili quelle proposizioni tali che né esse né le loro negazioni possono essere dimostrate in certi sistemi formali coerenti.

[15] P. Bernays, *Über Hilberts Gedanken zur Grundlegung der Arithmetik*, in *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker Vereinigung*, XXXI, 1922, pp. 10-19, in part. p. 19.

Gödel scoprì l'esistenza di queste proposizioni utilizzando il paradosso del mentitore come una sorta di principio euristico[16]. In particolare, cercando di definire la nozione di verità per i sistemi formali con cui stava lavorando, si accorse della differenza tra questa nozione e quella di dimostrabilità: mentre la nozione di verità per un dato sistema formale non poteva essere espressa al suo interno a meno di generare contraddizioni lungo le linee del paradosso del mentitore, la nozione di dimostrabilità poteva essere espressa nel sistema come una proprietà combinatoria di certe proposizioni. Ne conseguiva che proposizioni vere e indecidibili (quindi anche indimostrabili) dovevano esistere e potevano essere costruite, modificando l'affermazione del mentitore, in tutti quei sistemi formali coerenti in cui il predicato di dimostrabilità poteva essere definito e quella costruzione poteva essere effettivamente compiuta. Sarebbe bastato sostituire il predicato di dimostrabilità a quello di verità nell'affermazione «Queta proposizione non è vera» e nel medesimo tempo sarebbe stata salvaguardata la coerenza di quei sistemi.

Al Congresso di Königsberg il logico moravo non fece altro che annunciare questa scoperta. In quel momento egli era in grado di esibire proposizioni indecidibili di natura combinatoria, le quali potevano essere costruite nei sistemi formali con cui stava lavorando, ma non aveva ancora idea di come si potessero costruire proposizioni indecidibili di natura aritmetica. Soltanto alcune settimane

16 Il paradosso si genera quando in merito all'affermazione «Questa proposizione non è vera» ci sia chiede se essa sia vera o falsa. Il logico moravo spiegò come questo paradosso potesse essere impiegato per scoprire l'esistenza di proposizioni vere e indecidibili in un ciclo di lezioni tenute a Princeton nel 1934: cfr. K. Gödel, *On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems*, in Id., *Collected Works. Vol. I: Publications 1929-1936*, ed. by S. Feferman *et alii*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986, pp. 236-371, in part. pp. 362-363; trad. it. *Sulle proposizioni indecidibili dei sistemi matematici formali*, in Id., *Opere. Vol. I: 1929-1936*, a cura di E. Ballo *et alii*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 252-276, in part. pp. 268-269.

dopo, grazie a un suggerimento datogli da von Neumann, egli riuscì a sviluppare le tecniche di aritmetizzazione e le strategie per rappresentare formalmente le nozioni sintattiche che gli permisero di costruire una proposizione aritmetica indecidibile. In pochi mesi, inoltre, riuscì a portare a termine il suo celebre articolo, che fu infatti pubblicato nei primi mesi del 1931[17].

Tra i diversi teoremi dimostrati nell'articolo, Gödel ne presentò due molto importanti – il primo e il secondo teorema di incompletezza (1TI e 2TI) – riguardanti il sistema formale *S* dell'aritmetica dei numeri naturali. In particolare, dopo aver mostrato come si potesse costruire in *S* una proposizione aritmetica *G* che tramite i meccanismi dell'autoriferimento affermava la propria indimostrabilità, dimostrò quanto segue:

(1TI) Se *S* era coerente, *G* non era dimostrabile in *S*. Di conseguenza *G* era anche vera in forza di ciò che affermava di sé. Inoltre, se *S* era ω-coerente, ¬ *G* non era dimostrabile in *S*. L'ω-coerenza era una proprietà più forte della semplice coerenza, secondo la quale il sistema formale non poteva dimostrare formule false. *G* era dunque vera e indecidibile in *S*.

(2TI) Se *S* era coerente, *Coer* (*S*) non era dimostrabile in *S*. *Coer* (*S*) era la proposizione che in *S* affermava la coerenza di *S*.

[17] Cfr. K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der "Principia Mathematica" und verwandter Systeme I*, in Id., *Collected Works. Vol. I*, cit., pp. 145-195; trad. it. *Proposizioni formalmente indecidibili dei "Principia mathematica e dei sistemi affini I*, in Id., *Opere. Vol. I*, cit., pp. 113-138. Ho presentato in modo più esteso quanto oggi si può dire in merito alla ricerca gödeliana nell'estate del '30 in G. Formica, *Pensiero assiomatico. I teoremi di Gödel, la riflessione di Hilbert e la metodologia di von Neumann*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2022, pp. 95-103.

In realtà la validità dei due teoremi si doveva estendere – come Gödel stesso iniziò a precisare nelle *Princeton Lectures* del '34 – ad ogni sistema matematico formale sufficientemente potente da permettere almeno la formalizzazione dell'aritmetica.

In termini molto generali si potrebbe dire che questi teoremi affermavano due fatti per certi versi sconvolgenti se consideriamo il nostro modo comune di considerare la certezza della matematica (modo di cui il programma di Hilbert era interprete): da un lato che la matematica, la scienza dimostrativa per eccellenza, se era coerente conteneva, fin nelle sue parti più semplici come l'aritmetica, verità indimostrabili; dall'altro che essa, la scienza coerente per eccellenza, se era coerente era incapace di dar prova della propria coerenza.

Dell'impatto devastante che questi teoremi – in modo particolare il secondo – avevano per il programma di Hilbert e per il dibattito sui fondamenti della matematica si accorse subito von Neumann. Appena venuto a conoscenza di ciò che Gödel stava per pubblicare sentenziò: «penso che il suo risultato abbia risolto in senso negativo la questione fondazionale: non c'è alcuna giustificazione rigorosa per la matematica classica»[18]. Alcuni anni dopo Hermann Weyl ripropose con queste parole lo stesso giudizio: «Nonostante o proprio a causa della nostra profonda comprensione critica [dataci dai risultati di Gödel] siamo oggi meno sicuri di quanto lo fossimo in qualsiasi altro tempo dei fondamenti ultimi su cui poggia la matematica»[19]. O ancora come ha scritto Michael Resnik: «il secondo teorema di Gödel invalida l'impiego di programmi epistemologici del

[18] J. von Neumann, *To Gödel*, *29 November 1930*, in K. Gödel, *Collected Works. Vol. V*, cit., pp. 338-341, in part. pp. 338-339.
[19] H. Weyl, *The Mathematical Way of Thinking* [1940], in Id., *Levels of Infinity. Selected Writings on Mathematics and Philosophy*, ed. by P. Peric, Dover, Mineola (NY) 2012, pp. 67-84, in part. p. 83.

tipo di quello di Hilbert e il richiamo alle dimostrazioni di coerenza come risposta allo scetticismo matematico»[20].

Il giudizio di von Neumann è particolarmente autorevole non solo perché egli aveva lavorato alla realizzazione del programma di Hilbert, ma anche perché giocò un ruolo da protagonista in tutta la vicenda iniziale dei teoremi di incompletezza, contribuendo in modo significativo alla comprensione del loro reale impatto e perfino anticipando Gödel nella scoperta del secondo teorema di incompletezza[21]. Sul senso che doveva essere attribuito ai risultati gödeliani egli ritornò più avanti, in occasione del conferimento dell'*Albert Einstein Award* al logico moravo nel 1951:

«Gödel è stato il primo a dimostrare che certi teoremi matematici non possono essere né dimostrati né refutati con i metodi rigorosi [solitamente] accettati della matematica. In altre parole egli ha dimostrato l'esistenza di proposizioni matematiche *indecidibili*. Ha dimostrato inoltre che una proposizione particolare molto importante appartiene alla classe dei problemi indecidibili, vale a dire se la matematica sia libera da contraddizioni interne. Il risultato è straordinario nella sua quasi paradossale "autonegazione": non sarà mai possibile *con metodi matematici* acquisire la certezza che la matematica non contenga contraddizioni. Si deve sottolineare che il punto importante qui è che non si tratta di un principio filosofico o di un'opinione plausibile, ma del risultato di una dimostrazione matematica rigorosa di un genere assai sofisticato. […]. A dire il vero, Gödel ha dimostrato questo teorema non soltanto in riferimento alla matematica, ma per ogni sistema [sufficientemente potente] che permetta una formalizzazione,

[20] M.D. Resnik, *On the Philosophical Significance of Consistency Proofs*, in *Journal of Philosophical Logic*, III, 1974, pp. 133-147, in part. p. 145.
[21] Su quest'ultimo punto mi permetto di rinviare a G. Formica, *John von Neumann's Discovery of the 2nd Incompleteness Theorem*, in *History and Philosophy of Logic*, XLIV, 2023, pp. 66-90.

ossia una descrizione rigorosa ed esaustiva, nei termini della logica moderna. Per nessuno di questi sistemi si può dimostrare, con i loro stessi metodi, l'assenza di contraddizioni interne»[22].

Von Neumann riteneva che questa era la migliore approssimazione che si potesse dare dei risultati gödeliani per coglierne la portata epocale. Non soltanto i teoremi di Gödel avevano decretato che il programma di Hilbert era senza speranza, ma avevano nel contempo sancito la crisi irrimediabile di quel modello indiscutibile, auto-fondativo e onnicomprensivo della razionalità matematica di cui esso era interprete.

Si tratta di un punto che può essere considerato più da vicino. Se giustificare definitivamente la matematica lungo le linee del programma di Hilbert significava dimostrare con metodi indiscutibili, da ultimo rientranti nella matematica finitaria, la coerenza delle sue discipline più importanti, in seguito ai risultati gödeliani questa speranza svaniva già per la più semplice di quelle discipline, vale a dire l'aritmetica. Il secondo teorema di incompletezza stabiliva infatti che non si sarebbe potuto dimostrare la sua coerenza neanche con tutti i metodi formalizzabili al suo interno. Se poi grazie al perfezionamento che il metodo assiomatico otteneva nel programma si era giunti a dare una chiara formulazione matematica a un problema epistemologico come quello della giustificazione di una disciplina (si trattava di dimostrare in modo indiscutibile l'impossibilità di derivare «$A \wedge \neg A$» oppure «$0 \neq 0$» dagli assiomi delle discipline matematiche più importanti), fornendo una soluzione matematica in senso negativo a questo problema il secondo teorema di incompletezza rovesciava la possibilità di un'auto-fondazione della più sicura di tutte le scienze in una sua paradossale auto-negazione. Se infine

[22] J. von Neumann, *Tribute to Dr. Gödel*, in *Foundations of Mathematics: Symposium Papers Commemorating the Sixtieth Birthday of Kurt Gödel*, ed. by J.J. Bulloff *et alii*, Springer, New York 1969, pp. IX-X.

attraverso il programma di Hilbert si sperava di ottenere una giustificazione indiscutibile anche per altre scienze, dato che il problema della loro coerenza poteva essere ricondotto al problema della coerenza dell'analisi, e da ultimo a quello dell'aritmetica, il secondo teorema di incompletezza finiva con l'indicare l'impossibilità di una fondazione assiomatica definitiva dell'intero plesso delle scienze esatte.

La crisi di questo modello indiscutibile, auto-fondativo e onnicomprensivo della razionalità matematica era irrimediabile essenzialmente per due ragioni: da un lato per la natura dei risultati gödeliani che era appunto quella di teoremi di (meta-)matematica, dall'altro per la loro stessa origine dato che erano stati scoperti proprio nel tentativo di comprendere che cosa volesse dire cercare per la matematica e indirettamente per le scienze una fondazione definitiva in senso assiomatico. Era proprio questo tentativo di comprensione che aveva portato a investigare il significato della nozione di dimostrazione. Comprendere che cosa volesse dire cercare una fondazione assiomatica definitiva della matematica portò ironicamente a riconoscere che quella fondazione non sarebbe mai stata raggiunta né per la matematica né per le altre scienze.

3. *L'aprirsi della domanda sull'irriducibilità della mente umana*

Per alcuni anni Gödel si dimostrò molto cauto nel comprendere il reale significato dei propri risultati. Nel celebre articolo del '31, ad esempio, un eccesso di prudenza gli impedì di decretare la fine del programma di Hilbert. La ragione della sua cautela era di tipo concettuale: in assenza di una definizione rigorosa di sistema formale, fino a metà anni '30 era di fatto impossibile presentare i teoremi di incompletezza in una forma pienamente generalizzata. Riflettendo sulla nozione di calcolabilità effettiva, il logico moravo si convinse pian piano della possibilità di questa generalizzazione e

i suoi dubbi si dissiparono totalmente soltanto dopo l'importante lavoro di Alan Turing del 1937[23]. Così, nel *Poscritto* aggiunto alle *Princeton Lectures* il 3 giugno 1964, egli spiegò l'importanza di questo lavoro per la generalizzazione dei risultati:

«In seguito a sviluppi successivi, in particolare al fatto che, grazie al lavoro di A.M. Turing, può ora essere data una definizione precisa e indiscutibilmente adeguata del concetto generale di sistema formale, l'esistenza di proposizioni aritmetiche indecidibili e la non dimostrabilità della coerenza di un sistema all'interno del sistema stesso possono ora essere dimostrate rigorosamente per *ogni* sistema formale coerente che contenga un certo frammento di teoria finitaria dei numeri.

Il lavoro di Turing offre un'analisi del concetto di "procedura meccanica" (alias "algoritmo" o "procedura di calcolo" o "procedura combinatoria finita"). Si mostra che tale concetto è equivalente a quello di una "macchina di Turing". Un sistema formale può essere definito semplicemente come una qualsiasi procedura meccanica per produrre formule, dette formule dimostrabili. […]. Si noti che i risultati menzionati in questo poscritto non stabiliscono alcun confine ai poteri della ragione umana, ma piuttosto alle potenzialità del puro formalismo in matematica»[24].

In definitiva tutti i sistemi matematici formali coerenti (contenenti una certa quantità di aritmetica) non erano altro che macchine di Turing per generare teoremi per i quali valevano le limitazioni imposte dai risultati di incompletezza.

---

[23] Cfr. A.M. Turing, *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem*, in *The Undecidable. Basic Papers on Undecidable Propositions, Unsolvable Problems and Computable Functions*, ed. by M. Davis, Dover, Mineola (NY) 1965, pp. 115-154. Per una presentazione aggiornata dei principali passi compiuti da Gödel verso questa generalizzazione si veda W. Sieg, *Gödel's Philosophical Challange (to Turing)*, in *Studia Semiotyczne*, XXXIV, 2020, pp. 57-80, in part. pp. 59-66.

[24] Cfr. K. Gödel, *On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems*, cit., pp. 269-370; trad. it. p. 275.

La cosa interessante del modo in cui Gödel valutava questi risultati anche dopo la loro generalizzazione è che egli non attribuì mai a essi un significato soltanto negativo – come si evince dall'ultima frase del passaggio citato – ma tendeva piuttosto a evidenziarne le possibili implicazioni positive, in modo particolare per quanto riguardava le capacità potenzialmente illimitate della mente umana nel risolvere problemi matematici. Si badi che ciò non indica che egli misconoscesse il significato negativo dei propri risultati: a Constance Reid, che stava scrivendo la biografia di Hilbert e gli chiese dell'impatto dei teoremi di incompletezza, Gödel non mancò di comunicare ciò che era stato effettivamente dimostrato, ossia che «lo *specifico obiettivo epistemologico* che Hilbert aveva in mente non poteva essere raggiunto»[25]. Semplicemente riteneva che le implicazioni filosofiche dei propri risultati non fossero soltanto negative, come ebbe modo di dire in più occasioni.

Al riguardo il documento più rilevante è rappresentato dalla *Gibbs Lecture* che egli tenne nel 1951 ad un convegno della *American Mathematical Society*. Qui, dopo aver enunciato in forma generalizzata i due teoremi di incompletezza, discusse le loro implicazioni filosofiche più importanti. La principale implicazione che per Gödel doveva essere tratta da questi risultati era formulabile come una disgiunzione inclusiva: «*o […] la mente umana (perfino nell'ambito della matematica pura) supera infinitamente i poteri di ogni macchina finita, oppure esistono problemi diofantei del tipo indicato [ossia problemi matematici di teoria dei numeri] assolutamente insolubili*»[26]. Addirittura egli presentava questa

[25] Cfr. Id., *To Reid, March 22, 1966*, in Id., *Collected Works. Vol. V*, cit., pp. 187-188, in part. p. 187.

[26] Id., *Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics and Their Implications*, in Id., *Collected Works. Vol. III: Unpublished Essays and Lectures*, ed. by S. Feferman *et alii*, Oxford University Press, Oxford-New York 1995, pp. 304-323, in part. p. 310; trad. it. *Alcuni teoremi basilari sui fondamenti della mathematica e loro implicazioni filosofiche*, in Id., *Opere. Vol. III: Saggi inediti e conferenze*, a cura di E. Ballo *et alli*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp.

disgiunzione come un «fatto stabilito matematicamente che mi sembra di grande interesse filosofico»[27].

Tutti i principali commentatori sono d'accordo nel dire che, a differenza di quanto voglia far intendere Gödel, nel caso specifico non si sia in presenza di un corollario matematico dei teoremi di incompletezza. È evidente ad esempio che nella disgiunzione compaiono concetti come quello di mente umana indefinibili dal punto di vista matematico. Tuttavia, essi sono pure d'accordo nell'affermare che si tratti di un'implicazione che dal punto di vista filosofico può essere legittimamente ricavata dai risultati gödeliani[28]. Con essa infatti il logico moravo non stava facendo altro che affermare qualcosa di pacifico: o la mente umana supera quando fa matematica i poteri di una macchina di Turing (su di essa non incombono quindi le limitazioni poste dai teoremi di incompletezza ai sistemi matematici formali e il fare matematica è di conseguenza qualcosa di essenzialmente diverso dal generare meccanicamente teoremi) oppure per la mente umana esistono problemi matematici irrisolvibili in senso assoluto, in linea con quanto rivela il fenomeno dell'incompletezza per i sistemi matematici formali.

Nella *Gibbs Lecture* Gödel non si espresse in favore né dell'uno né dell'altro termine della disgiunzione, ma si limitò ad affermare che comunque fossero state le cose si sarebbe avuto un argomento «in contrasto con la filosofia materialistica». Nel caso fosse valso il primo disgiunto sarebbe stato confutato (a partire dalla matematica) non soltanto il meccanicismo in filosofia della mente, ma anche il

268-286, in part. pp. 273-274. (Il corsivo è di Gödel e la traduzione è stata modificata di poco.)

[27] Cfr. *Ibid.*, p. 310; trad. it., p. 274.

[28] Tra questi mi limito a richiamare S. Feferman, *Are There Absolutely Unsolvable Problems? Godel's Dichotomy*, in *Philosophia Mathematica*, III, 2006, pp. 134-152 e L. Orsten-P. Welch, *Introduction*, in *Gödel's Disjunction: The Scope and Limit of Mathematical Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 1-16.

fisicalismo dato che il cervello «è una macchina finita con un numero finito di componenti, cioè i neuroni e i loro collegamenti». Si sarebbe di conseguenza dovuta assumere «una qualche posizione vitalistica». Nel caso fosse valso il secondo disgiunto, invece, sarebbe stata confutata l'idea che la matematica sia una creazione della mente umana «perché il creatore conosce necessariamente tutte le proprietà delle sue creature dal momento che esse non possono averne altre accetto quelle che lui ha dato loro». Si sarebbe di conseguenza dovuta assumere «una qualche forma di platonismo», ovvero ammettere che gli enti e i fatti matematici fanno parte di un mondo che esiste oggettivamente ed è indipendente dai nostri atti mentali[29].

Il logico moravo non prese una posizione esplicita nella *Gibbs Lecture* perché riteneva di non avere alcun argomento definitivo da portare in favore dell'uno o dell'altro termine della disgiunzione. Tuttavia, secondo quanto ha riportato Hao Wang (con l'approvazione di Gödel) ed è confermato anche da fonti primarie, egli propendeva per il primo dei due disgiunti – dunque era certamente contro un riduzionismo meccanicista e fisicalista in filosofia della mente – dato che riteneva assurdo pensare che per la mente umana potessero esistere problemi matematici irrisolvibili in senso assoluto:

> «Gödel pensa che Hilbert avesse ragione a respingere la seconda alternativa. Se essa fosse vera significherebbe che la ragione umana è assolutamente irrazionale a porre questioni a cui non può rispondere […]. La ragione umana sarebbe allora davvero imperfetta e in un certo senso perfino incoerente, in contraddizione stridente col fatto che quelle parti della matematica che sono state sviluppate sistematicamente e completamente […] mostrano un grado stupefacente di bellezza e di perfezione.

[29] Cfr. K. Gödel, *Some Basic Theorems on the Foundations of Mathematics*, cit., pp. 311-312; trad. it., p. 275.

Questi fatti sembrano giustificare quello che si potrebbe chiamare "ottimismo razionalistico"»[30].

Si tratta di un ottimismo (la possibilità di risolvere in linea di principio ogni problema matematico ben formulato) radicato per lui nella credenza che la mente umana, a differenza di una macchina di Turing, avesse grazie all'«intuizione matematica» la capacità di attingere all'infinito a concetti, assiomi e metodi risolutivi sempre nuovi. In un'osservazione sull'indecidibilità risalente ai primi anni '70, Gödel portò persino un esempio tratto dalla pratica matematica per questa caratteristica peculiare della mente umana: «il processo che nella teoria degli insiemi porta alla formulazione di assiomi dell'infinito sempre più forti»[31].

Nel complesso sono queste le considerazioni sullo sfondo della lettera da cui siamo partiti, nella quale il logico moravo si rifiutò di interpretare in senso puramente negativo i propri risultati di incompletezza:

È stato dimostrato soltanto che il tipo di ragionamento necessario in matematica non può essere completamente meccanizzato.

---

[30] H. Wang, *From Mathematics to Philosophy* [1974], Routledge, Oxford-New York 2016, p. 325; trad. it. *Dalla matematica alla filosofia*, a cura di A. Giacomelli, Bollati Boringhieri, Torino 1984, p. 341. Il ben noto platonismo di Gödel in filosofia della matematica aveva connotati che nulla hanno a che fare con l'esistenza di problemi matematici irrisolvibili e sono al contrario compatibili con l'ottimismo razionalistico di cui parla Wang: cfr. R. Bruni, *Kurt Gödel, un profilo*, Carocci, Roma 2015, cap. 6.

[31] Cfr. K. Gödel, *Some Remarks on the Undecidability Results* [1972], in Id., *Collected Works. Vol. II: Publications 1938-1974*, Oxford University Press, Oxford-New York, pp. 305-306, in part. p. 306; trad. it. *Alcune osservazioni sui risultati di indecidibilità*, in Id., *Opere. Vol. II: 1938-1974*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 305-306, in part. 306 (traduzione modificata di poco).

Sono piuttosto necessari continui e rinnovati ricorsi all'intuizione matematica. […]. Non si sa se ogni problema aritmetico passibile di un sì o di un no possa essere deciso [in senso assoluto] mediante una serie di intuizioni matematiche. In ogni caso non è stato dimostrato che ci sono questioni aritmetiche indecidibili per la mente umana. Piuttosto che o esistono questi problemi oppure la mente umana è più di una macchina. La seconda alternativa è a mio avviso la più plausibile[32].

Al di là della personale convinzione nell'irriducibilità della mente umana, evidentemente Gödel sapeva che non aveva in mano un argomento definitivo a partire dai teoremi di incompletezza contro il riduzionismo meccanicista e fisicalista in filosofia della mente. Per essere d'accordo con lui nel ritenere che da questi risultati si possa ricavare un argomento per lo meno plausibile in tal senso si deve infatti essere disposti a far proprie le seguenti tre premesse: 1) o la mente umana supera i poteri di una macchina di Turing oppure per essa esistono problemi matematici irrisolvibili; 2) non esistono in linea di principio per l'uomo problemi matematici irrisolvibili; 3) il cervello umano non è niente più che una macchina di Turing. Mentre le prime due premesse sarebbero necessarie contro il riduzionismo meccanicista (nel senso in cui ne parlava il logico moravo), la terza dovrebbe essere aggiunta alle altre se si vuole estendere l'argomento contro il riduzionismo fisicalista. Ora, è stato giustamente rilevato che soltanto la prima di queste premesse può essere ritenuta legittima dal punto di vista filosofico, dato che la si può considerare un'implicazione dei risultati di incompletezza, mentre le altre due,

[32] Cfr. Id., *To Plummer, July 31, 1967*, cit. Si trovano analoghe considerazioni anche in Id., *To Rappaport, August 2, 1962*, in Id., *Collected Works. Vol. V*, cit., pp. 176-177 e Id., *To Brutian*, *December 10, 1969*, in Id., *Collected Works. Vol. IV: Correspondence A-G*, ed. by S. Feferman *et alii*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003, p. 330.

trattandosi di assunzioni tutt'altro che scontate, richiederebbero approfondimenti ulteriori tanto dal punto di vista scientifico quanto da quello squisitamente filosofico[33]. Di conseguenza, per risultare convincente l'argomento gödeliano dovrebbe essere supportato da altre considerazioni su cui nei diversi ambiti della filosofia e delle scienze cognitive ci si interroga senza soluzione di continuità oramai da decenni.

Uno dei meriti più grandi di questo argomento è stato proprio quello di aver aperto un dibattito di indubbio interesse filosofico sulla possibilità di ricavare dai teoremi di incompletezza ragioni in favore di posizioni non riduzioniste circa la natura della mente umana. All'interno di tale dibattito sono stati prodotti anche altri argomenti che cercano di mostrare a partire dall'incompletezza che cosa la mente umana sarebbe capace di fare mentre una macchina no e questi, per il fatto di collocarsi sulla scia aperta da Gödel, prendono il nome di «argomenti gödeliani»[34]. Il più celebre è il cosiddetto «argomento di Lucas-Penrose» che tra l'altro è stato recentemente riproposto contro la possibilità di considerare intelligenti gli attuali sistemi dell'IA[35]. Sebbene tutti i più autorevoli commentatori siano d'accordo nel dire che nessuno degli argomenti gödeliani presentati fino ad ora sia davvero concludente, e che anzi in alcuni casi contengano persino degli errori nella presentazione dei teoremi di incompletezza, essi si sono comunque rilevati molto utili, nel senso che da un lato hanno aiutato a comprendere meglio le reali implicazioni di questi teoremi, dall'altro hanno permesso di affinare la domanda su cosa possa distinguerci da una macchina mentre facciamo

[33] Oltre al già menzionato articolo di Feferman, rimando anche all'analisi di W. Sieg, *On Mind & Turing's Machine*, in *Natural Computing*, VI, 2007, pp. 187-205.

[34] Su di essi si veda V. Fano-P. Graziani, *Mechanical Intelligence and Gödelian Arguments*, in *Epistemologia*, XXXVI, 2013, pp. 207-232.

[35] Cfr. J.M. Bishop, *Artificial Intelligence Is Stupid and Causal Reasoning Will Not Fix It*, in *Frontiers in Psychology*, XI, 2021, pp. 1-16.

matematica o addirittura qualcos'altro. Senza dubbio si tratta di questioni tuttora aperte, su cui di conseguenza si tornerà a interrogarsi ancora.

4. *Conclusione*

Nella misura in cui sancirono la crisi di un modello indiscutibile, auto-fondativo e onnicomprensivo della razionalità matematica, i teoremi di incompletezza per i sistemi matematici formali possono essere associati al fenomeno del nichilismo. Tra l'altro quella da essi attestata sarebbe una crisi irrimediabile perché non è il frutto di una particolare opzione filosofica, ma il risultato di teoremi che sono stati scoperti al cuore di quel modello proprio nel momento in cui si è cercato di definirlo.

La cosa interessante poi è che, nonostante si tratti di risultati indubbiamente negativi (non a caso si parla di «teoremi limitativi»), essi non hanno avuto un impatto soltanto negativo per la razionalità matematica, ma come si è visto hanno anche suscitato una domanda di indubbio interesse filosofico sull'irriducibilità della mente umana. Fin qui questa domanda non ha ricevuto una risposta soddisfacente, né in senso positivo né in senso negativo, eppure non cessa di essere ostinatamente riproposta chiamando in causa anche le scienze.

Sembrerebbe esserci un rifiuto – starei per dire "costitutivo" – della nostra razionalità a essere semplicemente assegnata ai propri limiti. E se fosse proprio questo uno dei segni dell'irriducibilità della mente umana, come pure l'indicazione che non può che esserci un nichilismo sempre a un passo dall'essere superato.

Perché dare la vita a un essere umano? Un confronto tra David Benatar e Hans Jonas

di *Alfonso Lanzieri*

1. *Introduzione*

«Giudicare se la vita valga o non valga la pena di essere vissuta, è rispondere al quesito fondamentale della filosofia». Si tratta del celebre passo col quale Albert Camus apre *Il mito di Sisifo*, uno dei testi chiave dell'esistenzialismo. Come ha messo in luce il filosofo francese Rémi Brague, tale domanda è concepibile pienamente solo sullo sfondo di un cambiamento intervenuto nella filosofia moderna: se la tradizione metafisica, infatti, ha affermato fin dai suoi inizi, in modo sostanzialmente concorde, la convertibilità dei trascendentali, e dunque l'equivalenza tra "Essere" e "Bene", il moderno nichilismo revoca in dubbio tale posizione e con ciò la preferibilità di principio dell'esistenza rispetto al nulla[1]. La questione non riguarda soltanto la vita di chi già vive ma soprattutto il senso o non senso dell'atto del generare e la sua intrinseca moralità. Detto in altri termini: se esistere non è bene in sé, perché adoperarsi per la conservazione della vita dell'uomo? Su quale argomento può trovare sostegno un impegno per la prosecuzione dell'esistenza in quanto tale?

Tale questione è anche al centro del lavoro del filosofo sudafricano David Benatar (richiamato anche da Brague nel saggio citato in precedenza)[2], uno degli interpreti più significativi dell'*antinatalismo*, corrente culturale che, richiamandosi a pensatori quali Schopenhauer, Nietzsche o Cioran, dichiara esplicitamente l'esistenza del

[1] Cfr. R. Brague, *Ancore nel cielo. L'infrastruttura metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2011, cap. III. Edizione originale: *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, 2011.
[2] R. Brague, *op. cit.,* p. 73.

dovere morale a *non procreare*. Ogni essere umano – sostiene Benatar, esponente dell'esistenzialismo analitico – sarebbe gravemente danneggiato dal fatto di essere messo al mondo e costretto a sopportare l'insostenibile male di vivere che ognuno incontra nella propria esistenza. «Quale risposta si dovrebbe dare alla difficile condizione umana? Una risposta immediata è quella di desistere dal perpetuarla creando nuovi esseri umani che inevitabilmente incorreranno nella stessa condizione. Ogni nascita è una morte che attende di attuarsi»[3].

Dinanzi alle sfide del nostro tempo, in particolare quelle derivanti dall'asimmetria tra le deboli capacità morali dell'umanità rispetto all'incremento vertiginoso dell'odierna potenza tecnologica, che rischia di mettere in pericolo la vita umana sulla Terra, il filosofo Hans Jonas, ne *Il principio responsabilità* (1979), ha provato a costruire un'etica attrezzata ad affrontare le scottanti questioni contemporanee. Nel tentativo di fondare rigorosamente la sua proposta, Jonas si è interrogato proprio sui medesimi argomenti precedentemente introdotti. Esiste un dovere a continuare la vita umana sul pianeta? Se sì, è possibile fondarlo? Le conclusioni cui è giunto il pensatore tedesco vanno però in direzione diversa da quelle dell'antinatalismo di Benatar. Per lui, infatti, esiste un *dover essere* intrinseco all'essere, un finalismo interno all'ordine delle cose, che fa sì che la vita richieda la conservazione della vita stessa. Il bene è concettualmente definibile – con un movimento di pensiero che ricorda la prova ontologica – come quella cosa la cui possibilità include l'esigenza della propria realtà, diventando così un dover essere:

«Ma quel dovere è sottoposto alla condizione dell'obbligo […] verso l'esistenza di soggetti giuridici futuri, il quale non risponde ad alcun

[3] D. Benatar, *La difficile condizione umana. Una guida disincantata alle difficili domande esistenziali*, trad. it. di L. Lo Sapio, Giannini, Napoli 2020, p. 252. Edizione originale: *The human predicament: a candid guide to life's big questions,* Oxford University Press, Oxford 2017.

diritto, ma anzitutto ci conferisce tra le altre cose il diritto di mettere in vita esseri come noi senza interpellarli. La particolarità del diritto consegue dall'universalità del dovere e non viceversa»[4].

Alla luce di quanto fin qui detto, la proposta di Benatar – scelto come esponente paradigmatico dell'antinatalismo e del pessimismo metafisico[5] – letta alla luce delle cruciali analisi condotte da Jonas ne *Il principio responsabilità,* crediamo possa offrire elementi di riflessione promettenti per far emergere alcuni nodi teoretici cruciali della discussione contemporanea sul nichilismo, peraltro muovendoci in un campo, quello della generatività e del suo senso, nel quale s'incrociano alcuni punti ricorrenti del dibattito pubblico attuale e la decisiva domanda circa il rapporto tra "essere" e "bene". È proprio in tale prospettiva, infatti, che emerge una distinzione che riteniamo fondamentale ai fini del nostro discorso: quella tra amore per la *mia* vita e l'amore per la vita. Amare la *propria* vita, esperire cioè il desiderio di permanere nella propria esistenza, può convivere col pessimismo metafisico, con l'idea che esistere sia intrinsecamente un male, «poiché siamo 'imbarcati' comunque. Basta lasciarsi andare»[6]. Invece amare la vita è, a rigor di logica, amarla anche quando non è nostra, anche quando si tratta di donarla ad altri. A questo punto, la

[4] H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009, p. 53. Edizione originale: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1979.

[5] Molti sono gli autori accostabili a tale posizione, ricordando però che un'ermeneutica corretta deve evitare classificazioni troppo rigide e univoche: si va da Schopenhauer a Sartre, da Cioran a Sarte, passando per Edward von Hartmann. Per un approfondimento con la saggistica più attuale, oltre al già citato Benatar, si può vedere l'opera del filosofo americano Eugene Thacker, in particolare il suo recente saggio: *Rassegnazione infinita*, trad. it. C. Kulesko, Nero Editions, Roma 2022. Edizione originale: *Infinite Resignation*. Repeater Books, London 2018.

[6] R. Brague, *op. cit*., p. 58.

domanda circa l'intrinseca bontà o meno della vita si ripropone con la maggior forza possibile.[7]

Forniti in modo sintetico gli argomenti che affronteremo nel corso di questo contributo, è necessario ora sviluppare il discorso a cominciare da una ricognizione più precisa delle posizioni del filosofo sudafricano Benatar.

2. *Infelicità dell'esistenza*

Nell'*Edipo a Colono* di Sofocle si legge: «Non essere mai nati è la fortuna che supera ogni altra. Ma se l'uomo viene alla luce, ritornare presto là da dove è venuto, è la migliore sorte che ti rimane». Crediamo che queste celebri parole condensino abbastanza bene la prospettiva esposta da David Benatar nelle sue opere: *l'esistenza è qualcosa di sconveniente*. La vita è un pendolo sospeso tra la non esistenza pre-vita la non esistenza post-mortem. Tuttavia, tra il non venire al mondo e l'essere annichiliti dalla morte non c'è simmetria: la prima alternativa, da un punto di vista morale, per il nostro autore sarebbe preferibile alla seconda. Purtroppo, argomenta Benatar, la maggior parte degli uomini non scopre o non vuole scoprire questa verità: una sorta di *bias* cognitivo ottimistico ci fa vedere la nostra vita come migliore di ciò che è in realtà. In altri termini, per il filosofo sudafricano, «le auto-valutazioni delle persone sul proprio benessere sono indicatori inaffidabili della qualità della vita»[8] poiché tendiamo a giudicare in modo eccessivamente positivo le nostre esistenze a causa di meccanismi psicologici che falsano la nostra percezione della realtà: del resto, afferma Benatar, se vivere è doloroso, è coerente con ciò immaginare che l'autoinganno di massa possa essere l'attività di *default* dell'uomo medio per sopportare il pesante

[7] Cfr. *Ibid.*

[8] D. Benatar, *La difficile condizione umana*, cit., p. 112.

fardello psicologico che la vita impone. Quest'ultima dinamica si presenta con diversi volti. La prima strategia è definita "pollianismo" (da *Pollyanna*, un romanzo per ragazzi del 1913, di Eleonor H. Porter) e consiste nel dare maggiore rilevanza agli eventi positivi rispetto a quelli negativi nel nostro giudizio sull'esistenza. «Per esempio – spiega Benatar, chiamando in causa ricerche sul tema condotte nell'ambito della psicologia – le persone sono (eccessivamente) ottimiste nelle proiezioni di quello che accadrà loro in futuro»[9], così come sembra vi sia un maggiore spazio accordato ai ricordi positivi rispetto a quelli negativi. Insomma, sentenzia il nostro autore: «Vi è ampia evidenza di un pregiudizio dell'ottimismo tra gli umani»[10]. La seconda dinamica psicologica che dovrebbe indurre scetticismo intorno alle auto-valutazioni ottimiste è conosciuta con diversi nomi: "accomodamento", "adattamento", o "abituazione": l'essere umano muta il giudizio sulla propria condizione in relazione ai cambiamenti della sua vita, tuttavia, non appena ci abituiamo alla nostra situazione, smettiamo di valutare la nostra condizione come facevamo quando era migliorata o peggiorata inizialmente.

> «Per esempio, se uno perdesse all'improvviso l'uso di entrambe le gambe, la sua valutazione soggettiva precipiterebbe drasticamente. Col tempo, tuttavia, la valutazione soggettiva della qualità della vita migliorerà, non appena ci si abituerà alla paralisi. La propria condizione oggettiva non sarà migliorata – la paralisi rimane – ma si giudicherà la vita meno negativamente di quanto si facesse immediatamente dopo la paralisi»[11].

Un terzo meccanismo capace di inficiare le autovalutazioni sul nostro benessere è quello della "comparazione": tendiamo a confrontare il nostro *status* principalmente con quanti vivono una condizione peggiore della nostra – dichiara Benatar – ottenendo così un

[9] *Ibid.*, p. 113
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, p. 114.

giudizio alla fine sempre positivo, o quantomeno accettabile, sulla nostra condizione. Come una sorta di novello Platone, Benatar vorrebbe liberare noi schiavi e guidarci fuori dalla caverna in cui siamo incatenati, per contemplare finalmente la verità. A differenza del celebre racconto del discepolo di Socrate, però, una volta usciti, ad aspettarci non ci sarebbe la luce accecante del sole, ma la spettrale notte senza stelle del nulla che tutto inghiotte. *Dura veritas sed veritas*: la condizione umana è incontrovertibilmente tragica. L'onestà della ragione sta o cade col coraggio di sollevare il velo che nasconde questo abisso:

> «se guardiamo in maniera imparziale alla vita umana e teniamo a freno i nostri pregiudizi, rileviamo che ogni vita umana è intrisa di negatività. Anche quando si è in buona salute, gran parte della giornata è trascorsa nel disagio. In poche ore diventiamo assetati e affamati. Diversi milioni di persone soffrono la fame cronica»[12].

Anche nelle vite migliori, in altre parole, il bilancio tra sofferenza e piacere sarebbe sempre sfavorevole al secondo termine. Risvegliarsi a questa consapevolezza dovrebbe essere il compito di tutti.

La vita dunque non ha alcun senso? La risposta di Benatar, a questo punto, si fa articolata. Possiamo distinguere più significati di "senso": senso *sub specie aeternitatis*, ovvero il senso che riesce ad abbracciare la totalità del reale conferendogli un significato nel suo insieme; senso *sub specie humanitatis*, relativo a tutta l'umanità e solo ad essa; sub *specie communitatis*, relativo alle comunità di cui facciamo parte; senso *sub specie hominis*, che fa riferimento al singolo individuo o a più individui in relazione. Adesso, per il nostro autore, dal punto di vista della totalità (*sub specie aeternitatis*) la vita non ha alcun senso[13],

[12] *Ibid.*, p. 117.
[13] Cfr. *Ibid.*, pp. 79 ss.

anche se la natura umana tende ad allontanare da sé questa consapevolezza, elaborando alcuni stratagemmi per sfuggirvi: il più importante è naturalmente la credenza nell'esistenza di un Dio creatore che conferisce senso all'universo. É possibile però trovare un "senso terrestre", tanto più difficile da raggiungere quanto meno circoscritta è la dimensione di senso cui facciamo riferimento. La nostra vita può essere significativa, infatti, a partire dalle relazioni con alcune persone che amiamo e dalle quali siamo amati (*sub specie humanitatis*); oppure può lasciare il segno nella comunità in cui viviamo (*sub specie communitatis*); infine, può trovare il proprio senso perché diventa significativa per tutta l'umanità (si pensi, ad esempio, alla figura di Gandhi, o di altri profili simili). In tale prospettiva, suggerisce Benatar, possiamo distinguere la nozione di "senso della vita" da quella di "qualità della vita": si tratta di due concetti relati ma non identici. Una vita può avere una bassa qualità e nello stesso tempo un senso profondo per colui che la vive e/o per gli altri: pensiamo, solo per fare un esempio, alla figura di Giordano Bruno, la cui qualità della vita, dal suo arresto in poi, non poteva sicuramente essere alta, e che nondimeno ha avuto un'esistenza ricca di senso per l'umanità intera, che ancora può giovarsi delle sue opere e della sua testimonianza. Quindi, nonostante la tragicità della nostra condizione, una volta (purtroppo) nati, non dobbiamo proporci di cercare la morte, almeno finché le condizioni di vita restano accettabili (al tema del suicidio sono dedicate molte pagine di analisi). Insomma, la morte è un male ma la cessazione dell'esistenza, quando la qualità della vita è pessima, può costituire un male minore rispetto ad una vita gravata da insostenibili fardelli[14]. Il discorso si fa invece diverso quando si tratta di mettere al mondo nuovi esseri viventi.

[14] Cfr. *Ibid*., p. 7.

Le tesi fin qui ricostruite sono riscontrabili, nella loro sostanza, anche in testo precedente a quello fin qui citato, significativamente intitolato *Meglio non essere mai nati*[15], nel quale il filosofo sudafricano chiarisce fin dalle prime pagine la posizione di fondo:

«Ognuno di noi ha subìto un oltraggio nel momento in cui è stato messo al mondo. E non si tratta di un oltraggio da poco, poiché anche la qualità delle vite migliori è pessima – e notevolmente peggiore di quanto riconosca la maggior parte delle persone»[16].

Sembrano qui riecheggiare le celebri parole di Giacomo Leopardi, col quale Benatar non sente il bisogno di confrontarsi:

«Non gli uomini solamente, ma il genere umano fu e sarà sempre infelice di necessità. Non il genere umano solamente ma tutti gli animali. Non gli animali soltanto ma tutti gli altri esseri al loro modo. Non gl'individui, ma le specie, i generi, i regni, i globi, i sistemi, i mondi»[17].

Nonostante queste premesse, come abbiamo visto anche in precedenza, Benatar non sostiene una necessaria doverosità del suicidio, poiché occorre «una giustificazione più forte per porre fine a una vita che per non darle inizio»[18] e tale gesto estremo non è opzione preferibile poiché in aggiunta peggiora la vita di chi resta in

---

15 D. Benatar, *Meglio non essere mai nati. Il dolore di venire al mondo*, trad. di A. Cristofori, Carbonio Editore, Milano 2018. L'opera originale risale al 2006: *Better Never to Have Been: the Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford 2006.

16 *Ibid.*, p. 7.

17 G. Leopardi, *Zibaldone*, n. 4175, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 2015, vol. II, pp. 2735-2736.

18 *Ibid.*, p. 34.

lutto[19]. Ciò che però viene teorizzato, come visto, è il dover di non procreare.

3. *Antinatalismo*

Chi ancora non esiste non ha alcun interesse nel venire al mondo: abbiamo il dovere – sostiene Benatar con tenace coerenza – di evitare a un essere umano la nostra stessa pena, e senza eccezioni. Programmare l'estinzione dell'umana specie sarebbe l'esito migliore auspicabile. La posizione del filosofo sudafricano può essere perciò definita "antinatalismo radicale". Difatti, in *Meglio non essere mai nati*, il nostro autore suggeriva l'idea dell'estinzione programmata di specie. Questa sarebbe l'unica soluzione in grado di porre fine alla ruota sventurata della vita e, nel contempo, di evitare che si frustri l'interesse di ciascuno alla continuazione dell'esistenza. Certo, concede Benatar, le tesi antinataliste, quale che sia il loro fondamento, devono affrontare un potentissimo pregiudizio in favore del natalismo. Tale pregiudizio «affonda le sue radici nelle origini evolutive della psicologia e della biologia degli esseri umani (e degli animali più primitivi)»[20], tuttavia, spiega il nostro autore:

> «Le brave persone fanno di tutto per risparmiare sofferenze ai propri figli ma pochi di loro sembrano rendersi conto che l'unico modo sicuro per evitare ogni sofferenza ai loro bambini è non metterli al mondo. […] Né il dolore provocato dalla creazione di un bambino si limita di solito a quel bambino. Il bambino ben presto si sente spinto a procreare, producendo bambini che, a loro volta, sviluppano lo stesso desiderio. Ogni coppia di procreatori può quindi considerarsi il vertice di un iceberg generazionale di sofferenze»[21].

[19] Cfr. *Ibid.*, p. 237.
[20] *Ibid.*, p. 19.
[21] D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 16.

Benatar, comunque, si rende ben conto del fatto che l'estinzione programmata della specie è un esito alquanto irrealistico, anche se lo si può pensare come quello moralmente preferibile sul piano meramente astratto. Ragion per cui il filosofo sudafricano suggerisce una strategia di risposta più attenuata, una sorta di "antinatalismo moderato"[22], improntato a una certa prudenza procreativa. Questa posizione, secondo Benatar, non rinnega in nulla le conclusioni teoriche prima espresse, solo viene a patti col fatto che a quelle non può seguire, per tutta una serie di fattori ideali e concreti, la dovuta conseguenzialità pratica. Constatare che a determinate condizioni la qualità della vita umana è inferiore ai livelli minimi di accettabilità e che tale stato di cose si tradurrà in sofferenze che potrebbero essere evitate, e, insieme, la presa di coscienza che anche il contenuto delle esistenze qualitativamente migliori esibisce comunque una quantità di male superiore a quella del bene, dovrebbe spingerci ad un approccio cauto verso l'idea di dare la vita ad altre persone. In altre parole, condensando il discorso dell'autore, in primo luogo procreare non è un dovere, e in secondo luogo esiste un *dovere a non procreare*.[23] Se venire al mondo è sempre un grave male, va da sé che il dovere di procreare non si può giustificare:

> «Anche chi pensa che vi siano alcune vite degne di cominciare dovrebbe abbandonare l'idea che vi sia un dovere di procreare perché a) non si può anticipare se la vita cui si dà inizio si rivelerà degna di cominciare; b) i costi dell'errore sarebbero altissimi data la dolorosità di tutte le vite»[24].

In aggiunta, Benatar, dopo essersi dichiarato in favore di una restrizione, in alcuni casi e solo dopo attenta analisi, del diritto alla

[22] Su questo si veda anche: D. Benatar, D. Wasserman, *Debating procreation. Is it wrong to reproduce?*, Oxford University Press, New York 2015.
[23] Cfr. D. Benatar, *Meglio non essere mai nati*, cit., p. 86.
[24] *Ibid.*, p. 74.

procreazione, ribalta l'assunto di una certa morale tradizionalista che vedeva la liceità della sessualità solo se finalizzata alla procreazione:

«La maggior parte di coloro che rifiutano l'idea riproduttiva lo fanno perché pensano che il sesso *non debba* necessariamente comportare una possibilità riproduttiva per essere moralmente accettabile. Il mio ragionamento giunge a una conclusione molto più forte – perché il sesso sia moralmente accettabile non deve essere riproduttivo»[25].

Si noti il passaggio, segnalato in corsivo dall'autore stesso, dal registro esortativo a quello ingiuntivo della forma del verbo modale. L'esistenza di un dovere di non procreare, comunque, non deve sfociare, per Benatar, in una soppressione della libertà procreativa (salvo, lo ripetiamo in alcuni casi): seguendo i dettami liberali, bisogna concedere la *libertà legale* di compiere un'azione che si considera sbagliata dal punto di vista morale[26].

4. *Jonas e il problema del nichilismo*

Come anticipato in apertura, l'impostazione di Benatar, scelta come terreno di confronto sul tema del rapporto tra "essere" e "bene", può essere utilmente confrontata con il contributo sulla questione offerto da Hans Jonas in particolare ne *Il principio responsabilità*[27]. Quest'opera, sulla quale per lo più concentreremo la nostra

[25] *Ibid.*, p. 102.

[26] Cfr. *Ibid.*, p. 87.

[27] Per un'introduzione al pensiero di Hans Jonas si possono vedere: H. Jonas, *Scienza come esperienza personale. Autobiografia intellettuale*, trad. it. di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2002; K-O. Apel, P. Becchi, P. Ricoeur, *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, Albo Versorio, Milano 2004; C. Bonaldi, *Jonas*, Carocci, Roma 2009; F. Miano, *Responsabilità*, Guida, Napoli

attenzione, nasce nella temperie culturale degli anni '60-'70 caratterizzata dal dibattito sul nucleare, dai primi studi sulle conseguenze dell'effetto serra sulla sfera terrestre, sul depauperamento delle risorse e, non da ultimo, dagli scenari offerti dalla bioetica, nata formalmente proprio in quel periodo. Alla luce dei portentosi progressi della tecnica e dei difficili problemi correlati, Jonas si propone esplicitamente di costruire un'etica adeguata al mutato contesto globale: «In seguito a determinati sviluppi del nostro potere si è trasformata *la natura dell'agire umano*, e poiché l'etica ha a che fare con l'agire, ne deduco che il mutamento nella natura dell'agire umano esige anche un mutamento nell'etica»[28]. Non si tratta – chiarisce il filosofo tedesco – di, per così dire, potenziare le categorie etiche già a disposizione o di allargarne l'ambito di applicazione. È richiesto un vero e proprio cambiamento qualitativo che possa restare nella scia dello stesso cambiamento intervenuto nella condizione umana: la potenza oggi a disposizione dell'uomo, infatti, è tale da mettere in discussione la prosecuzione della vita umana (e non solo umana) sulla Terra. Siamo entrati cioè in una situazione del tutto inedita nella storia del mondo: «un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno che l'intera biosfera del pianeta, si è aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere»[29]. È importante sottolineare – visto il contesto di questo contributo – come Jonas arrivi al confronto con le questioni etiche solo dopo un percorso di riflessione che, a partire dall'analisi del dualismo dell'antica gnosi, lo porterà a elaborare una filosofia

2009; P. Becchi, *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010; C. Arruzza, C. Horn, D. Nikulin, E. Spinelli, *Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity*, in *Giornale Critico di Storia delle Idee*, VIII, n.14, 2015, pp. 1-165; E. Spinelli, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, ETS, Pisa 2019.

[28] H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p. 3.

[29] Cfr. *Ibid.*, p. 10.

della natura in chiave monista: quest'ultima sarà tesa appunto a superare quel dualismo ontologico del quale, a giudizio del nostro autore, il nichilismo moderno sarebbe una derivazione rafforzata:

> «L'uomo gnostico è gettato in una natura antidivina e pertanto antiumana; l'uomo moderno in una indifferente. Solo quest'ultima significa il vuoto assoluto, l'abisso veramente senza fondo. […] Ciò rende il moderno nichilismo infinitamente più radicale e disperato di quanto sia mai potuto essere il nichilismo gnostico con tutto il suo orrore del mondo e la ribellione alle sue leggi. Che la natura non si dia cura è il vero abisso. Che solo l'uomo si dia cura, non avendo nella sua finitezza altro dinnanzi a sé che la morte, solo con la sua accidentalità e l'oggettiva insensatezza dei suoi progetti di senso, è realmente una situazione senza precedenti»[30].

Il portato propriamente "esistenziale" del nichilismo moderno consisterebbe, dunque, nell'indifferenza della natura nei confronti dell'uomo, ovvero in una differenza sostanziale che rende il primo termine intrinsecamente, vale a dire, ontologicamente, estraneo al secondo termine. Per questo l'essere umano – dovrebbe dire l'esistenzialista, secondo Jonas – non si trova gettato nella natura (si pensi alla heideggeriana *Geworfenheit*), bensì, piuttosto, «fuori dalla

---

[30] H. Jonas, *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 1999, p. 283. Edizione originale: *The Phenomenon of life. Towards a Philosophical Biology,* Harper & Row, New York 1966 (trad. tedesca *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973).
Per approfondire le ricerche di Jonas sullo gnosticismo: H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo-antico*, trad. it. di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010 (edizione originale: *Gnosis und spätantiker Geist: Teil I: Die Mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934; *Gnosis und spätantiker Geist: Teil II: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954); H. Jonas, *Lo gnosticismo*, trad. it. di M. Riccati, SEI, Torino 1991. Edizione originale: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon, Boston 1958.

natura»[31]: il suo essere non può riguardare più in alcun modo l'essere della natura. La reciproca estraneità tra uomo e natura, spinta fino a fare di quest'ultima una tragedia cui sarebbe stato meglio non appartenere, ci sembra essere anche il punto nevralgico delle analisi di Benatar viste in precedenza: nascere sarebbe un male in sé, secondo il filosofo sudafricano, perché la natura è oggettivamente priva di alcun senso. Ontologia ed etica risultano profondamente legate. La stessa cosa è osservabile anche nella riflessione di Jonas, in cui filosofia della natura, ontologia ed etica, pur nel rispetto dei diversi ambiti, si richiamano vicendevolmente. Appare allora inevitabile la conclusione che il filosofo tedesco sceglie per *Organismo e libertà*:

> «per quanto lontano nella teoria generale dell'essere e della vita possa quindi averci portato la ricerca ontologica al di fuori dell'uomo, essa non si è mai realmente allontanata dall'etica, bensì ha cercato la sua possibile fondazione»[32].

Dunque, raccogliendo quanto detto fino ad ora, possiamo affermare che se eventi storici contingenti contribuirono a indirizzare il nostro autore verso l'approfondimento di questioni etiche (uno su tutti: Auschwitz), nondimeno, da un punto di vista squisitamente speculativo, in Jonas è centrale la riflessione sulle conseguenze pratiche del nichilismo, in cui l'assenza di valore assegnato al mondo si coniuga con un inedito potere, generando una combinazione di fattori che rischia di mettere in pericolo la già precaria esistenza umana[33]. Siamo così giunti alla soglia del complesso di argomentazioni che portano Jonas in direzione opposta a quella del nichilismo e verso l'affermazione della bontà intrinseca della vita.

---

[31] *Ibid.*, p. 284.
[32] *Ibid.*, p. 307.
[33] Cfr. C. Bonaldi, *Jonas*, Carocci, Roma 2009, p. 128.

5. *La responsabilità*

Dal momento che la potenza acquisita dall'uomo moderno è virtualmente capace di mettere a rischio le condizioni fondamentali che permettono la continuazione della specie umana, il fatto che l'umanità *debba continuare* a esserci anche domani – rileva Jonas – in altri termini il dovere verso l'esistenza delle future generazioni, non può essere fondato logicamente ma soltanto metafisicamente[34]. Nulla impedisce, infatti, la pensabilità logica dell'autodistruzione umana. La difficoltà di tale impresa diventa chiara se si evidenzia come nel rapporto tra la generazione presente e quelle future non si possa far valere la reciprocità di diritti e doveri dell'etica tradizionale: entro quell'orizzonte il non ancora esistente non può avanzare né pretese né diritti. Orbene, l'imperativo della nuova etica che Jonas vuole proporre suona così: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»[35]. Si tratta adesso, come detto, di tentare una fondazione di tale imperativo. È qui che il discorso del filosofo tedesco diventa rilevante per gli scopi del presente lavoro. Il punto di partenza, seguendo l'itinerario del nostro autore, consiste nell'affermare che prima di essere responsabili verso gli uomini che verranno, *siamo responsabili verso l'idea dell'uomo*[36]. Se ci attestiamo solo sul piano empirico senza elevarci alla considerazione del concetto e delle sue implicazioni metafisiche, suggerisce Jonas, il pessimismo ontologico avrà spazio legittimo per negare o dubitare del diritto a esistere delle future generazioni. Afferma infatti il nostro autore (e questo punto può entrare direttamente in dibattito con le posizioni di Benatar):

[34] Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.16.
[35] *Ibid.*
[36] Cfr. *Ibid.*, p. 54.

«In primo luogo, il pessimista coscienzioso potrebbe, nel caso di previsioni sufficientemente sinistre, dichiarare irresponsabili coloro che ciononostante continuano a riprodursi e rifiutare dal canto suo la responsabilità per le conseguenze di quell'irresponsabilità da cui egli si astiene. In altri termini, partendo dal punto di vista che non debbono necessariamente esserci degli uomini, il suddetto pessimista può far dipendere l'auspicabilità e l'obbligatorietà di un'umanità futura dalle prevedibili condizioni della sua esistenza, anziché viceversa lasciar dettare le condizioni dall'incondizionata obbligatorietà di tale esistenza»[37].

Ma la questione − siamo qui giunti a un passo decisivo − va posta in modo diverso. Se si guarda all'idea di uomo, infatti, quello che risalta come ciò che va preservato non sono i desideri della posterità o una sua auspicabile "qualità della vita" (la cui misura, peraltro, varia in base al tempo e al luogo), ma al suo *dover essere* «che non è stato creato da noi e sta al di sopra di entrambi»[38], cioè al di sopra dell'umanità presente e di quella futura. Quel che va assicurato ai posteri, prima del complesso dei diritti, è il loro *dovere di autentica umanità*, la capacità cioè di attribuirsi e assolvere a tale dovere. È solo se vigileremo su questo dovere fondamentale verso l'umanità di domani, spiega Jonas, che tutti gli altri doveri potranno essere poi dedotti. C'è dunque prima un dovere verso l'*esserci* di un'umanità futura e poi un dovere per il suo *essere-così*. Detto in altro modo: i doveri nei confronti dell'uomo dell'avvenire, quale ad esempio, il dovere di lasciare in dote un ecosistema sano, possono essere sussunti sotto l'etica della solidarietà, della simpatia, dell'equità ecc., attraverso l'istituzione di una contemporaneità fittizia tra soggetti presenti e soggetti futuri, per la quale si riconoscono diritti a uomini *come se* fossero già esistenti. Tali doveri, che Jonas naturalmente riconosce appieno, non sarebbero però adeguatamente fondati, a dire del nostro autore, se non fossero sottoposti

[37] *Ibid.*, p. 52.
[38] *Ibid.*, p. 53.

«alla condizione d'obbligo prima menzionato verso l'esistenza di altri soggetti giuridici futuri, il quale non risponde ad alcun diritto, ma anzitutto ci conferisce fra le altre cose il diritto di mettere in vita esseri come noi senza interpellarli»[39].

La parte finale della citazione di Jonas, tra l'altro, confuta decisamente quanto sostenuto da Benatar: esiste un diritto a mettere al mondo altri esseri umani poiché si dà un dovere preciso verso l'esistenza di una umanità futura. Da qui la fondazione ontologica dell'intera etica della responsabilità di Jonas. Su questo, però, bisogna dire ancora altro.

6. *Esistenza e bene*

In primo luogo, l'imperativo etico della responsabilità trova in Jonas il suo sostegno nell'ontologia. Ma ciò equivale a ricavare un dover-essere dall'essere. Lo stesso nostro autore però ci avverte che tale prospettiva si pone in netto contrasto con quelli che vengono definiti i due «dogmi più consolidati del nostro tempo»[40]: primo, non esiste alcuna verità metafisica; secondo, dall'essere non sia deducibile alcun dover essere[41]. Ora, però, fa notare Jonas, dichiarare che sia impossibile dedurre una qualsiasi norma etica dalla natura richiede già una precedente interpretazione ontologica complessiva della natura stessa. Tale atto di attribuzione di significato ontologico

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.*, p. 55.

[41] Per quanto concerne il secondo punto, il richiamo qui è alla celebre "legge di Hume", che ingiunge di separare la descrizione dalla prescrizione, poiché l'ordine dei fatti non conterrebbe alcun orientamento di carattere normativo. In un tempo più vicino al nostro, il principio è ripreso nella cosiddetta "fallacia naturalistica", teorizzata da George Edward Moore.

rappresenta di per sé l'assunzione di una particolare angolatura metafisica, il che entra in netta contraddizione con il primo "dogma"[42]. Sembra qui all'opera − lo aggiungiamo noi − qualcosa di simile a quanto denunciato dalla fallacia dello scetticismo: un'affermazione in contrasto con un'assunzione teorica implicita del parlante. Ad ogni modo, se analizziamo attentamente la questione, la prospettiva ontologica da cui prende le mosse il divieto di far derivare un dover essere dall'essere, sottolinea Jonas, è viziata dall'essere essenzialmente funzionale all'approccio delle scienze naturali ed è quindi relativa e limitata:

> «Come il dogma dell' "essere e dover essere" presuppone un determinato concetto di essere, così la negazione della verità metafisica presuppone un determinato concetto di sapere che la convalida: la verità "scientifica" non può essere conseguita attraverso oggetti metafisici […] poiché la scienza ha per l'appunto a che vedere con oggetti fisici»[43].

In secondo luogo, come il lettore attento avrà notato, non si è ancora ben specificato perché dal fatto ontico che l'uomo è derivi il fatto deontologico del dovere di tutelarne l'esistenza. Esplicitare tale punto ci porta nel cuore degli interessi di questo contributo. Orbene, a giudizio di Jonas, la chiave per rispondere a questa domanda fondamentale risiede nella "questione metafisica primaria" identificata da Leibniz con la domanda: "perché esiste qualcosa piuttosto che il nulla?"[44]. Tale quesito, ricategorizzato da Jonas in chiave etica, diventa: perché dovremmo agire per preservare l'esistenza umana anziché accettare la sua estinzione come una possibilità? Adesso, se chiedersi "perché esiste qualcosa" implica domandare "se sia preferibile che qualcosa esista piuttosto che non esista", ri-

[42] *Ibid.*, p. 56.
[43] *Ibid.*, p. 55.
[44] *Ibid.*, p. 59.

spondere positivamente a quest'ultima domanda potrà richiede l'affermazione che l'essere abbia un valore in sé, in altri termini che l'essere sia intrinsecamente un bene. Eccoci dunque dinanzi al problema cruciale dal quale siamo partiti: "essere" e "bene", i due trascendentali della tradizione metafisica, sono interscambiabili o no? Benatar, senza mai giungere in modo esplicito a questo livello di discorso, risponde negativamente. L'indirizzo di Jonas, invece, è opposto. Del resto, come dice quest'ultimo, «è chiarendo il rapporto tra bene ed essere (*bonum* ed *esse*) che una teoria dei valori può eventualmente sperare di fondare il carattere vincolante dei valori stessi, appunto fondando il bene nell'essere»[45].

Come si giunge dunque a illuminare il rapporto tra essere e bene? In primis, Jonas si preoccupa di mostrare, attraverso un complesso itinerario argomentativo che qui possiamo riprendere solo in sintesi[46], come la natura, a differenza di quanto affermi buona parte del pensiero filosofico contemporaneo, esibisca delle finalità intrinseche: «affermiamo quindi che lo scopo in generale è insito nella natura»[47]. Non sorprenda questa scelta: il concetto di "valore", sostiene il nostro autore, richiama immediatamente quello di "scopo", poiché il valore è precisamente ciò che è scopo a sé stesso (*Selbstzweck*): ecco perché Jonas afferma che trovare scopi oggettivi nella natura «è essenziale per una fondazione in ultima analisi ontologica del "valore" e quindi vincolante sul piano etico»[48]. Ora, se analizziamo da vicino determinati strumenti, siano essi materiali o sociali (il filosofo tedesco analizza il martello e il tribunale)[49], si può osservare che lo scopo del quale sono portatori non risiede in loro stessi

45 *Ibid.*, p. 97.
46 Cfr. *Ibid.*, pp. 65-99.
47 *Ibid.*, p. 92.
48 *Ibib.*, p. 77.
49 Cfr. *Ibid.*, pp. 66-71. Nel caso del martello il fine è del tutto esterno allo strumento, mentre nel caso tribunale c'è una "interiorizzazione" dello scopo: tuttavia, nonostante ciò, il tribunale resta comunque un mezzo per

ma in "chi" li utilizza. L'errore della concezione ontologica moderna, continua Jonas, sta nell'estendere questa comprensione della finalità, che intende lo scopo come relativo a un soggetto, all'intera realtà: si dà, invece, argomenta il filosofo tedesco, *una finalità senza soggetto*, rinvenibile sia nel regno animale che nel resto della natura:

> «come la soggettività manifesta (che è sempre anche particolare) può essere definita un superiore epifenomeno della natura, così il suo radicarsi in quest'ultima e la sua continuità nella scala dell'essere conferisce a entrambe un carattere teleologico. Forti della testimonianza della vita (che noi, sue creature che hanno acquistato consapevolezza di sé, dovremmo essere gli ultimi a negare) affermiamo quindi che lo scopo n generale è insito nella natura»[50].

A questo punto, rimane ancora da spiegare in che modo la semplice esistenza di scopi nella natura e, di conseguenza, la presenza di valori nell'essere (poiché, lo abbiamo visto, il "valore" richiama lo "scopo"), possa giustificare il fatto che questi valori siano eticamente rilevanti per gli esseri umani. In altre parole, il *bene in sé* deve essere *riconosciuto* come *bene per noi* e tale riconoscimento esige una motivazione. «Questo passaggio dal volere al dover essere – ammette Jonas – costituisce proprio il punto critico della teoria morale»[51].

Adesso, come detto in precedenza, è possibile individuare una componente teleologica intrinseca della natura. Tale componente si sviluppa per gradi successivi di libertà: con l'essere umano si manifesta il massimo grado di libertà ontologica, e quindi sorge un potere d'azione completamente nuovo. Questo implica che, per quanto ri-

raggiungere un fine che non coincide con l'istituzione stessa, il tribunale, cioè, non diventa "scopo a sé stesso".

[50] *Ibid.*, p. 91.

[51] *Ibid.*, p. 105.

guarda la capacità dell'uomo di influenzare le finalità oggettive naturali, non esista un vincolo immediato. In altre parole, l'essere umano può scegliere sia di aderire alla manifestazione ontologica della vita sia di rifiutarla, giungendo finanche ad annientarla: l'impostazione etica che Jonas si sforza di pensare, allora, cerca di tenere insieme l'istanza oggettiva (che ha la precedenza) e l'istanza soggettiva, chiamata a un ruolo attivo di *risposta* al valore oggettivo (da qui la *responsabilità*) che, per così dire, reclama in noi il proprio riconoscimento[52]. Tale istanza soggettiva può essere effettivamente mossa, chiarisce Jonas, solo da un elemento *emotivo* che *sente* l'oggettività del bene e vi corrisponde: «Se non fossimo emotivamente ricettivi […] nei confronti del richiamo del dovere, persino la dimostrazione più cogente del suo diritto, alla quale la ragione non può sfuggire, sarebbe impotente a rendere ciò che è dimostrato una forza motivante»[53]. La dinamica descritta, se interpretiamo bene il discorso jonasiano, non ha nulla a che fare con l'emotivismo o l'irrazionalismo. Al contrario, ciò che nella ricettività emotiva il soggetto morale riconosce è proprio un *bene* oggettivo[54].

[52] Cfr. *Ibid.*, pp. 107 -109.

[53] *Ibid.*, p. 109.

[54] Ciò verso cui la ricettività del soggetto è sensibile, per Jonas, non è la legge morale ma il bene oggettivo. In questo il nostro autore si distanzia dall'etica kantiana: «La *legge* in quanto tale non può essere né causa né oggetto del rispetto; ma l'*essere*, riconosciuto nella sua pienezza o in qualche sua particolare manifestazione da una facoltà percettiva che non sia limitata dall'egoismo né offuscata dall'ottusità, può ben generare rispetto. Grazie a tale *affezione del nostro sentire* l'essere può venire in soccorso a quella legge morale, altrimenti impotente, che prescrive di soddisfare con la nostra esistenza l'innata presenza dell'ente» (*Ibid.*, p. 114).

7. *Conclusioni*

La proposta di David Benatar, analizzata nella prima parte di questo contributo, si inserisce nel solco di altri pensatori della "radicale negatività della vita" quali Cioran, Schopenhauer o Leopardi, e ha il pregio della ricerca onesta della conseguenzialità logica e il coraggio delle domande abissali. Benatar metta in discussione il pilastro "indiscutibile" della tradizione metafisica occidentale, vale a dire l'equazione tra essere e bene. In tal senso, ci risulta alquanto difficile evitare all'autore la definizione di nichilista, sebbene egli stesso la rifiuti. Abbiamo voluto confrontare la posizione di Benatar, utilizzata come paradigma del pessimismo ontologico contemporaneo, con una voce classica della filosofia contemporanea, quella di Hans Jonas, che si riallaccia invece proprio alla tradizionale equazione tra "essere" e "bene" per fondare un'etica all'altezza delle sfide etiche del presente. Per il primo interlocutore scelto, non solo il dovere della continuazione della vita umana non è giustificato in sede teoretica, ma anzi risulterebbe fondabile un dover a non perpetrare l'esistenza umana. Di contro Jonas, preoccupato dalle conseguenze pratiche di un'ontologia di stampo nichilista, si incarica di mostrare come sia l'essere stesso a presentarsi come un *bene* che reclama una presa in carico responsabile da parte dell'uomo. Lo scopo di queste pagine è problematizzare la prima voce (Benatar) utilizzando la seconda (Jonas). Ci limiteremo, in tal senso, a due ordini di osservazioni che ci sembrano cruciali, strettamente legate l'una all'altra.

In primo luogo, a nostro avviso, se assumiamo la prospettiva di Benatar, vale a dire se accettiamo che l'essere coincida con la propria esistenza, e che questa esistenza non sia nient'altro che l'ottusità insensata del proprio mero esserci, l'esito possibile (anzi forse dovremmo dire probabile) è un indebolimento progressivo della libertà nel volere sé stessa. Va qui ricercato, a nostro avviso, una delle radici ontologiche di posizioni come l'antinatalismo. Hans Jonas, infatti,

mostra come la libertà che non riesce a riconoscere il bene nell'essere, può addirittura pensare di sopprimere lo stesso ordine ontologico che l'ha prodotta o recidere ciò che la tiene ad esso legata. Da questo si può ricavare che il primo atto della libertà (primo non in senso cronologico ma in senso ontologico), per quanto sembri paradossale tale affermazione, è quello di volere sé stessa. In assenza di un referente ontologico per cui, per dirla in modo semplice, *ne valga la pena* di essere, la libertà può anche giungere a una conclusione destabilizzante: optare per il proprio stesso annientamento per onorare fino in fondo sé stessa. Jonas dimostra di intuire perfettamente questo *vulnus* del nichilismo e le sue problematiche conseguenze etico-pratiche. Il suo merito, secondo noi, consiste nel non cercare di superarlo attraverso il richiamo a un'etica dei doveri (strategia che nel contesto culturale odierno rischia di avere le armi spuntate) ma puntando su un elemento più originario: l'*appello* che la realtà rivolge al soggetto. Se l'essere di Benatar è la mera esistenza dell'ordine dei fatti, l'essere di Jonas è una *richiesta* posta all'essere libero. Proprio riflettendo sulla libertà nel tempo del nichilismo, Costantino Esposito ha ben condensato quanto andiamo dicendo, affermando che la libertà è trovare un varco per fuggire dalla rete della necessità, non come evasione dal mondo ma come liberazione di un possibile significato delle cose:

> «in questa decisione libera – e libera perché potrei rifiutare l'ordine delle cose – ciò che è dato può sprigionare il suo senso e il mio io può giungere a toccare o magari solo a sfiorare la radice della libertà: la scoperta che vi è un "perché" del nostro essere al mondo, ciò che solo permette di non soffocare nell'insensatezza, ma di respirare»[55].

[55] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 137.

Tale incontro tra la libertà dell'essere libero e la realtà è difficilmente pensabile nella prospettiva di Benatar perché – e siamo qui al secondo ordine di considerazioni – il pensiero del filosofo sudafricano ci pare pienamente coinvolto nella dinamica di quell'esistenzialismo nichilista del quale Jonas ha denunciato il peccato originale: la scissione tra uomo e natura, sulla falsa riga dell'antico dualismo di stampo gnostico. La moderna visione della natura, infatti, per il filosofo tedesco è «al fondo di quella condizione metafisica che ha dato origine al moderno esistenzialismo e alle sue implicanze nichilistiche»[56]. L'essenza dell'esistenzialismo – spiega Jonas – è un certo dualismo, una separazione tra uomo e mondo, con la perdita dell'idea di un cosmo affine che a sua volta genera un acosmismo antropologico. Con l'esclusione della teleologia dal sistema delle cause naturali, insomma, la natura senza più finalità non offre più alcuna sponda agli scopi umani. Un universo senza un'intrinseca gerarchia di essere, come è l'universo copernicano, lascia i valori senza sostegno ontologico e l'io è abbandonato a se stesso nella sua ricerca di senso[57]. Orbene, osserva Jonas,

> «c'è un'unica situazione che io conosca nella storia dell'uomo occidentale, in cui quella condizione – ad un livello mai raggiunto da nessun pensiero scientifico moderno – è stata perfettamente sentita e vissuta con tutta la forza di un evento da cataclisma. È il movimento gnostico»[58].

Anche alla base dello gnosticismo nei primi secoli dell'era cristiana è presente una postura dualistica: dualismo tra uomo e mondo e al tempo stesso tra mondo e Dio:

---

[56] H. Jonas, *Lo gnosticismo*, cit., p. 218.
[57] Cfr. *Ibid.*
[58] *Ibid.*, p. 220.

«L'atteggiamento fondamentale è quello di un dualismo escatologico anticosmico; il movimento fondamentale del mito risiede nella dinamica tra caduta e imprigionamento e risalita e salvezza; il motivo portante consiste nella tendenza demondizzante»[59].

Se per l'antica gnosi la nascita è una "caduta" in un mondo non governato da Dio ma da un principio inferiore che ha edificato un ambiente estraneo all'uomo, analogamente, per l'esistenzialismo nascere è un "essere gettati" in un cosmo estraneo e sordo al grido dell'uomo. A nostro avviso, il legame tra gnosi ed esistenzialismo evidenziato da Jonas[60], ci consente di lumeggiare la proposta di Benatar in termini più adeguati. Anche per il filosofo sudafricano, infatti, esponente – lo abbiamo già ricordato – del cosiddetto "esistenzialismo analitico", la nascita sembra effettivamente l'ingresso non scelto in un universo estraneo e doloroso, nel quale sarebbe stato meglio non entrare affatto. E sulla falsa riga dello gnosticismo antico, la via della salvezza starebbe nel "risveglio" ad una conoscenza più lucida della realtà: tale sapere, oltre i nostri resistenti *bias* ottimistici, mostra incessantemente la tragedia della vita.

L'antinatalismo, allora, movimento contemporaneo del quale il filosofo sudafricano è esponente teorico di spicco, appare attraversato da una forma moderna di gnosticismo che trae la sua linfa vitale da un ben preciso impianto metafisico. La proposta di Hans Jonas, che tenta di riannodare i fili tra uomo e natura nel modo in cui abbiamo visto, ci sembra la via più fruttuosa per offrire un contraltare possibile al pessimismo ontologico e rimotivare la scelta per la bontà intrinseca dell'esistenza.

---

[59] H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo antico*, cit., p. 23.

[60] Su questo si veda anche S. Procacci, *Hans Jonas: confrontarsi con la finitezza. Natura, etica e storia nel silenzio di Dio*, Morlacchi, Perugia 2012, in particolare il capitolo I.

L'origine dell'io. Il "mistero" dell'intelligenza da Darwin al riduzionismo contemporaneo[1]

di *Antonio Lombardi*

0. *Nichilismo, riduzionismo, evoluzionismo*

Nichilismo e riduzionismo spesso vanno di pari passo. Il riduzionismo è infatti quella tendenza a "semplificare" la realtà, riportandone la complessità a uno o pochi elementi: ciò significa che la caratteristica principale del metodo riduzionista è quella di *negare* realtà a certe componenti o strutture dell'esperienza, identificandole sostanzialmente ad altre componenti o strutture. Quando non si limita ad adoperare un principio di economia utile all'analisi scientifica, la riduzione diventa un metodo che tende a dichiarare "nulle" certe categorie di fenomeni per affermare l'esistenza di un numero ristretto di classi, o talvolta di una classe soltanto, entro cui quegli stessi fenomeni vanno ricollocati. La riduzione, insomma, si trasforma in teoria, ideologia, programma: diventa riduzionismo.

Secondo una canonica definizione di Ernest Nagel, la riduzione è «la spiegazione di una teoria o di un insieme di leggi sperimentali fissate per un certo settore di indagine, mediante una teoria di solito, anche se non invariabilmente, formulata per qualche altro settore»[2]. Ma più in generale, e andando al di là di una definizione

[1] Questo lavoro è stato parzialmente sostenuto dal progetto FAIR - Future AI Research (PE00000013), spoke 6 – Symbiotic AI, nell'ambito del programma PNRR MIUR finanziato da NextGenerationEU. Tutte le traduzioni dei passi tratti direttamente dalle opere in inglese sono a cura dell'autore.

[2] E. Nagel, *La struttura della scienza. Problemi di logica della spiegazione scientifica* (1961), Feltrinelli, Milano 1981, p. 347.

meramente epistemologica, è possibile dire che «Il termine 'riduzione' così com'è usato in filosofia esprime l'idea che se un'entità x si riduce a un'entità y allora y è in un certo senso *prioritaria rispetto a x*, è *più fondamentale di x*, è *tale che x dipende pienamente da* essa o è *costituita da essa*. Dire che x si riduce a y implica generalmente che x è *niente di più di y* o *niente al di là o al di sopra di y*»[3]. Da questo punto di vista, alcuni autori sottolineano come il riduzionismo non vada confuso con l'eliminativismo poiché al contrario di quest'ultimo non dichiara inesistente ciò che riduce, ma lo subordina a ciò che considera più fondamentale, anche se è innegabile che "riducendo" qualcosa vada necessariamente perduto.

Una delle tesi di Costantino Esposito, infatti, è che il riduzionismo – come tratto specifico del nichilismo *del nostro tempo* – possiede un'attitudine particolare: di fronte a un fenomeno problematico della realtà (che sfugge cioè a certe categorie o strutture date per acquisite, siano esse scientifiche, sociali, politiche o in genere culturali) esso non si limita a constatare l'impossibilità di comprenderlo o ad arrestarsi di fronte alla sua "insolubilità", ma dichiara insensata la domanda che ci pone, giungendo a *negarla* come domanda. Il riduzionismo nichilista, cioè, anziché vedere nel fenomeno misterioso una *chance* di pensarne o ripensarne il senso, una provocazione nei confronti della ragione a continuare a cimentarsi con la sfida che esso rappresenta, preferisce chiudere i conti con esso, azzerandolo.

---

[3] R. van Riel-R. van Gulick, *Scientific Reduction*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, 2019, URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/scientific-reduction/ (consultato il 28 agosto 2023). Sulla storia del riduzionismo, si confronti il breve ma efficace contributo di H. Andersen, *The History of Reductionism versus Holistic Approaches to Scientific Research*, in *Endeavour*, XXV, 2001, pp. 153-156. Una interessante ricognizione delle definizioni di "riduzione" è svolta in R. van Riel, *The Concept of Reduction*, Springer, Berlin 2014, mentre un'agile tassonomia è proposta da G. Peruzzi in *Scienza e realtà. Riduzionismo e antiriduzionismo nelle scienze del Novecento*, Mondadori, Milano 2000, pp. 5-20.

Ciò che appare irriducibile alle categorie invalse semplicemente *non è*.

Uno dei casi lampanti in cui questo avviene è, secondo Esposito, quello del nostro io, o della nostra coscienza. Il riduzionismo contemporaneo è giunto al punto di non interrogarsi più intorno al meraviglioso problema della coscienza, cassandolo semplicemente o, nei casi più radicali, etichettandolo come una illusione, necessaria ma pur sempre tale, come la parvenza trascendentale di cui parlava Kant.

Così Esposito, che lascia intravedere il rischio di questa impostazione rispetto al problema dell'io:

> «Ogni forma di riduzionismo in realtà cerca di risolvere il problema dell'io eliminando la domanda, cioè negando il fatto che sia un problema. Ma così non si fa un passo né nell'esplicazione né nell'esperienza dell'io. Per il semplice motivo che […] l'io è esso stesso il problema. Un problema che si riapre (per non chiudersi mai definitivamente) ogni volta che percepiamo le cose»[4].

La prospettiva "riduzionista", largamente diffusa oggi, è nata all'inizio della modernità e ha guadagnato terreno soprattutto verso la fine del diciannovesimo secolo. Esposito giustamente osserva come il riduzionismo nei confronti del sé non è qualcosa di esclusivo del nostro tempo, ma le sue radici possono farsi risalire a Hume, che rappresenta – insieme a Spinoza – uno dei più importanti convitati di pietra del nichilismo odierno.

Tuttavia Esposito indica in alcuni esponenti dell'evoluzionismo contemporaneo gli eredi di questa attitudine riduzionistica di origine moderna: D.C. Dennett e R. Dawkins. Essi possono ricondursi alla branca "ultradarwinista" del pensiero evoluzionistico at-

[4] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 106.

tuale, che fa della coscienza solo l'ultimo prodotto selettivo dell'intera storia genetica, indebolendone notevolmente la consistenza ontologica.

Il problema filosofico dell'origine, della natura e del destino dell'intelligenza umana è molto più vecchio dell'evoluzionismo, almeno quanto il *Fedone* e il *De anima*. La questione, nelle sue molteplici calibrazioni dovute a stili di pensiero e contesti storico-filosofici molto diversi, è quella di capire in che modo possa avere origine in ciò che di per sé è privo di coscienza – la materia, il corpo o un insieme di molecole – qualcosa come una intelligenza (auto)cosciente, che è ciò che sembra contraddistinguere l'umano dalle altre entità terrestri. Ma anche quella di capire in che modo la coscienza si caratterizzi rispetto ai meccanismi fisici o vitali che pure informa, governa e attraverso cui si manifesta. Si tratta di una loro complicazione, che dà vita a qualcosa di "altro"? O è una realtà che vi si aggiunge come "dall'esterno"? O, ancora, non si distingue affatto da essi, costituendo nient'altro che una manifestazione apparentemente "autonoma" di processi molto sofisticati – così come il lampo nel cielo non è altro che la risultante di complessi fenomeni elettrostatici che coinvolgono particelle di energia?

Scopo del presente contributo è quello di ripercorrere la via evoluzionistica al riduzionismo della mente, per provare a chiedersi se in questa parabola permanga ancora qualcosa di impensato o, per usare le parole di Esposito, «qualcosa di irriducibile alla grande riduzione»[5]. A tal fine si adotterà un approccio storico-ricostruttivo, esaminando i modi in cui la natura della coscienza e dell'intelligenza è stata tematizzata dal pensiero evoluzionistico, da Darwin fino alle più recenti posizioni in filosofia della mente.

La ricognizione attraverserà tre momenti salienti: 1) l'origine della coscienza secondo Darwin, che pur dalla sua prospettiva "materialistica" e "continuistica" la concepisce come un «mistero»; 2) il

[5] *Ibid.*, p. 23.

problema dell'"automatismo" e dell'"epifenomenalismo" in T.H. Huxley e l'obiezione "emergentista" di G.H. Lewes; 3) l'approdo al riduzionismo nichilista nel pensiero neodarwiniano di R. Dawkins e D.C. Dennett, in cui si mostra un'importante relazione tra l'evoluzionismo e i presupposti filosofici dell'Intelligenza Artificiale.

Quale tipo di riduzione è all'opera nei tre momenti? Talvolta il riduzionismo viene presentato dai suoi stessi sostenitori come una filosofia del «nient'altro che» (*nothing but*)[6]. Il presente lavoro si propone di descrivere quel "nient'altro" che la mente e l'intelligenza hanno rappresentato di volta in volta per gli evoluzionisti, cercando di capire se e in che modo è cambiato il modo di pensarlo, e se pertanto la riduzione riesce nel suo scopo: che è quello di *spiegare* il ventaglio di fenomeni a cui ci stiamo riferendo (coscienza, intelligenza, soggettività, mente, io etc.).

Cosa può significare dire che la coscienza o l'intelligenza sono "nient'altro che…"? Che esse devono essere ridefinite in termini nuovi, o che sbiadiscono come coscienza e intelligenza, identificandosi a qualcosa di solo apparentemente diverso e annullandosi? In questo tentativo il riduzionismo evoluzionista riesce a spiegare la coscienza? C'è qualcosa che esso lascia fuori, o che sfugge a tale spiegazione? E, se sì, perché sfugge? Perché è un'illusione necessaria ma in fin dei conti "irrazionale", o magari perché è un tipo di fenomeno diverso? Il percorso che intendiamo svolgere non permetterà certo di rispondere in maniera esaustiva a tutte queste domande, ma potrebbe chiarirne la posta in gioco. Il che – ci sembra – è un'occasione per capire meglio lo stesso nichilismo.

[6] A. Rosenberg, *Reductionism in a Historical Science*, in *Philosophy of Science*, LXVIII, 2001, p. 135. In America il riduzionismo viene chiamato anche *nothing-buttery* o *nothing-but-ism*.

1. *Nient'altro che "bruti"? Darwin e l'origine misteriosa della coscienza*

Dopo oltre trent'anni di riluttanza[7], Darwin si decide a rendere pubbliche le conseguenze della sua teoria sulla natura umana ne *L'origine dell'uomo*, del 1871.

Le esitazioni di Darwin furono tante, forse troppe. Al punto che dovette essere il "convertito" Thomas Henry Huxley (soprannominato *Darwin's Bulldog*) ad anticipare in un libro del 1863 le implicazioni "scandalose" della dottrina del suo mentore: su tutte, quella della parentela tra uomo e scimmie superiori, suffragata dalla somiglianza delle strutture anatomiche e cerebrali[8].

Non bisogna confondere la reticenza di Darwin con una prova schiacciante dell'originalità o "novità" delle sue idee, che è stata spesso esagerata. In verità esse risentono largamente del clima filosofico e scientifico che si respirava nel XIX secolo: il dinamismo che giunse a permeare le scienze era già da tempo diffuso in Germania, in particolare tra gli esponenti della scienza romantica e dell'idealismo filosofico. L'evoluzionismo, nel senso ampio di non-fissismo, era un tratto tipico delle scienze della vita già verso la fine del secolo precedente. Per questo Darwin fu accusato di non aver reso il doveroso credito a coloro che lo avevano preceduto sulla strada del trasformismo biologico, a cominciare da Baden Powell, le cui critiche di plagio lo indussero a comporre il noto *Historical Sketch*[9] che ripercorreva la storia dell'evoluzionismo fino all'uscita de *L'origine delle specie* (1859).

---

[7] Cfr. C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* (1871), Newton Compton, Roma 2018, p. 19 e D. Quammen, *The Reluctant Mr. Darwin: An Intimate Portrait of Charles Darwin and the Making of His Theory of Evolution*, Norton & Company, New York 2006.

[8] Cfr. T.H. Huxley, *Evidence as to Man's Place in Nature*, Williams & Norgate, London 1863, pp. 105-106.

[9] Cfr. C.N. Johnson, *Darwin's "Historical Sketch". An Examination of the 'Preface' to the Origin of Species*, Oxford University Press, Oxford 2020.

Tuttavia ancora oggi le tesi darwiniane vengono ritenute «dirompenti»[10]. Se questo giudizio è corretto per diversi aspetti, e in particolare per il modo in cui Darwin e i suoi seguaci seppero applicare le loro categorie ai campi più disparati, esso non deve indurre a sottovalutare la dipendenza delle posizioni di Darwin da tendenze e correnti filosofiche pregresse.

La «teoria della discendenza con modificazione attraverso selezione naturale»[11] è infatti il risultato dell'incontro tra il dinamismo biologico precedente (ciò che si può chiamare, in senso lato, evoluzionismo) e le istanze empiristiche tipiche della cultura a cui apparteneva Darwin (in particolare Hobbes, Hume e Malthus)[12].

Da questo "combinato disposto" deriva ovviamente anche la peculiare posizione di Darwin rispetto all'intelligenza e alla coscienza umane: l'intelligenza è anzitutto qualcosa di "divenuto", di originato e non di originario (motivo evoluzionistico), ed è divenuta quel che è in seguito al processo di selezione, in quanto facoltà strumentale alla sopravvivenza (motivo empiristico).

Ma andiamo per ordine, e ripercorriamo le principali tesi esposte nelle pagine dedicate da Darwin alla mente umana.

---

[10] Utilizzo un termine più volte ricorrente in A. Attanasio, *Darwin. Emozione, Coscienza e Disegno divino*, in C. Darwin, *Taccuini filosofici*, UTET, Torino 2010, pp. IX-LXVI, ma ovviamente come metro campione di un'opinione molto diffusa. Spesso la teoria di Darwin è associata ad aggettivi come "rivoluzionaria", ma non sono pochi coloro che, anche tra i darwinisti, hanno ridimensionato questi giudizi. Cfr. per esempio C.D. Darlington, *Darwin's Place in History*, MacMillan, London 1961, pp. 61-62.

[11] C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), Penguin Books, Harmondsworth 1972, p. 435.

[12] Sui diversi fattori in gioco, è ancora molto interessante G. Pancaldi, *Charles Darwin: "storia" ed "economia" della natura*, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 47-49.

Nella prima parte dell'*Origine dell'uomo*, dopo aver discettato delle prove e delle modalità della discendenza dai primati da un punto di vista fisico, Darwin passa a considerare le facoltà mentali dell'uomo confrontandole con quella dei *brutes*.

Un'obiezione che si potrebbe muovere all'evoluzionismo, osserva Darwin, è che per quanto le strutture anatomiche degli uomini e delle scimmie si assomiglino, la loro differenza mentale è tale da indurre a ritenere falsa la tesi dell'origine ferina dell'essere umano. La contro-argomentazione consiste nell'ammettere una differenza «immensa»[13] anche tra la scimmia più addomesticata e il più incivile dei selvaggi, ma nel sottolineare allo stesso tempo che il mentale è riscontrabile in forme più rudimentali – ma di ugual natura – in creature non umane. Il che rende lecito ipotizzare che la nostra mente si sia sviluppata da menti inferiori attraverso un processo graduale.

Ciò significa che, se siamo in grado di individuare una qualche forma di intelligenza in creature diverse da noi, «non vi è alcuna differenza fondamentale tra l'uomo e i mammiferi superiori per quanto concerne le loro facoltà mentali»[14]. Come vedremo, Darwin si spingerà ben più in basso dei mammiferi nella sua ricerca delle origini dell'intelligenza.

Si accorge però subito di un problema, che è quello del possibile *regressus in infinitum*: se possiamo derivare la mente e l'intelligenza umane da quelle animali, da dove deriva l'intelligenza animale stessa? E cioè: perché a un certo punto è sorta negli animali qualcosa come una mente? Mette perciò le mani avanti: «Indagare in che modo i poteri mentali si siano sviluppati in origine negli animali inferiori è una ricerca disperata come quella di ricercare in che modo si sia originata inizialmente la vita stessa»[15].

---

[13] C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 63.
[14] *Ibid.*, p. 64.
[15] *Ibid.*

Bypassando così il mistero dell'origine *ultima* della mente, la strategia dimostrativa di Darwin consiste essenzialmente nell'indicare una serie di istinti in comune tra uomini e animali per far vedere in che modo essi si siano evoluti in intelligenza. Le emozioni basilari, come piacere e dolore, felicità e tristezza, coraggio e timidezza, la rabbia, l'amore per i figli e persino il desiderio di essere amati, ma anche «moltissime delle emozioni più complesse sono comuni agli animali superiori e a noi stessi»[16].

Tra queste, Darwin si rivolge alle «emozioni e alle facoltà *più intellettive*» che «formano la base per lo sviluppo delle facoltà mentali superiori»[17]. Esse sono la *meraviglia* e la *curiosità*, che spinsero tre cercopitechi ad avvicinarsi con timoroso fascino ad un serpente finto collocato dallo stesso Darwin nella loro gabbia allo zoo; l'*imitazione*, che permette l'educazione anche tra animali; ma ancora più importante è l'*attenzione*, poiché alla base di un possibile progresso intellettivo nell'individuo, manifestazione eminente di intelligenza.

Darwin cita poi la *memoria* e l'*immaginazione*, che consentono di unificare rappresentazioni e idee trascorse creandone di nuove, e, «al vertice», la *ragione*. Dal modo in cui Darwin fa vedere che «animali molto in basso nella scala zoologica dimostrano apparentemente un certo grado di ragione»[18] è possibile anche capire in che cosa consistesse per lui l'espressione più alta dell'intelligenza.

Qui affiorano in maniera più o meno indiretta le suaccennate influenze empiristiche e, se pure non citato, l'influsso di Hume. A tal proposito, è da notare che in un'opera di qualche anno prima

16 *Ibid.*, p. 67.
17 *Ibid.*, p. 68.
18 *Ibid.*, p. 70.

Darwin chiariva, per evitare qualsiasi fraintendimento su una possibile personificazione della selezione naturale[19], di abbracciare una concezione "humiana" della natura e delle sue leggi come mera «sequenza di eventi»[20]. Allo stesso modo, in *Descent* la vita mentale degli animali è da considerarsi come una successione ininterrotta di «idee», nel senso lockiano del termine: è quando queste idee iniziano ad essere «associate» in base a qualche elemento emozionale comune che si ottiene un barlume di ragione. Darwin riporta il caso di un luccio che, dopo ripetuti scontri con una lastra di vetro posta per separarlo dagli altri pesci nell'acquario, aveva imparato a essere prudente. La differenza con una scimmia o un selvaggio è che a questi ultimi basterebbe un solo urto con la lastra. «Possiamo sostenere che nel caso dell'uomo una simile differenza implichi il possesso di una mente fondamentalmente diversa?»[21]

Insomma, l'abitudine a sperimentare una certa sensazione piacevole o dolorosa induce gli animali – uomo compreso – a farsene un "concetto" positivo o negativo: in questo modo, per la reiterazione di contenuti mentali simili, si formano le primordiali strutture intellettive che a livelli via via più complessi possono giungere alla

[19] Le ambiguità in questo senso erano diverse: sin dai primi abbozzi Darwin parla della selezione naturale come di una entità («un essere infinitamente più perspicace dell'uomo (non un creatore onnisciente)» (C. Darwin, *Abbozzo del 1842*, in *L'origine delle specie e altri scritti sull'evoluzione*, Newton Compton, Roma 2013, p. 380), che «scruta», «rifiuta», «preserva», «accresce», «lavora» (Id., *Origin of Species*, cit., p. 133) con sfumature che appaiono a un tempo deistiche e materialistiche.

[20] Id., *The Variation of Animals and Plants Under Domestication*, Vol. 1, Murray, London 1868, p. 6.

[21] Id., *L'origine dell'uomo*, cit., p. 71.

lunghissima catena di deduzioni di un filosofo[22]. Nessuna idea o nozione innata, solo l'imporsi selettivo e graduale di certe connessioni mentali[23].

Lo spessore ontologico del sé è conferito dalla ripetizione e associazione istintiva di percezioni psichiche: la mente è "nient'altro" che il risultato della storia evolutiva di corpi viventi dotati di sensibilità, emozioni, pulsioni e facoltà che permettono di trattenere o ricordare gli stimoli ricevuti. «Tutti hanno i medesimi sensi, […] possiedono le stesse facoltà […] anche se a livelli molto diversi»[24].

Ma allora come stanno le cose, si chiede Darwin, con quelle attività tipiche della razionalità ma troppo "intime" per esser certi che avvengano nella mente degli animali? Queste sono l'*astrazione*, la *generalizzazione dei concetti*, l'*autocoscienza* e l'*individualità mentale*. Anche qui Darwin, pur professando la sua ignoranza, sembra avere una risposta: un cane che riconosce da lontano un cane ha un concetto generale di "cane", ma un cane potrà mai essere autocosciente? La domanda di Darwin è retorica: «come possiamo essere sicuri che un vecchio cane […] non rifletta mai sui suoi piaceri o dolori passati nella caccia? Questa sarebbe una forma di autocoscienza»[25]. E invece gli verrebbe da diffidare della capacità autoriflessiva della donna

[22] *Ibid.*, p. 72.

[23] La dichiarata adozione della terminologia e di certe dottrine humiane è stata documentata in più occasioni. Cfr. per esempio W.B. Huntley, *David Hume and Charles Darwin*, in *Journal of History of Ideas*, XXXIII, 1972, pp. 457-470; A. Attanasio, *Hume, Darwin: un dialogo nel tempo*, in *Micromega*, V, 2002, pp. 237-243; H. Clatterbuck, *Darwin, Hume, Morgan, and the verae causae of psychology*, in *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, LX, 2016, pp. 1-14; C. Kemp, *Dewey's Darwin and Darwin's Hume*, in *The Pluralist*, XII, 2017, pp. 1-26.

[24] C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, cit., p. 73.

[25] *Ibid.*, p. 76.

aborigena, che riesce a contare solo fino a quattro e conosce pochissime parole. Alla luce di queste evidenze, «che gli animali posseggano la loro individualità mentale è fuori discussione»[26].

Ci sono però altre manifestazioni del mentale che possono considerarsi una «insuperabile barriera»[27] tra l'uomo e gli animali, come il *linguaggio* e il *dovere*.

Nel primo caso ritorna l'equazione hobbesiana di pensiero, linguaggio e calcolo: «una catena complessa di pensieri non può più essere formulata senza l'aiuto delle parole, sia dette che taciute, come un lungo calcolo non può essere formulato senza l'uso di formule algebriche»[28]. Negli animali, però, la successione di idee può avvenire anche senza l'espressione linguistica, come dimostrato dai movimenti dei cani mentre sognano, e il fatto che essi non abbiano sviluppato una «intima connessione tra il cervello […] e la facoltà della parola»[29] non comporta né che non possiedano una loro peculiare forma di comunicazione né che la nostra articolata capacità verbale non abbia avuto origine da forme più semplici.

Sul «grande problema» del dovere, Darwin cita direttamente il Kant della *Critica della ragion pratica*: «Dovere! Qual è la tua origine, o pensiero meraviglioso»? A questa domanda nessuno si sarebbe mai approcciato dal punto di vista della storia naturale, che dimostrerebbe che «qualsiasi animale, dotato di istinti sociali ben marcati […] acquisterebbe inevitabilmente un senso morale o una coscienza, non appena i suoi poteri fossero divenuti tanto sviluppati, o quasi altrettanto che nell'uomo»[30].

[26] *Ibid.*, p. 77.
[27] *Ibid.*, p. 73.
[28] *Ibid.*, pp. 79-80.
[29] *Ibid.*, p. 80.
[30] *Ibid.*, p. 86.

Tirando le somme, la conclusione di Darwin è la seguente: «la differenza mentale tra l'uomo e gli animali superiori per quanto sia grande, è certamente di grado e non di genere»[31].

Le preoccupazioni di Darwin per le reazioni che queste posizioni avrebbero potuto suscitare lo portarono ad esporle nelle opere pubblicate in un tono sempre molto cauto e controllato. Privatamente invece l'atteggiamento appare abbastanza diverso: già molti anni prima del 1859 egli traeva le conseguenze materialistiche, riduzionistiche e potenzialmente atee del suo evoluzionismo. È perciò opportuno tornare brevemente ai taccuini giovanili, in cui Darwin è molto più spigliato nel prendere posizione sulla natura della coscienza, dell'intelligenza e dell'io.

Se la risposta al grande problema dell'origine del dovere posto da Kant è, tra le righe, "scimmie", nel *Taccuino M* quella al problema dell'origine delle idee posto da Platone era la stessa, ma senza mezzi termini: «Platone dice nel *Fedone* che le nostre "idee necessarie" derivano dalla preesistenza dell'anima, e non sono originate dall'esperienza. – leggi scimmie al posto di esperienza»[32].

Ciò significa, sempre in ossequio al metodo di Hume (qui esplicitamente menzionato), che «come alcune impressioni diventano inconsce, allo stesso modo possono diventarlo alcune *idee*. – cioè abiti»[33]. Pertanto va affermato, in modo radicale, che «la mente è funzione del corpo»[34], poiché essa è l'abito che abbiamo ereditato dalle impressioni fissatesi come istinti nei nostri antenati. Ecco che nel *Taccuino N* pare ancora di sentir parlare Hume: «Le nostre nozioni necessarie non si formano a seguito di assenso, *abituale* o istin-

31 *Ibid.*, p. 106.
32 C. Darwin, *Taccuini filosofici*, cit., p. 57.
33 *Ibid.*, p. 47.
34 *Ibid.*, p. 77.

tivo, a proposizioni che sono il risultato dei nostri sensi, o della nostra *esperienza*?»[35]. Le idee "necessarie" sono tali non in senso assoluto, ma perché sono uscite vittoriose, assieme ai loro portatori, dalla lotta per l'esistenza. E difatti cos'è che si eredita? Ciò che è piacevole, e cioè – con sfumatura quasi spinoziana – ciò che è vantaggioso alla conservazione di sé: datata al 27 ottobre 1838, troviamo messa in evidenza la seguente annotazione: «Ogni cosa abituale, se ereditaria, è piacevole. – per la mente e per il corpo»[36].

Darwin ci informa di aver letto con profitto il saggio *Sulla popolazione* di Malthus proprio in quel mese, e averne ricavato l'idea fondamentale della natura competitiva del cosmo: la *struggle for existence* come legge della realtà[37]. La concezione "bellica" della vita del corpo naturale e di quello artificiale (o sociale) come risultante di un delicato equilibrio di forze in conflitto è di chiara ascendenza hobbesiana. Gli individui e le loro idee, come i corpuscoli della fisica meccanicistica, si urtano, si aggregano e disgregano, dando vita a forme che sono il prodotto di un processo inesorabile: «Scuoti diecimila granelli di sabbia e uno starà più in alto: – così è nei pensieri, in base alla legge uno emergerà»[38]. Lo scienziato americano Asa Gray, corrispondente di Darwin, scriverà che «la teoria di Darwin è fondata sulla dottrina di Malthus e di Hobbes. Il vecchio de Candolle aveva concepito l'idea di una lotta per l'esistenza […] ma solo Hobbes, nella sua teoria sociale, e Darwin, nella sua storia naturale, hanno costruito i loro sistemi su di essa»[39].

---

35 *Ibid.*, p. 83. Hume è citato anche come possibile soluzione "gradualista" al problema dell'origine della ragione a p. 122.
36 *Ibid.*, p. 88.
37 Id., *The Autobiography of Charles Darwin. 1809-1822*, Collins, London 1958, p. 120.
38 Id., *Taccuini filosofici*, cit., p. 17.
39 A. Gray, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, in *Darwiniana. Essays and Reviews Pertaining To Darwinism*, Appleton & Co., New York 1888, p. 37.

La coscienza e l'intelligenza, come strategie per affrontare meglio i problemi in un ambiente ostile, sono il frutto della lotta di tutti contro tutti, tanto da lasciare il sospetto che per Darwin qualsiasi struttura "selezionata" sia in qualche modo dotata di una certa intelligenza: «L'istinto è una modificazione della struttura corporea per ottenere un certo fine […] e l'intelligenza è una modificazione dell'istinto – un dispiegarsi e generalizzarsi dei mezzi con cui un istinto viene trasmesso»[40].

Nelle *Note sul senso morale* Darwin pone quel problema particolarmente ostico che in *Descent* lascerà inevaso: «Come ha inizio la coscienza?»[41]. Se il pensiero «sembra soltanto la funzione di un organo, come la bile del fegato»[42] dovremo considerare coscienti anche le planarie, vermi acquatici che sezionati in più parti si moltiplicano in altrettanti individui, perché scelgono il cibo e sono sensibili alla luce. Quando la planaria è tagliata in tre parti, la sua coscienza si triplica? Infatti «è come se la coscienza fosse effetto di una sufficiente perfezione dell'organizzazione»[43], una proprietà che la materia manifesta quando giunge a un adeguato livello di complessità e autonomia. Ma Darwin si spinge ben oltre, chiedendosi se addirittura non dovremmo considerare coscienti o pensanti i nostri stessi intestini[44]! Allora annota che urge disambiguare il significato di termini

[40] C. Darwin, *Taccuini filosofici*, cit., pp. 96-97. Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano 2001, p. 367: «La ragione non è altro che un istinto meraviglioso e inintelligibile della nostra anima, che ci conduce lungo una certa successione di idee, e le dota di certe qualità particolari, in accordo alle loro situazioni e relazioni particolari».
[41] *Ibid.*, p. 151.
[42] *Ibid.*, p. 152.
[43] *Ibid.*, p. 140.
[44] *Ibid.*, p. 151.

come "ragione", "volontà", "coscienza"; e quasi sovrastato dalla radicalità degli interrogativi imposti dalla propria opzione materialista, soggiunge: «Che cos'è la materia? Tutto un mistero»[45].

La prospettiva adottata da Darwin, che lo porta alla soglia di questa domanda ultima sul senso della materia, potrebbe essere definita un *continuismo omogeneo*: non si limita a vedere una consequenzialità tra materiale e mentale, tra naturale e spirituale (o culturale), ma nega ogni differenza qualitativa tra le due dimensioni. Quando sopraggiunge ciò che comunemente chiamiamo "mentale", siamo solo al cospetto di un elevato grado di complicazione di qualcosa che c'era già prima: l'organizzazione del materiale.

In ciò si osserva la riduzione darwiniana: la *mindness* non è "nient'altro" che un grado di sviluppo della vita, e questa a sua volta della materia stessa. Al punto che qualcuno ha avvicinato il materialismo di Darwin ad una forma *sui generis* di panpsichismo: se tutto è materia, e nell'universo si danno mente e coscienza, allora in gradi più o meno elevati tutto è mentale e coscienziale. Alcuni darwinisti successivi hanno optato per quest'esito, ad esempio Ernst Haeckel e, nel Novecento, il famoso biologo Bernard Rensch[46]. Ma qui cosa si perde? La soggettività del pensiero? L'individualità del mentale? La specificità della coscienza umana? Tutte domande a cui Darwin non risponde, anzitutto perché non ha mai voluto spingersi troppo oltre, capitolando di fronte al mistero della coscienza e della sua provenienza.

[45] *Ibid.*, p. 152.

[46] Cfr. C.U.M. Smith, *Charles Darwin, the Origin of Consciousness, and Panpsychism*, in *Journal of the History of Biology*, XI, 1978, pp. 245-267.

2. *Nient'altro che automi? L'epifenomenalismo di Huxley e l'emergentismo di Lewes*

Se la mente è solo la stratificazione delle interazioni dell'organismo con il suo ambiente, cosa distingue una creatura da un automa? Se il nostro cervello processa sequenze di dati soltanto secondo un rigido meccanismo di associazione, in cosa noi e gli altri viventi differiremmo da una macchina? Si tratta di un problema già parzialmente avvertito da Darwin, ma che esploderà pochi anni dopo la pubblicazione de *L'origine dell'uomo*. Nel 1874 l'"accanito" evoluzionista T.H. Huxley pronuncerà di fronte alla British Science Association un discorso intitolato *On the Hypothesis that Animals Are Automata, and its History*[47], che sconcerterà i contemporanei per le sue tesi sul rapporto mente-corpo e avrà un impatto profondo sui dibattiti a venire della filosofia della mente. Per quanto Huxley non si serva mai del termine, la sua conferenza è generalmente considerata il luogo di nascita dell'"epifenomenalismo" (coniato da William James per criticarlo[48]): la dottrina per cui gli eventi mentali sarebbero un effetto "collaterale" degli stati fisici del cervello e non avrebbero alcun ruolo nell'influenzare questi ultimi e di conseguenza gli stati corporei.

Huxley parte dalla valorizzazione del contributo di Descartes alle scienze biologiche. Questi avrebbe fornito una spiegazione interamente meccanica dei processi nervosi e stabilito per primo che i mutamenti che avvengono nella materia dell'organo cerebrale sono gli «antecedenti essenziali» degli stati di coscienza a cui diamo il

[47] Poi pubblicato in diverse versioni su più riviste. Qui ci rifaremo prevalentemente a T.H. Huxley, *On the Hypothesis that Animals Are Automata, and its History*, in *Nature*, CCLIII, 1874, pp. 362-366.

[48] Il termine "epifenomeno" compare nel quinto capitolo di W. James, *Principles of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1890-1891, ma James aveva già criticato l'intervento di Huxley in *Are We Automata?*, in *Mind*, XIII, 1879, pp. 1-22.

nome di sensazione, pensiero ed emozione[49]. Dal momento che il sistema nervoso centrale è collegato da una complessa rete periferica ai muscoli e agli organi di senso, ne seguirà che «tutti i movimenti del corpo animale sono causati dal mutamento di forma di una certa parte del loro corpo»[50]. Su questo fondamento fisiologico – dice Huxley – Descartes è giunto a intravedere una verità «di suprema importanza» per la psicologia, cioè che tutto ciò che avviene nel cervello non è altro che «un modo del movimento»[51]; e siccome lo stato di coscienza che chiamiamo sensazione non è assolutamente comparabile al moto, si dà una «totale disparità tra l'agente che eccita lo stato di coscienza e lo stato di coscienza stesso»[52]. Citando la risposta alle obiezioni di Arnauld alla quarta meditazione, in cui Descartes equipara i movimenti del corpo vivente a quelli delle macchine adducendo come prova il movimento riflesso delle braccia in avanti nell'atto di cadere, Huxley afferma che in nessun trattato moderno è contenuta una illustrazione più chiara e perfetta di ciò che si chiama «azione automatica del cervello»[53].

Pur avendo fornito «le chiavi di volta della fisiologia moderna»[54], Descartes ha tuttavia secondo Huxley fatto un passo in più non seguito dai suoi successori: fu portato dalle sue ricerche a ritenere che «le bestie non hanno anima, e quindi non possono avere coscienza», per cui esse sono «macchine assolute, come i mulini o gli organetti»[55]. Questa ipotesi, che Huxley definisce "automatismo animale", implica che in realtà «un cane non veda, non ascolti e non senta odori, ma che le impressioni che produrrebbero in noi quegli

[49] T.H. Huxley, *On the Hypothesis*…, cit., p. 362.
[50] *Ibid.*
[51] *Ibid.*, p. 363.
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*, p. 364.

stati di coscienza facciano sorgere nel cane, per un processo di riflesso meccanico, azioni che noi compiamo quando odoriamo, gustiamo e vediamo»[56] – e non sorprende che ciò abbia respinto anche le menti più affini a Descartes stesso.

La mossa di Huxley a questo punto è interessante. Egli non è disposto a seguire fino in fondo Descartes, poiché in virtù del continuismo evoluzionista dovrebbe sostenere che anche gli uomini non hanno una vita interiore, ma questo è impossibile poiché noi ne facciamo esperienza diretta. Allo stesso tempo, però, ammette che l'automatismo animale di Descartes è in quel momento molto più corroborato dalla scienza fisiologica di quanto non lo fosse nel XVII secolo. Tra i diversi esperimenti, Huxley riporta quello di una rana a cui sia stata recisa la spina dorsale all'altezza del collo: essa non si muoverà più, a meno di non essere stimolata in modo da dar vita a movimenti riflessi, ritraendo gli arti o addirittura saltando. In questo caso, però, il movimento non sarebbe determinato dalla sensibilità o dalla volontà della rana, poiché siamo certi che il suo organo cerebrale è sconnesso rispetto a tutto il resto. Essa «non ha coscienza, è una macchina meramente automatica»[57], proprio come un orologio. Huxley riporta, inoltre, il caso di un soldato francese sopravvissuto a un proiettile nel cranio, che pur muovendosi e svolgendo diverse attività sembrava non essere consapevole di nulla: «l'uomo è in una condizione del tutto paragonabile a quella della rana»[58].

Ora, se da un lato la «grande dottrina della continuità» ci impedisce di pensare che nell'essere umano sia sorto improvvisamente un fenomeno – la coscienza – che non abbia antecedenti negli ani-

[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.*, p. 365.

mali da cui si è evoluto, dall'altro nulla ci vieta in base a queste evidenze di concepire gli animali e gli uomini come «automi sensibili e coscienti»[59].

Noi siamo determinati dalla testa ai piedi, in ogni minimo movimento del nostro corpo, e il fatto che ne siamo coscienti non aggiunge nulla, non ha alcuna incidenza causale sulle nostre azioni e sui nostri stessi pensieri: gli stati di coscienza e gli atti della volontà sono i prodotti della interazione meccanica tra l'organismo e l'esterno, ma a loro volta non hanno effetto nel mondo fisico. Sono, appunto, un *epifenomeno* che si accompagna ai processi puramente automatici del cervello, proprio come il fischio si accompagna al movimento della locomotiva senza influire sul funzionamento dei suoi ingranaggi[60].

A reagire a queste posizioni di Huxley sarà, tra i molti, un altro campione del pensiero evoluzionistico: George Henry Lewes. Personalità poliedrica, inizialmente influenzato da Spinoza e divulgatore delle idee di Comte in Inghilterra, si avvicinerà ben presto al darwinismo, applicando la selezione naturale alla biologia, alla fisiologia e alla psicologia. Sarà il primo ad adoperare il termine "emergente" per riferirsi all'insorgenza di proprietà che, pur risultando da certi fattori, non sono del tutto riducibili ad essi, com'è il caso del "vitale" e del "mentale".

«L'emergente è diverso dalle sue componenti […] e non può essere ridotto né alla loro somma né alla loro differenza. Ma, d'altra parte, è simile alle sue componenti, o, più strettamente parlando, le *è*»[61].

[59] *Ibid.*

[60] Questo esempio è presente in un'altra versione della stessa conferenza, pubblicata in *The Fortnightly Review*, XCV, 1874, p. 575.

[61] G.H. Lewes, *Problems of Life and Mind*, First Series: *The Foundation of a Creed*, Vol. 2, James R. Osgood & Co., Boston 1875, p. 369.

Al problema dell'automatismo animale Lewes dedica un intero saggio nel suo *Problems of Life and Mind* (1874-9), monumentale trattato di filosofia della mente che anticipa moltissimi dei temi venuti alla ribalta nel Novecento. Il proposito è quello di smascherare le ambiguità terminologiche che gravano sulla nozione di "coscienza", responsabili di posizioni insostenibili come quella di Huxley, che Lewes chiama anche *Reflex Theory*.

Contro tale teoria, la coscienza in generale va concepita come un «fatto ultimo […] equivalente al Sentire (*Feeling*)»[62], in cui l'aspetto oggettivo o fisiologico e quello soggettivo o psicologico sono indissolubilmente combinati. La materia e la mente sono «due modi differenti del sentire», così come la vibrazione visibile del diapason e il suono che emette sono due aspetti del medesimo fenomeno[63]: «nel mio Sentire, ciò che non è Me è la Materia, l'aspetto oggettivo del Sentito, così come la Mente è l'aspetto soggettivo»[64].

La coscienza è una conseguenza diretta della struttura dinamica e autoregolatrice degli esseri viventi, nel senso che emerge come proprietà derivante dalla "con-senzienza" (*Consentience*) di tutte le componenti dell'organismo, esattamente come la coalescenza dell'idrogeno e dell'ossigeno dà vita all'acqua, composto essenzialmente diverso nelle sue caratteristiche.

Va perciò ammessa una dimensione inconscia o subconscia del mentale, che non si identifica *tout court* con l'appercezione kantiana: non a caso Lewes cita le piccole percezioni di Leibniz per riferirsi a processi che, pur non essendo avvertiti distintamente, non cadono fuori dall'ambito della psiche[65].

---

[62] Id., *Problems of Life and Mind*, Second Series: *The Physical Basis of Mind*, Vol. 3, Trübner & Co., London 1877, p. 354.
[63] *Ibid.*, pp. 340-344.
[64] *Ibid.*, p. 344.
[65] *Ibid.*, pp. 357-358.

Esiste però un senso più specifico della coscienza, che è quello che assegniamo precipuamente all'uomo: la capacità di "attenzionare" un contenuto sentito, isolandolo dal flusso consenziente dei percetti e rendendolo oggetto privilegiato della nostra considerazione. Questo è il grado emergente più alto, che nella linea evolutiva distingue l'uomo non solo dalle macchine, ma anche da tutti gli altri animali. Lewes fa l'esempio del pensatore assorbito dalle sue elucubrazioni mentre passeggia per una strada affollata: egli è inconscio di una miriade di stimoli sensoriali, e tuttavia è in grado di evitare gli ostacoli e ricordare il tragitto, pur essendo la sua coscienza tutta presa da una questione particolare. «Io non sono una macchina, anche se è vero che talvolta agisco meccanicamente»[66].

La distinzione tra *Consciousness* e *Consentience* è pertanto indispensabile per svelare l'errore fondamentale dell'automatismo animale, che risiede nel confondere processi inconsci con processi non biologici o meccanici. Ma l'armonizzazione olistica delle proprie componenti (lo stimolo si ripercuote sulla totalità dell'organismo, per questo esso "sente") è esattamente ciò che a un automa risulterà sempre impossibile: esso non possiede la capacità di ridisporre la complessità della propria struttura a seconda degli stimoli ricevuti e, quindi, nemmeno la capacità discriminatoria in cui consiste la coscienza nel senso forte. La locomotiva continua a correre sul binario, sia esso integro o accidentato: «essa fischia mentre va, ma nessun fischio dirige o devia il suo percorso»[67] – anche il più semplice degli animali non si comporta così.

La rana decapitata di Huxley è sensibile, cioè consenziente o cosciente nel senso ampio, ma non cosciente nel senso ristretto: ciò non significa che sia una macchina, poiché la differenza tra coscienza e sensibilità «è solo una differenza di modo e […] l'esistenza

[66] *Ibid.*, p. 409.
[67] *Ibid.*, p. 408.

della sensibilità è ciò che rende l'automatismo insostenibile»[68]. La sensibilità infatti determina un aggiustamento "fluttuante" nel funzionamento del vivente che non si osserva in quello dei meccanismi: la sensibilità del soldato di cui parlava Huxley gli fa evitare l'ostacolo sul suo percorso pur essendo apparentemente incosciente, mentre il fischio della locomotiva non la distoglie dalla sua traiettoria.

Si dà perciò una scansione nella linea evolutiva della coscienza – dalle creature dotate soltanto di sensibilità all'uomo, in grado di discriminare e riflettere su contenuti specifici – per cui secondo Lewes «dobbiamo dire che tra gli stati consci, subconsci e inconsci la differenza è solo di grado di complicazione nei processi neurali»[69], ma sono tutti stati emergenti dalla complessità della vita organica.

Ma il continuismo omogeneo, qui, non si incrina? Una proprietà "emergente" non è a suo modo una *novitas* rispetto ai propri antecedenti? Come si spiega questo salto nella complessità? In virtù di che cosa si manifesta?[70] Che si abbracci o meno l'epifenomenalismo, resta aperta la domanda di Darwin: come ha inizio la coscienza?

[68] *Ibid.*, p. 392.

[69] *Ibid.*, p. 360.

[70] Si tratta di interrogativi esplicitamente posti a Huxley e Lewes da alcuni contemporanei appartenenti alla scuola idealista di Oxford. Ne ho parlato diffusamente nel terzo capitolo di A. Lombardi, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, Edizioni di Pagina, Bari 2020.

3. *Nient'altro che software? Darwinismo "nichilista" e computazionalismo in Dawkins e Dennett*

Il potenziale nichilistico della teoria di Darwin fu avvertito già dai suoi contemporanei, soprattutto in campo morale. Tuttavia soltanto nel Novecento gli esponenti del neodarwinismo lo hanno messo a tema e ne hanno sviluppato le implicazioni[71].

In generale, il nichilismo darwinista può essere visto come la tesi per cui la selezione naturale spiega perché le nozioni a noi più care – i valori, il significato, la coscienza, etc. – siano soltanto illusioni utili alla sopravvivenza umana[72].

In questo quadro, tre aspetti sono particolarmente rilevanti: 1) l'assenza di un «senso ultimo di sé e delle cose»[73], conseguente dal modo non finalistico in cui Darwin avrebbe fornito una risposta al "perché?" dei processi storico-naturali[74], è anzitutto dovuta a 2) un'inversione della tradizionale priorità del mentale sul materiale, o dell'Intelligenza (*Design*) sulla cieca necessità, che a sua volta comporta 3) il carattere solo derivato del sé rispetto alla miriade di processi selettivi che avvengono in natura.

Nello specifico, è proprio quest'ultimo punto a costituire ciò che di "nuovo" c'è nel *neo*darwinismo: il protagonista della selezione

---

71 Cfr. D.C. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita* (1995), Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 21: «Sin dagli inizi, vi sono stati alcuni che ritenevano di aver visto Darwin scoprire il peggiore degli altarini: il nichilismo», e p. 103: «L'idea pericolosa di Darwin è l'incarnazione del riduzionismo».

72 Cfr. T. Sommers-A. Rosenberg, *Darwin's Nihilistic Idea: Evolution and Meaningless of Life*, in *Biology and Philosophy*, XVIII, 2003, p. 655.

73 C. Esposito, *op. cit.*, p. 19.

74 Partendo, cioè, da *come mai* e non da *per quale motivo*. Cfr. D.C. Dennett, *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente* (2017), Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 44.

naturale. Per il darwinismo classico si seleziona l'individuo che presenta variazioni favorevoli e le tramanda; per il neodarwinismo a selezionarsi non sono tanto i singoli organismi, quanto i geni che essi custodiscono e trasmettono. Darwin, infatti, non poteva essere al corrente né della causa della variazione né della distinzione tra genotipo e fenotipo, che si devono alle ricerche di Weismann, Mendel e Morgan.

> «Malgrado tutte le sue riflessioni geniali, Darwin non imbroccò mai il concetto più importante, senza il quale la teoria dell'evoluzione è quasi inutile: il concetto di gene. Darwin non aveva un'*unità* adeguata per l'ereditarietà»[75].

Questo spostamento, che secondo alcuni non si discosta dallo spirito originario della teoria (ne è piuttosto l'altro lato della medaglia[76]), ha indubbiamente l'effetto di depotenziare notevolmente l'autonomia e l'individualità dei soggetti sottoposti a selezione, tanto da un punto di vista fisico quanto, a un livello più "alto", da un punto di vista psichico-intellettivo.

La più celebre interpretazione del neodarwinismo in chiave filosofica è quella presentata da Richard Dawkins ne *Il gene egoista* (1976), in cui si sostiene che *noi* – gli organismi in generale – non siamo tanto dei "singoli", ma dobbiamo pensarci piuttosto come "colonie": macchine da sopravvivenza, assemblaggi complessissimi di altre macchine (organi, tessuti, cellule…), che trasportano a loro volta colonie di geni con il solo scopo di preservarli e permetterne la riproduzione, quindi l'"immortalità". Ai livelli più bassi dell'evoluzione questo è particolarmente evidente (come nel caso dell'endosimbiosi tra la cellula eucariota e il mitocondrio), ma più si sale in alto nell'albero della vita, più la cooperazione tra gli elementi della

[75] D.C. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, cit., p. 22.
[76] Cfr. Dawkins *The Extended Phenotype. The Long Reach of the Gene*, Oxford University Press, Oxford-New York 1982, pp. 1-8.

colonia migliora, diventando quasi irriconoscibile. La colonia che ciascuno di noi è appare un tutt'uno talmente ben organizzato da non sembrare più un "aggregato" quanto piuttosto un soggetto singolo: «soggettivamente io mi sento un'unità, non una colonia. Ma è ovvio, perché la selezione ha favorito i geni che sanno cooperare tra loro. […] ci deve essere stato un vantaggio ad avere nel corpo comune un coordinamento centrale piuttosto che l'anarchia»[77].

La soggettività, che gli esseri viventi presentano a un grado più o meno elevato, e la sua declinazione specificamente umana – l'io – vanno concepiti come un *hub* di controllo, piuttosto che come una realtà esistente di per sé. Il mio io è la struttura gerarchica e centralizzata che la colonia in cui consistono il mio corpo e il mio *pool* genetico si è data per affrontare al meglio le sfide ambientali, e non soccombervi.

Ciò ha delle ripercussioni di grandissimo effetto sulla concezione neodarwinista della mente e della coscienza. Per Dawkins, infatti, i nostri geni oltre a sviluppare "congegni" che svolgono operazioni come il movimento e la nutrizione (muscoli, ossa, viscere, etc.) si sono dotati di un organo – il cervello – la cui funzione è analoga a quella di un computer, e cioè quella di generare «schemi complessi di risposte, dopo aver effettuato un'analisi di schemi complessi di dati»[78]. Siamo «macchine intenzionali», nel senso che le unità replicative che ci governano (i geni) hanno messo a punto un calcolatore organico dotato di un programma, il cui scopo è essenzialmente quello di prevedere il maggior numero possibile di scenari entro cui la macchina stessa dovrà operare per sopravvivere, e "scegliere" quello potenzialmente migliore.

---

[77] R. Dawkins, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente* (1976), Mondadori, Milano 2016, p. 52.
[78] *Ibid.*, p. 54.

«Quando si gioca la partita il computer è da solo e non può aspettarsi alcun aiuto dal suo maestro […]. Anche i geni controllano il comportamento delle loro macchine da sopravvivenza, non direttamente come se muovessero fili di marionette ma indirettamente come fa il programmatore. Tutto quello che possono fare è regolarle in anticipo, dopodiché la macchina da sopravvivenza lavora da sola»[79].

Da questa complessa dinamica evolutiva, che ancora riguarda l'emersione di facoltà mentali comuni a tutti gli animali, Dawkins giunge a ipotizzare il modo in cui la stessa coscienza soggettiva sia sorta come approfondimento ulteriore della capacità di simulare modelli di comportamento.

«Il problema degli errori reali è che spesso sono fatali. La simulazione è al tempo stesso più sicura e più veloce.

L'evoluzione della capacità di simulare sembra aver raggiunto il culmine con la coscienza soggettiva. Perché ciò debba essere successo è, per me, il *mistero* più profondo della biologia moderna. […] Forse la coscienza nasce quando la simulazione cerebrale del mondo diventa così completa da includere un modello di se stessi»[80].

La coscienza, il sé che rappresenta, non è nemmeno un epifenomeno o una proprietà emergente: è proprio un'illusione di centralità prodotta da processi simulativi paralleli che, quando giungono a tener conto dello stesso simulatore, sublimano in una parvenza di serialità. Un motivo, quest'ultimo, che Daniel C. Dennett ha elaborato proprio a partire dall'idea di Dawkins del cervello come computer in opere come *Consciousness Explained* e *Sweet Dreams*, per la cui discussione rimandiamo al libro di Esposito[81].

[79] *Ibid.*, p. 58.
[80] *Ibid.*, p. 65. Corsivo nostro.
[81] Cfr. C. Esposito, *op. cit.*, pp. 53-54, 102-108.

L'ultima grande opera di Dennett *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente* (2017) costituisce, a dire del suo autore, «il culmine di mezzo secolo di lavoro su questi argomenti»[82], e non è un caso che per buona parte consista in una difesa della teoria memetica esposta da Dawkins nel saggio del '76.

La sfida per entrambi gli autori è quella di rendere conto da un punto di vista neodarwiniano non solo dell'evoluzione dell'intelligenza, ma anche della cultura dai nostri progenitori a oggi. Per riuscire nel compito è necessario secondo Dennett operare una serie di «inversioni del ragionamento» che ci consentano di abbandonare l'«amore per il mistero»[83], tra i più grandi ostacoli alla comprensione del mentale e della sua origine.

La prima mossa da fare è quella di capire come possano esistere «ragioni senza ragionatori» o «competenze senza comprensione», ovvero mostrare in che modo l'intelligenza e la capacità progettuale dell'uomo siano in verità il risultato di un processo «lento e stupido»[84].

Dennett sfrutta l'accusa di uno dei primi critici di Darwin, rendendola il fulcro di tutto il suo rovesciamento: Robert MacKenzie Beverley aveva osservato che Darwin sostituisce, nel ruolo di artefice universale, un'Ignoranza Assoluta a una Intelligenza Assoluta. Tutto si sarebbe generato per una «ebollizione dal basso» piuttosto che per una «cascata dall'alto»[85], ma per Dennett proprio questa è la forza della teoria di Darwin.

Qualcosa di simile avrebbe fatto Alan Turing nel Novecento, applicando questa tecnica di «ingegneria inversa»[86] della natura all'in-

[82] D.C. Dennett, *Dai batteri a Bach*, cit., p. 13.
[83] *Ibid.*, p. 11.
[84] *Ibid.*, p. 85.
[85] *Ibid.*, p. 57.
[86] *Ibid.*, pp. 29-35. Cfr. Id., *L'idea pericolosa di Darwin*, cit., pp. 235-288.

formatica: egli ha intuito che Ignoranza Assoluta e Intelligenza Artificiale sono strettamente collegate, perciò ha ideato «un computer (un oggetto materiale, privo di vita e comprensione), che poi può diventare l'arena in cui può nascere la comprensione grazie a qualcosa che somiglia un poco all'evoluzione»[87]. Il modo in cui oggi stiamo sviluppando le nuove istanze dell'intelligenza artificiale è lo stesso con cui l'evoluzione ha sviluppato l'intelligenza naturale e, successivamente, la cultura stessa; e l'evoluzione funziona più come gli attuali Large Language Models che come la GOFAI (*Good Old-Fashioned AI*)[88], in cui si aveva la pretesa «impossibile» di dotare le macchine di una forma di conoscenza rappresentata e gestita «da cima a fondo»[89]. Non c'è ombra di comprensione nelle straordinarie competenze di ChatGPT, così come i miliardi di cellule del nostro corpo svolgono un compito egregio senza sapere niente.

Noi siamo «*composti* di robot non pensanti»[90] o, meglio ancora, «cervelli composti di cervelli»[91], poiché pur essendo dei computer non siamo il prodotto deliberato di un progettista (come appunto le intelligenze artificiali che stiamo costruendo), bensì della «trasformazione graduale, priva di scopo e non miracolosa del rumore in segnale, nel corso di miliardi di anni»[92]. I computer organici funzionano in un modo più complesso di quelli di cui ci serviamo, dal momento che sono composti di unità biologiche a loro volta dotate di una certa autonomia: i neuroni. In questa conclusione, quindi, Dennett è restio anche a trattare la coscienza umana nel modo in cui la presentava Dawkins, cioè come un centro di coordinamento, perché «*il cervello è più simile a una colonia di termiti che a un'azienda o un esercito*

87 Id., *Dai batteri a Bach*, cit., p. 62.
88 L'espressione è stata coniata da J. Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea*, MIT Press, Cambridge (MA)-London 1985.
89 D.C. Dennett, *Dai batteri a Bach*, cit., pp. 347-348.
90 Id., *L'evoluzione della libertà* (2003), Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 3.
91 Id., *Dai batteri a Bach*, cit., pp. 165-192.
92 *Ibid.*, p. 136.

progettati con intelligenza»[93]. L'egoità della coscienza pertanto ne risulta ulteriormente indebolita.

Insistendo su una sua vecchia idea, Dennett ritiene che la selezione naturale sia un *algoritmo* capace di spiegare potenzialmente tutto, compresi quei fenomeni – come la mente, la cultura e la storia – che sembrano andare in direzione opposta rispetto all'impostazione *bottom-up* dei processi squisitamente darwiniani. Ciò è possibile applicando all'evoluzione della cultura il modello degli "spazi darwiniani" di Peter Godfrey Smith. La mente sarebbe nata in seguito all'invasione del cervello umano da parte dei *memi*: secondo Dawkins «unità di trasmissione culturale o […] di *imitazione*»[94]; secondo Dennett «*cose informazionali* che si diffondono tra gli esseri umani più o meno come fanno i germi e i virus» o anche «modi di fare qualcosa, o di costruire qualcosa […] che […] si trasmettono per via percettiva, non genetica»[95]. Vere e proprie *app* che abbiamo imparato a scaricare sul nostro desktop mentale[96]. In un primo momento i memi si selezionavano in base a criteri strettamente darwiniani (*bottom-up*, senza comprensione), ma man mano che l'evoluzione è andata avanti si è mossa in uno spazio progressivamente "de-darwinizzato", in cui cioè la capacità di selezionare metodicamente le *app* mentali e decidere come combinarle, copiarle e condividerle è stata resa possibile da necessità comunicative sempre più complesse e da esigenze di autogiustificazione *a posteriori* dei comportamenti. Con la nascita del *linguaggio* – «invenzione fondamentale»[97] – ci sono tutte le condizioni per

«l'evoluzione di un'interfaccia con l'utente che rende "visibili" i memi al "sé" che comunica con altri […]. E che cos'è questo sé? Non una

[93] *Ibid.*, p. 182.
[94] R. Dawkins, *Il gene egoista*, cit., p. 206.
[95] D.C. Dennett, *Dai batteri a Bach*, cit., pp. 226-229.
[96] *Ibid.*, pp. 334-335.
[97] *Ibid.*, pp. 411-412.

parte dedicata dei circuiti neurali, piuttosto qualcosa di simile all'utente finale di un sistema operativo. […] un'illusione dell'utente che ci è così familiare che la prendiamo […] per la realtà più indubitabile»[98].

Ci comportiamo nei confronti del nostro io come nei confronti di Windows quando usiamo il nostro laptop: ci sembra che sia "quello" il computer – il software di interfaccia (o sistema operativo), con il desktop, il cursore, le icone etc. – ma in realtà è solo il modo in cui abbiamo un accesso facilitato a complicatissimi subprocessi informatici di cui ignoriamo quasi tutto.

In definitiva, la coscienza umana non è altro che «un sistema di macchine virtuali» evolutosi «geneticamente e memeticamente»[99]. Ma qui si rende evidente in tutta la sua potenza il riduzionismo materialista che operava sin da Darwin: se la coscienza è solo un sistema di macchine, essa in effetti non è reale o, direbbe forse Dennett, è reale solo in quanto illusione. La coscienza si riduce a ciò che coscienza non è, e quindi *non è "come" coscienza*. L'io risprofonda nel magma evolutivo da cui è affiorato, sino ad annichilirsi.

4. *Conclusione*

È un esito radicale, che non a caso ha alimentato numerosi e accesi dibattiti[100]. Qui ci limiteremo a poche osservazioni conclusive, alla luce del percorso svolto.

Nelle varie declinazioni dell'evoluzionismo considerate, si è visto che il continuismo, pur nella sua ideale "omogeneità", lascia in

[98] *Ibid.*, p. 380.
[99] *Ibid.*, p. 369.
[100] Per una panoramica, cfr. G. Formica, *Naturalismo, riduzionismo, eliminativismo. Considerazioni metodologiche sul problema del soggetto*, in U. Perone, *Filosofia dell'avvenire*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, pp. 84-94.

qualche modo aperto il problema dell'*inizio* della coscienza: per Darwin e lo stesso Dawkins il "perché" e il "come" di questo inizio conservano un carattere misterioso che il materialismo non sembra spiegare totalmente. Questo mistero riaffiora una volta di più nella soluzione "emergentista" di Lewes: se la mente è un fenomeno la cui complessità deriva dalla coalescenza delle sue componenti biotiche e prebiotiche, ma non è riducibile ad esse, resta aperta la domanda sullo statuto e sull'origine di tale discontinuità. Se la coscienza introduce un livello di unificazione o soggettività non riscontrabile in ciò che la precede nella scala evolutiva, a cosa si deve questo scarto? È possibile che la coscienza sia qualcosa di eterogeneo rispetto alla natura, o che preceda addirittura il suo sviluppo?[101]

Nel caso dell'"automatismo" di Huxley o del "computazionalismo" di Dennett, che pur a distanza di un secolo e mezzo presentano tra loro moltissime similarità, questo residuo senso del mistero appare espunto, giacché i fenomeni mentali sono definitivamente cassati come un effetto collaterale dei processi biofisici: per Dennett, anzi, non esistono misteri ma solo rompicapo filosofici, e quello della coscienza è semplicemente un rompicapo molto complicato.

Sorgono però dei dubbi rispetto ad alcuni snodi del discorso di Dennett, che investono il senso complessivo dell'operazione neodarwinista e del suo portato nichilista. Dennett *nega* che identificare l'io a un'illusione tolga significato alla vita, dal momento che la nostra coscienza non è importante in quanto "vera" ma in quanto «questione di vita o di morte, per noi, e che cos'altro potrebbe renderla più importante»[102]? E tuttavia in un altro passaggio ammette che noi «siamo l'unica specie che sia arrivata a non considerare più

[101] Questa in effetti fu la provocazione rivolta a Lewes dal filosofo idealista T.H. Green, che nella sua teoria della *Eternal Consciousness* si rifaceva soprattutto ad Aristotele e Kant. Per un quadro generale, rimando nuovamente ad A. Lombardi, *David George Ritchie*, cit., pp. 96-104.
[102] D.C. Dennett, *Dai batteri a Bach*, cit., p. 403.

la fitness genetica come l'obiettivo supremo, come il *sommum bonum* della vita […] l'unica specie che ha scoperto altre cose per cui morire»[103]. Allo stesso modo, Dawkins dichiara: «I nostri cervelli si sono evoluti a tal punto che siamo capaci di ribellarci ai nostri geni egoisti»[104]. Ma qui sembra sorgere una contraddizione, perché, se i contenuti della coscienza sono solo illusioni utili alla vita, come fa a valere più della vita qualcosa che non è "vero"?

Come si è visto, per Dennett la coscienza (la capacità di rendere manifesta la propria immagine del mondo) è in grado di innescare un processo di de-darwinizzazione, invertendo l'impostazione della selezione naturale da *bottom-up* a *top-down*, cioè rendendola progettuale e intelligente: ma questo non dice qualcosa di molto importante sullo statuto della coscienza stessa? Forse non è poi così "riducibile", se è in grado di generare un contraccolpo sulla selezione naturale. Se quest'ultima è un «acido universale»[105], come mai la coscienza riesce a rendere certi contenuti non strettamente adattivi resistenti all'azione corrosiva della *struggle for existence*? Forse, come ha recentemente osservato Thomas Nagel, la comparsa della mente «getta ombre su tutto il processo nonché sui costituenti e i principi da cui esso dipende»[106].

La meraviglia per la mente – per ciò che essa è, per ciò che riesce a fare, per la sua capacità di svincolarsi dai rigidi meccanismi

---

103 *Ibid.*, p. 239.

104 R. Dawkins, *Il gene egoista*, cit., p. XV.

105 D.C. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, cit., p. 666.

106 T. Nagel, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa* (2012), Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 10. Nagel è tra i capostipiti di quei filosofi della mente, etichettati da Dennett come *Mysterians* (Searle, Chalmers, Jackson, McGinn e altri), che sostengono l'irriducibilità della coscienza soprattutto a partire dall'esperienza soggettiva dei *qualia*, sulla cui effettiva esistenza vi è uno sconfinato dibattito. Cfr. D.C. Dennett, *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza* (2005), Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 1-21.

della natura – si desta *non nonostante* ma esattamente *in virtù* della sua storia evolutiva. *Che* questo fenomeno sia avvenuto, non solo *come* sia avvenuto, potrebbe costituire il mistero permanente della coscienza. Perché lo stupore suscitato da questa positività dovrebbe essere intaccato dalla sua origine animale, biologica o addirittura materialistica?

Quel "che" appare come il segno di una resistenza ultima che il nichilismo non riesce del tutto a ridurre. E risveglia quel «desiderio appassionato di capire» che distingue la nostra coscienza da ogni altra forma di intelligenza[107]. Ma qui in effetti accade quello che Esposito indica come un atteggiamento tipico del nichilismo del nostro tempo: esso vorrebbe distogliere lo sguardo da un problema già implicato nel nostro stesso guardare. Ed è proprio allora che riemerge come problema:

> «La coscienza si prende sempre gioco dei suoi analisti e soprattutto dei suoi critici. Perché essa è già all'opera in chi vuole decostruirla, anzi la sua decostruzione è la prova della sua funzione. Possiamo ignorare infatti, o semplicemente problematizzare, di quale tipo di realtà sia fatta la coscienza, ma siamo già dentro la sua funzione performante. È qui il suo mistero»[108].

[107] S. Ginsburg-E. Jablonka, *Figure della mente. La coscienza attraverso la lente dell'evoluzione* (2022), Raffaello Cortina, Milano 2023, p. 126.
[108] C. Esposito, *op. cit.*, p. 55.

Nihilism and the Impersonal

di *Rocco Sacconaghi*

1. *Introduction*

In this article, I offer an interpretation of nihilism as a complex anthropological phenomenon from a personalistic perspective[1]. Nihilism emerged as a thematic notion in late modernity (through metamorphoses and radicalizations of late antique, medieval, and early modern themes – often reinterpreted in light of Eastern philosophical and religious motifs) and has found since various expressions and developments, becoming increasingly pervasive at a cultural level and deeply shaping post-modern societies[2]. Nihilism is, therefore, a key concept to deciphering our time, and even though there is no shared univocal definition of it, we all have an intuitive

[1] I have presented my views on the concept of person and its philosophical implications in some of my writings – see, for instance, R. Sacconaghi, *Rethinking Personalism: A Speculative Approach*, in Various Authors, *Person: Encounters, Paradigms, Commitments, and Applications*, edited by R. Auxier, Vernon Press, Wilmington, DE, 2023, pp. 113-134; R. Sacconaghi, *Notes for a Personalistic Anthropology of Conceptual Knowledge*, in *Studies in Science and Theology - Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology*, XVIII, 2022, pp. 11–22.

[2] It is noteworthy that in October 2019, Bernard Henri-Levy and Alexandr Dugin started a public debate (during the Nexus Symposium 2019, titled "The Magic Mountain Revisited") accusing each other of nihilism – see the video of the debate at https://www.youtube.com/watch?v=x70z5QWC9qs. See also W. Brown, *Nihilistic Times. Thinking with Max Weber*, Belknap, Harvard, Cambridge, MA, 2023; C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci Editore, Roma 2021.

grasp of its general sense and a tacit perception of its semantic layers and existential implications.

Correlatively to the well-known subversive and corrosive aspect of nihilism, many have seen in it a potentially constructive and fruitful element: a radical form of *iconoclasm* that forces challenge dogmas and crystallized beliefs. According to this perspective, nihilism can be seen at once as a consequence of the (allegedly occurred) "end of ideologies"[3] and a powerful tool against (returning) ideologies. While this anti-ideological impulse might have been occasionally the indirect positive function of nihilism[4], I argue that it is possible to uncover the particular ideology implied in it.

As a complex phenomenon, nihilism presents different dimensions. It cannot be identified solely with an (inter)subjective sentiment of the world, a theory with a clear logical structure, an ethical system, or a merely factual (cultural, societal, or ontological) state of things. Nihilism has appeared (and remains installed) at the crossroads of all these dimensions (emotional, logical, ethical, and, as a cause or a consequence – depending on the point of view –

---

[3] See D. Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001; A. MacIntyre, *The End of Ideology and the End of the End of Ideology*, in Id., *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1978.

[4] There have certainly been philosophical reactions to nihilism that, provoked (and so indirectly inspired) by it, have led to profound reflections and reinterpretations of crucial questions, as happened with Fyodor Dostoevsky and, a few years after Nietzsche's death, with the work of Georg Simmel, Max Weber, Henri Bergson, Max Scheler, Edmund Husserl, Alfred N. Whitehead, Charles Péguy, and Karl Jaspers, who in turn inspired a vast number of other thinkers. For a comparison between Dostoevsky and Nietzsche, see H. de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism*, Ignatius Press, San Francisco 1983; M. Stepenberg, *Against Nihilism. Nietzsche Meets Dostoevsky*, Black Rose Books, Montreal 2019.

factual), formulating a somewhat vague but powerful synthesis of them. Given the multi-faceted and synthetic nature of nihilism, I will use the generic concept of *worldview* to indicate it while temporarily suspending the judgment about its (methodologically paradoxical) truth claim.

2. *Psychology: Impersonal Passions*

2.1 *Nihilistic Sentiment and the Sacred*

More clearly than other worldviews, nihilism presents a peculiar relationship with the emotional dimension, immediately evoking and fostering a certain cluster of feelings. The notion of nihilism intends to give expression, first of all, to a sentiment of (the totality of) existence, in which it claims to be originally rooted: the sentiment of *nothingness* – with all the correlative emotions that represent it only partially: first of all, boredom, and then disorientation, shame, puzzlement, anger, anguish, emptiness, nausea, despair. Through the notion of nihilism, the sentiment of nothingness would be thus elevated to a conceptual level without being abstractly objectified and thus somehow neutralized in its emotional subversive force, but rather remaining fully operative *as a sentiment*. This quasi-immediacy between the emotional and conceptual dimensions derives from the quasi-metaphysical nature of the sentiment in question, inasmuch as it presents itself as a pre-conceptual understanding of a *totality* (existence – or reality – as such), through which *nothingness* would be "revealed." At the same time, the permanence of the emotional dimension in the conceptual moment is required by the nature of what is revealed: what kind of nothingness can reveal itself through a sentiment? The radical absence of something objective that, however, exists as such only *for* a subject, within the relationship with someone, who must be able to perceive it to discern its objective reality:

value, i.e., the (effectively or potentially) beneficial "action" of a certain objective reality over a subject. Nihilism, in this sense, is that worldview rooted in the sentiment of the total absence of real (objective *and therefore* subjectively perceivable) values, including meanings – as Nietzsche put it: «the radical repudiation of value, meaning, and desirability»[5], or, in other words, the rejection of the *sacred*. Sacred is that objective reality capable of permanently and profoundly exercising power over the human subject in its integrality: a reality that takes place at the intersection of transcendence and immanence, showing itself as simultaneously unfathomable and recognizable; attractive and disorienting (almost terrifying); familiar and mysterious; eternal and fleeting; inexorable and somehow exposed to our will[6]. Nietzsche's sentence "God is dead" is a dramatization of the complete disappearance of the *perception* of sacredness – as Heidegger wrote: «"God is dead" means: the supersensory world has no effective power. It does not bestow life»[7].

Hans Jonas describes this particular sentiment of existence through an analogy with the Gnostic tradition: on the one hand, according to him, we can find in both worldviews the rejection of the Greek cosmos and the perception of the universe as radically emptied of any sacredness; on the other hand, while for the Gnostics the essential conflict between two (divine) principles puts the human beings in a position of radical antagonism towards nature, the nihilists find themselves utterly lonely in a completely indifferent universe: «and only the latter case – Jonas writes – represents the

---

[5] F. Nietzsche, *The Will to Power*, Vintage Books, New York, NY, 1968, p. 9.

[6] See M. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, Harcourt, New York City, NY, 1987; H. Joas, *The Power of the Sacred. An Alternative to the Narrative of Disenchantment*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2021.

[7] M. Heidegger, *Nietzsche's Word: "God is Dead"*, in Id., *Off the Beaten Track*, Cambridge University Press, Cambridge UK, 2002, p. 162.

absolute vacuum, the really bottomless pit»[8]. In the Gnostic worldview, we can still find traces of anthropomorphism that allow human beings to give a sense to their existence, even if in a conflictual fashion, towards the liberation of the *pneuma* from the material world, whereas the systematic rejection (implied in the – often tacit – ontologization of the Copernican cosmology) of any form of anthropomorphism makes «modern nihilism infinitely more radical and more desperate than Gnostic nihilism could ever be […] That nature does not care […] is the true abyss»[9]. We can find the same terror vividly portrayed by Nietzsche in his *Genealogy of Morals*, where the ethical interpretation of modern science is described as a perpetuation of ancient ascetic ideals that keep diminishing our value: «Since Copernicus, human beings seem to have reached an inclined plane – they're now rolling at an accelerating rate past the mid-point – where to? Into *nothingness*? Into the "penetrating sense of their own nothingness"?»[10]. In all of these three thinkers, we find the idea –

[8] H. Jonas, *Gnosticism and Modern Nihilism*, in *Social Research*, XIX, 1952, Issue 4, p. 450. See also B. Lazier, *God Interrupted. Heresy in the European Imagination Between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2008 – in particular Chapter 1, "Overcoming Gnosticism", pp. 27-72; P. Sloterdijk, *The True Heresy. Gnosticism: On the World Religion of Wordlessness*, in Id., *After God*, Polity Press, 2020, p. 41-69.

[9] H. Jonas, *op cit*., p. 451.

[10] F. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, Richer Resources Publication, Arlington, VA, 2009, p. 129: «Isn't it the case that since Copernicus the very self-diminution of human beings, their will to self-diminution, has made inexorable progress? Alas, the faith in their dignity, uniqueness, irreplaceable position in the chain of being has gone—the human being has become an animal, not a metaphorical animal, but absolutely and unconditionally—the one who in his earlier faith was almost God ("child of God," "God-man")».

developed in different fashions – that the nihilistic sentiment produces a crisis so profound and destabilizing that the very image of the human being is not left intact:

> «So radically has anthropomorphism been banned from the concept of nature that even man must cease to be conceived anthropomorphically if he is just an accident of that nature. […] The stare at isolated selfness […] may seek release – and has found it – in a monistic naturalism which […] would also abolish the idea of man as man»[11].

The complete desacralization of nature led to the desacralization of the human being, and thus to the abolition of the human element as distinct from nature and irreducible to it[12]. In this impossibility of conceiving the human being in authentically human terms, Jonas finds the inner inconsistency of modern nihilism: «Does not this paradox cast doubt on the very concept of an indifferent nature, that abstraction of physical science?»[13]. This "paradox", though explicitly addressed by many thinkers[14], introduced in the psyche of

---

11 H. Jonas, *op. cit.*, pp. 451-452.

12 For an alternative interpretation, see R. Brague, *The Wisdom of the World: The Human Experience of the Universe in Western Thought*, University of Chicago Press, Chicago 2004.

13 H. Jonas, *op. cit.*, p. 451.

14 At the philosophical level, while Idealism and Positivism accepted and in various ways developed the idea of a post-anthropomorphic image of the human being – with Nietzsche's philosophy being a radicalization of (and yet irreducible to) them –, Edmund Husserl decisively contributed to reopening the philosophical discourse to the possibility and necessity of a (post-Spencerian and post-Freudian) non-nihilistic humanism. See R. Sacconaghi, *Implicazioni metafisiche ed epistemologiche del manoscritto husserliano sul copernicanesimo*, in C. Di Martino (ed.), *L'attualità della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, pp. 347-381.

modern humanity a profound internal conflict, which inevitably overflowed into the political sphere[15].

2.2 *Moral Excess and Revolutions*

At the political level, if the idea of a human being conceivable in purely naturalistic terms and therefore predictable and controllable might have, in principle, led to the attempt to construct a Voltairean rational civilization, according to Michael Polanyi, this was made impossible by a peculiar intertwinement of rationalism and moral passions derived from Christian ideals – an intertwinement that constitutes in his view the source of modern nihilism[16]. Polanyi defines modern nihilism as a «moral excess»[17] and «a comprehensive moral protest that is without precedent in history»[18]. Nihilism was generated, in his view, by the "transfiguration" of Christian impulses (moral passions) that took place within the process of modern secularization: far from being neutralized, these moral impulses towards a transcendence were reinterpreted within the "immanent frame" of modernity and without the previous dogmatic constraints. Polanyi identifies in Rosseau the thinker who, having «poured into the channels of rationalism a fierce passion for humanity […], so widened the channels that they could be fraught eventually with all the supreme hopes of Christianity, the hopes which rationalism had released from their dogmatic framework»[19]. Polanyi maintains that the insertion of Christian hopes into a horizon of pure immanence

15 See T.W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2002; C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007; R. Brague, *The Legitimacy of the Human*, St. Augustine's Press, South Bend 2017.

16 M. Polanyi, *Beyond Nihilism (Eddington Lectures 1960)*, in Id., *Knowing and Being*, The University of Chicago Press, Chicago, IL, 1969, pp. 3-23.

17 *Ibid.*, p. 3.

18 *Ibid.*, p. 4.

19 *Ibid.*, p. 6.

established an impossible equilibrium, which would make the return to a "static society" (i.e., in his view, all societies before the American and French Revolutions) unimaginable. Because of the «infusion of Christian fervor»[20] and the consequent chaotic unleashing of moral passions, «the *philosophes* not only failed to establish an age of quite enjoyment, but induced instead a violent tide of secular dynamism» (p. 6). In other words, the road to total and permanent *revolution* had been opened, starting a chain-reaction that would lead to a «passion for nihilistic self-doubt»[21], which «may come to an end only when it has finally destroyed our civilization»[22]. What he calls the "logic" of total revolution can already be recognized in the political project of Robespierre and Saint Just[23] – but with their successors who instaurated totalitarian systems we can see the transformation of «Messianic violence from a means to and end to an aim in itself»[24]: this is, according to Polanyi, the «moral inversion»[25] which constitutes the fabric of moden nihilism. In Russia, he writes, the "nihilists" who performed such moral inversion (famously portrayed by Pushkin, Dostoevsky, and Turgenev) were significantly called «new men»[26].

In Polanyi's analyses, we find the idea that nihilism is not the direct result of the scientific outlook on the world: it is not the necessary outcome of the overflowing of Copernicanism into the area of metaphysics and ethics, or, in other words, the absolutization of the (otherwise methodologically legitimate) "gaze from nowhere"

---

[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*, p. 3.
[22] *Ibid.*
[23] See A. Camus, *The Regicides*, in Id., *The Rebel. An Essay of Man in Revolt*, Vintage Books, New York, NY, 2012, pp. 112-132.
[24] M. Polanyi, *Beyond Nihilism*, cit., p. 14.
[25] *Ibid.*
[26] *Ibid.*, p. 15.

practiced by modern science[27]. What makes nihilism possible is the unsolvable tension between ineradicable passions coming from a long history of religious beliefs and the complete loss of sacredness fostered by modern rationalism. There is, in fact, a religious component in modern nihilism, which somehow reiterates the ancient Gnostic motif of rejecting the (created) material world as such – as Gershom Scholem, Eric Voegelin, and Augusto Del Noce have shown –, the difference being that while the *gnosis* was aiming at a spiritual liberation and modern revolutions were aiming at material transformations, nihilism aims at the replacement of the human being as such with something new, at a new innocence that goes beyond good and evil: «In truth, man is a polluted river – writes Nietzsche in *Thus Spoke Zarathustra*, announcing the *Übermensch* – One must be a sea, to receive a polluted stream and not be defiled. Behold, I teach you the Superman: he is this sea»[28]. It becomes understandable in this sense the moral inversion that transforms violence into an aim in itself: it is the reiteration and radicalization of the ancient idea of redemption through sin, in which redemption collapses into sin itself[29]. One can see this thirst for absolute innocence and the consequent attempt to overcome the separation of good and evil as the opposite of what is famously narrated in Dostoevsky's *Crime and Punishment* – the vital need (or moral passion) for individual responsibility and, therefore the urgency of recovering the distinction of good and evil, without which our human life would be in his view unbearably meaningless[30]. A seemingly more

[27] See J. Stewart, *A History of Nihilism in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2023.
[28] F. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Penguin Books, London UK, 2003, p. 42. See also A. Camus, *Nietzsche and Nihilism*, in Id., *op. cit.*, pp. 65-80.
[29] See B. Lazier, *op. cit.*, pp. 139-145.
[30] Henry Stangerup in *The Man Who Wanted to be Guilty* and Anthony Burgess in *A Clockwork Orange* address the same dramatic issue, showing how society can be unwilling to defend such vital need of the individual.

"moderate" third option is described by Christopher Lasch in his *The Minimal Self* (published in 1984), when he writes that «the dominant conception of personality sees the self as a helpless victim of external circumstances»[31]. This third option is, in fact, the weaker and passive version of the Nietzschean thirst for absolute innocence, which instead of embracing the necessity of being the source of values and meanings, usually expresses itself through a systematic and pseudo-cathartic act of scapegoating that aims at a *feeling* of innocence by identifying evil in what is other than oneself[32].

Polanyi's analyses help us to enter into the psychology of a nihilistic perspective, comprised not only of the epistemological disorientation derived from the methodologically illicit extension of the scientific view to all aspects of human life but also of the emotional/existential trauma of the unleashing of ineradicable moral impulses that have been severed from their roots and deprived of their (transcendent) horizon, leading to what he calls "moral inversion":

> «The first stage was the process of intellectual secularization, spreading the new scientific outlook of the universe and yet evoking no profound emotions and calling for no vast political actions; the second was the dynamic process that released these emotions and actions. At this point, the thoughts of philosophers were transformed into ideologies»[33].

---

31 C. Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, W.W. Norton & Company, New York / London, 1984, p. 59; See also Id., *The Culture of Narcissisim. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W.W. Norton & Company, New York/London, 1979.

32 On the topic of the scapegoat in the history of humanity, see R. Girard, *The Scapegoat*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1989; Id., *Violence and the Sacred*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 1979.

33 M. Polanyi, *Beyond Nihilism*, cit., p. 11.

2.3 *Passions and Ideologies*

Such a transformation into ideologies, according to Polanyi, would have been impossible without the insertion of what he calls "excessive moral passions". Polanyi states that the philosophers of the Enlightenment were not aware of how their revolution would determine a profound transformation at the emotional level: «Little indeed did the great rationalists realize the transformation they were engendering. Voltaire […] did not suspect that […] rationalism, thus inflamed, would transform the emotional personality of man»[34]. How can we define this transformation? Through the seemingly paradoxical concept of *impersonal passion*. Human beings experienced an overflowing of impersonal passions that made them capable of otherwise impossible actions[35]. Polanyi was primarily interested in showing how the account of science as an impersonal process is fictitious and how science is, in fact, a particular mode of *personal* knowledge (built on *tacit* knowledge, shaped by an active *passion* for the truth, and intertwined with the practice of *trust*) capable of real objectivity – thus rejecting the inevitable reduction of impersonal scientific knowledge to a mere technique disinterested in the problem of truth[36]. On the other hand, in my view, the nihilistic "moral passions", destructive inasmuch as "excessive", do not constitute an excess *of personhood* – they are not destructive inasmuch as excessively personal, but rather *as* impersonal. I maintain that a passion can be detached from the core of the human person (thus becoming impersonal) if connected to (and subsumed by) certain *ideas*, which in turn will be fueled through the spreading of that passion.

[34] *Ibid.*, p. 8.

[35] See F. Devji, *Landscapes of the Jihad. Militancy - Morality – Modernity*, Hurst & Company, London, UK, 2017.

[36] See M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1974.

This is what takes place eminently and paradigmatically with the idea of nihilism, i.e., the total absence of the sacred. As we have seen, the sentiment of the absence of value is the basis of nihilism; such sentiment is comprised of many emotions, from boredom to anguish; when this sentiment becomes the affirmation of the absence of the sacred, we have the transformation of a sentiment into an idea, which in turn objectifies and solidifies the emotions and stabilizes the sentiment, interpreting it as metaphysical, i.e., as purely revelatory of the fabric of reality itself. We can call this process, which might be more or less explicit and can develop more or less gradually, the *ontologization* of a sentiment. When this ontologization is not declared, fully examined, and permanently verified, we have what is called ideology – the (more or less systematic) development of a theory out of an idea derived from a sentiment of things. With nihilism, this process is operated without many logical mediations that are instead required in other instances, and the double passage from the emotion to the concept and from the concept back to the emotion is, as we have said, almost immediate, thus making the intermediate moment of sentiment the prevailing one when someone thinks of nihilism: it is «a nihilistic dynamic that leads the bored subject to universalize the experience into a negative revelation of the horrible truth about the human condition»[37]. This peculiar quasi-immediacy is the reason why nihilism *seems* the opposite of ideology, while in fact, it merely collapses the theoretical moment on the emotional one and simultaneously elevates the latter at a conceptual level, and so the logical development of the idea becomes extremely simple and effective.

In my view, this is what Alain Badiou is unknowingly describing when he defines the twentieth century as dominated by a violent "passion for the real", by the irresistible temptation to «consent

[37] E.S. Goodstein, *Experience without Qualities. Boredom and Modernity*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2005, p. 27.

without mediation to violence, to the passion for the real»[38]. The twentieth century has been, in his view, «marked through and through by a singular violence» that «amounts to a subjective claim that may attain the characteristics of a cult»[39] - and here is where he sees the non-ideological commitment to the act, performed out of an *immediate* (without theoretical mediations) *passion* for the *real*. What is "the real" here? First of all, it is the necessity of creating a new humanity: «Violence is legitimated by the creation of the new man. Needless to say, this theme only makes sense within the horizon of the death of God. A godless humanity must be recreated, so as to replace the humanity that was subject to the gods»[40]. The "reality" of the new nihilistic horizon is what puts us in the situation of a completely new beginning:

> «It is not the ideological dimension of the theme of the new man that is operant in the twentieth century. What impassions subjects and militants is the historicity of the new man. For we find ourselves in the real moment of commencement. The nineteenth century announced, dreamed, and promised; the twentieth century declared it would make man, here and now. This is what I propose to call the *passion for the real*. […] There is a conviction, laden with pathos, that we are being summoned to the reality of a beginning».[41]

What Badiou means by "the real"[42] – which historically has taken the form of a nihilistic horizon – is, ultimately, an ontological

---

[38] A. Badiou, *The Century*, Polity Press, Cambridge, UK, 2007, p. 21. See also P. Sloterdijk, *What Happened in the 20th Century. Towards a Critique of Extremist Reason*, Polity Press, Cambridge, UK, 2018.

[39] A. Badiou, *op. cit.*, p. 32.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

[42] «The real, as all key players of the century recognize, is the source of both horror and enthusiasm, simultaneously lethal and creative. What is

conflict, i.e., *antagonism* as the fundamental structure of being itself – a paradigm similar to the metaphysics at work in Gnosticism: «The century's "beast" […] is nothing other than the omnipresence of scission. The passion of the century is the real, but the real is antagonism»[43]. We can now better understand the concept of "impersonal passions". The idea of nihilism leads to the rejection of the image of the human being as a person, i.e., a free and responsible agent (and patient) in a meaningful history and in a familiar cosmos – therefore, the sentiment from which the idea is formed and that in turn is stabilized by the idea itself (the twofold movement of ontologization) cannot be conceived of as "belonging" to a human being anymore but nonetheless continues to exist and operate within the subject (and society), becoming potentially explosive. Once subsumed in (and solidified by) the nihilistic idea, the sentiment of the absence of the sacred becomes the axiomatic principle of action for the (now) powerless subject. In other words, the "nihilistic dynamic" that absolutizes a certain sentiment-idea simultaneously relativizes human beings (as persons), depriving them of free agency:

«Today – Robert Musil writes – responsibility's center of gravity is not in people but in circumstances. Have we not noticed that experiences have made themselves independent of people? Who can say nowadays that his anger is really his own anger when so many people talk about it and claim to know more about it than he does? A world of *qualities without a man* has arisen, of *experiences without the person* who experiences them».[44]

---

certain is that it is - as Nietzsche splendidly put it – "Beyond Good and Evil". Any conviction about the real advent of a new man is characterized by a steadfast indifference to its cost; this indifference legitimates the most violent means. If what is at stake is the new man, the man of the past may very well turn out to be nothing but disposable material» (*ibid.*, pp. 32-33).

[43] *Ibid.*, p. 38.

[44] R. Musil, *The Man Without Qualities. Vol. 1: A Sort of Introduction; Pseudoreality Prevails*, Vintage International, New York, NY, 1996, p. 158.

This is how passions become truly collective (rather than intersubjective) and capable of driving the masses[45]. According to a nihilistic worldview, human beings are thus left with two alternatives: being mere victims who can only (and need to) blame others – who in turn might become concrete victims as scapegoats – or becoming active agents precisely by overcoming their humanity (inasmuch as personal) and regaining control over themselves (and others), as we can see in Ayn Rand (and the movement of Objectivism)[46] or, more recently, in Transhumanism. In both cases, the passions of the subjects – uncontrollable (as forces that exceed our resistance and our will) or controllable (as tools at our disposal) – are impersonal.

3. *Logic and Ethics: Impersonal Actions*

3.1 *Dialectics of Desacralization*

«Probably – continues Musil – the dissolution of the anthropocentric point of view, which for such a long time considered man to be at the center of the universe but which has been fading away for centuries, has finally arrived at the "I" itself»[47] – Hans Jonas recognizes the signs of this anthropological crisis in the sentiment described by Pascal facing the Copernican universe – however, Pascal never ontologizes this sentiment. Jonas' misunderstanding derives from the identification of the root of modern nihilism in modern

[45] See E. Canetti, *Crowds and Power*, Farrar Straus Giroux, New York, NY, 1962; R. Rechtman, *Living in Death. Genocide and Its Functionaries*, Fordham University Press, New York, NY, 2022.
[46] See A. Weinacht, *Nikolai Chernyshevskii and Ayn Rand: Russian Nihilism Travels to America*, Lexington Books, Lanham, MD, 2021; W. Eilenberger, *The Visionaries: Arendt, Beauvoir, Rand, Weil, and the Power of Philosophy in Dark Times*, Penguin Press, New York, NY, 2023.
[47] R. Musil, *op. cit.*, p. 159.

science – and the emotions evoked by it – while underestimating, unlike Polanyi, the decisive (different) roles played in this by religious traditions such as Gnosticism and Christianity. The desacralization of nature – which started with Greek philosophy and continued with the Judeo-Christian reflection on God and the world – for Pascal, does not imply the absolute rejection of the "anthropocentric point of view," but the necessity of its clarification, laying the foundation for an ultra-Copernican anthropocentrism that would lead to a better understanding of the human being as a person. The perception of the universe as desacralized is the occasion for him to emphasize the ontological difference of the human being (a "thinking reed" capable of embracing – and not rejecting or overcoming, as it would be in a Gnostic perspective – the universe itself)[48] and the superior ontological difference of the *Deus absconditus* (hidden, but real), as the source of the third order of reality: love-charity, perceivable through the peculiar cognitive experience of the *esprit de finesse*[49]. Pascal has to face the new image of the cosmos, and while the mere *esprit de géométrie* would lead him to despair, the *esprit de finesse* allows him to open a breach in the sentiment of terror and look at the personal nature of both God and the human being. We should look elsewhere to find the theoretical roots of modern nihilism.

Ioan P. Couliano (Mircea Eliade's disciple and main collaborator) identified the traces of a synthesis between Gnosticism and modern nihilism in another great thinker (and one of Nietzsche's

[48] See R. Guardini, *Pascal. A Study in Christian Consciousness*, Cluny Media, Providence, RI, 2022, pp. 37-78.

[49] «All bodies, the firmament, the stars, the earth and its kingdoms are not worth the least of minds, for it knows them all and itself too, while bodies know nothing. All bodies together and all minds together and all their products are not worth the least impulse of charity. This is of an infinitely superior order» (B. Pascal, *Pensées*, Penguin Random House, London, UK, 2003, p. 96)

sources), the Italian poet and philosopher Giacomo Leopardi[50]. In a book titled *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (also inspired by Hans Jonas's reflections on this theme), Couliano shows how, in Leopardi, the modern idea of an utterly indifferent nature and the ancient idea of an antagonistic God somehow coexist[51]. This tension is vividly portrayed in Leopardi's *Moral Fables*, in which he imagines dialogues between mythological, historical, and fictitious characters. For instance, the dialogue between Copernicus and the Sun reiterates the radical critique of anthropocentrism and its emotional impact. In *Nature and an Icelander*, Leopardi gives voice to an anti-anthropocentric and anti-anthropomorphic monistic view (through a paradoxical personification of an essentially impersonal Nature, which describes itself as a perpetual cycle of production and destruction) and to a rebellion against it, which reiterates the anthropomorphic idea that a meaning necessarily exists and that it must include a reference to a personal being: «That is what I hear all the philosophers saying. But if what is destroyed suffers, while the destroyer gets no pleasure, and is itself soon destroyed in turn, then I want you to tell me what no philosopher can tell me: who does get any pleasure or benefit from this unhappiest life of the universe, which is preserved by the injury and death of everything that composes it?»[52]. To this last question, Nature does not answer with a further explanation, but with a brutal fact: the Icelander dies in a disproportionately brutal and banal way (he is eaten by two lions, thus confirming the theory of Nature and

[50] See L. Capitano, *Leopardi. L'alba del nichilismo*, Ortothes, Napoli-Salerno 2016.
[51] I.P. Couliano, *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, Harper, San Francisco, CA, 1992, p. 254.
[52] G. Leopardi, *Moral Fables*, Alma Books, Richmond UK, 2017, pp. 72-73.

at the same time showing how unsatisfying for a human mind it remains). The main idea of the dialogue is expressed in the previous reflection of the Icelander (to which Nature would later respond with the monistic theory):

> «I know well enough that you have not made the world for the sake of men: I would find it easier to believe that you created it and ordered it expressly to torment them. I now ask whether I ever begged you to place me in this universe. Or whether I forced myself into it with violence and against your will»[53].

The critique of anthropocentrism is continuously proposed (and intellectually accepted), and yet it cannot be fully embraced, thus justifying the presence of the typically gnostic idea of birth as intrinsically *unnatural*[54].

I maintain that nihilism, in its modern Western version, was born out of this tension – it found its own territory in the hiatus between a monism/pantheism inspired by Giordano Bruno's cosmology and Spinoza's metaphysics (often revisited in radically materialistic terms, as in Leopardi's philosophy) and the irresistible tendency to rebel against it. Then, in order to be established as a worldview, it had to develop a counter-theory on its own – and this is what happened with Schopenhauer and Nietzsche[55]. But the genesis of nihilism is to be found in the sour reaction to the disappearance of a meaning somehow connected to a personalistic framework, as it clearly emerges in Leopardi.

---

[53] *Ibid.*, p. 72

[54] For a presentation of some philosophical reflections on the category of birth, see S. Zucal, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017. In particular, see the chapter on Emil Cioran, pp. 171-212.

[55] On this vast topic, see G. Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, University of Illinois Press, Champaign, IL, 1991.

This is not primarily the problem of the desacralization of nature. In Francis of Assisi, one can clearly see how a radically personalistic interpretation of the world (in terms of ethics and ontology), at the basis of his loving celebration of nature, is, in fact, the exact opposite of the sacralization of nature[56]. For him, the sacredness experienced through the other human being as a person is the eminent way in which we are introduced into the depth of history and the cosmos as expressions of a personal God – in turn, the assumption of an ontological personalistic framework is what reveals the other human person as sacred, i.e., ontologically participating in the eternal[57]. According to this perspective, there would be a virtuous cognitive circle between the sacredness perceived in the other human being as a person and the recognition of the personal nature of Being as the source of sacredness, similar to the original aesthetic intertwinement of present and (spatio-temporal) horizon (correlative to the nexus of tacit and explicit knowledge in Polanyi's personalistic epistemology[58]). This personalistic semiotic structure of present/horizon develops into the experience of space and time as *simultaneity* (rooted in the experience of sharing something with someone in the present) and *continuity* (based on the permanence of the sharing and the horizon throughout time), which allows us to conceive of space in terms of *place* (connected to the anthropological categories of *dwelling* and *law*) and time in terms of *sense* (connected to the anthropological categories of *journey* and *fecundity*). As we can see in Francis of Assisi, the primacy of the human person fosters the extension of personal sacredness to the entirety of nature and

[56] See M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, Routledge, New York, NY, 2017; G.K. Chesterton, *Saint Francis of Assisi*, Doubleday/Random House, New York, NY, 2001.
[57] See M. Scheler, *On the Eternal in Man*, Routledge, New York, NY, 2009.
[58] See M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 2009.

existence (eminently, through liturgy; analogically, through poetry/music and art/architecture; primarily and universally – as Paul of Tarsus clarified – through the *logiké latreia*, the spiritual offering of one's entire existence)[59].

Pascal does not reject this personalistic paradigm but rather preserves it by rethinking the experience of the sacred against the backdrop of the new human geography (Montaigne), the new epistemology (Descartes), and the new cosmology (Copernicus) with all their ethical, anthropological, and theological implications, and arrives at the same conclusion of Augustine of Hippo at the end of Antiquity and Francis of Assisi and the height of the Middle Ages: personal creative love as the profound source of Being, manifested through love-charity – which is, in this perspective, the ultimate experience of the sacred[60]. The loss (or the active denial) of this experience of sacredness produces, as a reaction, the first embryonic form of nihilism: a sentiment of nothingness, which in turn nurtures emotions and fosters ideas that deepen the perception of the absence of the sacred – a sort of "Romeo-and-Juliet complex", in which the insistence on the appearance of death leads to the actual tragedy (maybe precisely because *that* is what is ultimately craved in the name of a Gnostic/Cathar idea of love, as Denis de Rougemont suggests in his interpretation of Shakespeare's play[61]). The ontologization of this sentiment (operated already by Leopardi in his philosophical writings) creates the first ideology that, rather than radically reinterpreting *nostalgia* and *hope* in radically immanent terms – as

[59] On Paul of Tarsus and philosophy, see J. Milbank - S. Žižek, *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, MI, 2010; A. Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2003.
[60] See R. Guardini, *op. cit.*, pp. 103-126.
[61] See D. de Rougemont, *Love in the Western World*, Princeton University Press, Princeton 1983, pp. 189-192.

shown respectively by George Steiner and Ernst Bloch[62] – aims at the systematic rejection of them. In other words, nihilism as a worldview is the attempted stabilization of an essentially unstable (and unsettling) sentiment, that of despair, aiming at its dissolution or, at least, dissimulation[63]. The equilibrium so produced is extremely fragile, and yet the space left for human thought and action is limited to an absolute and rarefied present that cannot be transcended nor accessed, inasmuch as it has no horizon, thus making simultaneity and continuity impossible. While the fundamental human experience of longing (*nostalgia* for what was lost and for what one might find and receive) is mortified and repressed, the natural psychological tendency to escape the present (*divertissement* as the perversion and denial of *hope*, as vividly described by Pascal[64]) is not only perpetuated but taken to an extreme[65]. Such extremization of the need for *divertissement* is made possible precisely by the nihilistic absolutization of the present severed from its horizon – an absolutization that is not a mere psychological tendency but rather the logical development of the idea of the absence of the sacred.

---

62 G. Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, House of Anansi Press, Toronto, Canada, 1997; E. Bloch, *The Principle of Hope*, Volumes 1-2-3, MIT Press, Cambridge, MA, 1995.

63 On the concept of hope from a philosophical perspective, see also M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Alianza Editorial, Madrid 2023; T. Eagleton, *Hope without Optimism*, Yale University Press, New Haven – London, 2015.

64 «We never keep to the present. We recall the past; we anticipate the future […] We are so unwise that we wander about in times that do not belong to us, and do not think of the only one that does; so vain that we dream of times that are not and blindly flee the only one that is» (B. Pascal, *op. cit.*, p. 13).

65 See D. Rushkoff, *Present Shock: When Everything Happens Now*, Current, Carmel, IN, 2014; N. Postman, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, Penguin Random House, London, UK, 2005.

The speculative efforts of Nietzsche, Heidegger, Whitehead, Deleuze, and Derrida to radically rethink our "metaphysical grammar" (constantly revolving around the question of time between finitude and eternity[66]) can be better understood in light of the idea (and *therefore* the perception) of the present as inaccessible and at once insurmountable. Instead of analyzing this theoretical issue, I intend now to identify some traits of postmodern nihilism as an anthropological phenomenon.

3.2 *Dialectics of Resacralization*

«All in all, postmodernity can be seen as restoring to the world what modernity, presumptuously, had taken away; as a re-enchantment of artifice that has been dismantled; the modern conceit of meaning – the world that modernity tried hard to dis-enchant»[67].

Zygmunt Bauman offers here an intriguing view on post-modernity that can help us understand the developments of nihilism, and particularly the idea of human action implied in it. It is true that the narrative of modernity as a progressive disenchantment of the world has been put into question many times: besides the (for some surprising) permanence (and in some cases strengthening) of religious practices in the masses (with all its cultural and political implications), the esoteric tendencies, unorthodox ideas, and puzzling unscientific beliefs of many protagonists of Modern philosophical and scientific thought are now well known and (partially) studied, even though the explanation of the coexistence (often in the same

[66] See in particular K. Michalski, *The Flame of Eternity. An Interpretation of Nietzsche's Thought*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2012.
[67] Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London UK - New York NY, 1992, p. X.

scholar) is not always clear[68]. However, the pervasive (not always consciously articulated) demand for a re-enchantment of the world is undeniable[69] – which suggests that some form of disenchantment has effectively taken place, while vast cultural and social phenomena (pop and rock music concerts, sports events, the cult of celebrities in the media, various forms of social activism, etc.) interpreted by increasingly ephemeral characters (as Andy Warhol knew) have only partially replaced with their rites and myths what has been lost. It is clearly an extremely complex and elusive topic that can be approached from several perspectives. I will focus just on one aspect that can shed some light on contemporary nihilism.

The longing for re-enchantment is essentially connected to what I would call the post-modern explosion of imagination[70]: subjects bound to the rarified absolute present, like Prometheus to his rock, are left with the possibility of indefinitely wandering with their own imagination (similarly to Bastian in Ende's *The Neverending Story*). Giacomo Leopardi had already identified in the act of imagi-

---

68 See J.Ā. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2017; Various Authors, *The Re-Enchantment of the World. Secular Magic in a Rational Age*, edited by J. Landy - M. Saler, Stanford University Press, California, 2009; W.T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy. God, State, and the Political Meaning of the Church*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2011.

69 See H. Dreyfus - S.D. Kelly, *All Things Shining. Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, Free Press / Simon & Schuster, New York, NY, 2011; M. Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2022.

70 For a brilliant history of imagination in modernity, see M. Maguire, *The Conversion of Imagination. From Pascal through Rousseau to Toqueville*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2006.

nation the only possible response to what he felt as the intrinsic cruelty of nature[71]. Jean-Paul Sartre, who started his philosophical reflection precisely with phenomenological inquiries on imagination[72], offers a powerful account of the meaninglessness of the present (overwhelmed by what he famously described as "nausea") and the possibility of transfiguring it through the simple act of narrating the events from the point of view of another:

«For the most banal event to become an adventure, you must (and this is enough) begin to recount it. […] A man is always a teller of tales, he lives surrounded by his stories and the stories of others, he sees everything that happens to him through them […] But you have to choose: live or tell. […] Nothing happens while you live. The scenery changes, people come in and go out, that's all. There are no beginnings. Days are tacked on to days without rhyme or reason, an interminable, monotonous addition. […] That's living. But everything changes when you tell about life; it's a change no one notices: the proof is that people talk about true stories. As if there could possibly be true stories».[73]

---

[71] See L. Capitano, "Il paese delle chimere", in Id., *op. cit.*, pp. 681-818; P. Cori, *Forms of Thinking in Leopardi's Zibaldone. Religion, Science, and Everyday's Life in an Age of Disenchantment*, Modern Humanities Research Association Salisbury House, Station Road, Cambridge, UK, 2019; F. D'Intino, *L'amore indicibile. Eros e morte sacrificale nei* Canti *di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2021.

[72] J.-P. Sartre, *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*, Routledge, New York, NY, 2010.

[73] J.-P. Sartre, *Nausea*, New Directions, New York, NY, 1964, pp. 39-40. Aldous Huxley, who described the idea of meaninglessness in terms of liberation (see A. Huxley, *Ends and Means. An Inquiry into the Nature of Ideals*, Routledge, New York, NY, 2012), proposed a similar paradigm by exploring the possibilities of expanding the limits of consciousness through the use of psychedelics. See A. Huxley, *The Doors of Perception*, Harper Perennial Modern Classics, New York, NY, 2009.

If the simple act of narrating succeeds in transfiguring the banality of an insignificant event, the scientific knowledge of the human psyche and the technological tools at our disposal can enhance this process in unpredictable ways. The possibilities of creating parallel worlds are now virtually limitless[74]. The only (insurmountable) limit remains the effective absence of what I have called the *horizon*, on the backdrop of which the present acquires depth and meaning – that aesthetic intertwinement correlative to the ontological intersection of transcendence and immanence where the experience of the sacred can only take place. This is where the need for re-enchantment, and not just for «good stories»[75], introduces itself; I suggest that instead of re-enchantment, we use the concept of *resacralization* of the world. It is not the mere (psychological) need of being enchanted – it is the human existential need of the sacred. However, it is an idea of the sacred that is essentially different from the personalistic one presented above.

---

[74] The celebrated film *Everything Everywhere All at Once* (D. Khan - D. Scheinert, 2022) – which portrays and "practices" in different ways this idea of limitlessness in the form of an infinite multiverse – has the following concluding dialogue between the two protagonists (before ending with another scene without dialogues), a mother and a daughter who reconcile after a dramatic (cosmic) struggle: (*Daughter*) «Do you still want to do your party?» (*Mother*) «We can do whatever we want. *Nothing matters*». They have just discovered that their reality is merely one possibility taking place in the midst of simultaneous infinite other realities, and their final dialogue is consistent with this discovery.

[75] «This is modern immoralism. Rascals had written their lives before and had shamelessly told of their exploits. […] Yet they were not immoralists. For they did not proclaim their vices to the world in order to denounce the world's hypocrisy – but merely told a good story. […] Rousseau's prophetic temper transmuted this hedonism into an angry protest against society and flaunted an immoral individuality in contemptuous defiance of society» (M. Polanyi, *Beyond Nihilism*, cit., p. 8-9).

The story narrated in the film "Avatar" (James Cameron, 2009) embodies the idea of the sacred that is at work in many expressions of our post-modern culture (including radical interpretations of technology and ecology, which find a peculiar synthesis in this film)[76]. Besides the obvious (but often overlooked) reality of it being a Hollywood film – which implies the operativity of the paradigm I have just described: the creation of a parallel world in which we can be temporarily immersed – the story itself presents the idea of the need for the resacralization of the cosmos through the struggle of an extra-terrestrial civilization (of the Na'vi) against the (disenchanted and therefore) violent civilization of humanity for the preservation of their life entirely immersed in the organic system of their planet, interestingly named Pandora, in which everything is connected through the sacred tree of souls – which appears to be an alternative version of the biblical Tree of Life (inaccessible to the human beings after the sin of eating the fruit of the Tree of Knowledge of Good and Evil). One crucial element of the story is that, through technology, human beings can live on that planet through *avatars* (a term coming from Hinduism), i.e., through other bodies identical to the Na'vi's. What is at work here is an essential component of the post-modern imagination's cognitive structure: as Sartre writes, one has to live through others to access the *post-veritative* dimension of meaning ("adventures"), or, in a post-modern language, the (*post-personal*) sacred. It is significant that in the conclusion of his early phenomenological work, *The Transcendence of the Ego*, Sartre quotes Arthur Rimbaud's *Letter of the Seer*: «Je est en autre» ("I is

[76] About the philosophical aspects of this film, see Various Authors, *Avatar and Philosophy. Learning to See*, edited by W. Irwin - G.A. Dunn, Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ, 2014.

an *other*") to explain the intrinsic impersonality of the consciousness[77]. If we read Rimbaud's letter, we can find traces of a crucial idea, which explains the necessary implication of "being someone else":

«The Poet makes himself a visionary through a long, boundless, and systematized *disorganization of all the senses*. All forms of love, of suffering, of madness […] Unspeakable torment, where he will need the greatest faith, a superhuman strength, where he becomes among all men the great patient (*invalid*), the great criminal, the great accursed»[78].

Rimbaud is clearly describing an act of (self-)*sacrifice* aimed at the access of what is sacred. The depth of the post-modern act of imagination is this act of sacrifice, of "making something sacred". The process of severing the bond with the desacralized reality to transcend the absolute present and thus resacralize the world can only take place through the act of imagination[79] – concrete external acts would not be meaningful (and in some cases even possible) without the parallel act of imagining[80]: while the latter is sufficient

[77] J.-P. Sartre, *The Transcendence of the Ego. An Existentialist Theory of Consciousness*, Farrar Straus, and Giroux, New York, 1960, p. 97; A. Rimbaud, *Letter to Paul Demeny - May 15, 1871*, in Id., *Complete Works*, Harper Perennial Modern Classics, New York, NY, 2008, p. 115.
[78] *Ibid*., p. 116.
[79] Several movies at the end of the last century dramatized this process of imagination/de-realization: *American Beauty* (S. Mendes, 1999), *Deconstructing Harry* (W. Allen, 1997), *Eyes Wide Shut* (S. Kubrick, 1999), *Fight Club* (D. Fincher, 1999), *Magnolia* (P.T. Anderson, 1999), *The Big Lebowski* (J. Coen - E. Coen, 1998), *The Matrix* (L. Wachowsky, 1999), *Trainspotting* (D. Boyle, 1996). In particular, Stanley Kubrick's *Eyes Wide Shut*, inspired by Arthur Schnitzler's novel *Dream Story* (Berlin 1926), offers an unsettling and oneiric meditation on the intertwinement of imagination and reality.
[80] See J.L. Borges, *Deutsches Requiem*, in Id., *The Aleph and Other Stories*, Penguin Books, New York, NY, 1998, pp. 62-68.

even without an external expression, inasmuch as it represents the re-conceiving of one's life (like in a new birth), looking for the new innocence Nietzsche was announcing. At the same time, the act of imagination will necessarily overflow into the real world through concrete acts[81].

What is being sacrificed here?

«He [*the poet*] attains the unknown – continues Rimbaud – and if, demented, he finally loses the understanding of his visions, he will at least have seen them! So what if he is destroyed in his ecstatic flight through things unheard of, unnamable: other horrible workers will come; they will begin at the *horizon* where the first one has fallen!»[82]

The horizon is back, and with it, the sacred. It is a sacredness essentially impersonal since what is being sacrificed here is precisely a human being's personhood – in this specific case, a reason capable of intelligence through necessary mediations, while in the case of Avatar's protagonist, it's his human body and terrestrial existence among other humans. In *Dialogues with Leucò*, Cesare Pavese – who also advocated for the recovery of the sacred, addressing the topic in his novels, in his diary, and in his poems – imagines the gods and other characters from Ancient Greek mythology talking to each other about the human creatures, filled with envy for the human essential finitude that makes mediation (with all the pain and struggle implied in it) necessary, but that also enables them to perceive the present moment as intrinsically meaningful and thus fully savor

[81] It can be read in these terms the defense of the Baader-Meinhof group of terrorists made by Sartre, who also went to visit them in prison in Germany – see M. Seidler, "The Beauty and the Beast: Jean-Paul Sartre and the Baader-Meinhof Gang", in *Terrorism and Political Violence*, Vol. 25, 2013, Issue 4, pp. 597-605. See also S. Aust, *Baader-Meinhof. The Inside Story of the R.A.F.*, Oxford University Press, New York, NY, 2009.
[82] A. Rimbaud, *op. cit.*, p. 116.

it[83]. Thus, on the one hand, Pavese, unlike Rimbaud, thought that the sacred would be accessible to us through the recognition and embrace of our radical finitude; on the other hand, Pavese too was exploring the inevitability of the sacrificial paradigm, often signified through the image of the bonfire[84].

3.3 *The Impersonal Order*

The thinker who offers a synthesis of them is George Bataille, who (inspired, among others, by Rimbaud[85]) reflects on the necessity of sacrifice both in the strict sense of human sacrifices and in the broader (and specifically post-modern) sense of the sacrifice of personhood. With Bataille, the parable of nihilism finds its accomplishment: its opposition to the personal nature of the human being emerges dramatically, and the idea of recovering the experience of the sacred on the basis of the absence of God is explicitly declared[86]. Roberto Esposito – one of the most prominent interpreters of the

83 C. Pavese, *Dialogues with Leucò*, Eridanos Press, Boston, MA, 1989.

84 The chapter of *Dialogues with Leucò* titled "The Bonfires" starts with the following statement: «Even the Greeks practiced human sacrifice. Every peasant culture has done so, and all cultures were at one time peasant cultures» (C. Pavese, *Dialogues with Leucò*, cit., p. 110). On this topic, see Italo Calvino, "Pavese e i sacrifici umani", in Id., *Perché leggere i classici*, Oscar Mondadori, Milano 2017, pp. 297-301; F. Jesi, *Time and Festivity. Essays on Myth and Literature*, Seagull Books, London-New York, 2021, particularly the essays on Cesare Pavese and Arthur Rimbaud (see pp. 21-44 and 95-120).

85 See G. Bataille, *The Sacred*, in Id., *Visions of Excess*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN, 1985, pp. 240-245.

86 See G. Bataille, *Sacrifices*, in Id., *Visions of Excess*, cit., p. 130-136. On the topic of sacrifice and modernity, see Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1989; J. Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, Routledge, London/New York 2003; T. Eagleton, *Radical Sacrifice*, Yale University Press, New Haven-London, 2018.

"philosophy of the impersonal" – identifies in Bataille the thinker who better understands the necessity of the connection between nihilism and community, in opposition to the «communal, communitarian, and communicative conceptions», which instead perceive nihilism as «that which has made community impossible, or even unthinkable»[87]. Bataille, in his view, has proposed an idea of positive nihilism that would work as a realistic foundation for a community in our time: «Communication – writes Bataille, quoted by Esposito – only takes place between two people who risk themselves, each lacerated and suspended, perched atop a common nothingness»[88]. What we have in common, in his view, is nothingness – when we look at it and decide to embrace it, we are together with others looking at the same nothingness. The conclusion of Roberto Esposito makes this nihilistic perspective even clearer:

> «Community is nothing other than the border, or transition, between this immense devastation of sense and the necessity that each singularity, each event, each fragment of existence must be in itself meaningful. It refers back to the character […] of a world reduced to itself, able to be simply what it is: a planetary world, without direction or cardinal points. A nothing-else-than-world. And it is this nothing in common which is the world that associates us in the condition of exposition to the hardest absence of sense and, at the same time, to the opening of a sense yet to be thought».[89]

Facing the abyss is what – according to Bataille and Esposito – would bring us together without having anything else in common

[87] R. Esposito, *Community and Nihilism*, in Various Authors, *The Italian Difference. Between Nihilism and Biopolitics*, edited by L. Chiesa - A. Toscano, re.press, Melbourne 2009, p. 37 (originally published in R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, pp. 145-163).
[88] G. Bataille, *On Nietzsche*, Athlone Press, London, UK, 1992, p. 21.
[89] R. Esposito, *Community and Nihilism*, cit., pp. 52-53.

– and our generous response (what Bataille calls *dépense* – expenditure – reinterpreted by Esposito as *munus*) to the calling of the meaninglessness of our existence is the required self-sacrifice aimed at creating a new (post-veritative inasmuch as post-personal) meaning-value (the *sacred*). However, it can be argued that when there is no recognized and shared meaning, and everyone is exposed to the risk of losing themselves, "suspended over a common nothingness", what happens is that human beings reduce themselves to "playing beings" – to the absolutization of what Huizinga called «homo ludens»[90] – opening the concrete possibility of transforming the noble art of living together (*politiká*) into a system of games (*ludi*) that essentially requires some form of violent sacrifice[91]. This would be the transformation of personal actions into *impersonal* actions, detached from oneself and yet shaping the world on the basis of the action itself. "*Am Anfang war die Tat*", Faust wrote: In the beginning was the *act*, rather than the *Logos* – the subject would thus be the product of a pre-personal, and therefore *impersonal*, action. Against this tragic attempt to overcome history and tragedy itself, we find philosophers

[90] J. Huizinga, *Homo Ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Martino Publishing, Mansfield Center, CT, 2014. See also E. Fink, *Play. A Symbol of the World*, Indiana University Press, Bloomington 2016.

[91] Several movies and TV shows have offered a similar scenario – among others: *The Game* (D. Fincher, 1997); *Truman Show* (P. Weir, 1998); *Hunger Games* (G. Ross - F. Lawrence, 2012-present, based on the novels by Suzanne Collins); *Squid Games* (H. Dong-Hyuk, 2021-present); *Now You See Me* (L. Leterrier, 2013). For insightful explorations of the notion of "game" and its relationships with progress and sacrifice, see also J.L. Borges, *The Babylon Lottery*, in Id., *Ficciones*, Grove Press, New York, NY, 1962; H. Hesse, *The Glass Bead Game*, Picador, London UK 2008; A. Baricco, *The Game. A Digital Turning Point*, McSweeney's, San Francisco, CA, 2020.

like Dietrich Bonhoeffer, Edith Stein, and Jan Patočka, who sacrificed themselves to testify to the truth, which is what is in common with all humanity, always ready to be shared[92].

[92] See D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Touchstone, New York, NY, 1997; M. Szalay, *Politics and Testimony. Political Implications of Jan Patočka's and Edith Stein's Testimony*, in *Pensamiento*, LXXVIII, 2022, pp. 29-49.

Postilla conclusiva

Il problema irriducibile del nichilismo

di *Costantino Esposito*

Al termine di questo viaggio – ma è un viaggio che certamente non finisce qui, non solo per tutta una serie di questioni *non ancora* trattate in questa sede, ma anche perché quelle trattate chiedono di essere ripensate e discusse –, al termine di questo viaggio, dunque, vale la pena tracciare alcune linee prospettiche. Esse nascono da quanto io stesso, come curatore di questo numero di «Studium Ricerca», ho potuto imparare, attraverso le riprese e gli approfondimenti, le assonanze ma giustamente anche le dissonanze nate dal tentativo di verificare la possibilità di una nuova configurazione, o almeno di una nuova problematizzazione de *Il nichilismo del nostro tempo*. Ma si tratta di un percorso che, unitamente alle tante occasioni di confronto e dibattito innescate fino ad ora dal mio libro del 2021 mi ha permesso di valutare con più consapevolezza le intuizioni e le ricognizioni, le evidenze documentarie e le ipotesi critiche che erano emerse inizialmente dal lavoro sul nichilismo contemporaneo. E per questo mi permettono di affrontare direttamente una delle domande che mi sono state rivolte con maggior frequenza: detto in maniera un po' sbrigativa, cosa dovremmo "fare", quali passi suggerire, non dico per "superare" o "vincere" il nichilismo, ma almeno per essere in grado di cogliere le sue sfide e di tentare di rispondere in qualche modo alle sue domande inevase.

E in effetti, sin dall'inizio l'approccio interpretativo che ha innescato questa raccolta di studi non mirava semplicemente a "spiegare" il fenomeno nichilistico nelle sue cause e nelle sue conseguenze, ma a porre nuovamente il problema *che è* il nichilismo, considerando cioè le crisi da cui nasce o che esso stesso produce e le

domande antiche e nuove che esso continua a porci. Insomma si è cercato di riaprire – con la dovuta attenzione dell'analista, insieme alla partecipazione in prima persona dell'interprete – gli *interrogativi*, molto più che le soluzioni nichiliste che attraversano da cima a fondo la condizione umana del nostro tempo. Con il rischioso invito di considerarci tutti in certo modo partecipi di questo fenomeno, anche coloro che dottrinalmente o moralmente sono dei convinti anti-nichilisti. E questo non certo per enfatizzare o estendere in maniera sovradeterminata questa posizione culturale (il che sarebbe un'inutile forzatura), ma piuttosto per rintracciare la problematica nichilista come *dall'interno della stessa esperienza*, riaprendo domande costitutive dell'esistenza umana nel mondo e nella storia.

Il percorso di documentazione e di verifica svolto – anche attraverso questa raccolta di saggi – ci ha suggerito che nel nostro tempo il nichilismo si è "compiuto" come senso comune diffuso nelle società dell'occidente cosiddetto avanzato e da qui, in forme diverse, a livello planetario[1]. La tendenza che sembra prevalere è la difficoltà, apparentemente insuperabile, a riconoscere con evidenza il motivo ultimo per cui siamo al mondo – sebbene sappiamo tutti per esperienza che non è possibile stare al mondo senza almeno porre il problema del significato dell'esistere. Nel bene o nel male per più di un secolo il termine "nichilista" era il titolo ambiguo che si assegnava al più radicale fautore della crisi, a chi voleva veramente liberare l'io da ogni tipo di costrizione o di sovrastruttura. Ma alla lunga *la crisi si è rovesciata nella sua stessa soluzione*: una risposta che occulta e sembra dimenticare la domanda da cui pure proviene.

[1] Rimando all'ampio giro di orizzonte che ho proposto nel capitolo intitolato «For a Cartography of the Nihilism of Our Time», scritto come Introduzione all'edizione inglese del mio libro: *The Nihilism of Our Time: A Chronicle*, transl. by S. Maloney Latar, The University of Notre Dame Press (in corso di pubblicazione).

Ma ora che la crisi del senso si è "normalizzata", ora che da patologia tale crisi si tramuta sempre più in fisiologia, cosa resta di "nuovo" in questo scenario? Qual è il cielo a cui il nichilismo deve dare l'assalto oggi? Come si è visto, molti idoli "metafisici" sono caduti, altri idoli "culturali" sono stati creati, ma spesso anche i secondi, come i primi, sembra che manchino di una vera vita interiore: la loro sostanza il più delle volte è quella di essere "proiezione" della nostra mente, e la mente a sua volta è come la proiezione dei modelli culturali vincenti, dei trends prodotti o indotti in quella sterminata rete tecnologica che è diventato il mondo.

Cosa resta, dunque? Verrebbe da dire che resta *tutto*, anzi sempre di più, in un accumulo di dati e di informazioni che crescono su sé stessi in progressione geometrica. Ogni volta che un "utente" acquisisce e utilizza informazioni, non solo le incrementa con i suoi dati personali ma con la sua stessa libertà di scelta. Anche la libertà viene afferrata e controllata nel web del mondo. Questa rete, meravigliosa come concetto, oltre che strabiliante come performance, è qualcosa di cui non si può che essere grati, ma che porta con sé un problema il più delle volte inavvertito: essa si struttura e si propone appunto come "tutto", come un vero e proprio "sistema" onnicomprensivo. Questa è la sua aporia nichilista. Esso sembra voler rifare l'unità del mondo, interconnettere tutte le cose, e le cose con le persone, e le persone tra loro, in un nesso che non si rompe mai, non si smaglia mai. Questa interconnessione universale va riconosciuta nel suo carattere squisitamente ontologico: il senso è solo una funzione di collegamento, non è nulla di reale, ma solo una combinazione di possibilità; esso ha il carattere di un anello di collegamento o di una maglia di connessione (*link*) e possiede un essere sostanzialmente *virtuale*. Non che si neghino le cose reali, presenti, materiali – al contrario, esistono *solo* queste cose, ma non esiste il loro senso, o meglio esso è solo una costruzione modulare della nostra mente.

E dunque, tornando al nostro interrogativo, cosa resta da domandare? Tutto è già potenzialmente programmabile? O ci sono dei

punti di resistenza che sfuggono alla totalità virtuale del mondo? Qui è apparsa la scoperta più interessante – e inaspettata, viste le premesse – nel nichilismo del nostro tempo. Non al di là di esso, ma *dentro* di esso. La novità è l'accorgersi di un fatto strano, all'apparenza residuale, ma in realtà originario: il desiderio di conoscere il motivo per cui *ciascuno di noi* è al mondo, attesta in maniera evidente, anche se non del tutto spiegabile o comprensibile, *la presenza* di un senso irriducibile[2]. Se fosse infatti riducibile – o solo producibile da noi – non emergerebbe come problema, ma sarebbe già risolto, e cioè ridotto nel suo stesso essere un "problema". Il fatto è che il senso non è riducibile a risposte parziali, proprio per il fatto che è il nostro stesso "io" ad essere irriducibile al mondo intero. Momento di discontinuità, di interruzione, di trascendenza, in cui il senso

[2] Uso qui il nesso apparentemente contraddittorio tra evidenza e incomprensibilità prendendo a prestito la geniale soluzione proposta da Descartes per dar conto della coesistenza dei due fattori nell'idea di Dio: «...on peut savoir que Dieu est infini et toutpuissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelqu'autre chose que se soit, qui n'excédât point la grandeur de nos bras; car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée»: *A Mersenne*, 27 maggio 1630 (AT, I, 152), in R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso et al., Bompiani, Milano 2005, p. 153. – Ho cercato di mettere più a fuoco il carattere non-riducibile della questione del senso in C. Esposito, *C'è qualcosa di irriducibile nell'umano?*, in L. Congiunti, G. Formica, A. Ndreca (a cura di), *Oltre l'individualismo. Relazioni e relazionalità per ripensare l'identità*, Urbaniana University Press, Roma 2017, pp. 325-339. Ma mi permetto di rinviare anche a Id., *Il nichilismo come problema aperto del nostro tempo*, in E. Coco (ed.), *L'invenzione della realtà. Scienza, mito e immaginario nel dialogo tra psiche e mondo oggettivo. Una prospettiva filosofica*, ETS, Pisa 2022, pp. 509-521.

emerge alla coscienza. Alcuni di questi punti di resistenza nell'esperienza di sé sono riemersi sotto forma di problemi aperti – dunque irriducibili – nei saggi di questo volume, in maniera diretta o indiretta. Provo a individuare e a riformulare tali problemi, cercando di intendere più precisamente di quali risposte abbiamo bisogno per essere all'altezza di quelle domande.

a) Il primo punto irriducibile è senza dubbio la nostra stessa *capacità di percepire* la realtà come un "dato". Sembrerebbe un fatto ovvio, puramente funzionale, non particolarmente problematico. Ma già a livello della spiegazione scientifica dei processi neurali che si accompagnano a questi atti percettivi il problema è tutt'altro che risolto. Le indagini delle neuroscienze costituiscono una fonte di grande interesse e anche di grande stupore rispetto al nesso che si realizza di volta in volta, a livello biologico e cerebrale, tra il nostro io e il mondo. Ma appunto lo stupore nasce proprio dalla complessità nascosta dietro un atto "semplicissimo" della nostra mente e del nostro sensorio corporeo, che risulta così normale, quotidiano, quasi meccanico. Ma che meccanico non è. Nel percepire le cose, nel percepire il mondo che ci viene incontro, che ci è offerto, che ci è *dato*, noi siamo certamente "passivi", cioè riceviamo qualcosa; ma nell'essere colpiti o affetti si mette in moto la nostra attività di risposta, grazie alla quale l'oggetto diventa esperienza, diventa "nostro", diventa "noi". Si tratta certo di un rapporto di azione/reazione, ma all'interno di esso si apre la via più stupefacente (sebbene la meno appariscente, la più "normale") per raggiungere ogni volta la coscienza del ricettore e del re-attore come un "io". La capacità di percepire il dato della realtà coincide con la stessa possibilità di pervenire a sé stessi in quanto provocati dall'essere. Chiamati a essere fin nella propria carne. A partire di qui l'urto, il contatto, il dato si caricano di un significato possibile per me. La natura diventa storia, esperienza, "coscienza".

b) Il secondo punto rilevante, anch'esso trasversale in maniera esplicita ma più spesso implicita, consiste nella nostra *facoltà di desiderare*: mancanza che rinvia, o meglio che costituisce la traccia irriducibile della presenza di ciò che ci manca. Come una mancanza che attrae ed eccita il nostro io. Il desiderio è per così dire la realizzazione di sé *in quanto* mancante, ma di una mancanza che non potrà mai essere rubricata tra i casi di "bisogno" o di "necessità", per il semplice motivo che ogni soddisfazione determinata che viene procurata alle nostre urgenze non riesce mai a venire a capo dell'inesauribilità del desiderio. Non può mai annullarlo. Esso è, per sua stessa costituzione, niente di meno che desiderio "di essere", di esserci. Prima o anche oltre ogni decisione della volontà o ansia da prestazione o patologia dell'insoddisfazione, il desiderio attesta che l'esperienza degli esseri umani è "fatta" *di* un altro, e mostra una possibile via per riconoscere che siamo fatti permanentemente *da* un altro. In altri termini il desiderio è quell'esperienza massimamente condivisa dagli umani che fornisce un significato "positivo" a un termine altrimenti definibile solo negativamente, quale è *infinito*. Il desiderio per sua natura è inquietudine infinita, inarrestabile, se non al prezzo di negare una qualsiasi consistenza all'io. Perciò il desiderio infinito non significa soltanto che esso è continuamente ricorrente e sempre rinasce dopo ogni soddisfazione parziale o temporanea, ma può significare anche che esso è – consapevolmente o meno – un *desiderio dell'infinito*. Solo con il lessico del desiderio, non con quello dei soli concetti o delle sole emozioni, la parola "infinito" può essere detta sensatamente e ragionevolmente a partire dall'esperienza.

c) Un terzo punto emergente di irriducibilità è strettamente correlato con la questione appena indicata dell'infinito, e consiste nell'*accettazione di sé come un essere finito ma libero*, cioè non *innanzitutto* come un ente che cesserà di esistere con la morte, ma prima ancora come un ente che è venuto gratuitamente al mondo, che ha "iniziato" ad essere: che è *nato*. La nascita è l'attestazione irreversibile

che il nostro io è sempre in ritardo su sé stesso, perché la sua provenienza non è mai semplicemente a sua disposizione. L'io infatti "è" la sua provenienza, e paradossalmente solo in quanto tale può essere padrone di sé. L'esser-nato sembrerebbe la negazione stessa della libertà, e invece ne è la più vertiginosa condizione. Infatti l'aspetto pur basilare della libertà come auto-determinazione (o indeterminazione della volontà) sarebbe ancora troppo poco per salvaguardare veramente il nostro essere liberi. Lo dimostra il fatto che a chi ritiene di non essere condizionato da nient'altro o da nessun altro nelle proprie decisioni si può sempre obiettare che in realtà anche i nostri atti volontari sono determinati da cima a fondo da cause dirette o indirette. *L'esperienza della libertà* richiede altro: richiede il gesto cosciente di *accettare di essere*, di acconsentire al fatto che ci siamo, prima ancora di decidere se e come riusciamo ad essere quello che vorremmo. Ma si può accettare di essere non per una mera assuefazione al dato di fatto, bensì al contrario perché avvertiamo di non bastare a noi stessi, quando cioè ci accorgiamo della nostra provenienza non solo in senso iniziale, ma come dimensione permanente del nostro esserci. "Provenire" non significa solo non essere l'origine di noi stessi, ma avere un rapporto ontologico con un'origine che mi dona a me stesso, mi vuole, mi ama. Questo essere "voluti" e "amati" è la vera posta in gioco della domanda sul senso di sé: essa non si può accontentare di una soluzione mitica o sentimentale o edificante, ma si aspetta di "vedere" l'attestazione o più radicalmente l'incarnazione di quell'amore che ci fa essere. Anzi, ad essere più precisi, solo se riconosciamo il nesso costitutivo tra l'amore (l'esser-voluti) e l'essere, nella nostra esistenza personale, possiamo concepirlo sensatamente per la realtà intera. La controprova è che al di fuori di quel nesso l'amore si riduce a *feeling* emotivo e l'essere a un insopportabile, assurdo caso.

d) Tutto questo ci fa riguadagnare un altro dei punti decisivi del nostro percorso, e cioè che il problema del nichilismo è soprattutto *un problema di tipo conoscitivo* piuttosto che di comportamento pratico o di insufficienza morale. Già nelle sue origini storiche, con i pensatori russi e con Nietzsche, il problema non è mai stato: "e allora cosa dobbiamo fare?" ma: "e allora che cosa c'è o non c'è veramente al mondo?". Ed è solo partendo dal secondo problema che possiamo raccapezzarci sul primo. In questa prospettiva si comprendono meglio le soluzioni canoniche affermatesi nell'epoca del nichilismo, e al tempo stesso i problemi gnoseologici, epistemologici, etico-sociali e politici che riemergono di continuo al di là di quelle presunte soluzioni.

A livello conoscitivo risultano emblematiche due coppie di concetti contrapposti: quella di conoscenza/affezione e quella di verità/certezza. Esse portano in sé l'eredità moderna secondo cui la conoscenza è misurazione oggettiva ("vera") mentre l'affettività è sentimento soggettivo ("certo"), ma al tempo stesso rilancia la questione del loro nesso intrinseco con una nuova sfida: considerarli in maniera indipendente porterebbe a misconoscerli entrambi. Non solo le scienze cognitive ma anche l'antropologia culturale e la sociologia della conoscenza portano a rivalutare il loro nesso costitutivo. Il mondo oggettivamente misurato e il mondo soggettivamente sentito sono entrambe delle astrazioni, sono irreali in sé. Solo nel loro rapporto possono realizzarsi come un'esperienza effettiva del mondo e di sé.

Detto in altri termini, la realtà non può essere ridotta semplicemente a ciò che sta lì-fuori o di contro al soggetto conoscente. Né si può risolvere la questione riducendo la mente a meccanismo naturale o il mondo a proiezione mentale. Prima di ogni distinzione e differenziazione, e anzi proprio per poter distinguere e differenziare i diversi piani, bisogna partire dal loro costitutivo rapporto ontologico: è grazie ad esso che li si può considerare come poli in reazione. Questo rapporto assume nella nostra ricognizione il nome scabroso

e affascinante di "mistero". È mistero quel rapporto originario, non perché inesistente o irraggiungibile o inventato fideisticamente, ma perché individua la matrice invisibile del visibile: non semplicemente quello che non si vede e non si può vedere, ma ciò senza di cui non riusciremmo a vedere *quello che vediamo*. Anche in questo caso noi – finiti come siamo nella nostra conoscenza – arriviamo sempre troppo tardi per cogliere il punto dell'origine; ma, a mano a mano che conosciamo le cose, scopriamo ciò che ci lega ad esse, cioè il misterioso rapporto tra il darsi del mondo e l'apertura del nostro io.

e) Infine è nella stessa morale, intesa come il campo dell'obbligazione, e nell'etica, come il territorio della prassi e dei costumi, che il nichilismo dà prova della sua vittoria come concezione condivisa ma al tempo stesso anche della sua inadeguatezza rispetto alle esigenze più radicali dell'esistenza umana. La prima di queste esigenze, che nel tipo umano nichilista è forse ancora più evidenziata, è *l'esigenza della felicità*. All'inizio l'accesa polemica dei nichilisti contro la legge morale formale e contro il dovere incondizionato era portata avanti proprio in nome della rivendicazione di una felicità a-morale o anti-morale (pura volontà senza forma). Ma la felicità è anch'essa un'esperienza – anche solo nella forma di una ricerca o di una pretesa – che risulta sempre irriducibile, come la libertà. Non può essere semplicemente "decisa", tanto meno "prodotta" da noi. Una libertà programmata o una felicità pianificata porterebbero – come purtroppo si è visto storicamente – alla violenza di un'ideologia totalitaria.

Questo è il paradosso: tutta la vita degli esseri umani in fondo tende come supremo obiettivo ad essere felice, ma niente al mondo può produrre strategicamente tale obiettivo, né la morale, né la cultura, né la politica. Esse possono contribuire a contenere o frenare le cause certe o probabili dell'infelicità, ma essa stessa, la felicità, resta non producibile e non deducibile a nostro piacimento. Questo fa pensare che c'è sempre uno scarto irrecuperabile, un dislivello

non appianabile tra l'intenzione e la realizzazione, tra l'attesa e il compimento. Per questo, mentre la morale formalista della legalità ha cercato di espungere il riferimento all'interesse individuale e personale a essere felice per poter conseguire il dovere generale; dall'altro lato l'essere felice è stato trasformato in un vero e proprio "diritto" da assicurare mediante una legislazione statale. O fuori dalla legge, oppure tutelata per legge, la felicità resta un'altra aporia del nichilismo, alla lettera un problema senza possibilità di soluzione. Nel senso preciso che solo "altro" da noi ci può rendere felici, e che dunque la via della morale è sorretta dalla tensione all'incontro e alla condivisione di questa alterità.

Questi sono solo alcuni dei problemi emersi di volta in volta nel nostro percorso. Essi costituiscono già una prima risposta alla domanda su cosa resti ancora da pensare, a partire dall'esperienza per così dire consumata del nichilismo nel nostro tempo. Ma di fronte a tali problemi – come hanno insistito diversi dei miei interlocutori – non si dovrà forse indicare anche *una via di soluzione*, una possibilità di fuoriuscita dalla crisi del nichilismo? Che posizione assumere in questa situazione di trapasso epocale?

Anzitutto bisogna avere la pazienza e il coraggio intellettuale di prendere sul serio, come si è detto, il carattere di *irriducibilità* di queste domande. Esso sta a dire che tali esigenze del pensiero e dell'agire – la percezione del reale e la consistenza dell'io, il desiderio di essere, l'esperienza della libertà, la misteriosa unità della mente e del mondo, la felicità del singolo come rapporto con l'altro – sono permanenti e non possono mai trovare una soddisfazione definitiva che le annulli come esigenze. In fondo il nichilismo, nelle sue diverse versioni, ha sempre avuto la tentazione di superare la crisi dovuta alla mancanza di un senso ultimo di sé e del mondo, cercando – come si è detto – di elaborare il lutto per quella mancanza con una nuova creazione di valori e di obiettivi che potessero riempirla. Ma è stata sempre una strategia illusoria: efficace in molti casi a stabilire

un nuovo ordine culturale e sociale, ma al fondo perdente, appunto perché "perde" quelle esigenze irriducibili che costituiscono l'esperienza dell'umano. L'irriducibile dell'io sta nel fatto che niente lo può compiere, che tutto quanto è "troppo poco" per la sua realizzazione. Per dirla con le parole in qualche modo definitive di Giacomo Leopardi:

> «considerare l'ampiezza inestimabile dello spazio, il numero e la mole maravigliosa dei mondi, e trovare che tutto è poco e piccino alla capacità dell'animo proprio; immaginarsi il numero dei mondi infinito, e l'universo infinito, e sentire che l'animo e il desiderio nostro sarebbe ancora più grande che sì fatto universo, e sempre accusare le cose d'insufficienza e di nullità, e patire mancamento e voto, e però noia, pare a me il maggior segno di grandezza e di nobiltà, che si vegga della natura umana»[3].

Riconoscere questo però non significa affatto restare sospesi indefinitamente alla propria impossibilità, ma essere disponibili, per così dire, all'*impossibile*. Cioè aperti alla possibilità che dal di fuori di noi qualcuno o qualcosa ci raggiunga come dal nulla, toccandoci e chiamandoci proprio ad essere noi stessi.

Ora, la prima forma di questa chiamata del reale è la nostra *capacità di domandare*. Ma le domande umane sono destate dall'incontro o dall'impatto con qualcosa che accade, da uno shock o da una sorpresa del reale. "Perché questo?" o "Come mai è avvenuto?" o "Cosa mi chiede?" – sono l'inizio di un percorso che non è solo un andare alla ricerca di soluzioni per le nostre questioni, ma, se così posso dire, è un cercare le domande giuste per le risposte che ci dà il reale. Più che affermare: "io ho una risposta per tutte le vostre domande" un filosofo dovrebbe affermare piuttosto: "io ho una domanda per tutte le vostre risposte". Solo quando il mondo si lascia

[3] G. Leopardi, Pensiero LXVIII, in *Poesie e prose*, vol. 2, a cura di R. Damiani, Mondadori («I Meridiani»), Milano 1988, p. 321.

interrogare, e quando noi siamo disponibili a farci mettere in questione da esso, "accadono" in senso proprio l'io e il mondo.

La soluzione alla crisi del nichilismo coincide con l'accorgerci della cosa più evidente ma anche meno riconosciuta: accorgersi del fatto che ci siamo al mondo. Non per enfatizzare la nostra volontà di potenza, ma per riappropriarci dell'originale potenza del nostro io che coincide con il rapporto con l'essere.

Una potenza che paradossalmente coincide con la capacità di ricezione del mondo, che non è mai una mera registrazione di dati, ma è capacità di vedere – e anche di ascoltare, di toccare – la presenza delle cose che ci viene donata. In questa presenza delle cose si offre il senso che cerchiamo. Il senso cioè non va pensato come una nostra aggiunta o una costruzione, non è un valore o un obiettivo che assegniamo alle cose, ma è la risposta alla presenza del reale che ci chiama a partecipare della sua donazione.

Vorrei a questo riguardo richiamare due testimoni di eccezione che fanno comprendere tutta l'imponenza e al tempo stesso tutta la vibrazione di questa esperienza della presenza del mondo che ci si offre nel suo "senso". Si tratta di un commento che il poeta Rainer Maria Rilke ha scritto, in una lettera del 1907 alla moglie Clara da Parigi, sulla pittura di Paul Cézanne. Il poeta tedesco si immedesima con una vertiginosa simpatia umana e direi metafisica – e proprio per questo concretamente percepita – con la tensione creativa del pittore francese, il quale mirava sempre alla "realizzazione" (*réalisation*) delle sue sensazioni, in particolare a rendere la presenza delle cose attraverso il suo sguardo alla natura. Qui lo sguardo è un intenso *lavoro* della coscienza: nella più immediata percezione si gioca tutta la profondità del mondo. Non è la visione che crea il mondo, il quale resta altro da essa; ma al tempo stesso il mondo nella sua stessa alterità si "realizza" grazie al nostro sguardo. Anzi chiede, "implora" il nostro sguardo per poter "essere":

«...com'è distante, altrove, il vedere dal lavorare; vedi e pensi: più tardi. Qui è quasi la stessa cosa. Eccoti di nuovo qua: non è sorprendente, né strano, né straordinario: non è nemmeno una festa; perché una festa sarebbe già un'interruzione. Ma questo ti prende, ti accompagna e con te attraversa la totalità delle cose, le umili e le grandi. Tutto ciò che esisteva assume un ordine diverso, si ordina in sequenze, come se qualcuno fosse lì a comandarlo; e ciò che è presente è presente in tutta la sua insistenza come se in ginocchio pregasse per te»[4].

Non siamo noi a chiedere alla natura di parlarci, ma è la presenza delle cose che chiede a noi di essere guardata per poterci comunicare la sua verità.

Accettare così la sfida che pone il nichilismo del nostro tempo significa anche prendere nettamente le distanze da altre due "vie di uscita" dalla crisi che sembrano più praticate: quella dell'assuefazione e quella della reazione. Entrambe non sarebbero all'altezza della sfida perché entrambe perderebbero l'urgenza delle domande irriducibili dell'esistere.

[4] «*Hôtel du Quai Voltaire, am Montag, den 3. Juni 1907* ... wie sehr ist anderswo sehen und arbeiten verschieden; Du siehst und denkst: später –. Hier ist es fast dasselbe. Du bist wieder da: das ist nicht verwunderlich, nicht merkwürdig, nicht auffallend: es ist nicht einmal ein Fest; denn ein Fest schon wäre eine Unterbrechung. Das hier aber nimmt Dich und geht weiter mit Dir und geht mit Dir zu allem und mitten durch alles durch, durch Geringes und Großes. Alles was war, ordnet sich anders, tritt in Reihen, als ob jemand dastünde und befähle; und das Gegenwärtige ist mit aller Inständigkeit gegenwärtig, als läge es auf den Knien und betete für Dich…»: in R.M. Rilke, *Briefe über Cezanne*, Hrsg. Clara Rilke, Insel, Frankfurt a.M. 1983, p. 11; trad. it. di G. Buss-De Giudici, Rilke, *Lettere su Cézanne*, Passigli, Firenze 2001, p. 25. – Su questo si veda C. Esposito, *La bellezza come esperienza del vero. Percezione, pensiero, visione pittorica*, in C. Ciancio (a cura di), *Bellezza e verità*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 81-96.

Gli "assuefatti" accettano il nichilismo come destino irreversibile e come tendenza planetaria della cultura occidentale, prendendo ormai come definitivo l'asserto che si può essere liberi solo affrancandosi in qualche modo dal peso troppo impegnativo della verità. Tranne poi riconoscere che dal vero non ci si può impunemente congedare, lasciando il campo libero per la menzogna (anche una menzogna palese, come nel caso delle *fake news*) e proponendo allora una riduzione del vero a procedura di correttezza politica. Ma una volta staccate l'una dall'altra, verità e libertà continueranno sempre a guardarsi vicendevolmente con sospetto.

Di contro coloro che sono meramente reattivi, o appunto "reazionari", rovesciano la crisi volendo riaffermare la verità senza libertà. È, se si vuole, il principio di ogni fondamentalismo, che risulta inadeguato non tanto e non solo perché disconosce il peso della libertà, ma proprio perché equivoca la natura della verità. Se per riconoscere la verità la si dovesse imporre (a sé stessi e agli altri), questo significherebbe che la verità non ha la forza intrinseca di attestarsi e di conquistarci.

Perché anche l'icastica locuzione «la verità vi farà liberi» (*Giov* 8, 32) non significa *soltanto* che la nostra libertà deve fondarsi su valori di verità, ma anche e *soprattutto* che la verità non si attesta mai solo per via dottrinale o dialettica ma nella misura in cui rende liberi. Si può leggere quella frase così: solo se *mi fondo* sulla verità posso essere libero! Ma la si può leggere anche in quest'altro modo: se qualcosa è vero me ne accorgo perché *mi libera*!

Paradossalmente, se un merito possiamo riconoscerlo al nichilismo è quello di averci aiutato a liberare il problema della verità dal fondamentalismo. Ma anche ad accorgerci che rifiutare l'oggettività del vero è un'alternativa solo apparente, perché risolverebbe il problema del perché delle cose semplicemente negandolo come problema. Il punto da mettere a fuoco è invece proprio quello della possibilità di essere liberi riconoscendo il senso. Ma è proprio in questo accorgersi *liberamente* del vero – dell'irriducibilità dell'io e

della presenza stupefacente del reale – che noi possiamo aiutare il nichilismo a comprendere la sua più profonda esigenza: quella di superare sé stesso.