

La filosofia dopo il nichilismo

*Nemo/nihil contra philosophiam
nisi philosophia ipsa.*

La filosofia dopo il nichilismo: quale prospettiva si rivela nel titolo e che cosa esso esattamente domanda? Nella sua formulazione, dove le parole-simbolo di filosofia e di nichilismo sono collegate da un «dopo», si possono esprimere tanto la valutazione secondo cui il pensiero contemporaneo avrebbe superato il nichilismo e sarebbe entrato in una nuova condizione, quanto l'auspicio che esso finalmente lo oltrepassi. Nel primo caso saremmo nell'ordine della constatazione, nell'altro in quello del desiderio: non sembra invece appartenere al titolo l'idea che costituisca per la filosofia un guadagno mantenere relazioni col nichilismo, sebbene non ci debba nascondere che alcuni autori postmoderni vedano fra i due termini un legame indissolubile e nella loro alleanza una nuova partenza per il pensare.

Se la filosofia sia oggi dopo il nichilismo nel primo o nel secondo senso, è questione dove è legittimo che ognuno porti il proprio meditato giudizio. L'autore ritiene che il pensiero postmoderno, pur manifestando segni di reazione qua e là, sia tuttora segnato da vari nichilismi: teoretico, antropologico, morale, religioso, e da una critica dell'idea di verità che in certo modo li riassume e ne rappresenta il cuore unificante. Con il riferimento a fondamentali ambiti di realtà quali quelli dell'ontologia, dell'uomo, della morale e della religione si profila l'idea che il nichilismo costituisca fenomeno capace di gettare dovunque la sua ombra. La sua azione dissolvente si è spesso esplicitata in alleanza con il razionalismo, nel senso che la forma nichilistica ha trovato un terreno nutriente nella temperie razionalistica. Questa ha diretto la propria critica decostruente su tre grandi nuclei: la questione di Dio dove l'esito infine auspicato era l'ateismo; la questione dell'uomo, al cui riguardo il reagente capace di dissolverne il problema prende il nome di scientis-

mo, tanto delle scienze umane quanto di quelle naturali; la questione della religione dove all'attacco verso i due termini entro cui essa interamente si svolge: Dio e uomo, si sono aggiunti la critica di ogni Rivelazione, il sociologismo religioso, e nelle posizioni più aspre la religione considerata come impostura.

«Che cosa posso sapere? Che cosa devo fare? Che cosa mi è consentito sperare? Che cosa è l'uomo?». Dinanzi alle celebri domande, indicazioni per un cammino sempre incompiuto, nelle quali Kant riassumeva il compito della filosofia, è questione massima se il nichilismo le consideri sensate, meritevoli di essere poste e passibili di risposta. Nel suo svolgimento dall'Ottocento in avanti esse si sono trovate contestate, sfidate, perfino dissolte. Consideriamo infatti. Alla domanda se per la filosofia sia possibile conoscere qualcosa, l'obiezione nichilistica risponde: quasi nulla o niente del tutto, poiché nel conoscere è implicata l'idea di verità e adottarne il concetto è cadere vittima di un'illusione. Nietzsche l'ha detto e ridetto con inflessibile energia: «Che non ci sia una verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una "cosa in sé"; —ciò stesso è un nichilismo, è anzi il nichilismo estremo. Esso ripone il *valore* delle cose proprio nel fatto che a un tale valore non corrisponde né abbia corrisposto nessuna realtà, ma solo un sintomo di forza da parte di chi pone il valore, una semplificazione ai *fini* della *vita*». Che cosa debbo fare? Se con questo interrogativo si intende, come è naturale, chiedere sulla regola da seguire nel vivere e nell'agire, perciò sull'etica, sul bene e sul male, anche su tale aspetto la mano preveggen- te di Nietzsche ha avanzato una risposta radicale, che toglie il problema alla radice e oltre cui non si può andare. Non esistono né bene né male, poiché non vi è etica di qualsiasi genere essa sia: «Non esistono affatto fenomeni morali, ma solamente un linguaggio morale sui fenomeni». All'interrogativo in che cosa sia possibile sperare, che in Kant alludeva all'ambito dell'ultimo e del religioso, risponde la voce del secolarismo. Essa, nel tempo della notte del mondo che «è già diventato tanto povero da non riconoscere la mancanza di Dio come mancanza», notifica al soggetto moderno che non è lecito riporre speranza nella Trascendenza e nell'immortalità personale, semmai nell'io singolo che esce dal nulla e vi ritorna, e nella Tecnica. Forse la potenza di quest'ultima corregge l'ambito di validità di una frase di Stirner: «Avendo riposto la mia causa su un io fallibile e perituro quale fondamento che da se stesso si consuma, ho riposto la mia causa sul nulla». L'azione dissolvente che mira a erodere il terreno su cui si ergono le domande di Kant, viene completata negando l'uomo. Egli è scomparso e ne sono rimasti solo i sintomi: «L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima [...] Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso». Il colpo finale riguarda l'uomo ed è vibrato dallo strutturalismo; coe-

rentemente del resto, poiché esito massimo del nichilismo è l'antiumanesimo¹.

Nel nichilismo la drammaticità «aperta», inerente alla condizione umana, intessuta sì di dolore, paura della morte, colpa, finitudine, ma appunto aperta a un possibile riscatto, viene assolutizzata in un pensiero della finitezza e della mortalità, dove domina sul proscenio la negatività quale espressione della durezza di uno spirito che dissolve, annienta, nega. Esso non solo contempla senza indietreggiare l'assoluta devastazione, ma tende a produrla, senza speranza di un passaggio dal negativo al positivo, quel passaggio che Hegel preconizzava (ma che rimaneva altamente congetturale), ossia che la dimora presso il negativo fosse capace di mutarlo in essere².

Fra i vari aspetti del nichilismo in un precedente lavoro l'attenzione verteva in specie sul nichilismo teoretico, in merito al quale veniva avanzata una interpretazione, profondamente diversa da quella presente nella grande coppia Nietzsche-Heidegger³. Essa conduceva a individuare nello sviluppo storico-speculativo della filosofia l'accadimento di una terza navigazione, ulteriore e più alta della seconda navigazione greca, e a pensare la *filosofia dell'essere* come la massima verticale speculativa dell'antinichilismo, come una grandiosa tradizione in potenza attiva verso il futuro e capace di ridare slancio al filosofare dopo la grande depressione nichilistica. Nel presente scritto, senza smentire le precedenti acquisizioni ma allargandone l'ambito, assumo come traccia di ricerca che sia possibile individuare vertici del nichilismo: 1) nel rifiuto dell'intuizione intellettuale e dell'intenzionalità, ossia del «ponte» originario fra pensiero ed essere, 2) nel tentativo di decostruire il concetto di verità come conformità, adeguazione, corrispondenza, alla cui base si colloca un profondo antirealismo e la negazione del «ponte» originario di cui si è appena detto; 3) nella programmatica chiusura nel finito nell'intento di emarginare il livello dell'eterno, cui consegue la compromissione o il congedo del problema di Dio e con esso della possibilità stessa della *religio* come rapporto uomo-Dio; 4) in un certo modo di intendere la questione del male, che considereremo dal lato del problema della violenza e di quello della morte.

¹ Cfr. I. KANT, *Logica*, a cura di L. Amoroso (Roma & Bari: Laterza, 1995), p. 19; F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi* (Milano: Adelphi, 1986), vol. VIII, t. II, pp. 12s.; ID., *Al di là del bene e del male* (Ibi: id., 1988), p. 75; M. STIRNER, *L'Unico e la sua proprietà*; M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* (Milano: Rizzoli, 1967), p. 414. La citazione sulla notte del mondo e la mancanza di Dio proviene da Heidegger, *Sentieri interrotti* (Firenze: La Nuova Italia, 1989), p. 247.

² «Lo spirito è questa forza solo perché sa guardare in faccia il negativo e soffermarsi presso di lui. Questo soffermarsi è la magica forza che volge il negativo in essere» (*Fenomenologia del o spirito* [Firenze: La Nuova Italia, 1987], p. 26).

³ Cfr. A. POSSENTI, *Terza navigazione: Nichilismo e metafisica* (Roma: Armando, 1998). Cfr. anche AA. VV. *La navicella della metafisica: Dibattito sul nichilismo e la «terza navigazione»* (Ibi: id., 2000).

L'intuizione intellettuale e la domanda sulla verità

La questione dell'intuizione intellettuale, sin dall'inizio luogo massimo del filosofare, appare oggi quasi scomparsa anche in ambiti che la dovrebbero riguardare come essenziale. In effetti il tema è onnipresente nella storia della filosofia: Platone, Aristotele, Plotino, Agostino, Tommaso, Cartesio, Spinoza, Malebranche, Bergson, Soloviev, Husserl, Maritain costituiscono un primo elenco. Anche nel secolo forse più buio della modernità filosofica, nell' '800, il tema dell'intuizione è presente in Rosmini, Gioberti, in Schelling. Eppure nelle scuole filosofiche attuali si ritiene che sia *bon ton* soprassedere in merito. L'elenco è agevole: la quasi totalità dell'ermeneutica, l'etica del discorso (Apel e Habermas), la filosofia analitica, Heidegger, Gadamer, i postheideggeriani e i poststrutturalisti, i decostruttivisti francesi, Popper e il razionalismo critico (Popper fa cenno al problema e ciò va a suo merito, ma in un modo non poco confuso di modo che si è costretti a pensare che egli confondesse intuizione intellettuale e mistica). Una così diffusa assenza dovrebbe suonare come una spia che qualcosa di profondo è capitato nella attuale dottrina della conoscenza e che essa potrebbe aver perso un essenziale filo conduttore.

Sia qui consentito riprendere una pagina stesa per un'opera collettanea:

«Se l'intuizione fosse solo quella sensibile, allora il soprasensibile non sarà raggiunto oppure procederà dalla forma a priori del soggetto. Ora l'intuizione intellettuale non è di tipo mistico in quanto si esprime nel/col concetto e raggiunge la realtà, compresa quella spirituale. L'intuizione di cui parliamo non è sensibile, sebbene parta dal sensibile; né è sopraintellettuale: è intellettuale, poiché il suo mezzo è l'intelletto. E' soprasensibile, non antisensibile. Porta sull'essere e si dice in concetti. Nell'intuizione intellettuale non si produce esteticamente qualcosa, ma si raggiunge e si diviene l'altro in quanto altro.

L'intuizione intellettuale umana è necessariamente un'intuizione astrattiva, non un'intuizione perfetta e immediata come quella divina o quella angelica. E' una intuizione che sboccia entro l'astrazione. Rifiutare l'astrazione è rifiutare la condizione umana e cercare del tutto impropriamente di erigere l'intelletto umano in intelletto divino (come era negli idealisti, in cui l'intuizione intellettuale era anche produttiva: *dum philosophus cogitat fit mundus*). Sarà sempre possibile meditare sull'intelletto in sé a patto che non si trascuri che l'intelletto umano è limitato, al più basso livello nella scala e che non può operare senza l'astrazione.

E' possibile riconoscere nei grandi pensatori l'esistenza e la necessità di un'intuizione intellettuale: semmai essi si differenziano sulla sua natura. L'intuizione pienamente umana (nel senso che è alla portata di ogni uomo), a cui qui pensiamo, sorge dinanzi all'essere. Essa ha affinità ma ancor più differenze sia dall'intuizione platonica delle Idee; sia dall'organo dell'assoluto (*nous*) in Plotino; sia dall'intuizione cartesiana delle idee chiare e distinte, come anche dalla conoscenza di terzo genere di Spinoza; sia dall'intuizione intellettuale di Schelling, che è produttiva e si rivolge all'interno dell'io e

all'autocoscienza; come da quella più sopraintellettuale che intellettuale di Bergson»⁴.

Secondo la nostra diagnosi un'origine notevole del nichilismo (teoretico) deve ravvisarsi nel rifiuto dell'intuizione intellettuale di un qualche genere, intuizione che nella filosofia dell'essere — la quale forse è quella che nella sua lunga tradizione ne ha maggiormente elaborato il problema —, si sviluppa nella dottrina dell'*intellectus* come facoltà intuitivo-percettiva e in quella dell'intuizione dell'essere come specifica percezione che, a partire dal ponte originario e dall'isomorfismo essenziale esistente fra pensiero e realtà, dischiude il campo degli oggetti metafisici. Col rifiuto dell'intuizione intellettuale la realtà si dà come qualcosa di oscuro e intrasparente, su cui il pensiero ultimamente non ha presa diretta, percettiva, ma nel migliore dei casi solo indiretta e esclusivamente interpretativa. Non appaia perciò come infondata l'idea che esistano affinità fra negazione dell'intuizione intellettuale, rifiuto della metafisica, chiusura nella finitezza, oblio o rimozione dell'eterno dal tessuto della filosofia, avvento del nichilismo. Più oltre sta la negazione di ogni rivelazione.

L'importanza dell'intuizione nella filosofia del XX secolo è attestata dalle elaborazioni di Bergson, Husserl, Maritain, per avanzare i nomi di coloro che più profondamente ne hanno tenuto vivo il tema, e senza escludere altri apporti. Per Bergson si veda la conferenza «L'intuizione filosofica», dove l'autore insiste sull'importanza di quanto è spontaneo nel pensiero filosofico, sulla forza di contatto esplicita dall'intuizione filosofica, sul filosofare come atto semplice, dove l'elemento della costruzione è accessorio e dove l'unità è al principio, non alla fine⁵. Conosciamo lo straordinario rilievo che già a partire dalle *Ricerche logiche* l'intuizione, in specie l'intuizione delle essenze, rappresentò per Husserl e per l'avvio della fenomenologia. Secondo Jonas,

«L'esercizio dell'intuizione rappresentò per i suoi scolari la conquista di una vita, poiché liberava l'oggetto dell'intuizione dal pregiudizio irrazionale che le era stato appiccicato dalla mistica»⁶.

Per Maritain, che fu forse colui che nel XX secolo scandagliò con la maggiore profondità il tema, fra i moltissimi testi basti citare il seguente:

«Se il positivismo, antico e nuovo, e il kantismo non comprendono che la metafisica è autenticamente una scienza, un sapere, è che essi non comprendono che l'intelligenza vede. Per essi solo il senso è intuitivo, l'intelligenza

⁴ «Postfazione dell'autore», in AA. VV., *La navicella della metafisica*, cit., pp. 169s.

⁵ Cfr. H. BERGSON, «L'intuition philosophique», in *Oeuvres* (Paris: PUF, 1963), pp. 1345-1365.

⁶ H. JONAS, *La filosofia alle soglie del duemila* (Genova: Il Melangolo, 1998), p. 31.

non ha che una funzione di collegamento, di unificazione... il problema della metafisica si riconduce in definitiva al problema dell'intuizione astrattiva, e alla questione di sapere se, al vertice dell'astrazione, l'essere stesso e in quanto essere, che imbeve il mondo dell'esperienza sensibile, ma che trabocca da tale mondo da tutte le parti, è o non è l'oggetto di una tale intuizione»⁷.

Ora l'intuizione intellettuale può venire intesa come un «vedere» della mente/intelletto nelle cose, nell'essere, come è attestato in vario modo dalla tradizione filosofica sin da Platone e da Aristotele. A questa imponente tradizione Heidegger ha cercato, vanamente per il vero, di assestare il colpo di grazia, tentando di dissolvere il modello del vedere e con esso quello della sostanza⁸. L'attacco di Heidegger alla metafisica avanza appunto su questa linea decisiva. Ma passato il fumo della battaglia, si rimane stupiti per la inadeguata elaborazione che viene messa in campo per un compito dissolvente tanto impegnativo. Come ho cercato di mostrare altrove, la sua gnoseologia e la dottrina del concetto (cfr. *Essere e tempo*, *Introduzione alla metafisica*, *Sull'essenza della verità*, ecc.) rimangono allo stato rozzo e condizionate da Kant. Di ciò sembrano segni l'abbandono della intuizione intellettuale; il lasciar cadere l'idea dell'identità intenzionale fra pensiero ed essere nel concetto; la scissione ontologicamente oscura elevata e mantenuta fra ordine ideale e realtà; la negazione dell'intelletto come facoltà dell'essere e dei principi e della sua capacità di visione, ecc. L'insieme di queste posizioni finiva per condurre verso una filosofia della finitezza, della storicità e della temporalità, che rinuncia all'unità fra eternità ed essere. Coerentemente con la sua impostazione Heidegger rende la verità una funzione dell'esserci, nel senso che c'è verità solo perché e fin che l'esserci è (cfr. *Essere e tempo*, § 44, c). In tal modo viene reinterpretata in senso compiutamente storico e intramondano la natura delle verità eterne, che — in virtù della presupposta limitazione della ricerca all'esserci e alla temporalità —, sono vere solo se l'esserci è eterno:

«Che ci siano delle «verità eterne» potrà essere concesso come dimostrato solo se sarà fornita la prova che l'Esserci era e sarà per tutta l'eternità»⁹.

⁷ J. MARITAIN, *Quattro saggi sullo spirito nella sua condizione carnale* (Brescia: Morcelliana, 1978), pp. 171s.

Attento a recuperare la ricchezza del concetto di intuizione nel periodo che va dalla fine del Settecento ai primi anni dell'Ottocento (Fichte, Schelling, Hölderlin, Novalis, Hegel) è il bel volume di X. TILLETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. Tomasoni (Ibi: id, 2001).

⁸ «La comparsa di *Essere e tempo* nel 1927 [...] distrusse l'intero modello, fondato quasi sul primato del senso della vista, di una coscienza unicamente dedita alla conoscenza, fece emergere al suo posto l'io che vuole, che si affatica, bisognoso e mortale [...] il modello della sostanza si dissolve, tutto è per così dire «coinvolto in un processo», e ciò che prima era chiamato soggetto è ora detto «Dasein»» (H. JONAS, *La filosofia alle...*, cit., p. 33).

⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (Milano: Longanesi, 1976-1988), p. 278.

Naturalmente il concetto di eternità è qui assunto solo nel suo senso secondario e in certo modo diminuito di durata storico-temporale interminabile, non nel senso forte e radicale di un'esistenza in atto puro in un unico *nunc* eterno in quanto fuori dal tempo. La connessione posta fra «verità eterne» e *Dasein* apporta una ulteriore conferma della inimicizia heideggeriana verso l'elemento della necessità intelligibile: vi sono verità eterne non solo perché un *Dasein* possa in una ipotetica durata infinita pensarle, ma perché esse sono portatrici di una necessità ideale che ha il proprio fondamento nell'essere stesso, in Dio, quale luogo di tutte le verità eterne.

Nel progetto sistematico heideggeriano di interpretare l'essere a partire dal tempo si può forse leggere un preambolo del nichilismo, poiché è rischioso intendere la «fisica» solo come studio del divenire e della temporalità intramondana, lasciando da parte lo strato dell'eterno e l'intemporale (ciò che la *Fisica* aristotelica non fa). Non è casuale che Heidegger desse così alto rilievo a quest'opera aristotelica, poiché la fisica, non potendo non assegnare rilievo al divenire e al tempo, veniva incontro al suo progetto di temporalizzazione e di finitizzazione dell'essere, seppure al prezzo di una manomissione¹⁰. E' domanda sensata chiedere che sviluppi avrebbe avuto il pensiero di Heidegger se al posto della *Fisica* avesse preso le mosse dal *De anima*, dove i temi della conoscenza e della intenzionalità sono altamente elaborati. Heidegger si presenta tanto come un'avversario dell'intuizione intellettuale, quanto come un autore dipendente dal dualismo gnoseologico kantiano che divide pensiero ed essere, fenomeno e noumeno: e naturalmente le due cose sono fra loro connesse.

Da altri orizzonti si è pervenuti a esiti analoghi, nei quali viene ormai apertamente messo in dubbio il compito stesso della filosofia. Consumatasi con la fine del *Diamat* del marxismo l'idea che potesse esistere una conoscenza reale e scientifica della storia, ha preso forza l'opinione che la filosofia non sia un sapere indipendente. Habermas ha dato espressione chiara a questo postulato:

«I concetti fondamentali della filosofia non formano più un linguaggio indipendente (e tanto meno un sistema che possa assimilarsi tutto il resto), ma rappresentano tutt'al più degli strumenti per appropriarsi ricostruttivamente delle conoscenze scientifiche»¹¹.

¹⁰ Cfr. F. MORA, *L'ente in movimento: Heidegger interprete di Aristotele* (Padova: Il Poligrafo, 2000). Quest'autore, prendendo sul serio i richiami di heideggeriani secondo cui la *Fisica* di Aristotele riveste un'importanza centrale per la sua ontologia e filosofia, sostiene che il pensatore tedesco ha operato nell'interpretazione di Aristotele una notevole trasformazione, spostando la collocazione dei concetti di *dynamis* ed *energeia* dall'ambito metafisico-ontologico a quello fisico, e in generale assegnando grande rilievo all'elemento della *kinesis*, ossia dell'ente in movimento e soggetto alla temporalità. La *Fisica* non è dunque intesa come una scienza parziale che studia l'ente in movimento, «ma assume il ruolo conduttore di scienza dell'essere in quanto essere *tout court*, esaurisce nel suo studio la totalità dell'essere, diviene cioè a pieno titolo ontologia, che in sé racchiude tutto l'essere» (p. 31).

¹¹ J. HABERMAS, *Fatti e norme*, a cura di L. Ceppa (Milano: Guerini, 1996), p. 3.

Persa la connessione con la teologia, che nelle punte estreme conduceva alla dubbia sentenza secondo cui *philosophia ancilla theologiae*, il collegamento con le scienze sembra pervenire a un'altrettanto dubbia *philosophia ancilla scientiarum*. Sappiamo che per Habermas alla filosofia resta poco più che la ragione procedurale: «La modernità resta dipendente da una ragione procedurale»¹². La filosofia vale dunque come sapere «lunare», che non brilla cioè di luce propria ma si limita a riflettere altri saperi, ossia quelli delle scienze naturali e sociali. Attraverso una parabola dotata di coerenza si è dapprima separato l'etica dalla religione e dalla metafisica, prendendo la prima e dimettendo le seconde. Poi non si è più stati in grado di mantenere vigore e giustificazione all'etica, optando in un primo momento per il pluralismo morale pubblico e poi ammettendo che la ragione non possa che produrre concezioni conflittuali del bene¹³.

La crisi della dottrina dell'intuizione intellettuale, provocando quella del sapere ontologico, ha condotto la filosofia a non occuparsi più dell'intero e del tutto, verso cui mancava ormai l'organo che vi desse accesso. Essa non ha più sormontato la spaccatura cartesiana fra *res extensa* e *res cogitans*, gravida di tante e straordinarie scissioni che hanno attraversato il pensiero moderno:

«Da allora la filosofia non ha più avuto rapporti con l'intero. La totalità del sapere si è dipartita nelle università in scienze della natura e in scienze dello spirito, e la filosofia è venuta ovviamente a trovarsi fra le ultime — mentre al contrario avrebbe dovuto correttamente collocarsi al di sopra di tale distinzione»¹⁴.

Nel rifiuto dell'intuizione intellettuale e della dottrina dell'intenzionalità sono posti i germi per pervenire al giudizio, oggi diffusissimo, sulla invalidità dell'idea di verità come conformità (che si compie nel giudizio) fra l'atto della mente e la realtà. Su questo nucleo si è infatti abbattuta la critica, come giustamente riconosce fra gli altri G. Colombo, osservando che

«[...] l'oggetto tradizionale della ragione, la verità, non venne più accolta nella sua nozione di *adaequatio rei et intellectus*, ma modificata in quella di consenso/convenzione generale»¹⁵.

¹² *Ivi*, p. 6.

¹³ Ciò ha fra le altre cose reso impossibile riprendere contatto con la vasta area dell'azione e relative filosofie (morale, politica, economia, della storia, della società), per il fondamentale motivo che l'idea cardinale di *ragion pratica* si è dissolta. In parte in Rawls e in maniera più accentuata in Habermas l'evoluzione della filosofia pubblica è adeguatamente rappresentata dal passaggio dalla ragion pratica alla ragione procedurale. Con ciò non si è più in grado di venire in chiaro sul dominio della prassi, di riprendere in mano la teologia, di distinguere ciò che è meritevole di tutela da quanto abbisogna di critica.

¹⁴ H. JONAS, *La filosofia alle...*, cit., p. 39.

¹⁵ G. COLOMBO, «Dalla *Aeterni Patris* (1879) alla *Fides et ratio*»: *Teologia* 3 (1999), p. 268.

Una delle critiche più frequenti che si muove al concetto di verità come conformità è appunto che esso rimane un concetto valido a livello nominale, ma senza reale criterio di verità, poiché per l'esternità presupposta fra pensiero ed essere non sarebbe mai possibile verificare la conformità se non da un punto di vista superiore precluso alla mente.

Un tale equivoco si riscontra anche nelle filosofie della comunicazione, dove si può considerare l'ampio studio di K. O. Apel intitolato «Fallibilismo, teoria della verità come consenso e fondazione ultima»¹⁶. L'autore non rifiuta completamente il concetto di verità come conformità, che anzi ritiene necessario e coerente col senso comune: non si può infatti mettere in dubbio che l'asserto «la parete è bianca» è vero se e solo se di fatto la parete è bianca. Lo svuota però, poiché non ritiene possibile trovare criteri di verità che consentano di verificare la conformità. L'aporetica apeliana si svolge fra il polo, in cui si riconosce che la teoria della verità come corrispondenza è un'intuizione naturale sulla verità degli enunciati ed è «presupposta quale condizione necessaria di tutte le teorie della verità»¹⁷, e il polo in cui si rigetta come formale e vuota la verità come conformità. Egli rimane soggetto al dualismo kantiano, non riuscendo a guadagnare la dottrina dell'identità intenzionale fra pensiero ed essere, di cui manca qualsiasi traccia. Di conseguenza l'accettazione del presupposto kantiano sulla separazione fra pensare ed essere trasforma, così Apel, il concetto di verità da una relazione fra mente e cose, ossia fra soggetto e oggetti, in una relazione fra oggetti, in cui non sarebbe mai possibile verificare la corrispondenza, perché mancherebbe un punto di osservazione superiore. Esito scontato, una volta presupposta l'assoluta eternità fra pensiero ed essere, che rappresenta anche il presupposto della negazione dell'intuizione intellettuale. In effetti l'intuizione intellettuale è possibile se si percepisce il profondo isomorfismo fra intelletto e «mondo», il ponte esistente fra i due; e questa premessa sorregge anche la validità dell'idea di verità come corrispondenza. Nessuna conformità è possibile fra asserto e realtà là dove un abisso originariamente separa mente e mondo, e dove ricompaia il fantasma della cosa in sé.

Muovendosi su questo terreno scivoloso Apel è portato a sostenere l'inversione del rapporto fra fatti e proposizioni («il concetto di *fatto* o di *esistente stato di cose* è, a sua volta, definibile solo tramite ricorso al concetto di *proposizione vera*», p. 95, mentre l'intuizione naturale del senso comune dice il contrario, ossia che una proposizione è vera se corrisponde ai fatti), e ad abbandonare anche il discorso inferenziale che risale dall'evidenza empirica alle sue cause (metodo inferenziale o analitico che va dagli effetti alle cause). Notevole rimane la questione se il

¹⁶ Lo studio è inserito nel volume K. O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità* (Milano: Guerini, 1997), pp. 65-168.

¹⁷ *Ivi*, p. 72.

consenso intersoggettivo dipenda dalla verità del giudizio, o viceversa se sia la verità a fondarsi sul consenso. Ogni conoscenza valida possiede la capacità di produrre consenso, ma non è il consenso che la fonda.

In genere gli scienziati sono più propensi di varie scuole filosofiche ad accettare il concetto di verità come corrispondenza, mentre i pensatori postmoderni perlopiù lo rifiutano. Nella prospettiva che ne consegue l'unico modo in cui la filosofia potrebbe aspirare allo statuto di discorso fondato e coerente rimane l'indagine storiografica sui testi dei filosofi e sulla letteratura secondaria, che valgono come riferimento capace di confermare o smentire una interpretazione (Almeno qui l'idea di verità come corrispondenza fa di nuovo ingresso. Rimane da chiedersi perché venga accolta quando l'oggetto sono i testi e rifiutata quando è l'essere).

Il pensatore postmoderno critico dell'idea di verità come corrispondenza finisce necessariamente, supposto che assegni ancora un compito alla filosofia, per intenderla nel migliore dei casi come discorso edificante, che si indirizza a qualche forma di edificazione dell'umanità piuttosto che allo sviluppo della conoscenza, lasciato alle scienze. Siamo nei paraggi dell'idea che solo la scienza conosca e che alla filosofia spetti o un compito dissolvente o appunto edificante o magari di limite alla scienza. Edificazione su quali basi, se non ultimamente retoriche? Quanto all'ultima pretesa, la conoscenza può essere limitata solo dalla conoscenza, ossia da un'altra conoscenza che mostri l'infondatezza di quanto viene sostenuto, o si collochi a un livello più alto capace di ricomprendere e orientare il precedente. L'emarginazione dell'idea di verità come corrispondenza e della filosofia come conoscenza procedono congiunti: se la filosofia non si volge allo sviluppo della conoscenza su che cosa fonderà la sua vocazione edificante? Rimarrà soltanto la sua forma storicistica e destinale, dove primeggiano misteriosi orizzonti linguistici epocalmente segnati.

In questa nuova costellazione culturale l'intuizione veicolata nell'asserto «la verità vi farà liberi» viene ora capovolta nell'altro: «è vero ciò che mi libera», mentre viene accantonato il suo contrario: «mi libera ciò che è vero». Il nuovo concetto di verità introdotto è di tipo pragmatico nel senso che esso è assai vicino all'asserto: «è vero ciò che è per me efficace e utile».

Nell'ambito della condizione spirituale postmoderna si presenta come essenziale non soggiacere a un concetto puramente linguistico di vero, cui si presta esclusiva attenzione in omaggio alla «svolta linguistica» che denota larga parte del pensiero attuale. Il concetto di verità come corrispondenza fra pensiero e realtà obbliga a superare il gioco mutevole e mai finito delle interpretazioni, l'idea che la questione della verità sia meramente linguistica. Storicismo e svolta linguistica hanno, insieme ad altri fattori, condotto all'attuale situazione di crisi, il primo rendendo la verità una funzione totalmente inclusa nelle varie culture e nella temporalità; il secondo ritenendo che l'oggetto della filosofia pri-

ma sia il linguaggio e che con mezzi linguistici non si possa andare al di là della lingua e toccare la realtà. La svolta linguistica può rappresentare un momento di crisi per la filosofia contemporanea nella misura in cui ne accentua il già diffuso antirealismo.

Finitezza dell'essere ed esclusione dell'eterno

«Nella nostra età non lo spirito di Dio aleggia sulle acque, ma il nichilismo»¹⁸. Questa breve ma folgorante sentenza di G. Benn può ora costituire lo sfondo della nostra riflessione, in cui è bene che l'attenzione venga attirata da quanto Benn lascia tralucere, ossia l'esistenza di una legge di reciproca esclusione tra presenza di Dio e nichilismo. Nel cerchio di quest'ultimo il progetto di emancipazione della cultura da ogni influsso teistico raggiunge la compiutezza, mentre in varie sue versioni la filosofia tramonta nel pensiero scientifico e nell'antimetafisica.

Un fattore molto attivo nella condizione della filosofia nel XIX e XX secolo si individua nell'opzione di assumere la finitezza come orizzonte insuperabile per pensare l'essere e la realtà; nella scelta di porre la temporalità come il solo luogo a partire da cui e entro cui si possa pensare l'essere; nell'idea che l'uomo debba venire inteso come fondamentale storicità. L'insieme di questi assunti conduce a elaborare una ontologia della finitezza e della storicità dell'essere. Poiché chiusura entro la finitezza significa oblio dell'eterno, una stretta connessione intercorre fra *oblio dell'essere* e *oblio dell'eterno*: questo rappresenta una delle massime manifestazioni di quello. La più grande delle secolarizzazioni è la secolarizzazione del concetto di eterno, il suo annullamento nella temporalità, la temporalizzazione della verità: quest'ultima viene attribuita ai singoli momenti storici, poiché ormai la verità è priva di criteri metastorici con cui valutare lo storico: verità come Evento, non verità come Essere¹⁹.

¹⁸ G. BENN, *Lo smalto del nulla* (Milano: Adelphi, 1992), p. 155.

¹⁹ Sulla portata temporalizzante-secolarizzante dell'ontologia heideggeriana si è espresso K. Löwith. Costruendo un parallelo fra Heidegger e Rosenzweig, egli illustra come in loro accada in modo reciprocamente esclusivo un'assolutizzazione: della temporalità nel primo e dell'eternità nell'altro. L'essere-per-la-morte di Heidegger è alternativo in modo irrimediabile alla vita eterna cui guarda Rosenzweig. Il pensatore di Messkirch temporalizza e relativizza la verità, dimettendo la ricerca di una radice eterna: libertà per la morte invece che certezza della vita eterna. «Heidegger non ne vuol più sapere dell'eternità e comprende l'essere a partire dal tempo [...] Non si può affermare la temporalità e con essa la storicità più decisamente di quanto non faccia l'autore di *Essere e tempo*, e in tal modo rinunciare all'eternità» (K. LÖWITH, «M. Heidegger e F. Rosenzweig: Poscritto a *Essere e tempo*»: *Aut-Aut* n. 222 (Novembre-dicembre 1987) 78 e 99. Nell'opinione di Löwith, che ritiene Heidegger un teologo cristiano senza Dio, la fede nelle verità eterne rappresenta un residuo non ancora del tutto eliminato della teologia cristiana.

Un giudizio analogo, anche nel paragone con Rosenzweig, trapela in L. Strauss. Cfr. in *Liberalismo antico e moderno* il capitolo «Prefazione alla critica spinoziana alla religione» (Milano: Giuffrè, 1973).

L'assunto speculativo fondamentale di questa linea di pensiero, poderosa per la sua diffusione, può essere così formulato: la natura delle cose comporta che niente sia eterno e che il tutto perennemente divenga. L'innocenza improblematica del divenire viene assunta come «verità» non soggetta a analisi, come un'evidenza su cui sarebbe tempo perso interrogarsi. Assumendo il divenire come *allant de soi* e non bisognoso di spiegazione, si allontana un elemento che dette sin dall'origine lo strappo al pensare e senza cui la filosofia rischia di dimezzarsi. Le cose entrano ed escono dall'esistenza, guidate dal movimento senza perché del divenire, il quale assurge ad unica e assoluta realtà. Quest'ultima non può perciò che respingere da sé ogni idea di eterno, ogni possibilità che esista uno strato eterno dell'essere. Dunque le questioni del primato del divenire, della negazione dello strato eterno dell'essere, il tenersi stretti al finito, l'enfasi sulla temporalità e l'oblio del problema dell'immortalità formano un nucleo problematico tanto vitale quanto fortemente connesso, dove ogni termine richiama necessariamente ogni altro.

In larghi settori della metafisica moderno-contemporanea gioca un preteso argomento, che suona così: poiché il divenire esiste e rappresenta un'evidenza primaria e indubitabile, *non può esistere l'immutabile, l'eterno*. Non si incontra qui un chiaro *non sequitur*? Tanta parte della tradizione filosofica invece ha detto: poiché il divenire esiste, esiste/deve esistere l'immutabile. Un tratto del nichilismo contemporaneo consiste dunque nella pretesa impossibilità di risalire dal divenire all'eterno, e nell'assunto che il divenire rinvii a se stesso, non richieda altro per essere spiegato. Ossia le cose sono, si dice, come sono; non rinviano ad altro, non ospitano alcuna essenza o necessità: in questi aspetti si manifesta un assoluto contingentismo che significa l'indifferenza dell'ente a essere o non essere e la primalità di un divenire infondato. Al primo «postulato» che afferma che il divenire non rinvia a un indiveniente, se ne collega un altro il quale rafforza la negazione sostenendo: *se esistesse l'eterno, il divenire sarebbe impossibile* (a meno che un mano parricida venga alzata sul concetto di Dio come Perfezione originaria e immutabile, che sarebbe trasformato in quello di un dio che si fa e diviene col mondo, un dio che non è l'*esse ipsum* ma fame dell'essere). Il processo ascendente secondo cui l'evidente esistenza del divenire renderebbe ovvia l'inesistenza dell'eterno, e il processo discendente secondo cui l'esistenza dell'eterno renderebbe impossibile il divenire che invece consta, si danno la mano non solo nell'escludere l'eterno, ma anche la causalità. Questa è infatti, in specie sotto l'aspetto della causalità trascendentale, il grande tema rimasto impensato e come decapitato nel nichilismo attuale.

In esso muta la comprensione essenziale dell'essere. Essere nel senso più alto non significa più «essere sempre», ma solo esistere in modo finito e temporalmente limitato, e dunque essere per la morte. Il pensa-

mento postmoderno e postmetafisico della morte, su cui agisce potentemente la comprensione dell'essere propria della scienza-tecnica, risulta segnato dalla filosofia della finitezza e temporalità, e può pervenire al congedo della questione dell'immortalità. Talvolta si dice: l'uomo proviene dal nulla e va verso il nulla, dal nulla iniziale al nulla finale, mentre non si dà voce alla tensione inscritta nell'uomo a trascendere la temporalità. L'oblio dell'eterno è nichilismo dispiegato, rifiuto dell'unità fra eternità ed essere. Dunque il più radicale nichilismo che qui dà la mano al più radicale storicismo, è costituito dall'oblio del concetto di eternità. Pertinente è su questo aspetto la critica di L. Strauss:

«Le difficoltà inerenti alla filosofia della volontà di potenza condussero, dopo Nietzsche, all'esplicita rinuncia della stessa nozione di eternità. Il pensiero moderno raggiunge il suo culmine, la sua più alta autocoscienza, nel più radicale storicismo, cioè esplicitamente condannando all'oblio la nozione di eternità»²³.

Rappresenta una seria deficienza trattare dell'oblio dell'essere senza ricordarlo all'oblio dell'eterno.

Dal punto di vista gnoseologico e linguistico il primato attribuito al divenire implica assumere che tanto il pensiero quanto il linguaggio abbiano carattere completamente storico e diveniristico. Questa posizione sostiene, spesso in modo inesplicito, un legame indissolubile e quasi un'identità fra pensiero e linguaggio, di modo che ne derivano due posizioni: per studiare il pensiero è sufficiente studiare il linguaggio; conseguentemente il pensiero è legato al divenire nella stessa misura in cui lo è il linguaggio. Tali sembrano i nuclei della svolta linguistica che ha interessato profondamente il pensiero contemporaneo, il quale ha smarrito la strada per intendere una delle sentenze capitali della filosofia dell'essere: *intellectus supra tempus*. L'intelletto può, seppure in parte e con fatica, superare il flusso dell'impermanenza. Non deve sorprendere che la svolta linguistica rifiuti la intuizione intellettuale, poiché vi legge un possibile cammino di apprensione di frammenti di eternità. Non che la svolta linguistica si esaurisca in ciò, ma in essa può agevolmente presentarsi un'espressione delle filosofie della finitezza che assumono l'inesistenza o l'inconoscibilità dell'eterno e l'assolutezza del divenire. In un orizzonte analogo può collocarsi l'ermeneutica, a

²³ L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?* (Urbino: Argalia, 1977), p. 88. Merita di essere qui menzionata un'altra espressione di Löwith. Ricordando il lavoro di K. Barth (*Esistenza teologica oggi*) contro l'allineamento ai potentati del tempo nel 1933, egli scrisse: «Questo scritto fu e rimane l'unica manifestazione seria di una resistenza morale contro la ferocia di quel tempo. Per essere capace di uno scritto analogo, la filosofia non avrebbe dovuto trattare di "essere e tempo" ma dell'essere dell'eternità. Senonché il punto centrale della filosofia di Heidegger stava appunto nel suo intendere "decisamente il tempo sulla base del tempo", perché anche come filosofo egli era abbastanza teologo da identificare l'eternità con Dio — e il filosofo "non sa nulla di Dio"» (*La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, [Milano: Il saggiatore, 1988], pp. 60s).

meno che essa si ponga esplicitamente come interpretazione del discorso religioso, che per lo più ingloba un diretto riferimento all'eterno.

L'emarginazione dello strato eterno dell'essere apre la strada all'intendimento di un ulteriore carattere, oscuro ed enigmatico, del nichilismo, rimasto largamente impensato. La pretesa comprensione del divenire come evento che non richiede spiegazione comporta, col congedo del problema di Dio, quello della creazione. Nel nichilismo sembra presente un rifiuto della verità della creazione e nelle sue punte estreme una *filosofia della decreazione* che può giungere sino all'annientamento dell'io da parte dell'io e infine al tentativo del deicidio, all'intento espresso di uccidere Dio. Il deicidio costituisce il senso autentico del celebre brano 125 della *Gaia scienza*, le cui le interpretazioni, — proprio in quanto si sono esercitate con enorme frequenza sul detto «Dio è morto» e altrettanto frequentemente hanno lasciato da parte il ripetuto annuncio dell'uomo folle: «noi lo abbiamo ucciso» —, perdono non poco della loro forza significativa. Torneremo più avanti su questo punto cruciale, capace di svelare una profonda omologia fra nichilismo e violenza.

Per l'intendimento di quanto si è appena chiamato «filosofia della decreazione» emerge come decisivo il pensiero di Dostoevskij, che sulla questione del nichilismo è andato più in profondità di tanti altri, poiché si è collocato di primo getto sul crinale teologico. Il personaggio simbolo della decreazione quale vertice del nichilismo è Kirillov, condotto dall'affermazione della libertà dell'io contro Dio a cogliere l'essenza della sua nuova libertà nichilistica nella possibilità di togliere se stesso, di uccidersi. Non potendo creare, poiché ciò è proprio solo di Dio, l'uomo del nichilismo radicale scimmiotta l'assoluto decreando, ossia tanto devastando la creazione quanto a un livello più radicale sopprimendosi. Non avendo la *potentia ad creandum esse*, l'uomo del nichilismo tenta la strada della *potentia ad non-esse*. Se l'uomo non può essere principio del proprio esistere, che sia almeno principio del proprio morire, della propria fine. Kirillov ha intuito (ma qui è Dostoevskij che regge le fila) che la suprema libertà è la libertà di «aseità» (da *a-seitas*, da *a se* in quanto opposto all'*ab alio*), libertà dunque che vuole procedere solo da se stessa e avere la propria origine solo in se stessa, libertà di indipendenza assoluta, che Kirillov rivendica per sé. Ma non può averla che nella forma negativa della libertà di decrearsi, di uccidersi²¹. Forse l'uomo del nichilismo può vedere nel suicidio quasi il

²¹ Nel concitato, sconvolgente dialogo notturno fra Kirillov e Pjotr Verchovenskij, dove è Kirillov a condurre il gioco, emergono i punti centrali e le motivazioni profonde dell'ormai prossimo suicidio del primo. Questi afferma: l'indispensabilità di Dio e l'impossibilità che egli esista («Io so che non esiste e non può esistere»); la divinità dell'uomo se Dio non c'è («Se Dio non c'è, allora io sono un Dio»); l'impossibilità della coesistenza fra le due libertà divina e umana e l'attributo massimo della libertà umana di scelta individuato nel suicidio («Se Dio c'è, tutta la volontà è sua, e dalla sua volontà io non posso uscire. Se non c'è, allora tutta la volontà

surrogato possibile di quell'impossibilità, assoluta ma intensamente desiderata, di uccidere Dio. Ed è a questo crocevia che la volontà di potenza celebra il suo più alto tentativo e incontra la sua più bruciante sconfitta, poiché non si può attribuire alla volontà di potenza nessun sogno più tremendo di quello di uccidere Dio e di mettersi al suo posto. Su questo punto vitale l'analisi di Heidegger si è arrestata alquanto presto, condizionata dal clima ateologico del suo pensiero: ha preferito rivolgersi al nesso, importante ma anche insufficiente in ordine al problema che ci occupa, fra soggettività trascendentale moderna ed *essor* della tecnica, leggendovi l'estremo del nichilismo e della volontà di potenza. Tuttavia la volontà di potenza che si dispiega nella tecnica non è la forma apicale della volontà di potenza, la cui essenza nichilistica e la cui massima espressione si individuano nello scontro radicale fra libertà umana creata e libertà divina increata, che può giungere dal lato della prima all'intento intensamente desiderato e inane di uccidere Dio.

La questione della violenza

A una filosofia postnichilistica si può chiedere che torni a meditare sull'enigma del male, mentre una recensione anche cursoria mostra che la filosofia dell'ultimo mezzo secolo si è mostrata reticente e disattenta in proposito. Pareyson ha diagnosticato questo aspetto, esprimendo lo stupore che dopo l'abisso di male e di violenza della seconda guerra mondiale la filosofia si fosse in tanta parte messa su strade di grande tecnicismo e di grande astrazione, immemore dell'interrogativo radicale emergente da quell'abisso²². Stupore da un lato più che giustificato per la coscienza sana e dall'altro forse «ingenuo», poiché la banalizzazione del problema del male è inerente al nichilismo. Domanderemo sul male da due angoli di visuale fondamentali e insieme incompleti poiché tralasciano temi grandi come quelli della colpa e del dolore: la questione della *violenza* e quella della *morte*, saggiando l'idea che il nichilismo alimenti la violenza e riduca drasticamente la questione della morte pensandola entro il quadro offerto dalla postmetafisica, dallo scientismo, dalla biologia. La morte come evento meramente naturalistico e biologico: si muore, ed è tutto.

è mia, e io sono obbligato a dichiarare la libertà di arbitrio [...] Sono tenuto a uccidermi perché il punto culminante del mio arbitrio è quello di uccidere me stesso [...] senza nessun motivo, soltanto per arbitrio». Dunque l'attributo massimo della nuova divinità dell'uomo è l'Arbitrio («Io ho cercato per tre anni l'attributo della mia divinità e l'ho trovato: l'attributo della mia divinità è [...] l'Arbitrio! Questo è tutto ciò con cui posso dimostrare, nel punto essenziale, la mia ribellione e la mia nuova, paurosa libertà. E', infatti, molto paurosa. Io mi ammazzo per mostrare la mia ribellione e la mia nuova, paurosa libertà»). Cfr. *I demoni*, parte III, cap. VI («Una notte laboriosa»), sezione II.

²² Cfr. L. PAREYSON, «Pensiero ermeneutico e pensiero tragico», in AA. VV., *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli (Bari: Laterza, 1986), pp. 137s.

Nella ribollente presenza della violenza la meditazione incontra qualcosa di terribile che tocca il soggetto tanto quanto le società, e verso cui né religioni né filosofia sono state in grado di operare un risanamento, una guarigione. Forse anzi la violenza è insita nel sacro primordiale, nella insicurezza collettiva che cerca un capro espiatorio su cui riversare, esercitando violenza, un sentimento di colpa divenuto lacerante, e così catarticamente riconquistare pace individuale e collettiva. Una dinamica analoga è presente nel «linciaggio sacro» dove si procede spesso allo *sparagmós* dionisiaco, smembramento della vittima e immediato suo divoramento da parte dei partecipanti.

Se nell'opera di R. Girard si mette vividamente in luce l'elemento di violenza esistente nella mitologia, rimane forse come compito da pensare il nesso fra nichilismo e violenza. Al carattere violento circolante nei miti pagani si può secondo Girard porre rimedio solo con la verità della vittima innocente, ingiustamente messa a morte: accettandola con umiltà e amore, la vittima spenge in sé la catena altrimenti eterna e illimitata della violenza. «Misericordia voglio e non sacrifici», dice Gesù (Mt 5,17). Il mite sacrificio del Dio-uomo mette fine in linea di principio al perpetuarsi della violenza che si alimenta di violenza, all'ideologia del capro espiatorio, smascherando il meccanismo senza speranza dell'azione e della reazione, cui si cerca di porre rimedio con la regola dell'altra guancia. Il Crocifisso non imita la violenza della collettività, non l'approva, se ne separa e insieme si sottopone alla crocifissione senza mai dichiararla vera e giusta. Dinanzi alla violenza persecutoria si apre il contro-esempio della non-violenza, della mitezza, dell'amore agapico, inizio di una nuova possibile esperienza «mimetica» non-violenta: stare dalla parte delle vittime, assumere la loro difesa²³.

In Gesù si compie la più grande operazione di demitizzazione mai avvenuta: con lui e con il cristianesimo vengono demitizzate le false verità della violenza, dell'idolatria e smontato il desiderio cattivo, mentre acquista vigore il buon lievito che conduce verso la pace e i diritti dell'uomo. Dinanzi a ciò occorre riconoscere che lo spirito greco ha fallito nel rintracciare e superare la carica di violenza insita nel discorso mitico e nel sacro pagano. Tanto nella mitologia quanto nella Bibbia incontriamo indubbiamente fiumi di violenza, ma entro due prospettive antitetiche. Se consideriamo la violenza di Caino e quella di Romolo,

²³ «Nietzsche è stato il primo a far notare che la difesa delle vittime è un monopolio giudaico-cristiano rispetto a tutta la mitologia mondiale» (R. GIRARD, *La vittima e la folla*, a cura di G. Fornari [Treviso: Santi Quaranta, 1998], p. 61). Questo autore, non di rado scettico sul futuro della filosofia forse compresa come identica all'idea che se ne fa il razionalismo, ha sviluppato un'importante riflessione antropologica ricorrendo a un'interpretazione del pensiero mitico in cui desiderio, imitazione/mimesi, vittima, sacrificio, occupano il proscenio. La flessione antropologica del suo pensiero conduce a una notevole fecondazione dell'antropologia da parte del cristianesimo. Su Girard cfr. lo studio di un grande suo conoscitore G. FORNARI, «La verità della violenza: Il pensiero di René Girard e il suo rapporto con la filosofia»: *Ars Interpretandi* 4 (1999) 93-121.

entrambi assassini ed entrambi fondatori di città, la prima è condannata dalla Bibbia, la seconda assolta e quasi glorificata per sempre nel mito fondatore di Roma. I grandi poemi epici, fra cui l'*Iliade*, sembrano trasmettere l'omologia fra capacità di uccidere e appartenenza al divino: il guerriero è tanto più sacro e divino quanto più è dotato di capacità di uccidere.

In rapporto alla questione della violenza e del suo nesso col cristianesimo, decisiva è la differenza fra il *sacro* e il *santo*. Nel sacro arcaico è avvertibile la presenza della violenza, spesso profonda e inestirpabile che, come detto, si esprime nel linciaggio sacro e nell'assassinio rituale. La mitologia pagana, e valga per essa quella greca più conosciuta in Occidente, è largamente pervasa di lotte, violenze, di assassini, di violazioni enormi della legge morale. Solo dando prova di una straordinaria superficialità si può pensare che la mitologia pagana sia equivalente alla Rivelazione cristiana. Il cristianesimo —unico— dissocia l'intimo rapporto fra il sacro e la violenza, e lo fa attraverso il suo simbolo più originario e qualificante: quello della croce e del servo giusto sofferente per amore: amore che si dona senza nulla chiedere in cambio. Questo è lo spazio del santo, lo spazio di Dio e di ciò che, unendosi a Dio, cerca di somigliare a Lui. Entro il simbolo della croce, la violenza e l'assassinio sono giudicati un rottura decisiva del rapporto dell'uomo con se, con gli altri, con Dio. Caino uccide ed è condannato, e solo un'iniziativa di Dio può recuperare i rapporti infranti: segnando Caino con un segno che non chiami altra morte, si fa chiaro l'invito a interrompere la spirale della violenza²⁴. Noi vediamo nel cristianesimo il santo assai più del sacro, il mezzo divino e trascendente per poter evadere dalla violenza, uscire dal circolo eterno e intemporale della violenza primigenia —Caino che uccide sempre e nuovamente Abele— e incamminarsi per la strada dell'agape.

Con la costituzione della differenza fra il sacro e il santo e l'idea che Gesù ha introdotto il santo e riformato il sacro, si aprono cammini nuovi per la filosofia della religione, dove con fatica si inoltra il razionalismo moderno per la difficoltà di intendere la differenza fra sacro e santo, di comprendere la portata della violenza nella vita e di trasvalutarla. Il razionalismo moderno è più del rifiuto senza prove del soprannaturale nel senso del rifiuto dello stato di *natura lapsa*. Tale rifiuto investe la Rivelazione e l'iniziativa salvifica di Dio. Ora il razionalismo, e il nichilismo che in larga parte riconosce in esso le sue origini, sono rinchiusi in un dramma senza soluzione: possono rifiutare cristianesimo e Rivelazione, non possono offrire rimedio alla violenza.

²⁴ «Disse Caino al Signore: "Troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono! Ecco, tu mi scacci oggi da questo suolo e io mi dovrò nascondere lontano da te; io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra e chiunque mi incontrerà mi potrà uccidere". Ma il Signore gli disse: "Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!". Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato» (Gn 4,13-15).

Un grande ambito di ricerca si aprirebbe nel collegare violenza e risentimento, sulla base dell'idea che questo produca quella e una profonda distorsione del giudizio, un *taedium veri* che è l'anticamera del nichilismo. Che non sia questa una ipotesi peregrina lo può mostrare l'obiettivo sovrapposizione nel XX secolo dell'apice della violenza e dell'apice del nichilismo, di modo che il secolo della violenza è stato il secolo del nichilismo, e anche la reciproca ha uguale validità. Del resto già Dostoevskij aveva con eccezionale acutezza intravisto il rapporto costitutivo fra nichilismo e violenza nel senso che era intrinseco al dispiegarsi del primo lo svolgersi della seconda: la mente corre in specie alla diagnosi particolarmente preveggenza svolta nei *Demoni* e ai personaggi di Stavroghin, di Piotr Verchovenskiĭ, ecc. Meno perspicaci si sono mostrati coloro che, omettendo di scandagliare il rapporto generale fra nichilismo e violenza, hanno preferito pensarlo nel quadro legittimo ma pure ridotto del nesso fra nichilismo e tecnica.

Per accertare il nesso fra nichilismo, cedimento alla violenza e fraintendimento del cristianesimo, l'opera di Nietzsche si presta egregiamente. Molte sue pagine testimoniano l'estrema difficoltà in cui si trova l'autore a superare il primato attribuito alla violenza, alla esaltazione dei forti contro i deboli. La stessa interpretazione nicciana del cristianesimo, quale si esprime in *L'Anticristo* e in altre opere, è non solo veicolo di violenza concettuale e verbale, ma si fonda realmente sulla violenza. Se l'espressione «morale degli schiavi» coniata per designare l'etica dell'agape, è pregna di disprezzo, la sua origine reale non lo è da meno, poiché — come è noto — tale morale è supposta avere sorgente nell'odio, nel risentimento, nel desiderio di vendetta dissimulato che sorge nei deboli, nei malriusciti, negli storpi nell'anima e nel corpo di fronte ai forti. Nietzsche sembra rimasto prigioniero del mito pagano e delle sue divinità violente, non pervenendo a intendere la luce e la forza mite del sacrificio dell'umile e del non-violento. Segno di ciò può essere il fraintendimento in cui si avvolse nel percepire la figura di Gesù. In un noto passo di *Genealogia della morale* egli ritenne che il profeta dell'amore nascesse dalla radice dell'odio giudaico, sicché il vertice dell'amore prenderebbe alimento dall'odio, e dunque l'origine nascosta del positivo starebbe nel negativo²⁵: ora solo un risentimento così intenso da occupare la volontà, il cuore, la mente può condurre a un giudizio tanto dubbio, sembrando confermare che nell'atteggiamento nichilistico operi come sorgente nascosta un profondo risentimento *antidivino*.

Al di là di quella che fu la scelta intima di Nietzsche, che rimane chiusa nel suo cuore, egli formulò nella *Gaia scienza* (n. 125) il criterio

²⁵ «Sul tronco di codesto albero della vendetta e dell'odio, dell'odio giudaico — l'odio più profondo e sublime, vale a dire creatore di ideali, trasmutatore di valori, di cui sulla terra mai è esistito l'eguale — germogliò qualcosa di altrettanto incomparabile, un amore nuovo, la specie di amore più profonda e più sublime — e su quale altro tronco avrebbe mai potuto germogliare? [...]» (F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale* [Milano: Adelphi, 1988], pp. 23s).

riassuntivo di ogni nichilismo che ceda al risentimento (*ressentiment*) e se ne nutra: pervenire alla morte di Dio, uccidendolo: il deicidio. Fiumi di inchiostro sono stati versati per commentare la nota sentenza «Dio è morto». Anche Heidegger si è cimentato a fondo con essa, senza però raggiungere un vertice, poiché non sembrò cogliere il punto centrale dell'annuncio, consistente non nel grido «Dio è morto», già preconizzato da altri, ma nel messaggio che l'uomo folle ripete più volte, ossia che siamo stati noi a ucciderlo. Noi uomini dell'ateismo e del nichilismo. Nell'ampio commento heideggeriano la frase «Dio è morto» possiede per l'autore due sensi: *a*) la fede nel Dio cristiano è per noi divenuta incredibile; *b*) «il fondamento soprasensibile del mondo soprasensibile, preso come la realtà efficiente di ogni reale, è divenuto irreal! Questo è il senso metafisico dell'affermazione "Dio è morto", pensata metafisicamente»²⁶. Soltanto una volta Heidegger prende esplicitamente in esame le ripetute affermazioni dell'uomo folle secondo cui Dio è morto perché noi stessi lo abbiamo ucciso. Del dittico «Dio è morto, perché noi lo abbiamo ucciso» egli sottolinea appunto più volte solo il primo pezzo, riportandolo —conformemente al suo modo di intendere Nietzsche, l'intera storia della metafisica e Nietzsche al suo interno— al lato del pensiero metafisico. E in quell'unica volta il senso dell'uccidere Dio è depotenziato in quello di uccidere il mondo soprasensibile e l'essere dell'ente: «L'«uccidere» [Dio] allude al fatto che gli uomini hanno soppresso il mondo soprasensibile nel suo essere in sé [...] noi compiamo, sempre e senza rendercene conto, l'uccisione dell'essere dell'ente» (pp. 240 e 245). Questo atto né significa né allude al deicidio, poiché —lo sappiamo— per Heidegger Dio non è l'essere, né l'essere dell'ente. Non è stato inteso che l'espressione suprema e impazzita della volontà di potenza (per l'appunto annunciata da un uomo *folle* sulla piazza del mercato) è il deicidio, il quale è identicamente l'aurora dell'oltreuomo. Questi vive non solo *dopo*, ma soprattutto *a motivo* della uccisione di Dio.

Forse all'origine del nichilismo sta l'uccisione del dio, e la marea di odio e violenza che da ciò scaturisce. Dal lato tenebroso della vita dello spirito, il nichilismo ci appare come un fenomeno mosso da un risentimento tanto forte che sconvolge le basi dell'io, i suoi amori e che conduce il soggetto non solo a desiderare la morte di Dio, ma a tentare di compierla attivamente nel deicidio.

In coloro che soggiacciono al risentimento è in azione un desiderio di vendetta che non si realizza e che per ciò stesso travaglia l'io, dominandone i pensieri e alterandone il volere. La fiamma del risentimento ha un legame costitutivo con la violenza e la vendetta: è violenza differita, vendetta assaporata nell'immaginazione, diluita in tempi lunghi, mentre la vendetta che si realizza è violenza apertamente esercitata. Che

²⁶ *Sentieri interrotti*, cit., p. 233.

un risentimento di tal fatta sia stato all'opera in Nietzsche e l'abbia travagliato con un forza tale da sopraffarlo non mi pare dubbio. «Dioniso contro il Crocifisso» verosimilmente è l'espressione più tragica e esplicita di ciò, cui si accompagna la maledizione del cristianesimo che conclude *L'Anticristo*. Nel nichilismo che si esprime col risentimento vi sarebbe un cedimento alla violenza, sicché nelle sapienti diagnosi sulla non-verità del cristianesimo, sul suo essere contrario alla vita, protettore dei deboli e dei malriusciti, si esprimerebbe qualcosa d'altro: la scelta per la violenza e l'impossibilità o la non-volontà di amore agapico? Occorre essere cauti nel rifiutare tale interpretazione, dal momento che una quota consistente di intellettuali che hanno mostrato queste inclinazioni hanno altresì sposato soluzioni disumane, giustificando violenze terribili o avallandole col loro colpevole silenzio.

Anche nell'evento cristiano vi è violenza: ma qui essa non è esercitata contro l'uomo con l'assassinio. E' esercitata contro l'uomo-Dio. E' esercitata, in certo modo, dal sacro contro il santo. La passione di Gesù costituisce il sempre attuale smascheramento della violenza attorno a cui si fondavano le religioni pagane: essa, mentre spodesta il sacro e vi sostituisce il santo, provoca una rivoluzione non più revocabile. Propone l'icona del servo sofferente per amore, il simbolo dell'amore non violento che si dona.

Allontanamento sociale della morte e trasformazioni del suo concetto

Dovunque e sin dalle più antiche epoche il senso dell'esistenza umana prende rilievo in rapporto al tema della morte, che pur collocandosi nella penombra e nella velatezza, non lo è ad un punto tale che qualcosa non possa esserne detto. La cultura del nichilismo la interpreta come un mero fatto biologico-naturale, senza alcuna dimensione metafisica ma solo alla luce delle scienze. Esse hanno operato per una dissoluzione della conoscenza metafisica, sostituendole il loro ideale conoscitivo, in cui tutto può essere indagato meccanicamente, fisiologicamente, biologicamente. In base a tale impostazione la morte è niente di più e niente di meno che un decesso, dove sarebbe vano cercare una sostanziale differenza tra la morte dell'uomo e quella di qualsiasi altro vivente. Poiché l'uomo non occupa alcun posto particolare nel cosmo, il suo morire non ha nulla di speciale, è evento biologicamente condizionato come tanti altri. L'idea della compiuta naturalità del morire umano, che non sollecita domande o richieste di senso, sembra costituire in settori della cultura attuale una notevole manifestazione di nichilismo. Rimovendo la morte la società esprime il suo interesse prioritario al dominio entro una generale secolarizzazione e sdivinizzazione della vita.

Sino ad un passato non lontano diffusa era la meditazione sulla morte, considerata una possibilità reale sempre incombente, qualcosa che sollevava ansia, angoscia, timore, se non era riscattata da qualcosa

di superiore. Cultura popolare, religione, filosofia tenevano presente la questione, la elaboravano e rielaboravano. Per lunghe epoche esse ebbero non poco da dire sulla morte; la stessa filosofia era presentata da Platone come una *praeparatio/meditatio mortis*²⁷. Influenzato forse da Hegel, Rosenzweig assume che «ogni conoscenza del tutto incomincia dalla morte, dalla paura della morte»²⁸. Anche da questo lato, che interessa cultura e filosofia, rimuovere la morte è un cattivo affare.

Da tempo invece e in modo più accelerato nel postmoderno, la morte non sembra più una possibilità reale incombente, alla quale prepararsi e su cui meditare. E' divenuta qualcosa che occorre tenere a distanza e respingere nell'inconscio; conseguentemente nell'uomo volontà, desideri, timori, orizzonte della mente sono rivolti altrove. Nell'epoca della postmetafisica oblio dell'essere e oblio della morte si danno la mano. La cultura del giovanilismo (essere sempre giovani è un imperativo feroce); la difficoltà degli anziani a convivere con la propria fragilità e declino; l'ethos sociale che sembra privilegiare il consumo (compreso quello della vita) e in cui talvolta si esprime una volontà di disposizione su tutto, compresa la morte; la domanda alla scienza di una vita mondana interminabile, di invertire la freccia del tempo e del declino biologico; la diminuzione dell'incontro con la morte altrui costituiscono fenomeni che segnalano una nuova comprensione del morire.

Sono infatti cambiati i saperi e le culture di riferimento in base ai quali si pensa la questione della morte: si ricorre assai meno alla filosofia e alla religione, molto più invece alla scienza e a qualche versione di etica. Col declino della metafisica e l'indebolirsi nel cristianesimo del riferimento alle «cose ultime» e all'intero quadro dell'escatologia, è la scienza a dettare per l'*homo occidentalis* la comprensione della morte. Essa è mediata dalle sue categorie, per cui il morire viene inteso come il dissolversi di un corpo organico, come una «catastrofe naturale» infine non diversa da altre. «Si muore», e questo è tutto. Il cammino che per lunghe epoche aveva condotto a interrogarsi sull'immortalità: nell'antichità, nel Medioevo, e poi sino al XVIII secolo il tema dell'immortalità era al centro della filosofia (si pensi ai grandi dibattiti medievali, a quelli rinascimentali e secenteschi che coinvolsero fra gli altri il Gaetano, Pomponazzi, Nifo, Cartesio, ecc.), è da tempo ostruito. Oggi a tener desta la questione dell'immortalità non è più la cultura filosofica, che sperimenta in questa mancanza uno dei suoi maggiori limiti, ma le religioni: esse tuttavia lo fanno in maniera alquanto debole e incerta, per vari motivi fra cui la dissonanza in cui si collocano rispetto allo *Zeitgeist*. Come è noto, le questioni filosofiche oggi maggiormente dibattute nel territorio che stiamo perlustrando, sono il problema mente-corpo (*mind-body problem*), talvolta il problema anima-corpo, non la questione dell'anima come tale e della sua eventuale immortalità. Se poi si considera il primo problema, sono la psicologia, la neurofisiologia, le

²⁷ Cfr. Fedone, 67 ass.

²⁸ *La stella della redenzione* (Genova: Marietti, 1985), p. 3.

scienze cognitive, i modelli della mente, quelli logico-computazionali a venire tenuti in conto.

Già Scheler intorno al 1915 parlò di rimozione della morte come simbolo importante della nostra epoca²⁹. L'uomo moderno non vive avendo dinanzi a sé l'idea e l'anticipazione della morte: con la sua attività sempre più energica la rimuove, consegnandosi però ad un rischioso eccesso lavoristico. Egli lavora disperatamente per vincere la disperazione e la paura della morte: *Initium laboris infiniti mortis metus*. Si può rintracciare una correlazione fra perdita della dimensione dell'immortalità, angoscia conseguente, attivismo intramondano, ricerca del possesso e del dominio come surrogato e difesa contro il *mortis metus*. Secondo la celebre dialettica hegeliana delle autocoscienze, da cui nascono le figure del servo e del padrone, il primo — che non ha giocato tutto se stesso nella lotta per il riconoscimento e che soggiacendo alla paura della morte si è sottomesso al padrone — allontana ulteriormente col lavoro la paura. Il servo si libera col lavoro dalla sua condizione servile, non sembra però liberarsi dalla paura della morte. Egli raggiunge certezza di sé attraverso il lavoro, non attraverso il pensiero della morte. Il signore invece è tale perché si è innalzato sull'immediatezza della semplice esistenza, mettendo in gioco la propria vita e mostrandosi nella sua libertà autocosciente. L'uomo appare nella sua libertà per il fatto che può morire, non però come muore l'animale, ma perché si rapporta alla propria morte. «La morte, se così vogliamo chiamare questa irrealtà, è la più terribile cosa; e tener fermo il *mortuum*, questo è ciò a cui si richiede la massima forza» (*Fenomenologia dello spirito*, Prefazione).

La rimozione della morte mediante la frenesia di lavoro è un esito, cui non si perviene in un solo colpo. In una prima fase che copre all'incirca il XIX secolo, l'idea di progresso mascherava come inessenziale la morte del singolo, che non rivestiva rilievo in rapporto allo sviluppo della specie la quale sola godeva di una sorta di immortalità:

«La morte in quanto è una dura vittoria della specie sull'individuo e sulla sua unità sembra in contraddizione con quel che si è detto; ma l'individuo determinato non è altro che un essere determinato appartenente ad una specie e quindi come tale è mortale»³⁰.

Sostenendo la piena assimilazione della specie umana a qualsiasi altra specie animale, veniva gettato l'oblio sul *principium individuationis*, nel senso che la morte dell'individuo umano era vista entro il quadro della necessità del genere, cui sarebbero comunque andati i benefici³¹.

²⁹ Cfr. M. SCHELER, *Il dolore, la morte, l'immortalità* (LDC: Leumann, 1983).

³⁰ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio (Torino: Einaudi, 1968), p. 115.

³¹ L'interrogativo sul *principium individuationis* veniva nello stesso torno di tempo rafforzato da altre filosofie, come quella schopenhaueriana nella quale si esprimeva una critica radicale proprio verso tale principio.

Successivamente (all'incirca dalla metà del XX secolo) con l'abbandono dell'idea di progresso e l'ascesa sempre più incisiva della Tecnica, la morte del singolo non esibisce rilievo né in vista del genere, né in se stessa: si muore e basta. E' un evento organico senza alcun alone di mistero o di ulteriorità. La morte come mero processo naturale di declino attraverso cui la vitalità corporea svanisce, costituisce una rappresentazione coerente con l'ideologia radicale dello scientismo, che riconduce la realtà a somma di materia ed energia, e dove si raggiunge un massimo di oggettivazione estraniante. La vita è integralmente mortale in ogni suo aspetto, proprio perché è vita; è mortale in base al suo essere, alla sua costituzione più originaria nel senso che il rapporto materia-forma è nel vivente sempre revocabile e scindibile. La vita ci appare essenzialmente temporalità terminabile in ogni istante.

Insieme alla rimozione sociale e spirituale della morte il secondo elemento significativo del problema si individua appunto nella trasformazione del concetto di morte in modo coerente con la visione scientifica. Ora tale trasformazione avviene interpretando la morte come un processo esclusivamente naturale, biologico, e in quanto tale necessario, universale e livellante. Per la specie umana essa riveste lo stesso significato che per qualsiasi altro animale: l'interrompersi di un processo organico, a cui segue la corruzione e la dissoluzione³². Nel cammino che conduce verso una nuova comprensione della morte operano da battistrada espressioni spirituali quali la secolarizzazione e la postura anti-contemplativa. Con la loro prevalenza il rapporto con la realtà non è mirato allo svelamento e alla comprensione del senso, ma al dominio, al potere di disposizione.

Da questo approccio si diramano notevoli tensioni interne. Da un lato si avverte il manifestarsi —in rapporto al diffuso individualismo possessivo che dice: «Io sono mio»— di timore verso la morte come qualcosa di nemico, che distrugge e dissolve il nostro io; dall'altro l'idea del carattere esclusivamente organico del morire alimenta la speranza che esso possa essere tenuto a bada e sottoposto alla presa del binomio scienza-tecnica. Vi è coerenza fra l'assunto che la morte sia fenomeno puramente biologico, e l'idea che rientri di pieno diritto entro il campo della scienza. Quest'ultima sarebbe abilitata (e unicamente lei) a intervenire nel dominio dell'umano morire, poiché questo non uscirebbe dal campo di ciò che è naturale, dalla totalità della *physis*, che costituisce appunto l'oggetto proprio della scienza³³.

³² Sul problema se si possa parlare di «naturalità del morire» e della universale destinazione alla morte del tutto come evento *meritato*, e delle conseguenze del nichilismo sul tema della morte, cfr. V. POSSENTI, *Terza navigazione: Nichilismo e metafisica*, cit., pp. 47-50 e pp. 269-275.

³³ Questi spostamenti di prospettiva erano stati colti lucidamente circa mezzo secolo fa: «Gli elementi capitali della vita umana: concepimento, nascita, malattia, morte, perdono il loro carattere di mistero. Divengono fenomeni biologici e sociali di cui si preoccupa una scienza ed una tecnica medica sempre più sicura di sé. E quando rappresentano dei fatti che non possono essere domati, allora si "anestetizzano", si sopprime la loro importanza; e qui ai margini, e

Quando la morte venga compresa come evento solo biologico, è difficile attribuire dignità al morire e a fortiori sacralità, se si pone mente che nel concetto di sacralità si esprime qualcosa di più che in quello di dignità.

L'abbandono postmetafisico dell'idea di immortalità (e di quella di anima). Tale abbandono non concerne soltanto il concetto di immortalità spirituale, estendendosi dapprima a quello di anima. La psicoanalisi, nata moderna poiché si impernia sui concetti di Io e di Super-Io, traslascia sfortunatamente quello di anima: così la sua stessa modernità rischia di condannarla alla breve durata. Secondo Freud la psicoanalisi deve condurre a questo: che dove era l'Es subentri l'Io. Ma l'Io viene da Cartesio e da Fichte e difficilmente si potrebbe trovare un'idea più irrimediabilmente moderna di questa, mentre l'anima è concetto di sempre. Non è da escludere che una filosofia postmoderna finisca per lasciare da parte l'Io e inizi di nuovo a pensare gli infiniti padiglioni dell'anima e l'illimitata fenomenologia della volontà (e i molteplici modi con cui la persona può esercitare un controllo politico e non dispotico sull'inconscio). Ora la crisi dell'idea di anima è fattore notevole dell'abbandono del paradigma dell'immortalità.

Nell'idea nichilistica della compiuta naturalità del morire come evento che si risolve nel suo momento organico, circola un distacco tanto dall'idea metafisica di immortalità, quanto da quella cristiana di resurrezione. L'uomo è semplicemente un semplice ente della natura, un ente fra gli altri. Per intendere meglio questo evento, occorre interrogarsi se esso non veicoli una concezione nuova sull'essere. Per lunghe epoche, in rapporto all'idea che essere nel senso più alto significasse *essere sempre*, essere eternamente, si tramandò la visione platonica dell'immortalità dell'anima e della morte come separazione dell'anima dal corpo. Successivamente si è iniziato a ritenere, dapprima esilmente poi con crescente intensità, che l'uomo non appartenesse con nessun suo elemento allo strato eterno dell'essere, e che egli fosse completamente mortale. Entrati infine nella postmetafisica, non si accoglie più che essere nel senso più alto significhi essere sempre: ormai non vi è un senso più alto per alcunché e tanto meno si dà alcuno strato eterno dell'essere. In questa sfera la morte appare più come un problema che come un mistero, per fare nostra la terminologia di Marcel e di Maritain, secondo la quale la forma pura del problema è un quiz, quella del mistero il rapporto con l'essere e la sua pienezza. Il mistero si dà come qualcosa che non è pienamente oggettivabile e che di per sé rimane nella velatezza. Qualcosa che occorre lasciare nella penombra senza gettarvi la luce

non soltanto ai margini, della cultura, appare come elemento complementare la tecnica che mira a trionfare razionalmente della malattia e della morte, cioè l'eliminazione di quella vita che non appare più degna di essere vissuta neppure allo stesso vivente, o non appare più corrispondente ai fini che lo stato si propone» (R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* [Brescia: Morcelliana, 1954], p. 101).

cruda di uno sguardo estraneo, la «luce al neon» della scienza-tecnica. Contribuisce al mancato rispetto della velatezza del morire e a incrementare l'oggettivazione della morte il voler stabilire con cronometrica precisione l'attimo in cui accade la morte, la separazione del soffio vitale dal corpo.

L'asserto secondo cui la morte è l'assolutamente ultimo, un completo annientamento, non sembra pensabile sino in fondo, poiché la tesi della totale mortalità dell'io è inverificabile. Posto che la tesi sia vera, l'inverificabilità *ex post* è completa, mentre quella della sopravvivenza o dell'immortalità è verificabile in linea di principio (*ex post*). Scrive G. Scherer nel bel volume *La morte nella filosofia contemporanea*: «Chi è convinto che con la morte tutto finisca, non potrà mai sperimentare definitivamente la verità della sua convinzione»³⁴.

Distaccandosi tanto dallo schema della scienza quanto da quello della metafisica che con una certa fatica giunge ad adottare il concetto di immortalità spirituale, la rappresentazione della morte propria del cristianesimo può essere denominata «schema della resurrezione». Nell'essenza tragica del nichilismo si fa avanti, in modo talvolta aggressivo talaltra implicito, il rigetto della speranza teologale del cristianesimo sulla «morte della morte» e la vita della persona umana con Dio: «Egli sarà Dio-con-loro, ed asciugherà ogni lacrima dai loro occhi, e la morte non ci sarà più» (*Ap.*, 21,35). Rinchiudendosi nella finitezza, il nichilismo deve necessariamente concludere nella formula «Dio è morto». Con ciò viene pronunciato meno un giudizio speculativo di esistenza/inesistenza, che una epocale valutazione storico-culturale. Si assume che siano venuti meno un'intera epoca di civiltà e i valori che la sostenevano, e che trovavano in Dio il loro assoluto vertice e la loro garanzia: né i valori gettano più alcuna luce capace di attrarre gli uomini e di radunarli in comunione, né la mancanza di Dio è sentita come mancanza³⁵.

Su morte, immortalità e resurrezione Dostojevskij, avendo conosciuto la negazione più bruciante ed essendo stato in grado di superarla, può costituire un'ispirazione per l'epoca del post-nichilismo. Non c'è più nichilismo, esso è vinto, quando la vita sboccia verso l'eterno. E' il messaggio di Alësa e di Kòlja nella pagina finale dei *Fratelli Karamazov*:

³⁴ G. SCHERER, *Il problema della morte nella filosofia* (Brescia: Queriniana, 1995), p. 271.

³⁵ L'idea nicciana dell'eterno ritorno dell'uguale costituisce un disperato tentativo di evadere dal cerchio della mortalità del finito attraverso l'eternizzazione della dialettica vita-morte-vita. L'eternità concentrata dell'unico *nunc* divino — che nel suo immobile risplendente «oggi» persiste quieto in sé come *tota simul possessio* (Boezio) — viene sostituita dall'eternità temporalmente diluita dei cicli del perpetuo ritorno, in cui ricorrente eterna morte e ricorrente eterna vita si danno la mano: *sarà solo ciò che è già stato*. La tesi generale della mortalità del finito è mantenuta, ma esso muore infinite volte, non una: «Tutto va, tutto torna indietro; eternamente gira la ruota dell'Essere. Tutto muore, tutto torna a rifiorire, eternamente gira l'anno dell'essere» (Nietzsche).

«Karamazov! —gridò Kòlja— E' proprio vero quello che dice la religione, che noi tutti risorgeremo, e vivremo di nuovo, e ci rivedremo tutti, e rivedremo anche Iljusecka?

— Senza dubbio risorgeremo, senza dubbio ci rivedremo, e con gioia, con allegrezza ci racconteremo allora tutto ciò che è stato, —rispose Alësa, mezzo ridente e mezzo estatico.

— Ah, come sarà bello!».

Un compito notevole si delinea per la filosofia dopo il nichilismo e concerne il lato del finito, in specie la dottrina dell'uomo e della vita quali aspetti della dottrina dell'essere reale. Secondo quanto suggerisce Jonas, occorre «oltrepassare da un lato i limiti antropocentrici della filosofia idealista e esistenzialista e dall'altro quelli materialistici della scienza naturale. Nel mistero del corpo vivente i due poli sono effettivamente uniti»³⁶, al di là dell'estraneità cartesiana fra *res cogitans* e *res extensa*. La separazione fra uomo ed essere che costituisce carattere determinante del nichilismo, include la separazione fra uomo e vita, e favorendo la concentrazione sulla storia in quanto esclusivo prodotto umano, risulta segnata da un netto antropocentrismo. Superare questi aspetti è possibile elaborando quelle prospettive ontologiche che, includendo una filosofia della vita e dell'organismo, leggono nei gradi dell'essere, sin da quelli più umili della vita organica, un preludio, un'anticipazione, piccola quanto si vuole, di ascesa e di libertà. Un importante problema per la ricerca postnichilistica è di pervenire a una filosofia della vita in cui organismo e spirito si diano la mano, ma non a un punto tale che lo spirituale si riduca all'organico e sia inteso solo come sua suprema, ma transeunte e peritura efflorescenza.

Il problema che interpella suona: ciò che è naturale è la vita o la morte? Mentre nell'antichità il privo di vita veniva inteso *ad instar viventis*, nella modernità accade il contrario ed è il dotato di vita a essere ricondotto al non-vivente. Nella visione moderna mediata dalla scienza l'essere cosmico si riconduce a materia spazializzata. Accadono perciò due eventi fra loro connessi: la predominanza ontologica della morte sulla vita che rimane «miracolo» inspiegabile, e in tempi successivi l'abbandono del tema dell'immortalità. Nell'idea di una completa naturalità

³⁶ H. JONAS, *Organismo e libertà: Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, (Torino: Einaudi, 1999), p. 3. Questo autore conferma che «l'uomo odierno non è incline al pensiero dell'immortalità» (p. 285), che la sopravvivenza della *persona* in un aldilà futuro «si accorda ancor meno con lo stato d'animo odierno» (p. 288). Nel cap. XII, intitolato «Immortalità ed esistenza odierna», da cui sono tratte le citazioni, la riflessione che egli offre in merito, pur meritatoria per l'impegno profuso in un tema tanto ostico, indulge ad una narrazione dell'origine che sembra appartenere al genere della *fiction* e del mito, e che corre il rischio di avvolgersi in soluzioni ipotetiche. Queste prendono le mosse, come accade pure nel noto testo jonasiano *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, da un'idea non biblica di Dio che è pensato come conveniente e non onnipotente: «All'inizio, per una scelta inconoscibile, il fondamento divino dell'essere decise di affidarsi al caso, al rischio e all'infinita varietà del divenire. E lo fece del tutto: siccome entrò nell'avventura di spazio e tempo, la divinità non trattenne nulla per sé; non rimase di essa alcuna parte intatta e immune per dirigere, correggere e infine garantire dal di fuori il tortuoso formarsi del suo destino nella creazione» (p. 298).

del morire si può individuare dal lato teologico la negazione dello stato di «giustizia originale», in cui l'uomo era immortale, e dal lato della scienza biologica l'affermazione che tutto è intrinsecamente mortale. Poiché si assume che il tempo appartenga all'essenza dell'essere, questo appare necessariamente finito, diveniente, interamente soggetto alla dialettica vita-morte.

In questo modo si saldano fra loro i problemi della finitezza dell'essere, dell'abbandono del suo strato eterno e della rinuncia all'immortalità, che nella scansione di questo saggio sono stati toccati distintamente, ma che costituiscono una connessione tanto concettuale quanto reale.

Il compito antinichilistico della filosofia dell'essere

Dobbiamo ora in questo commiato riprendere il filo del discorso con particolare riferimento alla filosofia dell'essere e alla sua capacità di oltrepassare il nichilismo: concentreremo in tre nuclei il tema.

1) *La filosofia dell'essere non è riducibile al platonismo: un terzo grande asse.* Trasportato dalla danza del divenire, il presente cambia continuamente di colore. Ma giunti all'inizio del XXI secolo è possibile gettare uno sguardo retrospettivo sulla vicenda della filosofia in quello passato. Ora il '900 filosofico è stato un secolo dominato dal dibattito sulla metafisica, come raramente è accaduto con altrettanta intensità nella plurimillennaria vicenda della filosofia. Se in questa gigantomachia le sue ragioni sono state sostenute con vigore, una quota non piccola di merito può tranquillamente venire attribuita alla *filosofia dell'essere*, alla *metafisica dell'essere*, che in parte proviene dai greci e poi in particolare modo e con una specifica originalità dall'atto inaugurale con cui il genio di Tommaso d'Aquino ha aperto nuove strade. Tra i nomi dell'Aquinata si annovera quello di *Doctor Communis*; dottore comune non però nel senso di banale, ma di universale. Per antica consuetudine la sua teologia e filosofia vengono denominate come teologia tomistica e filosofia tomistica. La consuetudine ha la sua forza, e non c'è niente di più ovvio dell'aggettivare un sistema di pensiero con il nome del suo fondatore. Avrei però qualche dubbio che san Tommaso si considerasse un tomista.

Egli riteneva infatti di appartenere ad una grande tradizione, nata prima di lui e che certo sarebbe continuata dopo di lui. Una ricerca storica su quando il termine-concetto di «filosofia dell'essere» sia entrato nell'impiego comune per denominare la tradizione di cui san Tommaso rappresenta un vertice, resta ancora da compiere. Peccando forse per difetto si può dire che da circa un secolo tale denominazione è usuale per i suoi cultori. *Philosophie de l'être et non du paraître*, disse efficacemente vent'anni fa Giovanni Paolo II; e filosofia dell'essere dice a più

riprese la *Fides et ratio*, consacrando un termine e legandolo alla dottrina dell'essere come *actus essendi*³⁷.

Conosciamo le vicende attraverso le quali a partire dal XIX e poi più intensamente nel successivo sono accaduti un nuovo accostamento e una riscoperta creativa della metafisica dell'essere negli scritti dell'Aquinate, che hanno prodotto approfondimenti e progressi di primo piano nella storia della metafisica. Sono accertati i nomi di coloro che in vario modo operarono per un esito positivo della riscoperta: Maritain, Gilson, Fabro, Garrigou-Lagrange, Rousselot, De Finance, Krapiec, Lonergan, Krapiec, Przywara, la scuola di Lovanio, quella dell'università cattolica milanese, quella di Lublino, ecc. Essi riportarono all'attenzione dei filosofi e dei teologi la questione dell'essere e della sua conoscenza, la poderosa dialettica speculativa che viene innescata dal plesso *ens-essentia-esse*, la tematizzazione della differenza ontologica *ens-esse*, la distinzione reale negli enti finiti di essenza e di esistenza, e la capitale dottrina dell'essere come *actus essendi*, dove accade l'applicazione delle categorie di atto e di potenza alla coppia reggente *essentia-esse*, stando la potenza dal lato dell'essenza e l'atto da quello dell'essere. Entro questo quadro si iscrive la ripresa della teologia filosofica, dove secondo la filosofia dell'essere il più alto nome di Dio razionalmente raggiungibile suona come *ipsum Esse per se subsistens*. Da questa area di pensiero sembra provenuta la maggiore e più feconda capacità di superamento del nichilismo.

La filosofia dell'essere non ha iniziato il suo cammino moderno presentandosi come un sapere pienamente sistematico, capace di scrivere la parola «fine» sotto i problemi e che presuma di descrivere la struttura della realtà prescindendo dalle conoscenze scientifiche. Semmai questa immagine è propria delle metafisiche del razionalismo del '600 e '700 con cui la filosofia dell'essere ha ben poco in comune.

La riscoperta della filosofia dell'essere nel '900 ha comportato una possibile ritematizzazione della storia della filosofia dai Greci in avanti (dico possibile, poiché di fatto questo cammino non è parso frequentemente praticato). In effetti la filosofia dell'Aquinate, pur evidenziando numerosi contatti con il platonismo e l'aristotelismo, non può venire considerata semplice effetto o mera conseguenza di Platone e Aristotele. Con la filosofia dell'essere di Tommaso si introduce nella vicenda del filosofare un *terzo grande asse*, una metafisica originale, nuova, ardata in cui non si riesprime sotto un diverso rivestimento una ripetizione di Platone o di Aristotele, o un tentativo di sintesi delle loro dottri-

³⁷ Passaggi notevoli della *Fides et ratio* segnalano la rilevanza della filosofia dell'essere, ai fini anche di un rapporto amico tra ragione e Rivelazione: «Se l'*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere [...] Questa, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi nell'atto stesso dell'essere, che permette l'apertura prima e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento» (n. 97).

ne. Se l'Aquinate non avesse fatto che ripetere lo Stagirita, perché studiarlo? Se il suo pensiero potesse venir ricondotto ad una stazione interna alla storia del platonismo —il che potrebbe essere provato al prezzo della dimenticanza o stravolgimento di quanto l'Aquinate ha insegnato su Dio, il bene, la causalità, la creazione, l'analogia—, non vi sarebbe motivo di coniugare il fascinoso termine di «metafisica» con quello di Tommaso. Andrebbe perciò relativizzata l'idea, espressa anche da Gadamer, che sia possibile scrivere una storia della metafisica come storia del platonismo, inteso come quella tradizione il cui questionare va oltre la dottrina della sostanza dell'ontologia metafisica (in proposito osserverei che l'ontologia della filosofia dell'essere assegna ampio rilievo alla dottrina della sostanza, ma non ne fa il suo concetto centrale). Platonismo e neoplatonismo da un lato e filosofia dell'essere dall'altro rimangono due grandiose tradizioni —a mio modesto parere le due massime della vicenda filosofica— e con numerosi punti di contatto. Non possono però essere ricondotte *ad unum*, ed anzi rimangono inconciliabili su punti essenziali: la creazione non è emanazione; l'Essere include l'Uno mentre non è detto che valga il viceversa; il realismo moderato e quello assoluto non possono essere ricondotti a unità; si può parlare efficacemente di partecipazione nell'essere solo a partire dalla causalità trascendentale; fra immortalità individuale o sopraindividuale dell'anima (metempsicosi e reincarnazione) corre un abisso. Lo stesso si dica a proposito dell'unità o del dualismo antropologico, della eterogeneità fra eros ed agape, della personalità o impersonalità del Bene, della forma in cui va concepita l'analogia dell'essere, ecc. Anche là dove non paiono negabili punti di contatto fra teologia cristiana e neoplatonismo, come accade nel tema dell'*exitus* e del *reditus*, la analogia difficilmente va oltre il momento formale poiché i teologi cristiani hanno originariamente incontrato quello schema nella Bibbia, nell'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento dove la vicenda dell'uomo e della vita, snodandosi dall'*arché* all'*eschaton*, è presentata come proveniente da Dio e a lui ritornante.

Su questi aspetti il valore delle ricerche di Gilson in *L'être et l'essence*, per limitarci a un solo esempio, mi pare tuttora esemplare, e tale da suggerire una visione diversa e più profonda della storia della filosofia, imperniata sulla tradizione innovativa veicolata dalla *Seinsphilosophie*, e che è possibile riassumere nel termine di «terza navigazione»: ciò significa che con la filosofia dell'essere è stata compiuta una navigazione più alta della seconda navigazione platonica, pervenendo ad una concezione più profonda della struttura dell'intero e della natura dell'essere. Tale filosofia fa largamente ricorso alla coppia essenza-esistenza, che Heidegger ha a buon diritto denominato la coppia reggente dell'intera storia della metafisica. Di una diversa e inedita storia della filosofia manchiamo però tuttora in gran parte. Gli spunti che ne sono stati sviluppati lasciano intravedere che si tratterebbe di una storia assai lontana da quella tracciata con tanto successo da Hegel e rimasta per molti come

modello fondamentale, ripresa poi dal neoidealismo, e legata alle categorie di superamento, assunzione, pienezza, ecc., e in ultima analisi basata sull'assunto che tutte le determinazioni speculative dell'idea dovevano necessariamente trovare svolgimento nella vicenda reale del filosofare lungo le epoche.

Con l'assunto di una terza navigazione qualitativamente diversa e non riconducibile soltanto a platonismo, ad aristotelismo o a una loro combinazione, ma influenzata dalla Bibbia e dalla Rivelazione, si dà voce all'idea che la filosofia dell'essere non è semplice ellenismo e che l'influsso della Rivelazione è in essa alto. Siamo di fronte più a una cristianizzazione dell'ellenismo che a una ellenizzazione del cristianesimo. In questo tragitto significativa appare la differenza dalle metafisiche neoclassiche, siano esse di impianto neoparmenideo o neoaristotelico, le quali, presentandosi come consapevoli e programmatiche riprese del pensiero greco, finiscono per risultare poco idonee a tenere in conto e a farsi ispirare dalla Rivelazione. Conseguentemente cautela critica va impiegata dinanzi a giudizi liquidatori sul proprio passato oggi alquanto di moda entro il giro della teologia cattolica, che sembrano riecheggiare le indifferenziate e infine insostenibili diagnosi heideggeriane sull'oblio dell'essere che avrebbe afflitto senza eccezioni l'intera filosofia occidentale.

In rapporto alla condizione odierna della filosofia nei suoi vari contesti, si può porre l'interrogativo su quale sia stato l'atteggiamento dei principali pensatori dell'essere nel '900. Almeno questo — e non è poco — può esser sostenuto, ossia che i maestri contemporanei della *Seinsphilosophie* hanno insegnato la primalità della conoscenza reale dell'essere reale sull'elemento esclusivamente ermeneutico e linguistico, e la conseguente possibilità di raggiungere conoscenze vere. Essi hanno talvolta osservato l'elemento drammatico, insito nella riduzione del problema della verità al linguaggio, che come tale è situato, storico, particolare, perfino etnico; e messo in luce che, se il pensiero è inteso come assolutamente e inevitabilmente ermeneutico, l'atto interpretativo rischia di essere ridotto ad una traduzione infinita da un linguaggio ad un altro.

Con la riscoperta e il perfezionamento della filosofia dell'essere si fa più chiaro che appartiene alla vocazione della filosofia non limitarsi né soltanto ad assunti di carattere morale e antropologico, né soltanto a quanto è contenuto entro il circolo della temporalità e della finitezza. Occorre scandagliare nelle sue varie dimensioni l'intero dell'essere, elaborandone una dottrina e superando il divieto elevato da molteplici filosofie, secondo cui *quod super nos, nihil ad nos*. Tenendosi ferma alla domanda sull'intero, nella filosofia dell'essere ci si è indirizzati verso la ricerca di cause reali, e perciò non solo di riferimenti per il nostro linguaggio, secondo il metodo copiosamente praticato nelle molteplici versioni di filosofia del linguaggio. Ciò era esigito dal carattere originario di una metafisica che, pur assegnando il rilievo necessario al lin-

guaggio (ordinario e formalizzato), non si ferma ad esso, ma prosegue verso la cosa, l'essere.

Nell' approccio alla realtà nella sua integralità la metafisica dell'essere e la correlativa antropologia guardano con attenzione verso l'ambito della conoscenza religiosa, considerata qualcosa di originario e principale per l'uomo. L'antica alleanza tra Rivelazione e ragione, tra *pistis* e *gnosis*, introdotta dal cristianesimo, colloca obiettivamente la forma della fede al di fuori del quadro della *doxa* e della sua eternità rispetto al sapere. Almeno questo può essere sostenuto: accedendo con il discorso metafisico alla verità dell'essere, la coscienza non può che rimanere aperta alla *notitia Dei* espressa in una possibile Rivelazione, e al carattere di un Dio clemente e affidabile. Viceversa quando la metafisica del razionalismo, cedendo a secchezza speculativa e divenendo incapace di afferrare l'essere, ha voluto prendere le distanze e squalificare la *pistis*, è divenuta inidonea a mantenere se stessa come sapere razionale e universale, e agli occhi di non pochi è apparsa qualcosa di nocivo e perfino di violento per la stessa coscienza religiosa.

2) *La vocazione del filosofare in ordine alla vita.* Una verticale entro cui la filosofia dell'essere potrà svolgere una responsabilità notevole, riguarda la prosecuzione della filosofia oltre le tesi che ne decretano la fine. Ciò implica una attenzione, oltre che al tema della conoscenza dove si accende il sempre risorgente desiderio umano di raggiungere la verità, a quello della vita. La filosofia —in specie nell'antichità— è stata pensata come via regia per raggiungere la vita buona, virtuosa, sapiente e contemplativa. Questo elemento, in cui è stabilita una vocazione alla quale non è saggio rinunciare, si è alquanto offuscato nel '900, dove la figura del filosofo è stata soggetta ad una notevole trasformazione. Egli tende a dismettere i panni del maestro di vita e del cercatore della sapienza per indossare quelli dell'epistemologo, ossia di un esperto accademico pubblicamente abilitato a esprimere un sapere su questo o quel dominio. Un sapere che si potrebbe anche chiamare «tecnico», pur non avendo spesse volte a che fare con la tecnica intesa in senso proprio. Nella scuola della *Seinsphilosophie* non si dispensa solo un sapere «tecnico» o manualistico, ma una forma di conoscenza dove contemplazione, verità e vita si danno la mano. E' essenziale che si perpetui un'aspirazione alla sapienza, incarnata nella vita. Non è senza significato che nei maggiori filosofi dell'essere del '900 risplendano una integrità di vita e una finezza dell'umano che destano attenzione.

Né la filosofia dell'essere, né la filosofia in generale possono venire intese soltanto dal lato dell'oggetto del sapere come un insieme di dottrine (in certo modo il mondo tre di Popper), poiché fa parte della responsabilità della filosofia la capacità di generare filosofi idonei a filosofare e vivere secondo la sua forma. Siamo qui vicini al concetto *cosmico* di filosofia tematizzato da Kant (e già ricordato nell'avvertenza), che lo distingueva da quello *scolastico*, e che toccando i fini essenziali

della ragione e concernendo ciò che interessa ognuno, non può non riflettersi sulla vita. La filosofia secondo il concetto cosmico

«[...] è infatti la scienza della relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana, al quale, in quanto fine supremo, tutti gli altri fini sono subordinati e nel quale devono raccogliersi in unità»³⁸.

Nei paraggi della celebre distinzione kantiana si incontrano due idee di filosofia che spesso nel tragitto storico del filosofare si sono trovate lontane quando non in alternativa: la filosofia che cerca solo la conoscenza, l'episteme come sapere stabile, e che a tal fine mette in campo tutte le possibili risorse dell'argomentazione e della dimostrazione, allontanando da sé tutto il resto; e la filosofia che dalla conoscenza stabile faticosamente conquistata muove verso un afflato sapienziale e che quando necessario fa spazio al verosimile, al racconto, al mito. E' un grande bene quando le due forme di filosofare si pongono in collaborazione e sintonia, amiche l'una dell'altra, quando cioè la filosofia come sapienza si sviluppa dalla filosofia come sapere.

3) *Oltrepassare la collera contro la ragione: il contributo della Rivelazione.* Nell'epoca presente le difficoltà che la filosofia attraversa sono portate a un punto di notevole tensione da una malcelata collera contro la ragione e il sapere, che è a mio avviso carattere comune al postmoderno nichilistico e decostruzionistico. Nella collera contro la ragione dei postmoderni si esprime un'istanza di grande peso che ha dalla sua cause contingenti, ma in cui potrebbe celarsi un'insurrezione del genere contro la differenza specifica. Altre volte, riferendosi solo a se stessa, la filosofia dà prova di un dubbio narcisismo.

Abbandonando la collera contro la ragione, dobbiamo compiere il passaggio da una filosofia narcisista a una che pratica l'autostima: se il narcisista fa ruotare tutto intorno a se stesso e chiede solo di ricevere, il soggetto dotato di autostima si rapporta all'altro e conosce il coraggio dell'apertura. La filosofia futura sarà tanto più autentica quanto più riuscirà a decentrarsi dalla sua tentazione di alzare fossati e di fare perno su se stessa. La luce viene per essa dall'oggetto e dall'altro: dall'essere, da Dio, dalla libertà, dall'amore. Essa guadagna decentrandosi nell'altro, uscendo dal narcisismo. Ora l'apertura all'esistenza ossia l'atteggiamento esistenziale non è un irrazionale; piuttosto allude ad una dimensione fondamentale della ragione, nella quale nell'*attimo* lo sguardo dal tempo si porta sull'eterno e dall'eterno sul tempo, entro un sempre inedito allacciarsi di temporalità e di eternità. Questo loro continuo intreccio nell'*attimo* produce paradosso ed evento, dove storia e sovrastoria si danno la mano sino al supremo Evento e al supremo Paradosso dell'Incarnazione.

³⁸ *Logica*, cit., p. 19.

Nonostante la severità degli addebiti che le sono stati rivolti, la filosofia prima ha manifestato la sua permanenza. Abbastanza sorprendentemente un invito a rinnovarsi ma non a dissolversi le è provenuto dall'ambito della ricerca scientifica, in specie fisico-cosmologica, dove sono gli scienziati stessi che pongono domande di ordine metafisico. In via di superamento potrebbe perciò essere la dicotomia che obbligava a scegliere tra razionalità scientifica e razionalità metafisica, con il sottinteso (del resto spesso esplicito) che la scelta dovesse andare a favore della prima, nell'esclusione della seconda. Ciò significava che la domanda sull'intero rimaneva sguarnita, o surrettiziamente affidata alla scienza. Forse qualcosa va cambiando in profondità. Forse la fase in cui si è creduto che alla filosofia fosse rimasta solo l'etica, su cui in effetti si è esplicita una grande mole di riflessione dagli esiti incerti, va declinando. E' la domanda stessa dell'etica, che ampliandosi e precisandosi, esige il passaggio alla metafisica e alla domanda sull'eterno, il male, l'essere, il nulla.

Se assisteremo a una nuova età del pensiero, la filosofia dell'essere sarà lì; e con essa la Rivelazione biblica. Con questo cenno viene suggerito un modulo per il futuro postnichilistico della filosofia. Poiché una previsione, specialmente nei temi che ora ci occupano, è indissolubilmente un auspicio in cui si esprimono le speranze di chi lo avanza, il pensiero postnichilistico viene da me inteso come espressione dell'alleanza fra filosofia (dell'essere) e Rivelazione.

In quella alleanza, forse il massimo evento della storia universale dal lato dello spirito, si esprime l'idea che la filosofia dopo il nichilismo sia capace di aprirsi e di farsi rinnovare dall'evento della Rivelazione, dove entra nella storia un amore che si dona senza nulla chiedere in contraccambio. Occorrerà pensare più a fondo l'inesauribile delle due grandi identità che attraversano l'antico e il nuovo patto: Dio è l'essere stesso; Dio è l'*agape/charitas* stessa. Col pensiero dell'identità *Deus=Esse* vengono introdotti nuovi argomenti per illuminare l'infondatezza della separazione fra eternità ed essere, la quale ci si è presentata come un elemento centrale del nichilismo. Pensare più a fondo quelle identità implica intendere ciò che in esse è ancora rimasto largamente non pensato, ossia che quelle due identità ne includono un'altra, dove *l'essere è agape*: la più alta forma di essere è l'essere come dono e dilezione, e questo è comprensibile al pensiero contemplativo. Una filosofia postnichilistica dovrebbe includere la verticale della contemplazione, porsi come filosofare contemplativo.

Ora, se il pensiero greco era forse sulla strada per intravedere da lontano l'equazione *Deus est Esse*, non pervenne né poteva pervenire al *Deus est Agape*, poiché era tributario di un'idea di Dio che è amato e non ama. Dio è oggetto e non soggetto di amore: per il Greco l'amore implica mancanza e Dio non può mancare di nulla, né amare alcuno. La greicità visitò il tema di amore a fondo e con travaglio, ma lo intese esclusivamente come amore di desiderio (*eros*).

La filosofia dopo il nichilismo dovrà incontrare di nuovo la più fondamentale fra tutte le questioni, quella da cui dipende la sua stessa vita: la *quaestio de veritate*. Essa è più decisiva e cruciale dell'intendimento di *Deus=Esse=Agape*, poiché quest'ultimo richiede di essere attuato entro il luogo della verità. Se la domanda sulla verità viene elevata entro un pensare aperto al dialogo con la Rivelazione, accade una trasformazione e un ampliamento dell'epistemologia del vero, qualcosa che non può non presentarsi come inedito per il puro filosofare. La questione sulla verità si sdoppia ponendosi come domanda su che cosa sia la verità (*quid est veritas?*) e domanda su chi sia la verità (*quis est veritas?*). La prima pone una ineludibile domanda di essenza, la seconda chiede se vi sia e chi sia la *persona veritatis*. Nel processo a Gesù la questione sulla verità si fa avanti nella domanda di Pilato, rimasta senza risposta. Perché Gesù tace, si è chiesto innumeri volte? Sarebbe il suo silenzio da intendere come una manifestazione di disinteresse verso una domanda filosofica che chiede sull'essenza, e che come tale rientrerebbe nel pensare pagano da cui Gesù si separa? Due punti cruciali devono qui attrarre la nostra attenzione: il Processato in realtà risponde seppure silenziosamente, nel senso che l'anagramma di *quid est veritas* suona *est vir qui adest*. Cristo conferma la validità della domanda sulla natura del vero e insieme la avvia verso se stesso, volgendola da una domanda sul che cosa a una domanda sul chi. In secondo luogo la silenziosa risposta del Processato a Pilato, scettico ma forse anche rappresentante di ogni uomo che cerca, non è altro che la ripetizione di un precedente evento, in cui il Cristo dichiara: «Io la via, la verità, la vita» (*Gv. 14,6*). Confermando con queste parole l'imprescindibilità del discorso dichiarativo, contro cui sembra oggi *bon ton* esprimere riserve da parte di vari settori della filosofia e della teologia, Cristo si presenta come la *persona veritatis*.

Arduo si presenta il tema se la filosofia dopo il nichilismo potrà pervenire sino a questo punto e compiere il tragitto dal «che cosa» al «chi». Sarà comunque per essa già molto arrivare a porre solidamente la domanda sulla natura del vero. Ma quando l'avrà posta, un filosofare che si senta interpellato dalla Rivelazione potrà e dovrà incontrare Cristo e a lui chiedere la risposta, allontanandosi da Heidegger e dal suo assunto ateologico-nichilistico sulla inconciliabilità fra pensare filosofico, fede e Rivelazione.

VITTORIO POSSENTI

Università degli Studi di Venezia.

