

Possenti, Vittorio

Dall'eterno ritorno al ritorno all'eterno: il compito primario del pensiero contemporaneo per uscire del nichilismo

Sapientia Vol. LXXII, fasc. 239, 2016

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Possenti, Vittorio. "Dall'eterno ritorno al ritorno all'eterno : il compito primario del pensiero contemporaneo per uscire del nichilismo" [en línea], *Sapientia*, 72, 239 (2016).

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/eterno-ritorno-compito-primario.pdf> [Fecha de consulta:.....]

VITTORIO POSSENTI

*Università di Venezia
Italia
vittorio.possenti@tin.it*

Dall'eterno ritorno al ritorno all'eterno: il compito primario del pensiero contemporaneo per uscire dal nichilismo

1.

Che cos'è il nichilismo teoretico. Il nichilismo si presenta da lungo tempo come un fenomeno epocale che occupa largamente la storia, e che ha la sua realizzazione più profonda e intensa a livello *teoretico* prima che a livello morale. Questa *ouverture* può sollevare stupore poiché una notevole parte della cultura tende a ritenere che il nichilismo più attivo e catastrofico sia quello morale, cui principalmente si pensa quando viene evocato il nichilismo. Certo si ha ogni motivo a volgersi con preoccupazione verso il nichilismo morale, eppure ciò non toglie la necessità di scrutare più a fondo l'intero fenomeno del nichilismo, riconoscendo in esso un'origine speculativa che condiziona ogni sua forma ulteriore concernente la prassi, l'etica, il diritto. Esiste pertanto un rapporto oppositivo e mutuamente esclusivo tra nichilismo e metafisica (classica), d'altronde simile all'opposizione tra eterno ritorno e ritorno all'eterno.

Nel volume *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* ho cercato di svolgere la questione del nichilismo prendendo per così dire il toro per le corna¹. Ne è derivata una determinazione

¹ Armando, ultima ristampa Roma 2015; trad. inglese, *Nihilism and Metaphysics. The Third Voyage*, Suny Press, Albany 2014. Ricordo altre opere in cui la questione del nichilismo e della metafisica è svolta: *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria 2004; *Approssimazioni all'essere*, Il poligrafo, Padova 1995; *La filosofia dopo il nichilismo*, Rubbettino, Soveria 2001.

generale del nichilismo teoretico che qui presento in modo estremamente succinto, rinviando al volume citato per un approfondimento organico ed elaborato. In esso l'essenza del nichilismo è svolta secondo moduli gnoseologici e metafisici quali il realismo classico e la filosofia dell'essere, e poi posta alla verifica nell'esame analitico di vari autori della modernità: Nietzsche, G. Gentile, Heidegger, Habermas, le scuole dell'ermeneutica decostruttiva, posizioni della filosofia analitica prima maniera (Carnap, Quine). Nello stesso volume si mostra anche che la filosofia greca è andata incontro ad una profonda rielaborazione con il pensiero dell'Aquinate, il quale —mediante la nuova concezione dell'essere come *actus essendi* e di Dio come *esse ipsum per se subsistens*— ha stabilito quanto chiamo una *terza navigazione* dopo la seconda navigazione platonico-ellenica (cfr. *il Fedone*). E questa diagnosi speculativa si riflette nel titolo e nel sottotitolo del volume appena citato.

Come determinare la natura del nichilismo speculativo? La sua essenza e il suo largo accadere possono esser compresi a partire dai concetti reggenti della metafisica e della dottrina della conoscenza. Nichilismo non è per noi in primo luogo l'evento per cui i valori supremi si svalorizzano o l'annuncio che «Dio è morto», ma *l'oblio dell'essere, la crisi del realismo che comporta la critica dell'idea di verità come conformità tra lo spirito e l'essere, l'abbandono degli immutabili ossia dello strato eterno dell'essere e delle verità eterne, l'assolutizzazione del divenire come unica realtà che non abbisognerebbe di alcuna spiegazione, il rifiuto dell'intuizione intellettuale.*

Il compito della filosofia, sempre e nuovamente posto sin dai tempi più antichi, si riassume nel tentativo di rispondere alla domanda: che cosa è l'essere? (lo osservava già Aristotele, sebbene poi ritenesse che la questione si riportasse all'altra: che cosa è la sostanza?). Nel porre la domanda sull'essere noi ne cerchiamo la verità, nel senso che l'essenza originaria della verità consiste nel manifestarsi come relativa all'essere e rivelativa dell'essere. D'altra parte la nostra indagine verte sull'essenza del nichilismo speculativo, che non cambia per il mutare dei tempi e dei luoghi. Ora, se poniamo di fronte alla considerazione della mente il termine «nichilismo», esso allude al

niente, e forse più esattamente ad un render niente, ad un «nientificare».

Che cosa viene nientificato nel nichilismo teoretico se non essenzialmente la verità dell'essere a partire dal suo oblio? *Nichilismo speculativo vale dunque come il processo nientificante della verità dell'essere*, che può esibire gradi diversi sino alla sua completa negazione. Procedendo dall'*oblio dell'essere*, il nichilismo si manifesta collegato con l'abbandono della conoscenza reale, ossia con un *paradigma antirealistico* secondo cui noi conosciamo solo le nostre rappresentazioni mentali e non la realtà: il risultato di tale processo sembra riassumersi nella crisi della dottrina del sapere o della conoscenza epistemica, nonché nella sostituzione della libertà teoretica per il vero, il cui scopo è il conoscere, con la volontà di potenza e di utilità. La libertà contemplativa verso il vero non è qualcosa di algido e di distaccato, poiché vale anche per essa quanto esprime Eschilo nel coro dell'*Agamennone*: «conoscenza attraverso dolore» quale legge fissata dagli dèi per avviare a saggezza i mortali.

Nel versante conoscitivo il vertice del nichilismo sembra costituito da un abbandono completo dell'intelletto a favore della volontà (Nietzsche), dalla risoluzione dell'intero processo della realtà nell'atto puro o nell'autoctisi dell'Io trascendentale (Gentile, che come Nietzsche eleva sopra i cieli il volere e abbandona l'intelletto), dalla distruzione del concetto di verità come adeguazione o conformità tra la mente e la realtà (Heidegger). La riduzione della conoscenza a interpretazione mai conclusa, l'assoluto convenzionalismo nella scelta degli assiomi e dei linguaggi, il fallibilismo con cui viene colpita ogni asserzione della filosofia, ormai privata del suo oggetto e metodo, infine l'incondizionata certezza di sé nel dominare calcolante appaiono stazioni di un cammino verso il nichilismo teoretico. In esso appare impossibile rispondere alle tre domande che secondo Kant totalizzano il compito della filosofia: che cosa posso sapere? che cosa debbo fare? che cosa posso sperare? Non c'è risposta alle ultime due, perché è venuta meno quella alla prima.

Al nichilismo teoretico come antirealismo corrispondono l'infinità delle interpretazioni, l'antifondazionalismo e la riduzione della filosofia a un genere letterario senza una specifica pretesa alla verità. L'antifondazionalismo si nutre del (presunto) assioma secondo cui *tutto può essere criticato e niente può essere fondato*, posizione in vario modo asserita da autori del contestualismo postmoderno. In merito mi sono spesso interrogato se gli antifondazionalisti, così pronti a negare ogni forma di sapere stabile, si siano confrontati col metodo confutatorio che mira a ridurre alla contraddizione la contraddittoria, con la verità e la stabilità dei primi principi della ragione speculativa (a partire da quelli di identità e non-contraddizione), e con l'intuitività propria dell'intelletto umano che va oltre il flusso dell'impermanenza².

2.

La diagnosi di *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* include l'assunto che l'arco di vita del pensiero moderno, iniziato con Cartesio, è terminato intorno agli anni '30 del Novecento: un processo talmente gigantesco richiede tempi lunghi per concludersi e perché si apra un nuovo ciclo. Nell'opera *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (Armando, Roma 2016), ho individuato nella filosofia dell'essere del XX secolo (J. Maritain, E. Gilson, C. Fabro, R. Garrigou-Lagrange, E. Stein, J. Pieper), e particolarmente nell'opera di Maritain, il segnale della svolta che è insieme *chiusura* del moderno filosofico e *apertura* postmoderna o meglio ultramoderna di un nuovo rapporto esistenziale con l'essere e di un diverso metodo del pensare. Si può domandare se anche il pensiero di Heidegger con *Essere e tempo* (1927) possa essere collocato in tale svolta. La risposta dovrebbe — mi pare — risultare ambivalente: da un lato il pensiero heideggeriano domanda sull'essere, questione che per lungo tempo appariva scomparsa nella modernità e con ciò riapre una questione che non è in alcun modo tralasciabile, dall'altro lo stesso pensiero rinuncia esplicitamente all'eterno, assegna il primato

² Su questi nuclei *cf.* il cap. IV di *Nichilismo e metafisica*, cit.

alla temporalità e fa della metafisica una *scienza temporale* (*Temporale Wissenschaft*). Con questa radicale riduzione al tempo si apre il cammino verso il declino del pensiero metafisico in quello postmetafisico e tardo moderno in cui la finitezza appare come orizzonte insuperabile per pensare l'essere e la realtà; la temporalità come il solo luogo a partire da cui e entro cui si possa pensare l'essere. Pertanto l'uomo è fondamentale storicità. L'insieme di questi assunti conduce a elaborare un'ontologia della finitezza e della storicità. Poiché chiusura entro la finitezza significa enfasi sul divenire e 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 temporaneamente ai singoli momenti storici, poiché ormai la verità è considerata priva di criteri metastorici con cui valutare lo storico: verità come Evento, non verità come Essere. Per tali motivi la rinuncia all'eterno è la sigla della tarda modernità filosofica, un evento che trova grande spazio nel pensiero di Heidegger, specialmente in *Essere e tempo*³. Heidegger non ne vuol sapere dell'eternità, comprende l'essere solo a partire dal tempo e per il tempo. L'essere per la morte sostituisce l'essere per la vita eterna; in ciò si pone all'opposto della filosofia di Rosenzweig, *Stella della redenzione* (1921), che punta tutto sull'eternità: «Egli è veramente il primo e l'ultimo. Prima che i monti fossero generati e la terra si torcesse nelle doglie del parto, di eternità in eternità tu eri Dio. E fin dall'eternità eri ciò che in eternità sarai: verità»⁴.

³Un 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», Giuffrè, Milano 1973.

⁴F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., p. 446. E' del più grande interesse che in una lettera del 1925 Rosenzweig consideri la filosofia moderna da tempo finita, in obiettiva consonanza con la diagnosi maritainiana di *Antimoderno* (1922) e *I gradi del sapere* (1932). Sul ritorno all'eterno cfr. anche E. Stein, *Essere finito e essere eterno* (1936). *I gradi del sapere* e *La stella della redenzione* sono due opere grandemente diverse, eppure entrambe hanno in comune la radice dell'eterno.

Alla posizione temporalizzante e storicistica di *Essere e tempo* conseguono l'abbandono della ragione sapienziale e un fianco chiuso verso il Trascendente. Ciò eleva la necessità di superare l'orizzonte antropocentrico e puramente storico della postmetafisica, e di ritornare all'eterno. Questo è il compito del pensiero contemporaneo che non sia coinvolto nella *vague* della postmetafisica, ossia la *transizione dall'eterno ritorno* in cui si esprime una temporalità infinita, al *ritorno all'eterno*, a un orizzonte trascendente fuori dal tempo. Il percorso emblematico che interpella il pensiero contemporaneo va da Nietzsche, maestro dell'eterno ritorno, all'Aquinate quale contemplativo dell'eterno e dell'eterno nel tempo, in ciò coadiuvato da Kierkegaard. Nel ritorno all'eterno consiste il *compito essenziale del pensiero postmoderno* nella sua verticale non pregiudizialmente postmetafisica. Ritornare all'eterno non significa negare il futuro o la storia dell'uomo ma pensare l'eterno come eterno, senza declinare al futuro l'eterno, ossia temporalizzandolo.

3.

Che cosa significano e come si pongono in relazione i due termini di «eterno ritorno» e di «ritorno all'eterno» cui abbiamo alluso, dal momento che entrambi chiamano in causa l'eterno? Bisogna sin dall'inizio distinguere due significati di eternità: l'eternità *temporalizzata* come durata mondana interminabile, e l'eternità come realtà fuori dal tempo, un unico *nunc*, l'*aeternitas incommutabilis* che secondo Boecio è *interminabilis vitae tota simul possessio*⁵. L'eterno ritorno dell'uguale come pensato da Nietzsche si collega esclusivamente al primo significato ed implica un radicale storicismo che esclude ogni altra forma di eternità. Ritornerò tra poco su questo punto fondamentale. Ma già possiamo comprendere che eterno ritorno *temporale* dell'uguale ed esclusione dell'eterno *sopra-temporale* possono procedere insieme, e tale è appunto la prospettiva di Nietzsche secondo cui il divenire mondano si spiega

⁵ *De consolatione philosophiae*, V, 6, 9-11.

da solo e non esige l'esistenza dell'Immobile, come invece la metafisica classica ha sostenuto e sostiene.

Dunque la prospettiva della grande tradizione filosofica e quella di Nietzsche non possono andare insieme. E' tuttavia significativo che entrambe non cancellano la nozione di eternità, sia pure intesa molto diversamente, confermando che la filosofia non può farne a meno. Vi sono notevoli motivi per cui nel pensiero postmetafisico la questione dell'eterno viene accantonata: il primo tra questi è che un'eternità fuori dal tempo richiama Dio da cui si vuole prescindere in filosofia all'insegna dell'agnosticismo, ritenendo che Egli sia l'oggetto della sola teologia, o all'insegna di un chiaro ateismo.

Poiché Dio e solo Dio è colui che accende il fuoco dell'eterno in mezzo a noi, una filosofia atea come quella di Nietzsche non può concepire l'eternità se non come un tempo infinito, un'eternità temporalizzata.

L'eternità dell'essere come verità originaria e innegabile, e il surrogato dell'eterno ritorno dell'identico. Nel considerare la questione dell'eterno, dobbiamo meditare con grande intensità e richiamarci al pensiero essenziale che vive in noi e da cui la scarsa riflessività, gli *idola specus et theatri* e la fretta ci allontanano gravemente. La verità fondamentale che si porge all'intelletto meditante che voglia considerare il fondamento è che *l'essere o qualche sua forma è necessariamente sempre stato, ossia è eterno, incausato e ingenerato*. L'eternità dell'essere è verità indubitabile, in base all'assioma *ex nihilo nihil fit*: ciò significa che, essendoci oggi dell'essere, una qualche sua forma deve essere *sempre esistita*, altrimenti nulla sarebbe oggi. Non è pensabile un 'momento' in cui l'essere abbia avuto inizio dal nulla, ma esso è sempre stato: ciò a motivo del fatto che il nulla è un mero ente di ragione, che non riveste alcun indice di realtà, per cui la verità suprema in ordine al nulla è che esso non c'è. La troppo celebre domanda di Leibniz («perché vi è l'essere e non piuttosto il nulla?») non solo non ha risposta poiché l'essere è sempre stato, ma appare una domanda mal posta e perfino assurda, dalla quale sono stati tratti in inganno vari filosofi moderni. Presa nella sua radicalità lettera-

le la suddetta domanda è manifestazione sconcertante del moderno oblio dell'essere⁶.

Non è dunque l'eternità dell'essere che fa problema. La domanda pertinente chiede se questo essere già da sempre esistente è un divenire interminabile ed originario, o invece se l'essere totale non si divida in essere immobile ed essere mobile, in essere increato ed essere creato. Se *ab aeterno* vi è dell'essere, occorre verificare se uno strato dell'essere totale sia indiveniente. Nietzsche è nichilista non perché si ricollega ad una eternità temporalizzata, ma perché nega senza alcuna prova l'eterno sopratemporale e vuole dare al divenire (eterno) il carattere dell'essere. L'eterno ritorno dell'identico è il modo cui Nietzsche ricorre per raggiungere il suo supremo desiderio: assegnare al divenire il carattere dell'essere.

Oltre che eterno l'essere è *originariamente infinito*, non in senso spaziale (questo può essere ma non sembra decidibile), ma nel senso metafisico che allude all'atto puro. L'essere è infinito poiché è limitato solo dal nulla/non-essere che in quanto tale non esiste; ma nello stesso tempo l'esperienza fenomenologica ci presenta l'essere come limitato e diveniente. Esso non è atto puro, e pertanto deve esistere un essere infinito che sia causa totale dell'essere finito, derivato e limitato. Nietzsche coglie che l'essere è eterno – eterno ritorno dell'identico: ma si può dare eterno ritorno solo se si dà qualcosa di eterno quanto alla sostanzialità, non solo quanto alla temporalità. Nietzsche si è avventurato sul sentiero dell'eterno, ma senza distinguere essere finito ed essere infinito, quindi ammettendo l'assurdo, ossia un divenire originario, eterno e incausato. Egli ha cercato di sfuggire alla contraddizione ricorrendo all'immagine del circolo eternamente ritornante che non avrebbe bisogno di fondazione ma sarebbe autofondato. Ma ciò è niente più che illusione poiché anche la circolarità è divenire, e il mobile esige l'immobile. La fondazione sta nell'eterno indiveniente, non nell'eterno ritorno, che è di per sé infondato.

⁶ Per un'elaborazione dell'idea del nulla e per un'analisi degli equivoci della domanda leibniziana cfr. *Essere e libertà*, cit., cap. III.

Il rapporto tra finito e infinito può essere di dualismo indipendente di modo che l'uno sta accanto all'altro, di derivazione reale del finito dall'infinito, di implicazione dialettica tra l'uno e l'altro, e infine di soluzione immanente in cui il finito è parte dell'infinito. La trascendenza non implica un dualismo irrimediabile tra finito e infinito in quanto il finito è pensato dalla metafisica dell'essere come posto in dipendenza immediata rispetto al primo in ordine al suo essere totale. La prima fondamentale *differenza ontologica* è la differenza tra finito e infinito.

Attualmente gli avversari principali della metafisica dell'essere — che giunge alla verità della creazione, che pone quest'ultima in una dipendenza ontologica totale e immediata dall'infinito e che eleva un abisso invalicabile tra finito e infinito —, non sono più le metafisiche di immanenza, ma l'agnosticismo su Dio o l'ateismo. Si può forse sostenere che la postura schiettamente postmetafisica del pensiero contemporaneo costituisca per il pensiero metafisico la massima sfida: declinato l'immanentismo che ormai parla a pochi, le obiezioni principali vengono dall'antropocentrismo e dal silenzio sull'assoluto che è così ampiamente praticato.

4.

L'eterno ritorno. Consideriamo attentamente il quadro di pensiero da cui può nascere la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale/identico che postula l'assolutizzazione del finito. Che cosa sia l'eterno ritorno lo apprendiamo da varie citazioni di Nietzsche, da leggere con particolare attenzione. Questi ne ebbe l'intuizione nel 1881, quando si trovava in Engadina: «E ora racconterò la storia dello *Zarathustra*. La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno ritorno*, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta, è dell'agosto del 1881: è annotato su un foglio in fondo al quale è scritto: '6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo'. Camminavo in quel giorno lungo il lago di Silvaplana attraverso i boschi: presso una possente roccia che si levava in figura

di piramide, non lontano da Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunse a me quel pensiero⁷».

In altre opere leggiamo:

Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere... Tutto si diparte, tutto torna a salvarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere... Ricurvo è il sentiero dell'eternità.

Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così come è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: 'l'eterno ritorno'. E' questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la «mancanza di senso») eterno⁸!

Questa vita come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere ed ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente grande e piccola cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione... L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere⁹!

Le citazioni illustrano con sufficiente chiarezza che cosa Nietzsche intenda col termine di eterno ritorno dell'uguale. Sorge subito la domanda sulle implicazioni di tale dottrina e sulla sua verità, giustificazione e coerenza. Presento alcune prospettive, operando un necessario discernimento critico in ordine ai testi presentati:

- a) Eterno ritorno dell'identico significa esattamente che sarà solo ciò che è già stato, per cui viene affermato l'eterno scudo della necessità e la cancellazione di ogni *novitas*. Ma viene anche negata ogni forma di eternità *sopratemporale*, ogni fuoriuscita dal tempo verso l'intemporale *nunc* dell'e-

⁷ *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1991, p. 94.

⁸ La prima citazione è tratta da *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1987, p. 265 s; l'altra da *Opere di F. Nietzsche, Frammenti postumi*, Adelphi, Milano, vol. VIII, t. I, p. 201. Zarathustra è il maestro dell'eterno ritorno dell'identico. Secondo Heidegger «la posizione metafisica di fondo di Nietzsche è definita dalla sua dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale», ed essa determina la dottrina fondamentale della sua filosofia, M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 217.

⁹ *La gaia scienza*, n. 341, «Il peso più grande», Adelphi, Milano 1988, p. 201s.

sistenza divina. L'eterno ritorno dell'identico è una mera eternità temporale, un asse delle ascisse con su scritto 't' e che non finisce mai. E' una temporalità che rimane rinchiusa nella finitezza, e che nega ogni forma di libertà nell'eterno circolo della necessità: siamo dinanzi ad una forma molto peculiare di storicismo poiché tutto si risolve nel sempre ritornante cerchio della storia.

L'autofondazione che viene in tal modo postulata, allontana la domanda sul fine/scopo e sul perché. Il tempo non ha termine, il divenire non ha scopo né perché, il corso del mondo non è retto da alcun senso teso ad instaurare il regno di Dio o dell'uomo, il tempo non procede né verso un fine trascendente, come pretende la tradizione ebraico-cristiana, né verso una finalità immanente, come hanno creduto l'idealismo hegeliano e lo storicismo. Nell'idea di autofondazione del finito come tale ci si vuole liberare a qualsiasi prezzo della verità della creazione e di Dio stesso¹⁰.

- b) la posizione dell'eterno ritorno rimane al livello di ipotesi o di racconto, incapace di render ragione di se stessa, di giustificarsi, di esibire gli argomenti razionali di appoggio. E' purtroppo frequente in Nietzsche trovare affermazioni apodittiche senza alcuna prova o argomento a sostegno. L'eterno ritorno dell'uguale è per lui l'innocenza stessa, un'innocenza improblematica, poiché il divenire non esigerebbe spiegazioni e basterebbe a se stesso: quale illusione! L'eterno ritorno come pensato da Nietzsche significa eliminare a priori ogni fondazione degli enti nell'Essere, del finito nell'Infinito, e la rinuncia alla categoria stessa di causalità. L'eterno ritorno dell'identico congiunge in sé due no: il no al Trascendente e il no alla creazione.
- c) nella dottrina dell'eterno ritorno deve ravvisarsi l'essenza del tragico poiché dolore, sofferenza, morte e ingiustizia appartengono necessariamente all'ente, e si ripetono eternamente.
- d) La dottrina suddetta rende esplicita una devastante contraddizione interna alla posizione di Nietzsche che da un lato afferma l'oltreuomo e la volontà di potenza (il che presuppone una qualche forma di libertà), e dall'altro sostiene un universale necessitarismo.

¹⁰ L'evoluzionismo assunto a nuova «filosofia prima» è per molti aspetti un pensiero contrario all'eterno ritorno dell'identico, poiché pensa il divenire come continua creazione di novità, ma allo stesso tempo simile per l'incapacità di sollevare la questione dello strato eterno o intemporale dell'essere.

Dopo l'abbandono da parte di Nietzsche della categoria di eternità come un unico *nunc* fuori dal tempo, Heidegger procede a lasciar *da parte completamente la categoria di eternità*, anche di quella temporalizzata che era presente nell'eterno ritorno, e parimenti a pensare l'ontologia solo come una 'scienza temporale'. L'oblio dell'eterno che è identicamente oblio dell'essere, 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 eternità¹¹».

Questo radicale storicismo che proviene dal rifiuto del concetto di eterno è *il punto di catastrofe della modernità*, la conclusione del suo ciclo «ideosofico» di crescente abbandono della realtà, di esplicito antirealismo ed oblio dell'essere. Impiegando i termini di «ideosofico» e di «ideosofia» si intende operare un esplicito riferimento alla diagnosi speculativa elaborata da Maritain in *Le Paysan de la Garonne* (1966). Riferendosi a Cartesio e a tutta la serie dei suoi eredi Maritain osserva che questi filosofi «cominciano col solo pensiero e lì si fermano... Che cosa vuol dire questo? Essi ricusano fin dall'inizio proprio ciò su cui fa presa il pensiero e senza del quale esso non è che sogno, - la realtà da conoscere e da capire, che *esiste*, vista, toccata, afferrata dai sensi, con la quale ha a che fare un intelletto che è quello di un uomo e non di un angelo, la realtà, *sulla quale e a partire dalla quale* un filosofo è nato per interrogarsi: e senza questo egli è nulla. Essi [Cartesio e i suoi discendenti idealisti] ricusano il fondamento assolutamente primo del sapere filosofico e della ricerca filosofica. Quindi non sono filosofi». Dei pensatori della discendenza cartesiana Maritain non contesta il grande rilievo e l'eccezionale intelligenza, ma il loro diritto al nome di filosofi; sono piuttosto degli ideosofi. Il termine non ha valore peggiorativo: «designa sem-

¹¹ *Che cos'è la filosofia politica?*, Argalia, Urbino 1977, p. 88.

plicemente un'altra via di ricerca e di pensiero rispetto a quella filosofica¹²». La realtà e la grandezza di quest'ultima è denotata dal termine di «ontosofia» coniato ad hoc dal filosofo francese.

Il pensiero moderno si chiude con il chiaro abbandono del concetto di eternità sopratemporale, che pur erano presenti all'inizio.

5.

Volgersi verso l'eterno. Il progetto di volgersi e ritornare all'eterno implica tre istanze: riprendere in considerazione le verità eterne superando l'idea postmoderna della verità *filia temporis*; abbandonare l'assoluto divenirismo secondo cui la realtà unica e fondamentale è un divenire storico infinito senza senso né scopo; in terzo luogo significa che, non essendo l'essere soltanto temporale, il pensiero può ascendere verso una conoscenza da lontano, *per speculum et in aenigmate* dell'Immobile. Riportare tutto l'essere a essere finito e diveniente comporta appunto l'esclusione dell'eterno.

L'assunto speculativo fondamentale di questa linea di pensiero, poderosa per la sua diffusione nella modernità, può essere così formulato: la natura delle cose comporta che niente sia eterno e che il tutto perennemente divenga. L'innocenza problematica 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 bisogno 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 — si dice — entrano ed escono dall'esistenza, guidate dal movimento senza perché del divenire, il quale assurge ad unica e assoluta realtà. Quest'ultima non può che respingere da sé ogni idea di eterno, ogni possibilità che esista uno strato eterno dell'essere. Dunque le questioni di un divenire originario e incausato, 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

¹² J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 152s; *OC*, vol. XII, p. 801s.

nucleo problematico tanto vitale quanto fortemente connesso, dove ogni termine richiama necessariamente ogni altro.

6.

Negazione della creazione. Nel pensiero postgreco, nutrito dal pensiero biblico e dal creazionismo, è dalla negazione della *creatio ex nihilo* che provengono forti propensioni nichilistiche a livello teoretico e morale. Tale è il caso di Nietzsche e del neoparmenidismo di E. Severino che rifiutano la verità della creazione: il primo in base all'eterno ritorno dell'identico, che a rigore non è però sufficiente a negare il creazionismo; il secondo in base all'assunto che ogni ente sia di per sé ingenerato ed eterno, di modo che non vi sarebbe alcun bisogno dell'idea di creazione e di Dio stesso. Seguendo quest'ultima strada si perviene al dissolvimento del soggetto personale libero, ingoiato dal destino della necessità: là dove vi è assoluta necessità non vi può essere né bene né male e tutto è sempre quello che deve essere, ossia l'etica e il bene sono assorbiti e digeriti entro un essere totalitario.

Là dove prevale l'assunto che l'unica vera realtà sia un *divenire originario e senza scopo*, si apre la strada all'intendimento di un ulteriore carattere, oscuro ed enigmatico, del nichilismo. La comprensione del divenire come evento che non richiede spiegazione comporta, col congedo del problema di Dio, il rifiuto della verità della creazione e nelle sue punte estreme una *filosofia della decreazione*: essa 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 significante. Sarebbe opportuno soffermarsi su questo punto cruciale, capace di svelare una profonda omologia fra nichilismo e violenza.

Non vorrei però ripetermi, avendo già attirato l'attenzione

su questi aspetti di grande e tragico rilievo nel volume *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?* (Rubbettino 2012). Qui il personaggio simbolo della decreazione quale vertice del nichilismo è individuato in Kirillov (cfr. *I demoni*, parte III, cap. VI), 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 prendere il posto di Dio che crea dal nulla, a Kirillov rimane solo la strada di annientarsi.

Il ritorno all'eterno implica il riconoscimento del nesso tra Infinito e finito e dunque del *principio creazionistico* introdotto dal discorso biblico come un acquisto per sempre. Il creazionismo ha prodotto la prima e in certo modo unica vera rivoluzione nella vicenda della filosofia universale: ha compiuto una radicale riforma dell'Intero, dunque un punto di svolta talmente profondo che non sembra pensabile che ne possano intervenire altri in un domani. L'intera filosofia postgreca è segnata dall'elemento della creazione, di modo che per metterlo in questione ci si deve rivolgere ai greci antichi, ossia preplatonici e prearistotelici, sopportando il peso insostenibile delle aporie che scaturiscono a livello teoretico e a livello morale. L'idea di un mondo ingenerato ed eterno, oltre a manifestare difficoltà in ordine alle leggi fisiche dell'entropia, è una fisica, non una meta-fisica, nel senso che appiattisce tutto entro il finito, azzerando la differenza ontologica Essere-ente: tutto sta sullo stesso piano.

Digressione su pensiero e linguaggio. 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 mutevole. 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, sep-

pure in parte e con fatica, superare il flusso dell'impermanenza. Non deve sorprendere che la svolta linguistica rifiuti l'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 presentarsi un'espressione delle filosofie della finitezza che assumono l'inesistenza o l'inconoscibilità dell'eterno e l'assolutezza del divenire.

Eternità, necessità e libertà in Dio: un grande problema. Il ritorno all'eterno significa riprendere la ricerca ontoteologica, elaborando una metafisica che dischiuda il cammino verso la conoscenza di Dio, e traendone quella *modica cognitio* che è a misura della debolezza del nostro intelletto nel suo rapporto con l'Assoluto. In altri termini la risalita verso l'eterno deve essere compiuta in maniera veritiera, evitando di fare di Dio un essere cieco ed impersonale nella sua *necessità*, come risulta in Spinoza, o all'estremo opposto di pensare Dio come pura *volontà e libertà*, come accade in Schelling (*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà e gli oggetti che vi si connettono; Filosofia della mitologia*) e in Pareyson (*Ontologia della libertà*), con fatali conseguenze in entrambi i casi.

Come pensare l'incontro di necessità e libertà in Dio, se le strade di prendere l'una e respingere l'altra appaiono senza sbocco? Mentre la questione dei Greci era la necessità, quella dei moderni è la libertà e con essa l'inchiesta, già a partire da Cartesio, sulla libertà divina e il suo nesso con la necessità, e di tutto ciò con la libertà umana. Il primo passo sta nel tentativo di chiarire la natura della libertà divina. Chiamo *libertiste* le ontoteologie di Schelling e Pareyson che intendono la libertà divina quasi solo come libertà di scelta o libero arbitrio, che presumono in maniera temeraria di assistere presenzialmente all'autogenesi dell'assoluto, e che introducono il divenire e la temporalità in Dio: un assunto proprio a vari autori secondo cui Dio diviene insieme al divenire del mondo, di modo che la categoria di futuro soppianta quella di eterno. Non più Dio come «Io sono colui che è», ma «Io sarò quello che sarò» (così Schelling e Pareyson traducono il celebre brano di Es 3,14), dunque Dio si declina al futuro ed entra in certo modo nel divenire mondano.

Siamo spinti dalla natura stessa del problema a chiedere se la libertà divina si possa ricondurre solo a libero arbitrio. Una riflessione più appropriata sulla natura della libertà come tale ne scopre, oltre a quella riportabile all'arbitrio che elegge fra oggetti diversi (*libertas a necessitate*), un'altra forma, ossia la libertà di spontaneità, di indipendenza e di esultazione quale estrinsecarsi e fiorire nell'essere (*libertas a coactione*). Mentre per l'uomo la libertà di spontaneità è una conquista molto ardua, la libertà divina è essenzialmente libertà di spontaneità, di indipendenza e di esultazione, nel misterioso identificarsi in lui di libertà e necessità; per cui l'infinita necessità con cui Dio esiste, ama e conosce se stesso coincide con la sua infinita libertà di indipendenza. Libertà divina significa che essa è necessitata solo da se stessa e in virtù di se stessa, non da oggetti esterni, per cui la sua libertà di scelta, che si esercita nel suo rapporto con le cose e la cui manifestazione più alta è la creazione, accade tra oggetti che non sono preesistenti ma posti da Dio.

Egli è libertà di esultazione ed indipendenza; è un illimitato esultare nel e del proprio esistere sostanziale e necessario, per cui tale libertà di esultazione è un altro nome della sovrabbondanza d'essere in Dio. Nell'infinito oceano dell'essere divino, sempre antico e sempre nuovo, luce senza tramonto e aurora perenne, la libertà divina è identica al suo stesso esistere, è il libero e necessario porsi del suo essere, in un'infinita spontaneità che è identicamente infinita autonomia e infinita necessità. Il nome più idoneo per tale libertà di autosufficienza o indipendenza (*autarkeia*) è *libertà di aseità* (*aseitas*), onde Dio non è determinato da nulla che gli sia esterno. Se si fa dipendere l'immanente vita divina da oggetti ad essa esterni, si colpisce il sigillo geloso della Trascendenza, ossia la sua libertà di aseità, che è l'unica che le convenga; se invece da dualità o polarità ad essa interne, come accade in varie forme di gnosi, viene meno la sua assoluta semplicità.

Si rimane pertanto al di sotto del mistero della libertà divina, se essa viene assimilata solo a quella di scelta, e antropomorfizzata, nel senso che si ritiene che Dio scelga come sceglie l'uomo, avendo dinanzi oggetti o alternative preesistenti, oppure che patisca quella lotta tra bene e male che è propria della

libertà creata, non di quella increata. Influisce in questo metodo praticato da Schelling e Pareyson la pretesa di installarsi nell'Assoluto e l'emarginazione della conoscenza razionale di Dio, quella *modica cognitio* che si raggiunge nella metafisica teologica, ossia nel discorso metafisico rivolto verso l'Oggetto immenso. Senza tale necessario apporto si procede verso racconti, narrazioni, ipotesi non tenuti in riga dall'esigenza di giustificare le nuove dottrine sulla scorta di una conoscenza, sia pure molto limitata, di Dio. Il massimo agnosticismo sull'ontologia e la teologia razionale si sposa col massimo di assertività su Dio, la sua inaccessibilità alla conoscenza umana con la 'spiegazione' dell'autogenesi divina¹³.

Commiato

1. Bisogna tener ferma la questione dell'eterno in una filosofia e in una cultura che cercano di disfarsene. Per Kierkegaard la disperazione è la mancanza dell'eterno, e perciò la filosofia postmoderna è una filosofia disperata per il suo riferirsi solo all'immanenza. Né un divenire infinito, eterno e senza senso, né l'eterizzazione di ogni ente sono la risposta, ma il principio di creazione. Il superamento del nichilismo sta ultimamente nel guadagno del creazionismo, che toglie la solitudine del finito, altrimenti abbandonato a se stesso e incapace di consistere in se stesso.

Per offrire un asse al pensiero postmoderno in cerca di se stesso diventa necessario superare il fiacco antropocentrismo di molta filosofia attuale e la sua chiusura entro il circolo di etica e scienza, per riaprire il cammino dell'essere e il superamento del principio d'immanenza così forte nella modernità.

2. «Nella nostra età non lo spirito di Dio aleggia sulle acque, ma il nichilismo¹⁴». Questa breve ma folgorante sentenza di G. Benn può 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

¹³ Per uno sviluppo su questi nuclei con particolare riferimento a Schelling e Pareyson rinvio a *Essere e libertà, cit.*, e a «La concezione tomista dell'essere e l'esse ipsum per se subsistens», *Sensus Communis*, n. 21, 2015, pp. 93-130.

¹⁴ G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, Adelphi, Milano 1992, p. 155.

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.

Con l'abbandono dell'eterno 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 pensiero 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 e a protendersi verso l'eterno.

Non l'eterno ritorno dei cicli di reincarnazione ma l'eternità di una vita comunitaria senza fine, là dove ci saranno cieli nuovi e terra nuova. Ritornare all'eterno significa far fiorire quella postulazione di eternità e immortalità che vivono in noi.

Molto inoltrato era il nostro viaggio:
 i nostri piedi erano quasi giunti
 a quella strana svolta sul cammino dell'Essere
 che ha nome Eternità.
 Il nostro passo si fece a un tratto timido
 Ed i piedi avanzarono esitanti.
 Davanti a noi erano città, ma nel mezzo
 La foresta dei morti.
 Senza speranza di tornare indietro —
 Avevamo alle spalle una via sigillata,
 davanti il bianco vessillo dell'eterno
 e Dio ad ogni porta¹⁵.

¹⁵E. Dickinson, *Tutte le poesie*, I Meridiani, Mondadori, Milano 1997, p. 695.

