

# Sul nichilismo: prospettive dal e oltre il nulla

di Giovanni Sessa

Il dibattito filosofico italiano, in particolare tra il 1970 e il 1980, in coincidenza con la diffusione, nel nostro paese, delle opere di Nietzsche e Heidegger, è stato caratterizzato dalla problematizzazione del tema del nichilismo. Del resto, al filosofo dell'oltreuomo si deve la definizione più chiara del nichilismo come fenomeno epocale: “*Manca il fine; manca la risposta al “perché?”; che cosa significa nichilismo? Che i valori supremi si svalutano*”.<sup>1</sup> Tale tema non ha certamente perso la sua importanza, in un momento come l'attuale, caratterizzato da un diffuso relativismo morale, oltre che da un senso di insicurezza generale che ha determinato, in una completa mancanza di orizzonti ideali, la paralisi delle scelte e delle decisioni, individuali, ma soprattutto politiche. Per questo, ci pare quanto mai necessario tornare a riflettere sul senso del nichilismo, facendo nostra l'asserzione di Franco Volpi, che del problema è sicuramente uno dei massimi esegeti a livello internazionale, alla luce della quale, esso, come tutte le questioni autenticamente filosofiche, non può avere una soluzione definitiva: una via di uscita è esperibile solo nella sua storia o è, addirittura, coincidente con essa.<sup>2</sup> Analizzandone i momenti più significativi, guidati dalla sagacia ermeneutica dello stesso Volpi, ma anche di altri studiosi del nichilismo, tra essi Sergio Givone, riteniamo sia possibile, non solamente individuare l'origine e le ragioni dell'emergere del nulla, ma rin-tracciare, altresì, itinerari, ad un tempo di pensiero e di vita, che consentano un superamento del frammentario individuale e dell'atomismo sociale, in vista dell'organico e del comunitario. Si tratta, insomma, di un percorso dal carattere disvelativo, in grado di superare i limiti del *pensiero debole*, attraverso la riscoperta del simbolico, anche nelle sue valenze eminentemente pratico-politiche.<sup>3</sup>

## Le origini

Il nulla, pur essendo stato tematizzato filosoficamente, sia nell'antichità che nel periodo medioevale, si pensi ai casi di Gorgia o alla *Questio naturae* di Scoto Eriugena, venne, sotto il profilo emotivo-esistenziale, esperito per la prima volta in modo drammatico, in coincidenza con la rivoluzione cosmologica seicentesca. Pascal, visse profondamente lo spaesamento in lui prodotto dall'irrompere dell'idea di infinito spaziale, che gli apporti bruniani alla posizione astronomica copernicana avevano reso un dato di fatto. La sua prospettiva faceva, però, ancora aggio sul *deus absconditus*, conoscibile nella opzione di fede attraverso il pensiero, e pertanto in grado di strapparli all'insensato e alla estrema solitudine.<sup>4</sup> Presto, anche dio si inabissò nel nulla. La sua morte spingerà a ripensare il senso autentico dell'esistere, che si configurerà come pura libertà. Ma

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Adelphi, Milano 1985, p. 82.

<sup>2</sup> F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 7.

<sup>3</sup> Per quanto attiene alla storia del nichilismo, che di seguito presentiamo, rinviamo il lettore ai seguenti lavori: F. Volpi, *Il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004 - S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2006 - S. Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2006. Invece, per quanto si riferisce al valore della simbolica nel senso da noi indicato e al pensiero forte, a essa connesso, rimandiamo a: C. Bonvecchio, *Il pensiero forte. La sfida simbolica alla modernità*, Settimo Sigillo, Roma 2000. In particolare, a proposito del pensiero forte, l'autore sostiene: “*E' piuttosto l'attributo che spetta al pensiero simbolico a cui l'analisi si rifà nel prendere in esame alcuni temi...importanti del vivere, del convivere e del riflettere sia individuale che sociale e, quindi, anche politico*”. p. 9. In questo stesso senso, proprio in merito al primato pratico-politico, presente nel pensiero classico, sposiamo le tesi della Scuola Romana di Filosofia politica

<sup>4</sup> Su questi aspetti del pensiero e della vita di Pascal rimandiamo a: P. Serini, *Pascal*, Einaudi, Torino 1943. Parallelamente, al fine di comprendere come l'idea di infinito potesse alterare la percezione emotiva della realtà nei contemporanei della rivoluzione cosmologica, rinviamo alla lettura di: C. S. Lewis, *L'immagine scartata*, Marietti, Genova 1990, che presenta il quadro esistenzialmente compiuto e rassicurante implicito nell'idea aristotelico-tolemaica di cosmo.

certamente, in epoca moderna, il termine nichilismo trova una propria caratterizzazione filosofica, nella contrapposizione che l'idealismo costruì nei confronti del realismo e del dogmatismo. Se, in senso positivo, il termine è assunto nel significato di distruzione di ogni presupposto e di ogni dato immediato, in senso negativo esso ha indicato, in questo contesto culturale, l'eliminazione delle evidenze e delle certezze del senso comune. Jacobi, secondo questa stessa modalità esegetica, accusò di nichilismo l'atteggiamento speculativo idealista (lettera a Fichte del 1799): infatti, nella sua prospettiva, dio, reso oggetto di argomentazione filosofica, perde il suo carattere realmente assoluto. Da ciò, la sua difesa dell'intuizione. Nella stessa congerie romantica è rilevante la posizione di Jean Paul. Questi, attraverso *Roquairol*, protagonista del suo romanzo *Titan*, critica l'atteggiamento prometeico che esalta l'io a scapito di dio, e risolve l'intera realtà in una miriade di io isolati: è questa la strada, attraverso la quale, il nulla finisce, apocalitticamente, per inabissare la chiave di volta della stessa costruzione idealista: l'io. Non è casuale, al riguardo, la posizione sostenuta in *Fede e sapere*, da Hegel. Questi, ovviamente, parte dalle premesse, tipicamente panlogista, della necessità di risolvere completamente l'essere nel pensiero, aggiungendo, però, in opposizione apparente alle posizioni più tardi sostenute nella *Scienza della logica*, che primo compito della filosofia è di arrivare a conoscere il nulla assoluto.<sup>5</sup> Ma, all'inizio dell'ottocento, probabilmente, il tema in questione trovò una tematizzazione più ampia al di fuori della filosofia accademica. Infatti, da un lato caratterizzò fortemente il pensiero-poetante di Giacomo Leopardi e fu presente, al contempo, nei romanzi filosofici di Feodor Dostoevskij. In Russia, il termine ricevette l'*imprimatur* da Turgenev, nel romanzo *Padri e figli*.<sup>6</sup> Il protagonista, Bazarov, giovane medico, critica i valori umanisti dell'oziosa nobiltà in decadenza. Ha coscienza di dover fare *tabula rasa* dei falsi valori su cui è costruita la società del tempo e di doversi impegnare nella professione medica, scelta per filantropia. Per questa sua prospettiva di vita, egli viene definito nichilista dai rappresentanti della società e dell'ordine politico in disfacimento. Da questo breve riferimento, si comprende che il termine è qui usato in un'accezione storico-politica, sicuramente meno profonda del senso e del significato che invece assume in Leopardi, del quale ora passiamo a occuparci.

## Il nichilismo in Leopardi

Il pensiero di Leopardi, che nasce da un'interrogazione filosofica intensamente vissuta, è stato oggetto di diverse letture, tutte, comunque, centrate sul tema del nichilismo. Il poeta, del resto, nello *Zibaldone* ha scritto: “..il principio di tutte le cose, di dio stesso, è il nulla”.<sup>7</sup> Secondo Givone si tratta di un pensiero che presenta i caratteri di un'ontologia negativa, di una meontologia o metafisica del nulla, in cui pur compare il paradosso della poesia che, a tutta prima, a tale orizzonte speculativo, appare irriducibile.<sup>8</sup> Secondo Severino, che di Leopardi è l'altro grande esegeta filosofico, nell'opera del recanatese, l'Occidente dispiega esplicitamente la propria essenza: il nichilismo. Le cose, infatti, appaiono nella loro inconsistenza poiché il nulla, ossia l'emergere da esso e lo sprofondarvi, è l'evidenza indubitabile e prima, per il senso comune dell'uomo moderno. Alla luce di tale certezza, il nichilismo viene in chiaro della propria natura. Ma, se la verità è il nulla, nessuna salvezza può venire dalla verità e il nostro stesso dolore risulta vanificato, perché transeunte. Per Severino, quindi, il poeta nega risolutamente ogni ontologia.<sup>9</sup> Tale esegesi finisce con il ridurre la poesia a semplice funzione interna al processo nichilistico: in senso reattivo,

---

<sup>5</sup> Si ricordi, al riguardo, che nella *Scienza della logica*, più precisamente nella *Dottrina dell'essere*, Hegel sostiene che punto di inizio, logico e ontologico al medesimo tempo, è da individuarsi nel concetto più vuoto e astratto, quello dell'essere. In questa astrazione, l'essere è identico al nulla: l'unità di essere e di nulla è data dal divenire. Il che rivela lo sfondo nichilistico da cui muove l'hegelismo. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1974, a cura di G. Gentile.

<sup>6</sup> I.S. Turgenev, *Padri e figli*, Mondadori, Milano 1991, a cura di G. Spindel.

<sup>7</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, Mondadori, Milano 1991, III Vol., 1341, a cura di G. Pacella

<sup>8</sup> S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 135-154.

<sup>9</sup> E. Severino, *La poesia e il nulla*, Rizzoli, Milano 1992.

quando la creazione poetica diviene, michelstaedterianamente, un abbellimento dell'oscurità, in senso sintomatico quando la poesia svolge la funzione di apripista nei confronti dello stesso pensiero filosofico, lungo la via della verità del deserto. Alla luce di queste considerazioni, Givone obietta a Severino che la poesia si situa, comunque, sempre al di là del conflitto di finzione e verità. La poesia agisce come la *fusis*: simula, certo, finge, ma esibisce gli inganni, li trae fuori da sé, come la natura appunto, che a essi fa sottostare tutto il vivente. Per Leopardi, poesia e filosofia sono legate dal riferimento a un comune luogo originario, poiché entrambe dispongono del medesimo *theorein*, dallo stesso sguardo che porta il nulla e muove dal nulla.<sup>10</sup> Origine e fine dal e nel nulla, le due cose devono necessariamente essere pensate assieme: si tratta di pensiero enigmatico, che fa sì che le cose siano effimere e mortali ma, proprio per questo, degne di essere amate nella loro realtà sospesa. Il qui delle cose, il loro essere abbandonate al divenire, è un estatico stare. Aderire a tale posizione, farla propria, non spiega e non salva ma, semmai, libera. Dà luogo a un'autentica esperienza di libertà attraverso l'esclusione di qualsiasi riferimento al fondamento e attraverso la de-strutturazione della *ratio*. Insomma, il vuoto della morte di dio, in Leopardi è colmato dal rinvio a altre figure divine: il fanciullo cosmico, innanzitutto, che ben esemplifica il tratto ludico-estetico della sua ontologia e che ha nella poesia il luogo del suo esplicitarsi. Per tale interna strutturazione, l'opera di Leopardi pare a Givone rinviare alla tradizione neoplatonica, in cui l'Uno non ha nulla poiché non ha bisogno di nulla, la sua povertà è totale pienezza. E' nulla assolutizzato, sciolto da tutte le determinazioni, libero dagli stessi essere e non-essere. Per questo l'uno è *poietés*. Delle due vie aperte dal neoplatonismo, quella mistica e quella estetica, Leopardi percorre quest'ultima, riuscendo, come Schopenhauer, a sviluppare uno sguardo, al medesimo tempo, annichilente e salvaguardante. Per entrambi: "*L'arte sfonda il principio di ragione e ponendo il nulla alla radice del reale, presenta il modello di un'esperienza di verità d'ascendenza neoplatonica*".<sup>11</sup> La meontologia leopardiana concepisce la libertà come ripudio del principio di ragione, poiché muove dall'assunto che solo un sapere centrato sulla *fictio* e sull'*inventio* sia in grado di cogliere l'arcano enigma del mondo e di penetrare i misteri della vita: si tratta di un platonismo, quanto meno, eccentrico, in cui le forme emergono liberamente dall'abisso del nulla: "*.. sono invenzioni degli dei che ne fanno dono agli uomini per pietà della loro condizione*".<sup>12</sup> E' stato rilevato che, Leopardi, rappresenta l'anello centrale di una catena di pensatori che si è dispiegata a partire dal neoplatonismo estetico, è transitata attraverso Vico e Schopenhauer per giungere a Nietzsche, e così, si è posto in posizione essenziale per diagnosticare il "che cos'è" del nichilismo, a partire dall'interno della sua stessa prospettiva. Non è casuale che, sulle relazioni tra gli autori citati, si sia soffermato W. F. Otto, al quale si deve un'intuizione del divino collimante con quella propria di personaggi dello spessore di M. Heidegger e K. Kerényi.<sup>13</sup> L'ultrafilosofia di Leopardi è sguardo, pertanto, sull'intero intimo delle cose, che gli consente di indicare una via ultranichilista muovendo da una prospettiva nel nulla e sul nulla. E' l'arbitrarietà del reale, cantata dalla poesia, a salvaguardare l'*arcano mirabile* della vita. Muovendo dalla stessa situazione, altri autori individueranno percorsi diversi, nel e oltre il nulla. Uno di questi è certamente Dostoevskij.

## Il nichilismo letterario di F. Dostoevskij

<sup>10</sup> Così, su questi temi Givone: "*Leopardi anticipa e porta a fondo la critica del fondamento...non a partire da una certa filosofia della storia, ma paradossalmente da un punto di vista metafisico*" S. Givone, *op. cit.*, p. 142.

<sup>11</sup> S. Givone, *op.cit.*, p. 149.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>13</sup> Per la posizione di Otto, rispetto a Leopardi, rinviamo a : F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, Il Melangolo, Genova 1992, Appendice di W. F. Otto, *Leopardi e Nietzsche*, a cura di C. Galimberti. Per la prossimità che lega la speculazione heideggeriana dell'evento alle tematiche del divino sviluppate da Otto e Kerényi, rinviamo invece a: K. Kerényi, *Incontro con il divino*, Settimo Sigillo, Roma 1999, Atti del convegno tenutosi a Milano il 24 e 25 Ottobre 1997, a cura di L. Arcella. Per il filosofo tedesco, si veda, in particolare, il recente: M. Heidegger, *Contributi alla filosofia. (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, a cura di F. Volpi, trad. di A. Iadicicco.

Uno dei personaggi più rappresentativi, creati dalla penna dallo scrittore russo, è senza dubbio, Ivan Karamazov: questi giunge a esprimere una considerazione positiva del fenomeno nichilista. Infatti: *“Se mi fossi convinto che tutto è caos orribile, maledetto e forse diabolico, se mi toccassero anche tutti i più spaventosi disinganni umani, ebbene, io vorrei vivere ugualmente”*.<sup>14</sup> Stando ancora una volta a S. Givone, questa frase disvela il senso ultimo dell’opera del romanziere, che ha carattere eminentemente filosofico. In particolare, è bene tener presente che in Dostoevskij si annuncia un’anticipazione sconcertante di tematiche nietzschiane. Infatti, c’è un Dostoevskij prima di Nietzsche, come mostrano le lettere che quest’ultimo scrisse da Nizza nel Febbraio del 1887, dopo aver letto *I demoni*. Le lettere mettono in luce che il personaggio di Kirillov e, più in generale, tutto il romanzo, dischiusero al filosofo un orizzonte di pensiero, entro il quale, egli si mosse come dopo uno sconvolgimento epocale. Inoltre c’è un Dostoevskij contro Nietzsche, in quanto oltreuomo e uomo superiore si avvicinano: *“..ma sul piano di un’esplicita tematizzazione di quel costitutivo legame con la malattia di cui Nietzsche si limiterà a subire il contraccolpo”*.<sup>15</sup> Infine, c’è un Dostoevskij contro Nietzsche, in quanto il tedesco propone, alla fine del suo cammino speculativo, lo stare dionisiaco, legato, in qualche modo, a ciò che vuole negare, alla volontà metafisica di controllare e dominare. E’ nel russo che viene, invece, a compimento, in modo definitivo e irreversibile, la crisi del razionalismo metafisico.<sup>16</sup> Egli svela, a un tempo, la disumanità dell’uomo e supera, soprattutto, l’idea di dio come fondamento, identificandolo con lo scandalo del male che, solo nel rapporto con l’idea di dio, mostra il suo volto abissale. Il messaggio del romanziere sta nell’invito, rivolto dalle sue pagine, a trovare il senso nell’insensato, la felicità nella sofferenza. Per giungere a tanto, il russo ha vissuto in sé, e le ha fatte vivere ai suoi personaggi, costruiti quasi *in vitro*, come diverse tipologie esistenziali prodotte dal nichilismo, le lacerazioni tanto del dubbio che della fede. Il suo pensiero scavalca ogni funzione consolatoria del filosofare, apre al tragico, ma letto ed esperito in prospettiva cristiana: il vero, la dimensione tragica, deve essere orientata al futuro: *“...cioè dal punto di vista del suo compimento, che può ben smentire il qui e ora, e dare senso al non senso”*.<sup>17</sup> Egli, alla luce di tali presupposti, trasformò la sua malattia (epilessia), in una sorta di sperimentazione gnoseologica, traendo da essa indicazioni esistenziali fondamentali, che lo hanno indotto ad aprire a un principio speranza. Il romanziere, attraverso i suoi personaggi, porta all’estremo il fenomeno nichilista, lo scandaglia secondo direzioni diverse, non solo argomentativamente, ma anche tramite azioni emblematiche. L’ateismo di Kirillov non è, ad esempio, comprensibile, se non riferendosi al lumino acceso davanti all’icona, così come lo scandalo di Ivan Karamazov, risulta non leggibile se non si valuta il suo amore per la vita, come emerge dalla descrizione del lento dischiudersi della prima foglia primaverile dalla gemma. Dal nichilismo, per il russo, è possibile uscire solo facendosi carico del nulla, solo vivendone l’esperienza. Per questo la sua posizione è antitetica alle riduzioni esistenzialistiche dell’essere al tempo, in quanto in esse l’essere è posto, sempre, nella forma riduttiva del non essere, la caducità e la morte: *“...assumono la funzione di veicoli dell’infinito traslocare e trapassare”*.<sup>18</sup> Ma è distante, allo stesso modo, anche dalle proposte neoparmenidee, come quella di Severino, che perseguono la via opposta, quella della riduzione del tempo all’essere, alla quale chi scrive, come si vedrà nel prosieguo, si sente vicino. Infatti, porre l’eternità degli enti come garanzia di beatitudine e gioia, significa, almeno dalla prospettiva di Dostoevskij, muoversi in un orizzonte di annullamento dell’esperienza, che risulterebbe essere inficiato dalla prospettiva del nichilismo. Ciò in quanto, per il romanziere, l’esperienza è sempre vivere il limite, la frammentazione, la particolarità: solo il tragico cristiano, sorretto dalla speranza, è in grado di ricollocare l’uomo nella sua singolarità

---

<sup>14</sup> F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, in, *Romanzi e Taccuini*, Firenze 1958, p. 103, a cura di E. Lo Gatto.

<sup>15</sup> S.Givone, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 162. A quest’opera dobbiamo parte della nostra lettura di Dostoevskij.

<sup>16</sup> Su questo specifico tema, così Givone: *“Egli, in quanto indagatore del sottosuolo, espone la coscienza alla sua infinitamente moltiplicabile doppiezza e liquida la nozione d’una sua unità fondante”*. *Op. cit.*, p. 163.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 157.

tragica. Per la verità ci pare che, sia pur vissuta in estrema coerenza e tensione, la posizione di Dostoevskij, finisca per recuperare, sia pur in un ottica originale e personale, l'opzione di fede che, *sic et simpliciter*, lo riconduce all'interno delle categorie metafisiche e pertanto della storia del nichilismo.

## L'Unicità stirneriana

Il tema antiuniversalistico della singolarità, elaborato in tutt'altro orizzonte culturale, appare in posizione centrale nel processo di dissoluzione dell'hegelismo, descritto nei suoi momenti salienti da K. Lowith.<sup>19</sup> In particolare connota di sé l'opera di Max Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*. Essa è espressione anarco-individualista del radicalismo antihegeliano. Stirner, infatti, pone sotto accusa ogni tentativo di attribuzione di senso, che la trascenda, alla vita dell'individuo: l'io è l'*unico*, che non è oggetto di pensiero e si autodetermina, non rinvia a nient'altro che a se stesso e affonda le proprie radici nel nulla.<sup>20</sup> Il nichilismo che ne consegue, è la negazione e il rifiuto più radicale di ogni fondamento, in quanto è un rinviare, di fatto, il particolare qui e ora del nostro *ex-sistere*, a un'inconsistenza accettata come mera datità. Il tema sarà ben presto ripreso, in *Parerga e paralipomena*, da Schopenhauer. Questi porrà come conseguenti la tranquillità di spirito, la felicità e l'esistenza nuda e spoglia, pertanto unica.<sup>21</sup> Il tema troverà ulteriore conferma nelle analisi di C. Schmitt, il quale ricorda che Stirner in una sua lettera scrisse: "...ridiventiamo allora come gli animali della foresta e i fiori di campo".<sup>22</sup> Il che equivale a sostenere l'accettazione pura e semplice della corporeità, cui, da un lato, fa seguito l'esaltazione della *mia potestas* e, dall'altro, l'ammirata contemplazione per lo *splendido egoismo delle stelle*, vale a dire della ludica gratuità della natura. Che l'impostazione di Stirner sia, a un tempo, diagnosi e causa del nichilismo, ben lo compresero Marx ed Engels che, nell'*Ideologia tedesca*, dedicarono trecento pagine alla critica delle sue posizioni.<sup>23</sup> Certo, coglie il vero Franco Volpi quando sostiene che quello dell'anarchico tedesco è un nichilismo a posteriori, che si sarebbe pienamente realizzato solo dopo di lui o a partire a lui.<sup>24</sup> Del resto, chi è l'uomo contemporaneo che vive nelle secche esistenziali del nichilismo gaio, se non l'uomo a una sola dimensione, autoreferenziale, caratterizzato da una unicità egoico-desiderativa, che mai riesce a elevarsi alla dimensione della pura *potestas*, realmente in grado di tacitare i desideri di un io sminuito, se non una parodia dell'Unico stirneriano? Ben altri avrebbero potuto essere gli esiti delle intuizioni del filosofo, sicuramente declinabili in termini ultranichilistici. Riteniamo, come cercheremo di mostrare nelle pagine seguenti, che a ciò siano giunti alcuni autori novecenteschi.

## I precursori di Nietzsche: Mainlander e Bourget

---

<sup>19</sup> K. Lowith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1974, trad. it. di G. Colli.

<sup>20</sup> Così, su questo tema, si esprime il filosofo tedesco: "Se io fondo la mia causa su di me, l'unico, essa poggia sull'effimero, sul mortale creatore di sé stesso che sé stesso consuma, e io posso dire: ho fondato la mia causa sul nulla". In, M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 381.

<sup>21</sup> Lo sviluppo schopenaueriano dell'intuizione stirneriana, ci pare importante. All'inizio del secolo XX, a esso, attraverso una strumentazione teoretica prevalentemente greca, si richiamerà Carlo Michelstaedter con la filosofia della persuasione. Questa esperienza di pensiero è un alto esempio di filosofia della libertà, che muovendo dal nulla, dalla *insecuritas* della vita rettorica, dispersa nella correlazione di coscienza, giunge a individuare una via di luce, che conduce oltre il nulla: infatti, in tale prospettiva, attraverso l'acquisita permanenza e stabilità coscienziale, si giunge all'approdo sicuro della "anima nuda all'isola dei beati". Onesta fino in fondo, l'esperienza di Michelstaedter sarà l'antecedente della filosofia della liberazione di J. Evola che, come vedremo, con le problematiche del nichilismo, a lungo si è confrontato. Rinviamo pertanto, su questi temi a: C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1995 e a J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma 2006, prefazione di M. Donà, a cura di G. de Turreis.

<sup>22</sup> In, C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano 1987, p. 84.

<sup>23</sup> Marx-Engels, *Ideologia tedesca*, Ed. Riuniti, Roma 1969, a cura di C. Luporini.

<sup>24</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 32.

Per la elaborazione teoretica del concetto di nichilismo compiuta da Nietzsche, sono risultate certamente decisive le letture di Schopenhauer, ma anche dei suoi discepoli. Tra tutti, in questo senso, primeggia Mainlander (Philipp Batz). Questi, appassionato studioso di Leopardi, scrisse *La filosofia della redenzione*, che sviluppa un sistema pessimistico, articolato in sei parti.<sup>25</sup> La sua visione della realtà dà luogo a un'ontologia negativa: "...che muove dal principio secondo cui il non essere è preferibile all'essere".<sup>26</sup> Egli giunge a una conclusione opposta a quella del maestro, almeno sotto il profilo gnoseologico: la cosa in sé non è la volontà di vita, ma la volontà di morte. In ogni vita è insita una pulsione di morte in quanto, la sostanza divina, trapassando nel mondo ha determinato la autocadaverizzazione di dio: "...Dio è morto e la sua morte fu la vita del mondo".<sup>27</sup> Non sono stati gli uomini a determinare la morte di dio, in quanto questi, per essenza, ha una tendenza a uscire da sé, a "suicidarsi". Essa, per questo, è latente anche in noi.<sup>28</sup> Si tratta di una metafisica dell'entropia, che pone la sua etica nel riconoscimento della legittimità del suicidio, inteso come negazione della volontà. Tutto ciò per poter guardare negli occhi, come esplicitamente scrive il giovane nell'opera capitale, il nulla assoluto. Per questo, coerentemente all'assunto teorico e fedele fino in fondo a un'etica della dissoluzione, si impiccò, presto seguito dalla sorella Minna. Questa mise in atto lo stesso insano gesto del fratello, dopo aver curato la pubblicazione del suo libro, quale deliberato invito alla libertà-morte, per altri eventuali discepoli di una estrema filosofia della disperazione. Probabilmente, con Mainlander, il nichilismo segnala, con un vero e proprio urlo speculativo, la sua imbarazzante presenza all'indaffarato borghese, al lettore di gazzette, al positivo cittadino che, nella seconda metà del secolo XIX, viveva nella apparente e rassicurante sicurezza della "botte di ferro" michelstaedteriana.

Prima che giungessero da Nietzsche altre diagnosi-terapie sulla presenza del nulla, un altro autore, che il tedesco leggerà attentamente, affrontò tale tema. Ci riferiamo a Paul Bourget, che scrisse *Le disciple* e una serie di saggi, pubblicati sulla *Nouvelle Revue* e raccolti, significativamente, sotto il titolo, *Psicologie contemporaine. Notes e portaits*, tutti inerenti il tema che qui trattiamo. Egli riconosce, in un saggio dedicato a Baudelaire: "...nel pessimismo e nel nichilismo della letteratura a lui contemporanea, il male del secolo".<sup>29</sup> Il linguaggio, l'espressività linguistico poetica, infatti, non fa che registrare i mutamenti sociali, è una sorta di sismografo di quanto avviene in profondità nei singoli individui. Società e lingua sono paragonate a un organismo. La società è decadente quando in essa si realizza l'atomismo, la lingua, allora si fa frammentaria, diviene incapace di evocare l'intero.<sup>30</sup> Solo reagendo a questa crisi, anziché sul piano etico-politico, sul piano psicologico, per Bourget è possibile valorizzare, rendendoli positivi, trasvalutandoli, alcuni aspetti della decadenza: "...soprattutto i valori artistici che l'individualità estetica produce rendendosi indipendente dalla società".<sup>31</sup> Giunge così, prima di Nietzsche a esaltare, in una sorta di metafisica dell'artista *ante litteram*, la singola vita estetica, facendosi teorizzatore di un'aristocrazia poetica, avente in Baudelaire il massimo rappresentante. Questi, infatti, pur coinvolto nella attraente

<sup>25</sup> Ph. Mainlander, *Schriften*, Olms, Hildesheim-New York 1996-99, 4 voll., a cura di W.H. Muller-Seyfarth. Sarebbe interessante tentare una comparazione tra il concetto di redenzione in Mainlander e in Rosenzweig, proprio muovendo dall'analisi della comune prospettiva antihegeliana.

<sup>26</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 41.

<sup>27</sup> Ph. Mainlander, *Op. cit.*, I, p. 108.

<sup>28</sup> Il lettore attento, avrà certo capito come, per questa sua tesi inerente la "caduta" di dio nel mondo, Mainlander sia debitore nei confronti di Schelling. Questi rielaborò in chiave neoplatonica, ma anche alla luce della teosofia di Baader e della mistica di Eckhart e di Boehme, gli annosi temi del rapporto uno-molti e della presenza del male-natura in dio. Per queste problematiche rinviamo a: F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Guerini e Associati, Milano 1997 e a, Aa.Vv., *Schelling*, Cedam, Padova 1976.

<sup>29</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>30</sup> Problematica questa assai prossima a quella evocata da H. von Hofmannsthal ne, *La lettera di Lord Chandos*, che inaugurò, nel 1902, la stagione della critica del linguaggio e che, sul piano personale è la testimonianza della grave crisi attraversata dall'autore, che si porrà alla ricerca della parola perfetta, della parola impossibile, giungendo all'afasia, percorso che, in realtà, determinò, negli anni seguenti, il suo riscatto artistico. Al riguardo rinviamo a: H. von Hofmannsthal, *L'ignoto che appare*, Adelphi, Milano 1991, pp. 135-146, a cura di G. Bemporad.

<sup>31</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 46.

fosforescenza del male, ha la forza di sublimarlo, di superarne la dimensione morbosa e artificiale, mirando alla creazione di valori imperituri. In ciò si evince, con estrema nettezza, come, sull'autore in questione, agissero ancora le suggestioni romantiche. Il *poietés* è esperito come il creatore, la cui azione si trasfonde dall'ambito estetico a quello cosmico. Paradigmi di tale atteggiamento di vita e pensiero, erano stati Novalis e Holderlin. Con la qual cosa, almeno per certi aspetti, la posizione di Bourget, ci ha ricondotti al Leopardi di Givone<sup>32</sup>. Solo con Nietzsche si compirà un passo ulteriore, verso la definitiva esegesi del nichilismo.

## Nietzsche e la decadenza

Probabilmente, solo in Nietzsche, il tema della decadenza è stato scandagliato in ogni suo aspetto, anche il più minuto, l'apparentemente meno rilevante. Tale motivo è presente in tutta la sua opera, a partire da *Nietzsche contra Wagner*, in cui egli sintetizza i temi estratti, al riguardo, dall'analisi della letteratura francese, condotta sotto la sagace guida di Bourget.<sup>33</sup> In una lettera a Carl Fuchs (Nizza, Aprile 1886), egli affronta il tema della decadenza in ambito musicale, che viene intesa come progressiva disgregazione delle parti costitutive nell'opera wagneriana. Il *Tristano* testimonia questo dato di fatto: l'ambiguità ritmica è un espediente che non può nascondere l'impero della parte sul tutto, del fraseggio sulla melodia. Il filosofo tedesco è attratto dalla decadenza, ma al contempo, proprio come Bourget, protesta contro essa: pur accogliendone, per certi versi, la tendenza disgregatrice, vuole, in profondità, contrastarla: "...mediante un contromovimento che ha il proprio baricentro nell'arte come volontà di potenza, cioè come attività e creatività, non come funzione passiva".<sup>34</sup> Nel *Caso Wagner*, egli tornò sul medesimo tema: qui la decadenza non è più osservata con distaccata neutralità, indagata con sguardo oggettivo, ma si palesa, per la prima volta, un'opposizione radicale.<sup>35</sup> Il decadere è, per alcuni aspetti, in quanto implicito nel sorgere e nel perire della vita, esperito da Nietzsche come naturale ma, nonostante ciò, egli esplicita anche l'esigenza di poter riconquistare una prospettiva realmente organica nei confronti della vita e della civiltà, al fine di superare il sentimento di giustapposizione che il tutto, ancora oggi, suscita, quasi fosse qualcosa di posticcio e di artificiale, aggiunto al frammentario. Ciò è il risultato del nichilismo, che muove l'intera logica della decadenza. Al fine di penetrarla fino in fondo, in *Ecce homo*, proclama di essere all'unisono decadente e antitesi alla decadenza, in quanto trasvalutatore radicale.<sup>36</sup> Già nel 1870, Nietzsche aveva rinvenuto il motivo della morte di dio, poi presentato nel brano "L'uomo folle" de *La gaia scienza*, in un'affermazione di Plutarco nel *De defectu oraculorum*, in cui si sosteneva la morte del dio *Pan*. Da allora la storia è storia di decadenza,

---

<sup>32</sup> Novalis e Holderlin, va precisato, continueranno, anche nel dibattito novecentesco intorno al nichilismo, a mantenere un ruolo privilegiato e centrale, se non altro per la valorizzazione del pensiero-poetante compiuta da Heidegger. Al riguardo rinviamo, tra le altre opere a: M. Heidegger, *La poesia di Holderlin*, Adelphi, Milano 1988.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, Adelphi, Milano 1970, a cura di G. Colli e M. Montinari.

<sup>34</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 50.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Il caso Wagner*, Adelphi, Milano 1970, a cura di G. Colli e M. Montinari.

<sup>36</sup> A proposito della radicalità della trasvalutazione dei valori suggerita da Nietzsche, ci pare significativo quanto rilevato da E. Voegelin. Questi, da un lato ritiene che quello trasvalutativo sia stato un contenuto perenne della cultura occidentale a partire dal Medioevo, mentre coglie l'aspetto originale del tema in Nietzsche, da individuarsi nel fatto che, portatore del cambio di cuore, deve essere il singolo: "*Nietzsche fa sua, in linea di principio, la posizione di Platone, secondo la quale l'ordine di una società può scaturire solo da un'anima ben ordinata*". In: E. Voegelin, *Anni di guerra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 61, a cura di G. F. Lami. Resta da chiedersi, come lo stesso Voegelin fa, fino a che punto Nietzsche sia riuscito a realizzare quanto teorizzato. Personalmente ritengo che il corto circuito cui il filosofo andò incontro, sia l'esito di una mancata integrazione, nella sua personalità, dell'elemento dionisiaco-femminile e quindi desiderativo, con quello apollineo-virile, che avrebbe posto in essere l'*ex-sistere* come interminabile tensione erotico-filosofica mirata, classicamente e platonicamente, al vero, al bene, al bello. Via questa che, oltre Nietzsche e oltre il nichilismo, sarà indicata da J. Evola, in particolare nelle sue opere filosofiche, che a breve discuteremo. Il modello classico di realizzazione pratico-politica, è oggi al centro degli interessi di ricerca di G. F. Lami, *Socrate Platone Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

manca, nichilismo.<sup>37</sup> Egli si dice, peraltro, profeta, sostiene di descrivere ciò che verrà in termini di nichilismo dispiegato: di vuoto, di povertà dei valori, di non senso. Sotto il profilo storico-filosofico, individua l'origine del fenomeno nella postulazione, operata da Socrate e Platone, di un mondo ideale, trascendente. Tale mondo si dimostra irraggiungibile: da ciò la comparsa della grande seduzione che conduce al nulla. Il nichilismo si annuncia nel platonismo, non in Platone, e ne rappresenta il volto celato. Nel *Crepuscolo degli idoli*, analizza le sei fasi di sviluppo del fenomeno.<sup>38</sup> La prima corrisponde al platonismo storico. Il mondo vero è conseguibile dal sapiente. Nella seconda, il mondo vero viene, semplicemente, promesso: si apre la frattura, realmente dualistica, tra mondo ideale e sensibile poiché, storicamente, ci troviamo nella fase del "platonismo per il popolo", cioè il cristianesimo. La terza epoca corrisponde alla fase kantiana, nella quale il mondo vero diviene consolazione, obbligo, imperativo. La quarta fase, quella scettica, vede il mondo vero perdere la sua dimensione consolatoria, esso diviene, in quanto non conoscibile, indifferente agli occhi della mentalità positivista. Nella quinta fase, avviene l'abolizione del sovramondo in quanto inutile, in essa emerge la domanda: dopo tale abolizione che senso assume il mondo sensibile? Nella sesta e ultima epoca, viene meno anche quest'ultimo. E' la fase detta del meriggio, nella quale è necessario togliere al mondo che ci circonda il carattere proprio che gli ha attribuito il platonismo, quello dell'apparenza. Nietzsche ci invita a leggere e accettare nichilisticamente, per così dire, il divenire. Esso non è riconducibile a un principio unificatore, a una verità. Il mondo è eterno fluire, privo di senso e di valore. Nonostante tale acquisizione, il nichilismo psicologico risulta "incompleto", poiché i nuovi valori occupano lo stesso "luogo" dei precedenti. Ciò avviene con il positivismo nell'ambito scientifico, con il democratismo, nazionalismo, socialismo in ambito politico, con l'estetismo e il naturalismo in ambito artistico, nuove forme di trascendenza dei valori. Questi luoghi vengono distrutti solo dal nichilismo completo. Esso può manifestarsi in forma passiva (con l'assimilazione del buddhismo in Occidente), oppure in modo attivo, attraverso l'accelerazione dei processi di decadenza.<sup>39</sup> Momento apicale del nichilismo attivo è dato dalla sua fase estrema che, avendo carattere estatico, assume una declinazione positiva: "...nella misura in cui..rende possibile la nuova posizione dei valori".<sup>40</sup> Il nichilismo qui si fa compiuto, classico. A tanto, è necessario pensare l'insensato del mondo, attraverso l'idea dell'eterno ritorno. Per la qual cosa, il carattere complessivo del mondo è caos, per tutta l'eternità. Chi sopporta tale pensiero è l'oltreuomo, che ha dietro di sé la credenza comune e, pertanto, la forza di creare nuovi valori.

## Heidegger lettore di Nietzsche

Nietzsche, come detto, ha presentato il proprio pensiero, in più luoghi, come profetico: l'annuncio di un'età in cui si sarebbe esperito il negativo e l'impossibilità di dare un nome all'intero. Heidegger, in qualche modo, completa questa auto presentazione fornita dal suo predecessore, e gli assegna il ruolo di vero e proprio spartiacque, posto tra la conclusione della metafisica e il nuovo inizio. Già nel periodo giovanile, il filosofo di Messkirch aveva letto Nietzsche, se non altro per

---

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977, a cura di G. Colli e M. Montinari.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1970, a cura di G. Colli e M. Montinari.

<sup>39</sup> In questa prospettiva, il nichilismo attivo è stato pensato da J. Evola in, *Cavalcare la tigre*. L'autore, in quest'opera, muovendo da un'opposizione radicale alla cultura borghese, cerca di delineare un punto zero dei valori, di là dal nichilismo, attraverso l'assunzione anche dei processi più estremi e irreversibili in corso, per farli agire nel senso di quella filosofia della liberazione che, fin dagli esordi, è stata il centro vitale della sua proposta speculativa-esistenziale. La particolare rilevanza che ascriviamo a quest'opera, è da rintracciarsi nel fatto che essa, sia pure in termini critici, è una disamina della cultura contemporanea, condotta a partire dal punto di vista di un uomo, rispetto a essa, differenziato. Per questo, per la generazione dei lettori di Evola degli anni settanta, ha rappresentato non semplicemente un testo di rottura, rispetto allo *status quo* culturale e politico, ma anche testo che suggeriva uno stimolante confronto, non meramente reazionario, nonostante la proposta della *turris eburnea*, con la realtà del proprio tempo, a partire dal tema del nichilismo. Si veda: J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Vanni Scheiwiller, Milano 1971.

<sup>40</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 60.

l'aura che, l'opera di questi, aveva diffuso nella cultura primo novecentesca. Lo colpì, soprattutto, la pubblicazione nel 1901 e nel 1906 dei frammenti de *La Volontà di potenza*, e per questo fu indotto a frequentare le lezioni che, su di essi, teneva Rickert.<sup>41</sup> Nella propria tesi di libera docenza, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Heidegger cita fuggacemente il suo predecessore, dicendo che avrebbe messo in luce, in modo dirompente, il soggettivismo su cui poggia ogni filosofia. Era naturale, del resto, che il programma di ermeneutica della fatticità o l'analitica dell'esistenza, proprie del pensatore di Friburgo, dovessero incontrare, lungo la strada della propria elaborazione teorica, le posizioni nietzschiane. Esse, inoltre, fungevano da sfondo allo sviluppo delle filosofie della vita di Simmel e Spengler, nonché alle filosofie dei valori di Rickert e Scheler. E' così che, leggendo *Essere e tempo*, ci ricorda Volpi, si incontrano tre citazioni di Nietzsche. Nella trattazione del problema della storicità dell'esserci, Heidegger richiama la seconda considerazione inattuale, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, rievocando la triplice distinzione storiografica del filosofo dell'oltreuomo.<sup>42</sup> Questi, nonostante la sua profondità interpretativa, non avrebbe colto che: *"..la triplicità della storiografia (monumentale, antiquaria, critica) è prefigurata nella storicità dell'esserci"*.<sup>43</sup> Insomma, Heidegger assume importanti posizioni da Nietzsche, ma le trasforma in un processo di assimilazione originale. In questo percorso, un momento di svolta si verifica nel 1929/30, quando il filosofo tenne una lezione per mostrare come, dietro le filosofie della crisi, in particolare di Spengler, Klages, ma anche dello stesso Ziegler, si celasse Nietzsche. Il rivolgersi alla sua filosofia è determinato, in Heidegger, dalla presa di coscienza che, la prospettiva da cui aveva mosso in *Essere e tempo*, era ancora all'interno del quadro concettuale della metafisica, dell'ontologia fondamentale che, pertanto, andava superata. Da qui il suo rivolgersi a pensatori latori di un'intuizione pre-metafisica, i presocratici, o post-metafisica, Holderlin, con il suo esempio di pensiero-poetante. La matura esegesi del pensiero di Nietzsche, compare, per la prima volta, nel saggio *La dottrina platonica della verità*, dove il teorizzatore dell'eterno ritorno, è letto come colui che porta a compimento la tradizione metafisica, in quanto: *"..pur rovesciando il platonismo...rimane entro l'orizzonte di pensiero che pretende di rovesciare...il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale"*.<sup>44</sup> Ne, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, la tanto discussa prolusione per l'assunzione della *Führung* dell'università di Friburgo, seguendo la stessa linea interpretativa, Heidegger definisce Nietzsche come: *"...l'ultimo filosofo tedesco che ha cercato appassionatamente dio"*.<sup>45</sup> L'idea di divinità non è forse maggiormente presente dove essa è posta, dubitativamente, come puro, intenso

---

<sup>41</sup> Per tutte queste notizie e per comprendere la genesi e gli sviluppi dell'interesse heideggeriano per Nietzsche, rinviamo a: F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2006. Tra le numerose monografie dedicate a Heidegger in lingua italiana, ci pare di gran lunga la più completa e informata. In particolare, per quanto qui andiamo discutendo, ne consigliamo la lettura, in quanto coglie in *Essere e tempo* il primato dell'atteggiamento pratico rispetto a quello teoretico-contemplativo. A questo studio faremo, di seguito, riferimento per tutto quanto attiene agli sviluppi del pensiero heideggeriano.

<sup>42</sup> Rinviamo, per questi temi a: M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, trad. it. di P. Chiodi.- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1979, a cura di G. Colli.- M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Il Melangolo, Genova 1982.

<sup>43</sup> F. Volpi, *Il nichilismo*, Op. cit., p. 87.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 89. E' interessante rilevare come la posizione di Heidegger, rispetto al platonismo di Nietzsche, sia coincidente con quella espressa da Voegelin, da noi precedentemente ricordata. Rinviamo inoltre a: M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 159/192, a cura di F. Volpi. Si ricordi che, in questo saggio fondamentale, il filosofo tedesco imputa a Platone, attraverso l'abbandono dell'idea greca di verità intesa come *aletheia*, di aver introdotto il senso soggettivo della stessa, ben espresso dal termine latino *veritas*, che, con chiarezza, designa tale idea come qualcosa di appartenente a un soggetto che se ne è appropriato tramite uno "sforzo". Ciò, in conseguenza dell'ontologia che Platone sviluppò nel *Sofista*, alla luce della quale l'essere è individuato in tutto ciò che agisce e può subire un'azione. Come si comprende, per Heidegger, è con Platone che si genera la confusione dell'essere e dell'ente, la sovrapposizione del piano ontologico e di quello ontico, il definitivo sviluppo di quella che è, impropriamente, considerata una metafisica ma che, in realtà, proprio per le ragioni suddette, è una fisica. Causa non ultima questa, del nichilismo occidentale.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, Il Melangolo, Genova 2005, p. 35.

interrogativo?<sup>46</sup>La morte di dio, infatti, va letta in relazione al tema dell'abbandono dell'uomo in mezzo all'ente. Inoltre, in *Che cos'è metafisica?*, del 1929, il filosofo accennava all'impossibilità di esperire il niente attraverso la semplice negazione logica dell'ente. A differenza di Hegel, anzi in opposizione netta a quest'ultimo, Heidegger crede che la predicazione logica sia solo un riflesso pallido dell'immane potenza del nulla. Solo la situazione emotiva dell'angoscia ci pone, realmente, in relazione con il nulla.<sup>47</sup>Hegel non pensa in modo sufficientemente radicale la negatività che, nella sua prospettiva, viene inverata nel divenire.<sup>48</sup>E' riflettendo su queste problematiche che Heidegger sentì la necessità, dapprima di avvicinarsi al tema della caduta sviluppato da Schelling e, successivamente, all'eterno ritorno, poiché: "*Egli si sforza di pensare l'esperienza della negatività attenendosi al punto di vista di una finitudine radicale*".<sup>49</sup>Lungo questo percorso di avvicinamento alla filosofia di Zarathustra, giocò un ruolo significativo la frequenza assidua che Heidegger ebbe, tra il 1927 e il 1928, con Max Scheler, definito, per i suoi interessi speculativi, il Nietzsche cristiano. Il sodalizio fu interrotto dalla morte di Scheler, avvenuta nel 1928. Il libro di Heidegger su Kant del 1929 è, per questa ragione, dedicato all'amico scomparso. Inoltre, visitando Heidegger l'archivio Nietzsche per la prima volta nel 1934, chiese che il lascito scheleriano fosse qui trasferito. Altro elemento determinante dell'interesse per Nietzsche, è da rintracciarsi nella frequentazione con Walter F. Otto. Questi, assunta la direzione dell'Archivio, chiamò il filosofo a collaborarvi: avrebbe dovuto lavorare, in particolare, a una nuova edizione della *Volontà di potenza*. L'impegno presso l'Archivio si protrasse fino al 1942, interrotto, probabilmente, perché la ricostruzione heideggeriana dell'opera in questione, non collimava con quella della sorella di Nietzsche. Resta il fatto che, il primo corso su Nietzsche fu tenuto nel 1936, dopo l'esplosione dell'interesse per il pensatore in Germania, manifestatosi con la pubblicazione delle monografie di Klages, Baeumler, Lowith, Jaspers. I corsi si protrassero anche negli anni seguenti, a testimonianza del fatto che, attraverso Nietzsche, Heidegger tematizzava il nichilismo.<sup>50</sup> Il risultato completo e definitivo dell'interrogarsi di Heidegger, sarà fornito dalla pubblicazione della monografia

---

<sup>46</sup> Si pensi, in questo senso, alla tematizzazione di dio che si è avuta nelle filosofie della crisi, o in quella che, più genericamente, è stata, in funzione di ciò, definita la cultura dell'assenza, a partire dall'esperienza di F. Kafka. Per questi aspetti, rinviamo il lettore a: M. Cacciari, *Dallo Steinhof*, Adelphi, Milano 1980.- M. Cacciari, *L'Angelo necessario*, Adelphi, Milano 1986.- M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985. In queste opere ci pare che il filosofo italiano, oltre a essere interprete di tale cultura, se ne faccia in qualche modo, forse inconsapevolmente, assertore.

<sup>47</sup> Rinviamo a: M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 59/78, a cura di F. Volpi. Sulla centralità dell'angoscia nell'esperire il nulla, il nostro esser-gettati senza conoscere il nostro da-dove e il nostro per-dove, Heidegger si era già soffermato, due anni prima, nel 1927, nelle memorabili pagine tese a distinguere, in *Essere e tempo*, l'angoscia come situazione emotiva aprente all'autenticità, dalla paura che, al contrario, relega nell'inautentico. Diciassette anni prima, nel 1910, il giovane filosofo goriziano, Carlo Michelstaedter, aveva proposto una sconcertante anticipazione della posizione heideggeriana, e non solo in merito all'analitica esistenziale, nella sua opera, *La persuasione e la retorica*. In essa, la persuasione si configura come vita di pieno possesso, che non rinvia ad altro, soddisfatta di se stessa nell'autenticità che la contraddistingue. Mentre, la retorica prefigurava la situazione inversa, quella di una vita fondata sull'*insecuritas*, sulla correlazione di coscienza, facile riempitivo di un io vuoto e desiderativo, oltre che efficace lenitivo del dolore, il quale si manifesta proprio nell'emergere improvviso dell'angoscia. Anche quella di Michelstaedter è una via dal nulla oltre il nulla, via ultranichilista, pertanto. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, Adelphi, Milano 1995.

<sup>48</sup> Rinviamo alle pagine, assai significative, di: G. G. F. Hegel, *Scienza della Logica*, Laterza, Roma-Bari 1974, a cura di G. Gentile, in particolare si vedano le pagine inerenti la dottrina dell'essere.

<sup>49</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 91.

<sup>50</sup> Un momento significativo, ci pare essere quello che emerge nel testo del corso su Schelling, del 1936. In esso Heidegger si riferisce ai fascismi europei come a dei contromovimenti ultranichilistici. Infatti, i loro laeder erano stati influenzati da Nietzsche: "...senza che l'autentico ambito metafisico del suo pensiero fosse colto in modo diretto".(F. Volpi, *Op. cit.*, p. 99.) Questo riferimento è stato, nell'edizione del 1971, espulso dal testo da Heidegger. Nel 1936 vi compariva, probabilmente, perché il filosofo, coinvolto nella politica culturale del nazional-socialismo, era stato attaccato, per ragioni di rivalità interna, da E. Kriek, che aveva definito la filosofia heideggeriana come spuria rispetto al movimento politico. La risposta a quest'avversario politico-culturale, pertanto, passò necessariamente da una definizione relativa al concetto di metafisica, cui è correlato quello di nichilismo. Al riguardo si veda l'interessante biografia: E. Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, Longanesi, Milano 2003.

*Nietzsche*, che vedrà la luce nel 1961.<sup>51</sup> L'approccio utilizzato è designato come *aus-einander-setzung*: il contendere e dibattere di una cosa con qualcuno, che ci pare riproponga l'originario significato agonistico del filosofare ellenico, in quanto si tratta del "...disporsi delle parti una rispetto all'altra, lo spiegamento delle forze in campo e il prendere le necessarie distanze l'uno dall'altro allo scopo di contendere per amore della cosa stessa che è in questione".<sup>52</sup> Nell'interpretazione heideggeriana, Nietzsche risulta il pensatore che porta a conclusione la metafisica occidentale: così, risultano inadeguate le letture moralistico-psicologiche della sua opera, come quella ascrivibile a Klages, quelle esclusivamente politiche, si pensi, in questo senso, all'opera di Baeumler, così come quelle di impianto esistenzialistico, in tale ottica Nietzsche era stato letto da Jaspers. Per Heidegger, il pensiero del filosofo di Rocken, presenta la medesima oggettività di quello aristotelico. La sua filosofia è la metafisica dell'età contemporanea, che muove, ancora una volta, dalla domanda: "*Che cos'è l'ente?*". La sua risposta è che l'ente, in ultima analisi, è volontà di potenza ed eterno ritorno dell'eguale.<sup>53</sup> L'importanza di tale posizione la si evince, soprattutto, da *La volontà di potenza*. La dottrina della volontà in Nietzsche, il tema della sua ontologia: "...è affrontata a volte nell'attitudine includente della comprensione, altre in quella escludente della critica".<sup>54</sup> Infatti, inizialmente, l'approccio muove dalla volontà intesa come non-volontà, essa viene cioè pensata alla luce della "risolutezza" heideggeriana, in quanto determinazione propria del *dasein*. Successivamente, essa acquista la dimensione della "Soggettività", cioè del principio che regola, dall'interno, la metafisica e in particolare le sue espressioni contemporanee, rappresentando la condizione ontologica di possibilità dell'impianto. Lo stesso vale per l'eterno ritorno, la cui funzione teoretica è quella di svelare la modalità d'essere dell'ente ridotto a volontà di potenza. L'intera esegesi è dominata dall'idea che: "...il movimento originario della vita umana abbia il carattere della prassi".<sup>55</sup> Ciò condusse il pensatore a farsi latore di una sorta di messianesimo filosofico, centrato su una prassi della filosofia, anti-accademicamente intesa: "*per tutti e per nessuno*". Infatti, per tutti: "...in quanto chiunque può convertirsi alla filosofia, per nessuno, giacché nessuno di noi può riuscire in una tale conversione senza un'adeguata disposizione e iniziazione".<sup>56</sup>

## Oltre la linea: Junger e Heidegger

Ernst Junger dedicò un saggio dal significativo titolo, *Oltre la linea*, a Heidegger in occasione del sessantesimo compleanno di questi. Ad esso fece seguito un saggio del filosofo, per il sessantesimo genetliaco di Junger, ora raccolti in unico volume.<sup>57</sup> La linea, qui sta a indicare la definitiva consunzione dell'Antico, senza che si palesi all'orizzonte il sorgere del Nuovo. Junger, fin dalla

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1996, a cura di F. Volpi.

<sup>52</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 103. Per quanto attiene alla dimensione agonistica della filosofia aurorale greca, rinviamo il lettore a: G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.

<sup>53</sup> Su questi temi, non possiamo che rimandare all'ormai classico saggio: G. Penzo, *F. Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Patron, Bologna 1976.

<sup>54</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 105.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 106. Al riguardo, ci preme far rilevare come, per Heidegger, l'atteggiamento della constatazione e della osservazione disinteressata, proprio della teoresi, sia, semplicemente, un modo derivato del *prendersi-cura*, ossia un atteggiamento secondario, sorto da una modificazione di quello primario, di tipo pratico-poietico. Rinviamo a: M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976 e a: F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 106. Ci pare di rinvenire, in queste parole di Volpi, non semplicemente un richiamo alla centralità della via filosofica in Heidegger ma, addirittura, lo strato nascostamente platonico e pratico che ha, sempre, animato la ricerca del tedesco. Postulare la necessità di una conversione alla filosofia significa, di fatto, richiamare, anche nella dimensione puramente terminologica, la *periagogè* che Platone riteneva vera e propria *conditio sine qua non* della qualità filosofica. Inoltre, il riferimento alla scuola, alla necessità d'essere iniziati a questa forma di sapere, chiarisce come il filosofare manifesti il bisogno di una trasmissione tradizionale, nel senso etimologico del latino *tradere*. Per la valenza di tutto ciò nell'accademia platonica, rinviamo a: E. Voegelin, *La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna 1986, a cura di G. Zanetti.

<sup>57</sup> E. Junger - M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989.

prima giovinezza, ha intrattenuto con l'emergere del nulla, un intenso colloquio. Ne *L'Operaio*, di fatto, ritenne superflua la proposta nietzschiana della trasvalutazione dei valori, in quanto la tecnica, con la sua mobilitazione totale di uomini e materiali, rappresentava realmente il Nuovo, a cui sarebbe bastato, pertanto, adeguarsi e prendere parte.<sup>58</sup> Già nel saggio *Sul dolore*, si afferma, nella sua opera, una diversa prospettiva: la realtà plasmata dalla tecnica, impedisce il paritetico sviluppo del potenziale energetico-spirituale e produce nichilismo.<sup>59</sup> Rispetto a tale situazione storica ed esistenziale a un tempo, egli in *Sulle scogliere di marmo*, e ne *Il Trattato del ribelle*, propone il suo contromovimento, che consiste nell'ultima difesa dei ristretti ma inviolabili spazi dell'interiorità individuale, vera e propria cattedrale in grado di custodire, contro il *forestaro* di turno, i valori eterni. Comunque, pur considerando la linea ancora all'interno del nichilismo, lo scrittore è mosso da un ottimismo di fondo che gli permette di rintracciare nell'eros, nell'amicizia, nell'arte, nella stessa contemplazione della morte, delle oasi di libertà nel territorio selvaggio dell'interiorità.<sup>60</sup> Le sue meditazioni su questo tema, saranno condensate nel saggio *Al muro del tempo*, in cui la storia degli eventi umani gli appare come un momento della storia della terra e, pertanto, da rinaturalizzare. L'astrologia, intesa in senso superiore e non degradata a oroscopo, può svolgere questa funzione perché: "...ci familiarizza con le rivoluzioni celesti e i cicli della terra, ristabilisce un collegamento...con il ritmo del grande orologio primordiale".<sup>61</sup> Noi non siamo che un breve respiro della *fusis*. Su queste basi teoriche, Junger giunse a fondare, in collaborazione con Eliade, la rivista *Antaios*, che si proponeva l'ambizioso progetto di fornire "una mitografia delle forze cosmiche".<sup>62</sup> Quella della terra è, per così dire, una sorta di trascendenza naturale, in grado di fare da contrappeso alla tecnica. Allo scopo, Junger non fa che invertire il processo progressivo, impresso alla storia dal positivismo, facendosi portatore di un'inversione di tendenza: il ritorno, dalla fase positiva, a quella mitica.

Al contrario, Heidegger replica, nel suo scritto, che, preliminarmente, è necessario stabilire in termini filosofici l'anamnesi del nichilismo, di cui pur Junger ha tracciato una chiara fenomenologia. Allo scopo, può risultare d'aiuto la metafisica, non più intesa come disciplina filosofica, ma come *Lichtung*, radura dell'essere, cioè come il modo di schiudersi e di ritrarsi dell'essere in rapporto all'uomo. Che cosa, di fatto, sia l'essere dell'ente in questa storia, viene esperito sempre in modo diverso: "Quando l'ente è definitivamente compreso e determinato come volontà di potenza e come lavoro...allora l'originaria apertura del presentarsi dell'ente...è occlusa".<sup>63</sup> Non ci resta, dunque, che cogliere del nichilismo l'essenza filosofica, capendo che esso appartiene alla stessa storia dell'essere, poiché il platonismo trapassa nella metafisica della volontà di potenza. In questo passaggio epocale, la trascendenza dell'idea platonica si muta nella rescendenza nichilistica. La soggettività metafisica, si inverte nell'impianto tecnico del mondo dell'età

<sup>58</sup> E. Junger, *L'Operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984, a cura di Q. Principe.

<sup>59</sup> E. Junger, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 139-185.

<sup>60</sup> Su questi temi rinviamo, pertanto, a: E. Junger, *Sulle scogliere di marmo*, Guanda, Parma 1988, a cura di Q. Principe e a: E. Junger, *Il Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990.

<sup>61</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 113. Questa riabilitazione dell'astrologia compiuta, in prospettiva ultranichilistica, da Junger, ci sembra far riemergere l'idea classica di *cosmos*, inteso come spazio ordinato da leggi. L'uomo, nel mondo classico, esperiva la propria appartenenza a tale realtà ordinata in ritmi e cicli, sui quali si sintonizzava, attraverso la *psychè*, equilibrata attraverso una opportuna e selettiva *paideia*. L'individuo ben ordinato, realizzando pienamente la propria natura nella dimensione pratico-politica, trasferiva nella città il *logos* divino. In questo senso, è emblematica l'esperienza platonica, così come viene presentata da G. F. Lami, alla cui lettura rinviamo: G. F. Lami, *Socrate Platone Aristotele*. Per Junger si veda: *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000.

<sup>62</sup> Si ricordi che Anteo, nel mito, era un gigante invincibile, solo fin quando rimaneva ben piantato con i piedi per terra. Eracle, infatti, poté ucciderlo quando lo sollevò da terra. Questa gli conferiva la potenza che gli era propria. I due grandi studiosi, richiamando, nella titolazione della rivista, questo mito, hanno voluto sottolineare come la via d'uscita dal nichilismo, debba necessariamente passare per un recupero di quella visione arcaica e simbolica del *cosmos*, che è rimasta invariata fino all'età classica, ancora esemplarmente testimoniata dai neoplatonici. Solo recuperando l'adesione alla terra, intesa in questo senso, e lasciandosi, altresì, alle spalle le fughe celesti della metafisica classica nella trascendenza, implicata nell'origine stessa del processo dissolutivo-nichilistico, sarà possibile per l'uomo tornare ad "abitare poeticamente" il mondo, secondo l'indicazione heideggeriana, sentendosi, nuovamente, un datore di senso.

<sup>63</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 115.

contemporanea. E' necessario raccogliersi, attraverso la pietà del pensiero, nell'essenza del nichilismo: esso, nella prospettiva heideggeriana, non dipende dall'uomo, dalla volontà e, per questo, essa non può salvarci. In ciò è da cogliersi l'insufficienza esegetica di Junger. Solo la *gelassenheit*, l'abbandono, è atteggiamento possibile.<sup>64</sup>

## Il nichilismo nella filosofia di Severino

Anche la tradizione filosofica italiana, fin dal XIX secolo, si è confrontata con il nichilismo. Una prima comparsa del termine la si ha nelle *Considerazioni filosofiche* di Pasquale Galluppi, del 1845.<sup>65</sup> Qui il concetto, riferito a Zenone di Elea, designa una posizione che annienta il divenire. Con accezione negativa, l'espressione è ripresa da Carlo Cattaneo e, successivamente, da Francesco De Sanctis, relativamente alla posizione filosofica di Leopardi.<sup>66</sup> Il dibattito più significativo, in termini teoretici, ha preso però l'avvio, con la diffusione nel nostro paese, tra il 1970 e il 1980, delle opere di Nietzsche e Heidegger. In esso si sono, almeno inizialmente, distinti Luigi Pareyson e Alberto Caracciolo. Questi, hanno connesso il fenomeno indagato con le problematiche del sacro e del religioso. Ma, proprio un discepolo di Pareyson, ha inaugurato una prospettiva esegetica diversa: quella denominata *pensiero debole*. In quest'ottica, il disagio provocato dal nichilismo, nasce dal fatto che, la coscienza contemporanea non ha rinunciato all'atteggiamento metafisico che mira, comunque, a imporre un senso alle cose, non riuscendo ad accettare il loro nudo e crudo divenire. Vattimo, il più significativo assertore di tale posizione, ha affermato, nel corso dello sviluppo del suo pensiero, l'esigenza di rinunciare alle categorie forti della tradizione e ha prospettato un'ontologia debole: un atteggiamento filosofico che rinuncia all'unità e alla sua nostalgia, assumendo la frammentazione del reale come dato incontrovertibile dell'esistere, cui adeguare i comportamenti etico-pratici. Pluralità e instabilità del reale, vengono colti nella loro positività. Da ciò, servendosi del modello wittgensteiniano della pluralità dei giochi linguistici, il filosofo torinese ha proposto l'abbandono dei canoni tradizionali del fare filosofia e la contaminazione dei generi.<sup>67</sup> Il risultato è la proposta di una sorta di *nichilismo gaio*, conscio della finitudine umana, e prossimo alle sue gioie, come alle sue sofferenze. Quella delineata da Vattimo è una sorta di accettazione del nichilismo, che non mira più all'oltre, ma vive della e nella costitutiva dimensione orizzontale che il fenomeno nichilista apre, anche nell'ambito dei rapporti etico-politici. E' forse il più esplicito esempio di relativismo esistenziale contemporaneo.

L'interpretazione più profonda del nichilismo, nel nostro paese, la si deve a Emanuele Severino. Fin dalle opere giovanili, questi si è confrontato con la domanda metafisica per eccellenza: come va spiegato e compreso l'essere di ciò che diviene?<sup>68</sup> Egli muove da Bontadini, suo maestro, la cui

---

<sup>64</sup> Anche se un articolo non è di certo il luogo più indicato per affrontare un tema di tale complessità, crediamo di poter far rilevare come sussistano delle evidenti consonanze tra le letture deterministiche del corso storico, proprie del pensiero tradizionale, fondato sulla dottrina delle quattro età e sulla regressione delle caste, e il tema della *gelassenheit* heideggeriana. Entrambe, infatti, si fondano su riferimenti sovraindividuali e inducono all'accettazione del dato di fatto storico, quand'anche sia esperito nella sua negatività politica ed esistenziale, in quanto esso viene letto in una dimensione o sovrastorica, i *manvantara*, o inquadrato in una storia, per così dire ulteriore, quella dell'essere come evento. Si tratta di spunti che ci auguriamo di poter approfondire in altro contesto. Ricordiamo, comunque, che già L. Ziegler colse nessi e relazioni tra il pensiero di R. Guénon e quello di Heidegger. Rinviamo perciò a: L. Ziegler, *Guénon-Heidegger*, in "Etudes Traditionelles", numero unico 1951.

<sup>65</sup> P. Galluppi, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*, Silvestri, Milano 1845.

<sup>66</sup> F. De Sanctis, *Saggi e scritti critici e vari*, Edizioni Popolari, Milano 1943, III, pp. 199-246.

<sup>67</sup> Per il lettore che volesse seguire l'itinerario speculativo di G. Vattimo, tra gli altri, rinviamo ai seguenti testi: G. Vattimo, *La avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980. - G. Vattimo - P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Bompiani, Milano 1983. - G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano 1985.

<sup>68</sup> Per quanto attiene a questa interrogazione fondamentale, che muove tutta la speculazione severiniana, rinviamo alla sua tesi di laurea, negli anni ampliata e rivista. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994

ripresa della questione metafisica, rappresenta una sorta di risposta al primato moderno della gnoseologia. Per il filosofo neo-scolastico, tre sono le componenti fondamentali dell'argomentare metafisico: l'esperienza, i principi che la spiegano, l'idea di ciò che è ulteriore rispetto a essa. Secondo Bontadini, se si accetta il principio ontologico parmenideo, il divenire, in quanto unione di essere e non-essere, viene immediatamente rilevato come contraddittorio. Per questo, attraverso una inferenza metaempirica, si deve pensare all'incontraddittorio, a un essere assoluto, non limitato dal divenire: dio. Il pensiero neo parmenideo di Severino prende avvio da tale posizione, attraverso la postulazione dell'identità del piano logico con quello fenomenologico-ontologico: in questa nuova prospettiva, l'eternità non è proprietà del puro essere, ma il predicato essenziale della totalità delle differenze dell'essere. Così, dal punto di partenza di Bontadini, Severino ricava una conclusione opposta: se il divenire è contraddizione bisogna negarne la realtà, per riconoscere, infine, che tutto ciò che è, deve essere allora pensato come eterno e necessario, l'eternità degli enti. Posizione questa, che sarà, come è noto, condannata, in quanto atea, dalla Congregazione per la dottrina della fede.<sup>69</sup> Resta il fatto che, su tale assunto, il filosofo ha fondato la sua diagnosi della civiltà, che muove dall'osservazione che l'essere non può venire contaminato dal tempo, in opposizione a Heidegger. Il divenire è, infatti, l'inconscio dell'occidente: pensare le cose nel tempo : "...significa pensare che esse, pur essendo enti, siano state niente nel passato e saranno di nuovo niente nel futuro".<sup>70</sup> Il pensiero fondamentale della metafisica è che l'ente sia niente. Il passato e il futuro sono il tempo in cui le cose non sono. Per questo noi pensiamo e viviamo le cose come fossero niente. L'essenza della civiltà europea è, pertanto, il nichilismo, che giunge al suo momento apicale con la tecnica: essa presuppone che le cose possano essere prodotte e distrutte, dal e nel niente. Il dio della tradizione ebraico-cristiana, il dio creatore del mondo *ex nihilo*, e la tecnica moderna, sono due fondamentali ed equivalenti espressioni di nichilismo metafisico. La nostra storia muove dal tentativo di stabilizzare l'incerto, il divenire, attraverso la creazione degli immutabili ma, la stessa idea di sentirci abitatori del tempo, ha determinato il loro superamento e la loro distruzione, il loro tramonto irreversibile, realizzatosi pienamente nell'epoca contemporanea. Unica alternativa pensabile, è quella indicata dal sapere aurorale di Parmenide: la via del giorno, che deve essere recuperata, si badi, attraverso la salvaguardia, negata da Platone nel *Sofista*, delle differenze nell'essere, attraverso, cioè, la salvaguardia dell'eternità degli enti. Solo in tale prospettiva il loro

---

<sup>69</sup> Il dibattito Bontadini-Severino è stato uno dei più stimolanti, tra quelli sviluppatosi nella seconda metà del Novecento in Italia. Si aprì, nel 1964, sulle pagine della *Rivista di filosofia neo-scolastica*, ove comparve il saggio di Severino "Ritornare a Parmenide", seguito dalla pubblicazione di un nuovo scritto, apparso sul *Giornale critico della filosofia italiana*, nel 1965, dal significativo titolo, "Il sentiero del giorno". In esso il filosofo sostenne che: "La civiltà della tecnica è il modo in cui oggi si presenta la metafisica. La storia dell'Occidente, in quanto storia metafisica, è la dimenticanza dell'essere". (Ivi, p. 12). Questo errore ebbe inizio con Melisso, vero fondatore della metafisica che, per primo, deviò dall'intuizione dell'essere di Parmenide. Chi sistematizzò, in modo definitivo, questo allontanamento, fu Platone. Egli ricondusse le determinazioni nell'essere, dividendole in due schiere: quelle degli enti divini e quelle degli enti sensibili. Ma Platone: "...pensa le determinazioni come per sé indifferenti al loro essere o non essere. Per tenerle ferme nell'esistenza deve andare alla ricerca di un fondamento che, però, fonda soltanto la regione privilegiata delle determinazioni universali e abbandona all'annullamento le determinazioni empiriche. L'evocatore del mondo è insieme l'evocatore di dio". (Ivi, p. 16) Il pensiero dominante, ancor oggi, in Occidente è quello platonico, per il quale l'essere è essenzialmente instabile: è (ossia non è niente), ma potrebbe non essere (cioè sarebbe potuto rimanere un niente). Pertanto, nella prospettiva esegetica severiniana, la metafisica è fondata sulla contraddittoria identificazione di essere e nulla. Per la qualcosa, il nichilismo è letto come da sempre implicito nella cultura occidentale. Per superarlo è necessario tornare a Parmenide. A Severino si preoccupò di rispondere, per parte cattolica, G. Bontadini, con il saggio "Sozein ta fainomena", che apparve sulla *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1964, pp. 435/468). In esso, tra l'altro, si legge: "Si, tornare a Parmenide; ma per ripercorrere, sotto la sua spinta, il positivo corso del pensiero occidentale, in cui si è salvato il senso dell'essere. Al suo tornare a Parmenide = distruggere la metafisica classica, contrappongo un tornare a Parmenide = confermare la metafisica classica". (Ivi, p. 450) Dal che si evince come, per Severino, il dio della tradizione ebraico-cristiana, non sia che la metafora di quegli immutabili, essi stessi portatori di nichilismo, che la demistificazione moderna e contemporanea smaschera, facendo emergere la loro realtà nullificante, in quanto compartecipi dell'errore metafisico.

<sup>70</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 165.

divenire è l'apparire e lo scomparire dell'eterno.<sup>71</sup> Allo scopo, è necessario farsi guidare, anziché dalla volontà di potenza, dalla volontà di destino. La filosofia recupera, in opposizione a Vattimo e ad altri, il suo carattere di sapere forte e incontrovertibile: "...in quanto il pensiero nella sua struttura logica, riflette la struttura immutabile dell'essere".<sup>72</sup> La filosofia severiniana, nelle ultime opere, acquista una connotazione monista perché: "...vuole elevare l'esistenza umana a quel punto di vista che gli permetta di guardare, al di là del cerchio dell'apparire, verso la necessità stessa e oltrepassare così il nichilismo".<sup>73</sup>

## La via metessica di Augusto Del Noce

Anche il pensiero cattolico del novecento ha, naturalmente, dovuto confrontarsi con il tema del nichilismo, tanto che lo stesso Papa Benedetto XVI, sotto il profilo filosofico-teologico, può essere scelto come uno dei simboli speculari, delle posizioni raggiunte in questo ambito, dalla filosofia cattolica. La maggior parte dei tentativi di superamento, maturati dall'*humus* della tradizione religiosa risultata prevalente in Occidente, hanno mosso dall'intento di determinare l'oltrepassamento del relativismo etico-pratico, considerato come l'esito più devastante, esistenzialmente e comunitariamente, delle assunzioni nichiliste. In questo senso, un momento sicuramente originale della filosofia cattolica, è rappresentato dall'opera di Augusto Del Noce. Da un lato, infatti, essa presenta il carattere di una vera e propria ri-proposizione della metafisica classica che si costruisce, però, attraverso l'ascolto della realtà contemporanea, prendendo forma, anzi, attraverso la sua analisi, mai condotta in termini meramente e sterilmente reazionari. Del Noce ebbe, come punto di riferimento costante, il giusnaturalismo classico-cristiano, mediato dal pensiero di intellettuali dello spessore di Jacques Ellul, Eric Voegelin, Leo Strauss e, per certi aspetti, dello stesso Maritain. Segni tangibili, questi riferimenti alti del filosofo piemontese, che testimoniano, come nella sua prospettiva, per uscire dalla crisi nichilista, non fosse sufficiente il riferirsi a una data tradizione di pensiero, ma come essa, al contrario, dovesse vivificare l'agire degli uomini, onde determinare quel *Risorgimento*, che intese come categoria eminentemente filosofico-politica. Questo è un punto fermo, che ci consente di sottolineare la centralità della posizione delnoceana nel dibattito contemporaneo. Ma, al fine di comprendere appieno la portata di tale posizione, è bene far riferimento al percorso storico filosofico che, a giudizio del pensatore, ha condotto al dispiegarsi della secolarizzazione, vera causa del nichilismo. La modernità è il risultato di una linea di pensiero che, muovendo dal razionalista Cartesio, ha prodotto il radicale immanentismo di Marx e di Nietzsche e, soprattutto, ha indotto il passaggio dal libertinismo, come fenomeno aristocratico, al libertinismo di massa, che caratterizza i nostri giorni. Di ciò è stata volano, successivamente al secondo conflitto mondiale, la religione tecnologica: la storia contemporanea, risulta essere, in questa prospettiva, storia dalla evidente qualità filosofica, contrassegnata da una precisa periodizzazione. Una prima fase del suo sviluppo è quella sacrale, poiché è stata inaugurata dalla rivoluzione d'Ottobre e comprende, oltre all'affermazione storica del comunismo sovietico, quella dei fascismi europei, veri esempi di religioni politiche. Quest'epoca ha avuto termine con la morte di Stalin. A essa, ha fatto seguito il periodo profano, che ha coinciso con la rinuncia, da parte del marxismo, alla mentalità messianica e, quindi, alla corrispondente affermazione della società opulenta, tecnologica, secolare. In Italia, tutto ciò ha preso forma nella revisione del marxismo proposta da Gramsci: questi pensava di depurare il marxismo dal

---

<sup>71</sup> Per una ricostruzione puntuale e organica del pensiero di E. Severino, rinviamo il lettore, tra le tante sue opere, in particolare alle seguenti: E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981 - E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982 - E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978 - E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980. In quest'ultima opera, il filosofo rincorre le tracce del nichilismo, fin anche nelle sedimentazioni, cui ha dato luogo, nelle lingue indoeuropee. Inoltre, individua nell'idea di azione, elaborata da Aristotele, il centro profondo dell'origine metafisica della volontà di potenza.

<sup>72</sup> F. Volpi, *Op. cit.*, p. 170.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 171.

determinismo, attraverso l'incontro con il neo-idealismo crociano. In realtà, il suo continuo riferirsi alla necessità teoretico-pratica di un atto impuro, non fa che rendere evidente come egli, anziché di Croce, si sia servito dell'atto gentiliano, che postulando la più radicale immanenza è effettivamente impuro, secondo l'accezione gramsciana del termine. Allo stesso orizzonte culturale e esistenziale, ha contribuito la diffusione, in Europa, dello strumentalismo di Dewey, cemento ideologico della religione tecnocratica. Del Noce, come pochi, colse nella civilizzazione tecnologica le tracce dell'eresia millenarista, in grado di diffondere un relativismo morale così profondo, in forza della sua riduzione della dimensione antropologica a quella desiderativo-consumista-produttivista. La scienza è divenuta la nuova gnosi, che si fonda sulle medesime negazioni del marxismo nei riguardi del pensiero contemplativo, rifiutando, al contempo, però, la dimensione rivoluzionaria. Si giunge, per questa via, al suicidio della rivoluzione che si inverte nella dissoluzione libertina, nel "nichilismo gaio". In una società in cui, alla estensione della libertà intesa come svincolo, come libertà-da, fa seguito, paradossalmente, quello che Voegelin ha, con chiarezza, definito *il divieto della domanda*.<sup>74</sup> All'apparente libertà, corrisponde, in realtà, l'impossibilità di porre domande sul valore e sul senso. Quale la via d'uscita da questa situazione, totalitaria e nullificante a un tempo? Secondo il filosofo cattolico, essa è da individuarsi nel ripercorrere, a partire dalla metafisica di Cartesio, la strada che giunge fino al recupero delle essenze in Rosmini e al personalismo teocentrico di Maritain e, soprattutto, di Gilson.<sup>75</sup> Del Noce individua, nell'uomo, un principio transensibile, che ci concede una possibilità metessica, partecipativa. La sua idea di *Risorgimento* è una categoria filosofico politica ma, al contempo, rinvia a un principio sovrastorico, che i popoli possono tornare a realizzare a condizione che attingano, nuovamente, alle radici vitali della propria tradizione. Al riguardo, risulta propedeutica al percorso, la critica dello *status quo* rappresentato dal nichilismo gaio, condotta alla luce ed in nome di un ordine ideale.<sup>76</sup> Quella di Del Noce è, sicuramente, una possibile via ultranichilista. Suo merito, quello di stimolare il dibattito sul senso del dominio della

---

<sup>74</sup> E. Voegelin, nei primi anni settanta, è stato fatto conoscere, al grosso pubblico in Italia, proprio da A. Del Noce e da un gruppo dei suoi assistenti di allora, quando il filosofo era ordinario di Filosofia della politica alla facoltà di Scienze Politiche de "La Sapienza" di Roma, tra i quali ricordiamo G. F. Lami e G. Borghi. Più in particolare, grazie al sodalizio culturale con A. Cattabiani ed E. Zolla, presso la casa editrice Borla, vide la luce con prefazione di Del Noce, un'opera assai significativa del pensatore austro-tedesco, *La nuova scienza politica*. Dalla lettura delle pagine che Del Noce dedicò a quest'opera, emerge, però, una interpretazione, in qualche modo, riduttiva della proposta voegeliniana, una lettura pensata a uso e consumo della stessa posizione delnociana. Letture successive chiariranno che la lezione filosofico-politica di Voegelin è, infatti, fruibile anche in una prospettiva di trascendentalità: è in sintonia con quell'esperienza classica della ragione della quale egli, con lungimirante chiarezza, si era occupato. Probabilmente l'esegesi che Del Noce condusse nel saggio introduttivo in questione, risentiva fortemente della necessità di dare una risposta teorico-pratica all'attualità politica italiana: all'orizzonte si palesavano le ombre del compromesso storico, sintesi politica di un marxismo ormai residuale, con la cultura dell'incipiente società opulenta. Progetto sempre avversato da Del Noce. Per inquadrare le posizioni delnociane, tanto nei loro aspetti teorici, quanto nel loro essere pensate, *in fieri*, come risposte ai problemi storico-politici di quegli anni, rinviando all'ottimo lavoro: G. F. Lami, *Introduzione a Augusto Del Noce*, Antonio Pellicani, Roma 1999, prefazione di F. Mercadante. Si veda, inoltre: E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, prefazione di A. Del Noce, pp. 9-34.

<sup>75</sup> Opere particolarmente significative, per ricostruire il percorso di Del Noce e la sua proposta filosofico-politica, ci paiono, tra le altre, le seguenti, almeno per gli argomenti affrontati in queste pagine: A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1990. - A. Del Noce, *G. Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990. - A. Del Noce, *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Giuffrè, Milano 1992, a cura di F. Mercadante e B. Casadei. - A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970. - A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

<sup>76</sup> La definizione di Del Noce come pensatore metessico la si deve a un recente lavoro di C. Gambescia. Nell'ottimo libro, l'autore avvalendosi di una strumentazione esegetica di sociologia della conoscenza, ascrivibile alla scuola di Werner Stark, autore ancora poco noto in Italia, legge Del Noce come filosofo in grado di fornire strumenti teorici e pratici rilevanti, per l'area culturale antiutilitarista e antieconomicista. Propone, tra l'altro, sia pure in termini di mero interrogativo a chiusa del volume, un'integrazione della prospettiva impolitica delnociana, con il decisionismo schmittiano, al fine di recuperare primato e autonomia dell'ambito decisionale. Inoltre, di quest'opera segnaliamo, in particolare, la ricostruzione dell'ingresso della sociologia americana, nel secondo dopoguerra, in Italia, interpretato come segno tangibile dell'affermazione della società secolare. Rinviando, pertanto alla lettura di: C. Gambescia, *Viaggio al termine dell'Occidente. Nichilismo, sociologismo e americanismo nella critica di A. Del Noce*, Il Settimo Sigillo, Roma 2007.

tecnica. Riteniamo che il limite, se di esso necessariamente si deve parlare, nella proposta del filosofo torinese, sia individuabile nella ri-proposizione della metafisica, indotta dal *pari* di Pascal che conduce alla scepsi che precede lo stesso atto di fede. Ciò non gli ha permesso di pensare l'origine e gli esiti della tecnica, che pure intuisce come negativi, in quanto prodotti ultimi dell'atteggiamento metafisico, del dualismo cartesiano e della volontà di potenza. La metessi cristiana di Del Noce non è originaria, è una partecipazione non più al *cosmos* classico, ma a un dio che si è fatto trascendente e altro dal mondo. E' un partecipare dualistico, dimezzato, che non risolve l'*ex-sistere* in un'integrazione realmente armonica con il reale, nella dimensione pratico-politica. Cosa per la quale, nonostante le positività della filosofia delnoceana, essa deve essere superata e/o integrata da altre prospettive. Infatti, come si è rilevato con Severino e Heidegger, l'opzione fideista, qualunque essa sia, si muove nell'ottica del nichilismo stesso. Passiamo ad analizzare, pertanto, altri percorsi, effettivamente e radicalmente antinichilistici.<sup>77</sup>

## La filosofia della liberazione di J. Evola

La proposta speculativa di Julius Evola ci pare indicare, meglio è più di altri tentativi, una via effettivamente ultranichilistica. Essa muove da Nietzsche, nel senso che pensa un contromovimento al nichilismo a partire dal nichilismo stesso, dalla mancanza di senso, ma va oltre Nietzsche, nel tentativo di correggere l'antropologia dionisiaco-desiderativa, tratteggiata e incarnata da quest'ultimo e, in ultima analisi, vera causa del corto circuito esistenziale cui il tedesco andò incontro, nella direzione di un'integrazione apollinea del dionisismo. Ciò che attrasse maggiormente, tra i vari aspetti della filosofia dell'*ubermensch*, la sensibilità di Evola, fu la trasvalutazione dei valori. La proposta trasvalutativa di Nietzsche ebbe carattere così radicale da presentarsi come assolutamente ulteriore a ogni cambio di valori del passato (riforma protestante, rivoluzione francese ecc.), da potersi reggere su un'effettiva *metanoia*, un profondo cambio di cuore. Cosa questa, che ha permesso al filosofo Eric Voegelin, come detto, di rintracciare una qualità, non suoni blasfemo, platonica in Nietzsche.<sup>78</sup> Da ciò emerge come, i momenti di contatto tra i due, siano fondamentalmente da individuarsi, nell'essere, prioritariamente, le loro filosofie delle *filosofie-della-coscienza*, orientate in senso poietico e, pertanto, miranti a proporsi quali *filosofie-dell'ordine*. Le opere filosofiche di Evola, hanno tracciato un percorso che ci sembra esemplare, almeno dal punto di vista della risposta fornita al nichilismo. Da quanto precede, si è compreso come il nichilismo sembri proporsi, nella sua realtà attuale, come l'intera scena del mondo. La perdita del centro caratterizza ogni ambito del reale, al punto che l'uomo contemporaneo è giunto a radicarsi, per così dire, nello sradicamento, a subirne l'incantamento. L'impianto tecnico-economico rende ogni cosa contrattabile-scambiabile e, pertanto, equivalente a tutti gli altri enti, ridotti alla mera dimensione della cosalità quantificabile. Per questa ragione il nichilismo, a una lettura non superficiale, si presenta non solo come negazione di senso, ma come affermazione di un "ordine" nel quale, la scomparsa dei valori, non è che momento propedeutico. L'ordine al quale ci

---

<sup>77</sup> L'importanza di Del Noce nel dibattito filosofico contemporaneo, anche per chi non abbia fatta propria l'opzione di fede cristiana, è stata, comunque, ben colta da G. F. Lami, che di Del Noce fu discepolo, nella possibile lettura, in termini di trascendentalità, della sua idea di *ex-sistere*. Il nostro costitutivo "star-fuori", deve intendersi come tensione costante a un modello divino, da non viverci in chiave dogmatica, ma come un percorso che non ha, di fatto, mai termine. Alla stessa posizione ci sembrano rinviare alcune relazioni tenute a un recente convegno sulla figura di Del Noce, i cui atti, a breve, saranno pubblicati, organizzato dal *Dipartimento di studi politici* della facoltà di Scienze politiche dell'Università "Sapienza" di Roma (Roma-Alatri 8-9 Giugno 2007) e dalla Scuola Romana di filosofia politica, che ha avuto in Del Noce il suo antecedente e ha in G. F. Lami il suo attuale punto di riferimento. Nel frattempo rimandiamo a: G. F. Lami, *Introduzione a Augusto Del Noce*, Antonio Pellicani, Roma 1999.

<sup>78</sup> Al riguardo si veda: E. Voegelin, *Anni di guerra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, a cura di G. F. Lami. In particolare, Voegelin così si esprime: "La trasvalutazione di Nietzsche...costituisce il tentativo cosciente di transcendere la crisi e di trovare basi salde su cui erigere un nuovo e stabile ordine di valori...Nietzsche fa sua, in linea di principio, la posizione di Platone, secondo la quale l'ordine di una società può scaturire solo da un'anima ben ordinata". pp. 60-61.

riferiamo, determinato dal dominio dell'impianto, si mostra nell'abitabilità del nichilismo, che svela la sua natura anti-tragica. L'uomo desiderativo, il nichilista gaio, vive e insegue bisogni, che l'impianto provvede a rendere facilmente fruibili, finanche alle masse dei diseredati e dei marginali. In questo mondo, la morte è totalmente elusa, come del resto la libertà, che pur è presente, forse più di ogni altro contenuto, nella chiacchera (in senso heideggeriano), imposta dal dominio del *Si* sociale.<sup>79</sup> L'impianto riduce tutto a sé, tranne la libertà, che resta scorza di resistenza irriducibile al nulla. E' quanto comprese Evola quando scrisse: "*La cultura moderna ha tagliato tutti i ponti dietro all'individuo: se questi deve ancora vivere, occorre che tragga da sé la sua vita; se un punto fermo deve ancora esistere, solo il suo io deve essere un tale*".<sup>80</sup> Facciamo nostra l'affermazione di G. Damiano alla luce della quale: "*L'io in realtà, solo grazie alla libertà può davvero sottrarsi al nichilismo, può non farsi irretire in quel gioco di maschere...che è il nichilismo*".<sup>81</sup> E, allo scopo, deve, in via preliminare, escludere dal proprio orizzonte la stessa trascendenza, la cui idea si fonda su un essere-già-dato, in cui nulla accade, e, per questo, escludente la libertà assoluta. L'orizzonte in cui l'io deve muoversi, nel deserto creatogli dal nichilismo è, pertanto, al di là di ogni incompleto

---

<sup>79</sup> Per queste tematiche, rinviamo a: M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

<sup>80</sup> J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Alkaest, Genova 1981, p. 19, n. 1. E' chiaro che ci è impossibile in questa sede ricostruire il pensiero di Evola. Per questo rinviamo il lettore, tra le altre, almeno alle seguenti opere: J. Evola, *L'Individuo e il divenire del mondo*, Arthos, Carmagnola 1975. - J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma 1973. - J. Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma 1974. Per la prospettiva che qui ci interessa, condividendo, su questo punto, la tesi espressa da P. Di Vona, rinviamo anche a *Cavalcare la tigre*, che consideriamo opera filosofica. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Vanni Scheiwiller, Milano 1971. Inoltre, consigliamo la lettura della monografia di G. F. Lami sull'opera di Evola, in quanto ne condividiamo l'impostazione di fondo, tesa a valorizzare il momento speculativo e mirata a proporre una lettura non dogmatica del percorso evoliano: G. F. Lami, *Introduzione a J. Evola*, Volpe, Roma 1980.

<sup>81</sup> G. Damiano, *La filosofia della libertà in J. Evola*, Edizioni di Ar, Padova 1998, p. 28. Libro interessante, questo di Damiano: ha il merito di aver svincolato il dibattito intorno alla filosofia evoliana dal contesto anti-attualista, e di averlo inserito all'interno delle discussioni intorno al nichilismo, attraverso un confronto serrato con il pensiero di autori significativi quali Cacciari, Emo, Voegelin, Michelstaedter. Inoltre, riteniamo rilevante il fatto che quest'opera abbia anticipato la lettura della filosofia evoliana, recentemente fornita da Massimo Donà, nella prefazione alla *Fenomenologia*. Ci permettiamo di dissentire, alla luce, come si vedrà, degli studi di Lami condotti per la Fondazione Evola, in merito, non tanto ai contenuti espressi da Donà e Damiano, ma in merito all'utilizzazione del termine libertà, presente in entrambi. Quella di Evola, ci pare una filosofia della liberazione proprio perché, come sostengono, i due attenti interpreti, l'io evoliano accade nella e come libertà, è un processo dinamico, quello indicato dalla via dell'individuo assoluto, che include affermazione e negazione, libertà e necessità, la possibilità assoluta. Per Evola la necessità è sempre ancora possibile, il negarlo limiterebbe l'essenza dell'io: per la qual cosa, la libertà risulta essere o un momento del processo o il "modello" cui tendere, o sul quale costruire il percorso esistenziale. Del resto, crediamo che, come in parte nota Donà, la formazione filosofica di Evola muova dal persuaso di Michelstaedter, questi sì, latore di una filosofia della libertà, in quanto il suo eleatismo comporta un radicale dualismo (indotto dalla tradizione d'origine del giovane goriziano, quella ebraica), alla luce del quale, il conseguimento della persuasione esclude la possibilità di un ritorno della rettorica. Libertà e persuasione sono ridotte a puri dati, obiettivate attraverso l'atteggiamento mistico con il quale Michelstaedter ha vissuto e riproposto la tradizione greco-eleatica. Il tema della filosofia della liberazione era implicitamente presente nelle pagine profetiche, essendo state scritte nel 1980, che Lami dedicò alla filosofia evoliana, nella monografia citata. Essa è stata esplicitamente ribadita, soprattutto nelle prefazioni alle raccolte antologiche curate per la Fondazione Evola. Dissentiamo, inoltre, dalle conclusioni cui giunge Damiano, in merito a una presunta inconciliabilità tra libertà, quale carattere dell'individuo assoluto, e mondo della tradizione, quale espressione della necessità. Per noi la tensione esistenziale di cui si fa portatore l'individuo assoluto, è il segno tangibile che, dal di dentro, contraddistingue l'uomo della tradizione. In questo, siamo vicini alle tesi espresse da A. Negri in, *Julius Evola e la filosofia*, Spirali, Milano 1988. Il discorso, al riguardo, si farebbe, però, lungo e complesso. Vogliamo concludere con un dubbio: la via dell'individuo assoluto non può, forse, rappresentare il contenuto più profondo dell'evolismo, il suo reale momento esoterico-realizzativo, mentre la "costruzione" della tradizione indica, semplicemente, una morfologia del processo storico e rappresenta, per questo, nell'economia generale del sistema, nonostante quanto Evola, in prima persona, ha sostenuto nel *Cammino del cinabro*, un momento di divulgazione esoterica, un tentativo di calare l'individuo assoluto nella storia? Su quanto detto rinviamo a: J. Evola, *L'Idealismo Realistico(1924-1928)*, Fondazione Evola, Roma 1997, a cura di G. F. Lami. - J. Evola, *Il Lavoro d'Italia, Il Lavoro Fascista, Carattere*, Fondazione Evola, Roma 2003, a cura di G. F. Lami. - J. Evola, *Augustea, La Stampa*, Fondazione Evola, Roma 2006, a cura di G. F. Lami e A. Lombardo- G. F. Lami, *Op. cit - J.Evola, Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma 2007, prefazione di M. Donà, a cura di G. de Turris.

immanentismo, ma, al contempo, al di là di ogni idea di libertà, intesa come svincolo, come libertà da. La libertà essenziale nega e afferma al contempo, è indifferente, dice Evola, rispetto alle stesse affermazione e negazione, alla luce della *compossibilità* che esse rappresentano. La libertà è nel mondo e si fa mondo, in modo totalmente differente dalla semplice presenza dell'ente determinato, si annuncia, in termini decisamente anti-metafisici, come ni-ente, in una straordinaria anticipazione-consonanza con la posizione heideggeriana, proprio perché spezza le catene imposte dalla relazione soggetto-oggetto, fondata sulla correlazione di coscienza, e invia ad altro, oltre l'ente, appunto, in quanto illimitata. Essa, perciò, presuppone sempre il suo contrario, la necessità. Percorso estremamente rischioso, filosofia dei pochi quella evoliana, poiché il porre nei termini suddetti il problema della libertà, implica porre il problema della possibile infinità del finito e la fuori uscita dal primato gnoseologico, quale stile teoretico della modernità. L'individuo assoluto di Evola realizza un percorso di liberazione nel mondo e per il mondo, che fa del pensatore tradizionalista, forse, almeno per certi aspetti, suo malgrado, un platonico. Infatti, tale individuo dà luogo a un percorso verso l'alto, a una verticalizzazione dell'esistenza che è in grado di indurre, anche nella comunità, quel *climax*, quell'ambiente spirituale, atto a favorire la spinta anagogica.<sup>82</sup> Un antecedente della posizione evoliana è certamente rappresentato dalla filosofia della persuasione di Carlo Michelstaedter, che Evola porta a compimento, però, superando il limite mistico-realizzativo, implicito nella via tracciata dal goriziano. Entrambi hanno inequivocabilmente mostrato che, le posizioni ultranichiliste, sono conseguibili soltanto a partire da un io che si esperisce in sintonia con le *potestas* del *cosmos*, come libertà pura, al di là della metafisica distinzione soggetto-oggetto, sia essa vissuta come contrapposizione tra un soggetto assoluto (dio) e un soggetto relativo (uomo), o come dicotomia tra un soggetto ridotto alla sola dimensione del pensiero calcolante, in contrapposizione a una natura letta come mera estensione passiva, disponibile alle utilizzazioni dell'impianto.<sup>83</sup> Il che rinvia, ancora una volta, alla heideggeriana distinzione, tra l'uomo inteso come padrone dell'ente, metafora, almeno di un aspetto, dell'antropologia nichilista, e l'uomo come pastore dell'essere che, al contrario, riporta alla *fusis*, come sfondo armonico dell'*ex-sistere*. Con il che, ci pare, Evola ci ri-conduca, ben al di là delle problematiche attualistiche e idealiste, con le quali pur si confrontò per delineare la propria via, verso gli orizzonti vitalizzanti della filosofia classica e dei suoi correlati simbolici. E', pertanto, necessario occuparci, sia pur brevemente, di quelle correnti di pensiero che, negli ultimi anni, si sono fatte interpreti di una sua ri-attualizzazione.

## Cosmos e pensiero simbolico

Hans Jonas ha rilevato come, nel paragonare il moderno e l'antico, non vi sia simbolo più significativo, per rintracciare le differenze tra le due epoche, del concetto di "cosmo". Mentre oggi a esso si lega il significato, prodotto dalla ragione calcolante e illuminista, di ordine rigido, meccanico, estraneo all'essenza interna dell'uomo, nel pensiero greco, esso aveva assunto la più alta dignità in quanto *cosmos* indicava l'ordine, a un tempo, del mondo, di una famiglia, di uno stato, di una persona e si connotava, dunque, come termine di lode e di ammirazione. La bellezza rappresentava il suo aspetto sensibile: per questo venne considerato un tutto animato, il divino.<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> Su questi temi platonici in Evola, in particolare, riguardo alla dottrina delle due nature in simmetrica corrispondenza e alla funzione anagogica dello stato, rimandiamo all'opera: P. Di Vona, *Metafisica e politica in J. Evola*, Edizioni di Ar, Padova 2000.

<sup>83</sup> Sul rapporto Evola-Michelstaedter, ci permettiamo di rinviare a un nostro lavoro, di prossima pubblicazione: G. Sessa, *Oltre la persuasione. Saggio su C. Michelstaedter*, Settimo Sigillo, Roma 2008.

<sup>84</sup> Al riguardo si veda: H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Sei, Torino 1991, a cura di R. Farina, p. 259. Sul divino vogliamo ricordare, al fine di marcare in modo chiaro e netto la distinzione da ogni equivoco metafisico, la tesi sostenuta da Wilamowitz e ribadita anche da Wackernagel, secondo cui, *theos*, sarebbe stato non un sostantivo ma un predicato, vale a dire un aggettivo, e di conseguenza avrebbe avuto la funzione non tanto di designare un'entità sovraumana, quanto piuttosto di connotare il carattere divino del reale o, soprattutto, di una particolare situazione o evento. Sappiamo bene che la tesi in questione è stata lungamente dibattuta e criticata ma, uno tra i critici più accesi di tale posizione, Potscher,

Preliminarmente, tale termine indicava, però, la sintonia conseguita in funzione dell'*aretè*, tra cittadino e città. Se Platone parlava del cosmo come di un dio, gli stoici con Cicerone, ma non solo, sostituirono il rapporto classico, cittadino-città, con quello di individuo-cosmo: il cosmo divenne la grande città degli dei e degli uomini, anche se, per questi ultimi, rispetto al periodo immediatamente precedente, risultava sempre più complesso, senza la prossimità della realtà vitale della *polis*, porre in sintonia il *logos* personale con quello del tutto; veniva, infatti, meno, la dimensione politico-pontificale. Poco alla volta, l'affinità tra i due termini del rapporto tardo-antico, si affievolì. La crisi conseguente produsse, all'unisono, le risposte proprie del cristianesimo e dello gnosticismo. Il cristianesimo allontanò l'uomo dal cosmo, mentre lo gnosticismo, con la dottrina del demiurgo inferiore, creatore della realtà attraverso la dimensione desiderativa e l'ignoranza, non poteva che porre l'estraneità del *pneuma*, del sé interiore dell'uomo, dalla *fusis*. Si giunse, in tale contesto speculativo, a contrapporre il potere della gnosi, al potere opprimente del mondo. Questo è il contesto culturale che condurrà al dualismo cartesiano, alla visione della natura come regno della mera quantità disanimata, il cui essere consiste nell'esser-utile-per, cosalità pura, natura "cadaverizzata" dal materialismo.<sup>85</sup> Alla luce di quanto sin qui detto, in questa sintetica ricostruzione delle tappe del processo nichilistico, si comprende perché, alcune scuole di pensiero, a volte muovendo da premesse diverse, vengano riproponendo un ritorno alla *kultur* classica. Tra esse, in Italia, la Scuola Romana di Filosofia politica.<sup>86</sup> La ragione fondamentale è da individuarsi nel fatto che, nel mondo greco: "...si tende ad animare il processo di auto-realizzazione di tutti gli enti, secondo un disegno cosmico di partecipazione creativa, che permette di cogliere la perfezione a ogni stadio del suo divenire mondano".<sup>87</sup> E' chiaro, quindi, che siamo lontano da atteggiamenti metafisici, latori di nichilismo, perché la speculazione classica è, eminentemente, una filosofia della *polis* in quanto filosofia dell'azione umana, i cui momenti, socratico-platonico-aristotelico, rappresentano risposte in continuità a un contesto storico, per sua costitutiva natura, in dinamico mutamento. Solo l'irruzione del cristianesimo, anch'esso, in questa prospettiva, ridotto a evento storico, ruppe quest'unità di fondo in cui la via, cosiddetta contemplativa, si compiva nella dimensione pratico-politica. Il modello della città giusta e realizzatrice si perse nella trascendenza della città di dio, e la virtù del cittadino, vera: "...*ascesi politica che faceva voto alla polis di tutta la dedizione morale e psichica del singolo*", si risolse nel misticismo del monaco.<sup>88</sup> Nel mondo greco, l'impegno esistenziale si esprimeva sul piano pubblico, all'interno della *polis*, grazie alla *paideia*, vero collante della vita cittadina. E' in questo contesto che, l'idea di giustizia, si manifestò come *giustizia* dell'azione individuale, come sua perfetta fusione con la dimensione socio-politica. Si tratta, pertanto, di recuperare la qualità poetica dell'aristocrazia ellenica, educata a tradurre in pratica, sul modello divino ed eroico, qualsiasi sforzo riflessivo (in ciò è da cogliersi tutta la

---

riconosce che la parola, anche se non fosse stata grammaticalmente un aggettivo, venne, in realtà, prevalentemente usata con valore aggettivale. *Theos* funzionava, cioè, da qualificatore di un'esperienza, un'esperienza del mondo, di sé e della vita in cui un dato vissuto, o il reale stesso nella sua generalità, si mostra stupendo, in termini di enigmatica profondità. Per questi temi rinviamo a: K. Kerény, *Incontro con il divino*, Atti del convegno del 24 e 25 ottobre 1997, Settimo Sigillo, Roma 1999, a cura di L. Arcella. In particolare si veda, A. Magris, *Il divino come evento in Kerény e Heidegger*, pp. 81-96.

<sup>85</sup> Per una lettura di questi temi nella filosofia di Jonas, consigliamo una recente monografia: A. Michelis, *Libertà e responsabilità*, Città Nuova, Roma 2007. In essa si evidenzia l'importanza, nel pensiero del filosofo tedesco, del recupero pratico della libertà, declinata in termini di responsabilità generazionale, anche in merito ai rischi di disastro ecologico, indotto dallo smisurato e insensato realizzarsi dell'impianto tecnologico e nichilistico.

<sup>86</sup> Tale Scuola, che ha il proprio antecedente speculativo in A. Del Noce, di cui Lami fu discepolo, mira, attraverso un'attività analitico-comparativa, impostata, come nelle consuetudini della scuola oxoniense, tanto sul piano filosofico che filologico, a liberare il pensiero classico dalle giustapposizioni metafisiche, attraverso le quali, per lo più, ancora oggi, viene letto. Pertanto, sotto questo aspetto almeno, altro riferimento della Scuola è Heidegger. L'autore sul quale, da qualche decennio, Lami lavora è E. Voegelin, di cui, in più occasioni, ha fornito un'interpretazione, riferita all'aspetto antropologico, centrata sulla valorizzazione dell'esperienza classica della ragione in termini di trascendentalità esistenziale. Si veda: E. Voegelin, *Trascendenza e gnosticismo*, Astra, Roma 1979, in particolare pp. 43-96.

<sup>87</sup> G. F. Lami, *Socrate Platone Aristotele*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 10-11.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 11.

positività della lezione evoliana). Fine ultimo dovrebbe essere: “...portare alla valorizzazione di quel (naturale) accrescimento(=fusus), proprio della città come dell’individuo che imprime all’esistenza una spinta di tipo spirituale, capace di rinnovare il rapporto con l’essenza delle cose”.<sup>89</sup> E’, in particolare, nel percorso etico-politico delineato da Platone, che emerge con chiarezza la struttura ternaria e tradizionale della realtà: uomo-città-cosmo. Solo questa sintonia ternaria, vero antidoto antinichilista, è in grado di far comprendere il senso profondo dell’espressione aristotelica, ma che esprime, più in generale, gli assunti dell’intera filosofia politica classica, *kat’entelekeia*, traducibile come in atto, in possesso del proprio fine, che rinvia al senso di confidenza con la compiutezza del gesto virtuoso dell’esistenza personale: “Il sentimento di soddisfazione del cittadino si coniuga, dunque, con il compimento della felicità e della bellezza della città”.<sup>90</sup> Felicità e bellezza quali simboli tangibili del clima spirituale indotto da una vita vissuta sotto il segno di *peitho*, la persuasione. Un ritorno all’Unità, al classico, al di là della frammentazione, ci pare emergere anche dalla scuola di pensiero che fa riferimento a Claudio Bonvecchio. Questi, con chiarezza, in alcuni suoi lavori, si pone il problema del superamento del nichilismo, o meglio analizza i diversi atteggiamenti che, rispetto ai suoi esiti, è possibile assumere. Muove, innanzitutto, da una fenomenologia della modernità, della quale chiarisce gli equivoci e i limiti, e scorge, in una riproposizione del pensiero simbolico, la valenza forte, alla quale far riferimento, per uscire dall’*impasse*, anche pratica, in cui ci dibattiamo. Non è casuale che diventi paradigma di tale percorso, la figura mitica del medico. Già simbolo politico usato da Platone per indicare la necessità di equilibrare il corpo sociale, rinvia al *cosmos* tripartito, oltre che alla funzione pontificale.<sup>91</sup> La *virtus* cosmogonica medica, fondata sulla conoscenza dell’*armonia mundi*, rende chi ne sia in possesso, al medesimo tempo, *Sacerdos* e *Rex*. Perché questa via regale possa essere percorsa, è necessario che l’uomo venga considerato come una totalità in sé, uomo integrale e non dimezzato dalle procedure nichiliste messe in atto dal predominio economico-tecnologico, che determina il relativismo etico e spirituale. L’uomo deve, secondo Bonvecchio, reintegrare la propria Ombra, ricomporla nel Sé.<sup>92</sup> Una *filosofia-della-coscienza* e allo stesso tempo una *filosofia-della-liberazione*, che si fa, ovviamente, *filosofia-dell’ordine*, secondo la “naturale” disposizione dell’uomo.<sup>93</sup>

## Conclusioni

Se è vero, quindi, che il nichilismo non è fenomeno solo moderno ma le sue origini sono assai lontane, persino platoniche, come abbiamo visto a proposito di Severino, riteniamo che solo un recupero dell’antropologia, nonché dell’esperienza classica della ragione, consenta, in termini post-metafisici, di accettare-superare lo scacco noetico e pratico, dispiegatosi, mondialmente, solo nell’epoca contemporanea. Ciò non significa, si badi bene, cadere in una proposta nostalgica, reazionaria o passatista, perché ai fini di questo recupero bisogna muovere dall’accettazione piena della realtà, dall’accettazione del non-senso, dell’attuale contingenza storica e, imprescindibilmente,

---

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>91</sup> Su questo specifico ma centrale aspetto, rinviamo a: C. Bonvecchio, *Il pensiero forte. La sfida simbolica alla modernità*, Settimo Sigillo, Roma 2000. In esso si legge: “La posizione mediatrice tra cielo e terra di Asclepio lo rende, per analogia, tutt’uno con la verga alata del caduceo, attorno a cui si avvinghiano i due serpenti, situati in reciproca contrapposizione”. p. 99. Il caduceo è, quindi, in questa prospettiva, assimilabile all’*axis mundi*, all’energia di *kundalini*, ed è metafora della spinta anagogica.

<sup>92</sup> Da ciò, ci sembra manifestarsi come il ritorno al classico, in quest’autore, passi da un’interessante prospettiva jungghiano-hillmaniana, alla luce della quale, nella modernità, gli dei espulsi dal mondo, si ripropongono in quanto fobie, sotto specie, cioè, patologica. Il loro manifestarsi, in questa veste, li caratterizza, comunque, come eventi. Quindi, rispetto alla precedente prospettiva, gli strumenti interpretativi sono altri, mentre l’obiettivo resta comune: l’individuo assoluto, persuaso, che realizza, al massimo grado, le possibilità che gli sono proprie. O, in altri termini, che porta a compimento l’esperimento dell’essere uomini. Infatti, l’uomo non è un dato, ma un compito.

<sup>93</sup> Su questo specifico tema e sui rapporti tra momento coscienziale e liberazione, ci permettiamo di rinviare al nostro lavoro: G. Sessa, *Per una filosofia del divino e dell’ordine*, in “L’Officina”, n. 6, 2006, pp. 8-15.

della “circostanza” nella quale siamo calati. E’ su di essa che si deve lavorare, animati dalla comprensione, per noi tradizionale e heideggeriana, che l’essere è il nascosto, ma invia segnali, è *l’apertura del-non-scomparso*, il sacro. Solo facendo dell’*ex-sistenza*, una tensione che muove dal comune dato della natura-*fusis*, verso il modello divino, sarà possibile restituire pienezza ontologica a noi stessi e al reale. La “verità” potrà dirsi raggiunta e, con essa, la nostra “libertà”, nel momento in cui, possedendo l’anello di Gige o l’elmo di Ade, non rifiutassimo di farne uso, ma, usandoli, ci comportassimo esattamente come se la gente ci vedesse. Infatti, il sacro ha come proprie qualifiche la forza vitalizzante, l’integrità ontologica: esso fa essere un mondo, come il mito. E’ un modo del far vedere, che, in quanto potenza evocativa e di ricezione, si radica, qualificandolo, in un luogo dato.<sup>94</sup> Da ciò consegue il recupero di un rapporto armonico con il mondo. Allo scopo, bisogna individuare, in prima istanza, il “nemico” in tutte quelle culture che fanno, dell’economico fine a se stesso, dell’utilitarismo, del relativismo etico, dell’incantamento del nulla, i loro postulati essenziali. Solo a queste condizioni sarà, probabilmente, possibile far convergere su medesimi obiettivi tutti coloro che, pur muovendo da assunti teorici diversi, vedono nella possibilità di andare oltre le contingenze attuali, una necessità inderogabile. L’importante è tener presente, a proposito del nichilismo, l’invito che ci viene da Nicolàs Gomez Davila: “*Pur sapendo che tutto perisce, dobbiamo costruire nel granito le nostre dimore, fossero anche quelle di una notte*”.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Da questo particolare punto di vista resta esemplare la prospettiva aperta, attraverso Heidegger, da A. de Benoist, in particolare, nelle seguenti opere: A. de Benoist, *Come si può essere pagani?*, Basaia, Roma 1984 e A. de Benoist, *L’eclisse del sacro*, Settecolori, Vibo Valentia 1986, a cura di G. del Ninno. A parte il titolo del primo libro, che troviamo, quantomeno, improprio, nelle due opere il filosofo francese aprì una strada assai prossima a quelle su cui, in precedenza, ci siamo soffermati. Per quanto attiene, invece, alla necessità di riscoprire la dimensione qualitativa dei luoghi, attraverso il *genius loci*, rinviamo ai lavori di Luisa Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano 1997. - L. Bonesio, *Oltre il paesaggio*, Arianna editrice, Casalecchio 2002. Ma anche all’ottimo lavoro di Caterina Resta, *La terra del mattino*, Angeli, Milano 1998.

<sup>95</sup> N. Gomez Davila, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2001.