

L'ambivalenza del NULLA

*Tra negazione dell'umano
e apertura al divino*

**Documento unico che raccoglie tutti i contributi,
esposti e non, durante la tavola rotonda:
sull'*ambivalenza del nulla* tenutasi all' Università Pontificia
Salesiana di Roma il 26/02/2009**

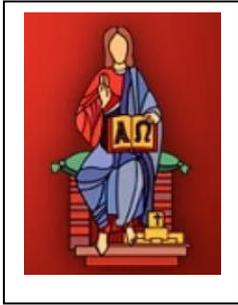


Tavola Rotonda: 26 Febbraio 2009



***L'AMBIVALENZA DEL NULLA,
TRA NEGAZIONE DELL'UMANO E APERTURA AL DIVINO***

(Università Pontificia Salesiana, Facoltà di Filosofia)

Ore 8.45: Moderatore prof. Maurizio Marin

1. **Saluto del Rettore, prof. don Mario Toso** p. 3
2. **Prof. Graziano Perillo, Dio è “il nulla, né questo né quello”. La via di Eckhart** p. 5
3. **Prof. Scaria Thuruthiyil, Samadhi (nothingness) and Sunyata (emptiness): experience of ‘bliss without form’** p. 15

Ore 10.40: Moderatore prof. Scaria Thuruthiyil

4. **Prof. Sergio Rondinara, Gli abissi del Nulla nella cosmologia quantistica** p. 32
5. **Prof. Luis Roson, Libertad, “ser del hombre y nada de ser”. El pensamiento antropológico de J. Paul Sartre** p. 40
6. **Prof. Mauro Mantovani, Nulla, libertà e kenosi come apertura al divino : sulla teodicea di Luigi Pareyson** p. 51

Tutte le relazioni sono messe a disposizione gratuitamente in internet nel sito della Facoltà di Filosofia, inoltre con i seguenti contributi:

7. **M. Marin, Il nulla come male in Plotino e come bene in Proclo** p. 78
 8. **S. Curci, Dio e il nulla nel Liber de nihilo di Charles de Bouvelles** p. 98
 9. **C. Freni, Il nulla religioso. La riflessione ermeneutica nella prospettiva del sacro in M. Heidegger** p. 107
 10. **J. Kureethadam, Banished behind the curtain of nothingness. The ecological problem of species extinction** p. 117
 11. **R.C. Periello, Il Relativismo protagoreo come anticipazione del Nichilismo nella riflessione filosofica di Platone** p. 138
 12. **H. Fronczak, O nada que revela o ser segundo o personalismo de Emmanuel Mounier** p. 167
 13. **R. Ngoni, La laïcité à la croisée des chemins: le piège nihiliste** p. 174
 14. **C. Cleberson, Nilismo e natureza: aspectos da crise ecológica desde Nietzsche e Jonas** p. 179
 15. **G. Thadathil, From Fullness to Emptiness: Encountering Non-dualism in Jesus the Buddha - Conjectures of a Vipassana Meditator** p. 185
 16. **P. Zini, Potenza del Niente ed Onnipotenza di Dio in K. Barth** p. 201
- Saluto conclusivo del Visitatore don Joaquim D'Souza** p. 222

1. Saluto del Rettore

Mario TOSO

Caro Signor Decano,
Illustri Docenti,
Cari studenti,

Desidero congratularmi con tutti coloro che, con la collaborazione di STOQ, hanno organizzato questo originale e stimolante Convegno, ossia con la Facoltà di Filosofia e il suo Decano, prof. Mauro Mantovani, e con il prof. Maurizio Marin.

La scelta dell'argomento, che ha già vivacizzato le discussioni della nostra comunità accademica, non cade a caso, dal momento che sempre più spesso oggi si coglie la presenza di una cultura nichilista.

Per chi opera nel mondo universitario, non è ozioso tematizzare concetti correnti, opzioni e tendenze di pensiero che influenzano il senso dell'esistenza, la stessa opera educativa, sino a infiacchirli o a svuotarli. In secondo luogo, come esprime bene il tema di questa giornata, il discorso sul nulla non è univoco. Esso è più esteso di quanto non faccia supporre la prima accezione della parola, che ci appare immediatamente contrassegnata da un senso meramente negativo. La concettualizzazione della categoria «*nulla*» e la sua stessa semantica implicano un'ambivalenza ineludibile, che nasce dalla sua relazione con l'essere.

Per comprendere che cosa sia il nulla, è necessario allora muovere dall'esperienza dell'essere, della stessa vita, con le sue luci e le sue ombre, sul piano metafisico, etico, spirituale, culturale e religioso. È in questa esperienza originaria, complessa e travagliata – al centro dell'*umanesimo tragico ed eroico* di cui ci hanno parlato illustri filosofi personalisti – , che è possibile l'esperienza *cognitiva* del nulla. Se immaginiamo il nulla al di fuori dell'essere, la sua nozione ci appare inaccessibile. Il nostro concetto del nulla paradossalmente svapora e si annienta. Ne possiamo, dunque, avere coscienza e parlare solo dall'interno della vita, ossia sulla base della sperimentazione di un'esistenza ricca di aneliti, sì, capace di verità, di bene e di Dio, ma anche ferita e indebolita dal male, segnata da violenze e da atteggiamenti predatori, da tutti quegli individualismi che Emmanuel Mounier ha definito essere l'opzione di una solitudine metafisica integrale, la sola che rimane in campo quando si perdano di vista la comunità degli uomini, il mondo, la Verità.

Il concetto del nulla, dunque, è in qualche modo immaginabile e afferrabile soltanto se è colto in connessione con l'*esse*.

Ci si può, allora, inoltrare nel campo-limite del «pensiero del nulla», perché tra questo e l'essere si stabilisce di fatto la possibilità di un confronto, poggiante ultimamente sulla

primarietà della percezione originaria dell'ultimo piano oggettuale che è l'*actus essendi*, ovvero l'esercizio, l'*attualità* dell'esistere.

Senza l'esperienza di ciò che sussiste in sé e per sé, e delle *modalità* con cui si offre al nostro pensiero, non è possibile avere la percezione del nulla, mancando quel punto di riferimento imprescindibile per articolare, con senso e con un'infinita gamma di espressioni razionali e mistiche, anche le tante filosofie e le teologie che parlano del nulla e che si impostano come filosofie e teologie della negazione.

La sensazione del vuoto, dell'instabilità, della precarietà, della debilità, all'origine delle culture nichiliste o dell'effimero radicale, è legata all'esperienza della *contingenza* del nostro essere. In noi avvertiamo a un tempo stabilità, potenziamento, ma anche limite, mancanza e indebolimento d'essere.

Tutto ciò avviene sia volontariamente sia involontariamente, nella libertà e nell'ineluttabilità, nell'autotrascendimento del sé e nel suo condizionamento interno ed esterno, in un fascio di possibilità e di negatività.

L'essere e il nulla, la loro commistione, sono un mistero per l'uomo, per ognuno di noi. Non solo la ricchezza dell'essere, ma anche l'abisso del nulla non è del tutto sondabile dalla nostra mente. Ne possiamo soltanto balbettare qualcosa.

La presenza del nulla, nelle notti della carne e dello spirito, è in realtà, una porta aperta sulla pienezza dell'essere. E ciò, perché l'esperienza del nulla *consegue* all'esperienza della pienezza dell'essere. Nel nostro ek-sistere verso un grado sempre maggiore di essere, il motore non è il nulla, ma la coscienza del nulla che è riconoscimento implicito dell'Assoluto. Nell'abisso del nulla vive l'anelito ad essere di più. Nell'esperienza del dolore, delle molteplici situazioni negative – guerre, malattie, morte – non avvertiamo soltanto il non senso, ma anche il desiderio della serenità, della pace, del compimento, di una pienezza di vita possibile solo in Dio.

La notte partorisce l'alba, porta in grembo un nuovo giorno. Nelle esperienze mistiche il nulla, il proprio annichilimento, prelude al Tutto, alla Luce, che trapassa la nostra opacità per farci rifulgere nella trasparenza di Colui che è *la* Trascendenza.

Mi auguro, allora, che questo Convegno ci educi non solo alla severa scuola del nulla, ma soprattutto a quella dell'umiltà e della gioia che scaturiscono dalla consapevolezza di essere donati a questa esistenza e tenuti in vita, pur con tutti i nostri limiti e miserie, per incontrare, al termine del nostro cammino terreno, la sua pienezza nella splendente e stupefacente bellezza e ricchezza d'Essere che è Dio, comunicazione e comunione d'Amore.

Dio è “il nulla, né questo né quello”. La via di Eckhart

Graziano Perillo

1. Il problema Eckhart

Il pensiero di Meister Eckhart è sicuramente uno dei più controversi della storia della filosofia occidentale. Per lungo tempo dimenticato, a causa della condanna inflittagli da Giovanni XXII con la bolla *In agro dominico* nel marzo 1329¹, è stato riscoperto con l'idealismo tedesco. La riscoperta ha avviato una pluralità di interpretazioni e, ancora oggi, dopo molti studi, il pensiero di Eckhart continua a dividere. Ne è testimonianza la consistente diversità di interpretazioni, riconducibile, in maniera molto schematica e semplificata, ad almeno tre grandi linee: una prima linea accentua gli aspetti che sembrano anticipare il destino nichilistico dell'occidente, individuando in Eckhart l'espressione di una tradizione che, silenziosamente, ha lasciato emergere l'autentico fondamento del reale, ossia il nulla; un'altra, invece, ritiene Eckhart l'espressione di un pensiero alternativo al dogmatismo ecclesiastico, di cui lo stesso Eckhart sarebbe stato vittima; la terza linea, sulla base delle ricerche storiche, contestualizza il pensiero eckhartiano nel dibattito e negli sviluppi teoretici coevi.

La prima linea interpretativa è ben rappresentata dal libro di Sergio Givone: “Storia del nulla”. In esso l'autore vuole tracciare una storia del concetto di nulla. A questa storia, intesa dall'autore come una contro storia del rimosso della storia della filosofia, apparterebbe anche Eckhart, il cui pensiero porrebbe il nulla quale fondamento ultimo. Secondo questa interpretazione, il pensiero di Eckhart dimostrerebbe che «Tutto appare instabile, effimero, perituro. E infatti tutto muore e prima ancora di morire appare nella luce di una fondamentale nullità»². Senza entrare nello specifico del libro, è legittimo avanzare delle perplessità su questa ricostruzione. Sembra di leggere, nelle pagine di Givone una forzatura, come se l'autore, più che preoccuparsi di capire il pensiero di Eckhart, sia stato preso dal dover riscontrare a tutti i costi la propria tesi.

La seconda linea interpretativa può essere rappresentata da Marco Vannini. Questi ha avuto il merito di aver fatto conoscere al grande pubblico italiano le opere di Eckhart e ha dedicato molti lavori al pensiero di Eckhart. La sua posizione, così come emerge da *Storia della mistica occidentale*, vede in Eckhart il grande mistico medievale, con cui si chiude il medioevo. Per Vannini, Eckhart rappresenta quel pensiero teologico alternativo al dogmatismo. Quanto mai

1 Denzinger- Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, nn. 950-980.

2 S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 2008³, p. 58.

inevitabile era per Eckhart incorrere nella condanna ecclesiastica³.

Una interpretazione interessante, anche se in ultima istanza riconducibile alla visione dell'Eckhart mistico, è quella prospettata in alcune battute da Pierre Hadot, secondo il quale Eckhart rappresenta uno dei pochi momenti in cui sopravvive la concezione antica della filosofia, una voce controcorrente rispetto all'astrattezza che la filosofia ha raggiunto nel medioevo. La filosofia di Eckhart, in questo senso, sarebbe un modo di vita⁴.

La terza linea interpretativa è rappresentata dalla recente storiografia. Essa ha messo in risalto aspetti estremamente innovativi e percorrerla, anche solo velocemente, ci porterebbe molto lontano. Mi limito, pertanto, ad alcuni nomi, legati ad opere tradotte in italiano e da avere presenti per un'introduzione complessiva al pensiero di Eckhart. Un primo riferimento va fatto a Kurt Ruh e al suo libro *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*, tradotto in italiano da Morcelliana (Brescia 1989), con il titolo *Meister Eckhart. Teologo – predicatore - mistico*, un lavoro accentuatamente biografico, che supera le poche notizie che fino alla sua uscita erano reperibili in *Kritische Studien zum Leben Meister Eckhart* del Koch. La seconda edizione dell'opera di Ruh, la cui lettura è sempre consigliabile, ha presente il libro di Winfried Trusen *Der Proseß gegen Meister Eckhart*. In italiano è possibile leggere il libro di Alain de Libera *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* tradotto con il titolo: *Introduzione alla mistica renana* (Jaca Book, Milano 1998), e l'*Introduzione a Meister Eckhart* di Alois M. Haas (Nardini Editore, Fiesole 1997). Una buona introduzione è rappresentata anche dai capitoli dedicati ad Eckhart e scritti da Édouard Henri Wéber in *Storia della Teologia nel Medioevo. III La teologia delle scuole* (a c. di G. d'Onofrio, Piemme, Casal Monferrato 1996). Un riferimento va fatto anche all'opera di Loris Sturlese: *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII* (Accademia Toscana di Scienze e Lettere. «La Clombaria». Studi, CXLIX, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1996). Un'ultima indicazione, purtroppo di un testo non tradotto in italiano e un po' datato, ma interessante per il confronto che istituisce tra Tommaso d'Aquino e Meister Eckhart, è il lavoro di Ruedi Imbach: *Deus est intelligere. Das Verhältnis vom Sein und Denken in Seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Questionen Meister Eckharts* (Freiburg -Ch. 1976). Ciò che accomuna questi studi è la contestualizzazione storica di Eckhart e la profonda attenzione alle fonti. Inserito in quel filone inaugurato da Alberto Magno con la fondazione e l'insegnamento nello

3 «Da quanto si è visto, appare chiaro come l'insegnamento eckhartiano sia insostenibile per i dogmatismi, ecclesiastici e non. Non meraviglia perciò la sua condanna, seguita da un lungo oblio, che solo pochi hanno interrotto, proseguendo una tradizione di spiritualità che giunge fino all'idealismo tedesco [...]. La condanna di Eckhart segna la fine della civiltà medievale cristiana, che con lui (come con il contemporaneo Dante, cui è legato da tanti elementi) giunge al culmine. Una lunga e dolorosa storia di ottusità trae origine da quella condanna, che rappresenta una grande sconfitta anche per la storia della mistica» (M. Vannini, *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*, Mondadori, Milano 2005, pp. 201-202).

4 Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, p. 251; id., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 161.

studium generale di Colonia, Eckhart non risulta più una personalità isolata, ma perfettamente inserito nel dibattito e nel processo di assimilazione del pensiero neoplatonico e, come emerge sempre di più, arabo.

2. Eckhart e le sue vicissitudini

Prima di passare all'analisi dei testi, voglio premettere alcuni dati sull'uomo e sull'opera.

Eckhart è stato un domenicano. Fatto questo da non dimenticare. Così come non vanno dimenticati i suoi molteplici incarichi ricoperti nell'Ordine: priore provinciale di Sassonia nel 1303; vicario del Generale dell'Ordine nel 1307; fondatore di conventi tra il 1309 e il 1310; priore provinciale della Teutonia nel 1310; vicario del Generale dell'Ordine nel 1313 a Strasburgo; direttore dello *Studium generale* di Colonia tra il 1322 e il 1325.

Oltre a ricoprire questi incarichi Eckhart è stato per due volte maestro di teologia a Parigi. Privilegio toccato solo ad un altro suo illustre confratello: Tommaso d'Aquino. Ciò dimostra la grande stima di cui godeva Eckhart.

Un'attività che Eckhart non ha mai tralasciato è stata la predicazione, fatta in latino e in tedesco. Di questa predicazione abbiamo sia una raccolta di sermoni in latino, lasciati per lo più sotto forma di appunti, e che dovevano essere rivolti ad un pubblico colto, sia una raccolta di sermoni in tedesco, predicati ad un pubblico più vasto. È notevole questo aspetto della predicazione in tedesco, non tanto per l'adozione della lingua volgare, consuetudine, sembra, abbastanza diffusa tra i frati predicatori, quanto piuttosto per la grande speculazione teologica presente in questi sermoni. Eckhart non rinuncia anche quando predica in volgare ad esprimersi come un teologo.

Gli anni in cui vive Eckhart sono anni difficili per la Chiesa. Il papato ha posto la sede ad Avignone. Il rapporto, mai stato facile, tra papa ed imperatore diviene ancora più teso. Diversi movimenti spirituali, alcuni molto estremisti, si diffondono un po' in tutta Europa. Tra questi movimenti anche quello dei Begardi e delle Beghine, condannati dal concilio di Vienne nel 1311-1312⁵.

Sembra che molta predicazione di Eckhart sia stata fatta proprio alle Beghine. È da notare, però, che quest'ultimo dato, ritenuto finora certo, è stato di recente messo in discussione. È piuttosto plausibile, comunque, un contatto con movimenti che vivevano ai confini della chiesa ufficiale. È probabile anche che sia questa predicazione alla base della condanna che Eckhart ha ricevuto nel 1329.

Quando Giovanni XXII emette la bolla *In agro dominico* con cui si considerano diciassette

⁵ Denzinger- Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*, nn. 891-899.

proposizioni eretiche e altre undici sospette, Eckhart era morto da poco. In vita si era sempre difeso, ribadendo la sua innocenza.

Alla base della sua condanna si possono individuare diversi fattori che non hanno molto a che fare con l'ortodossia di Eckhart e riconducibili soprattutto al vescovo di Colonia, Enrico II di Virneburg. Il processo fu avviato, infatti, da Enrico, uomo profondamente impegnato nella lotta contro l'eresia. Il sospetto che Eckhart potesse essere eretico, poteva trovare un sostegno nella consuetudine dei movimenti ereticali di far circolare i propri scritti sotto il nome di un illustre personaggio. Non si può escludere che questa situazione si sia avuta anche con Eckhart. Ciò spiega come mai l'odierna critica filologica ha potuto certificare l'inautenticità di molte prediche attribuite al nostro maestro.

Il vescovo di Colonia, inoltre, faceva parte degli elettori dell'imperatore, mentre i frati predicatori dovevano diretta obbedienza al papa ed erano pertanto sottratti alla giurisdizione episcopale. Non è improbabile che Enrico abbia voluto colpire i vertici dell'ordine, ricorrendo all'inquisizione per ridimensionare l'azione dell'ordine nella sua diocesi e farne le spese è stato Eckhart. Sono congetture, anche se molto verosimili. E' certo, però, che la bolla *In agro dominico* fu limitata alla sola diocesi di Colonia. Fatto piuttosto insolito.

3. Tra mistica e speculazione

Le fonti cui Eckhart attinge sono molte: dai padri della Chiesa, ai filosofi arabi. Tra le principali troviamo: Agostino, in particolare la concezione del maestro interiore e di Dio che è *interior intimo meo*; Dionigi l'Areopagita, praticamente onnipresente nella riflessione di Eckhart; Alberto Magno, di cui Eckhart fu allievo e dal quale eredita la noetica, a sua volta rielaborazione della dottrina araba dell'intelletto. Diversi studiosi a partire dai dati della ricerca che confermano sempre di più la condivisione della noetica albertina da parte di Eckhart, hanno rivisto la considerazione generale di Eckhart come mistico, per evitare l'equivoco in cui si potrebbe cadere considerandolo un sostenitore dell'estasi mistica. Per questo motivo è preferibile parlare di pensiero speculativo.

Questo pensiero, analizzato limitatamente alle prediche in tedesco, presenta una duplice forma di conoscenza: una conoscenza vespertina e una conoscenza mattutina⁶. Questa duplice

⁶ Quando si conoscono le creature in se stesse, si ha una conoscenza vespertina, perché così si vedono le creature attraverso immagini dalle molteplici distinzioni; ma quando si conoscono le creature in Dio, questa si chiama ed è una conoscenza mattutina, e così si contemplan le creature senza alcuna distinzione scevre di ogni immagine e liberate da ogni rassomiglianza, nell'Uno che è Dio stesso. (*Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo nobile*, Adelphi, Milano 1999, p. 229)

forma di conoscenza corrisponde alla distinzione tra la conoscenza discorsiva, dianoetica, la vespertina, che vede le cose attraverso “immagini dalle molteplici distinzioni”, e una conoscenza speculativa, noetica, la mattutina, che vede le cose nell'Uno, scevre quindi di ogni distinzione e molteplicità.

Questa conoscenza speculativa non è dunque un processo riflessivo. Essa non si consegue con nessuna forma di ricerca, da quella che matura dalla lettura dei filosofi a quella che matura dalla conoscenza della rivelazione. Essa si raggiunge solo con il distacco. Solo il distacco, infatti, libera l'uomo da tutte le creature⁷.

Il distacco esprime il conseguimento di una condizione, compresa da Eckhart come povertà nella predica *Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum*. Questa condizione obbliga Dio ad unirsi all'anima: non è l'anima che tende verso Dio, ma è Dio che va verso l'anima. L'anima, infatti, non potrebbe mai raggiungere Dio. Solo con il distacco da ogni molteplicità Dio può diventare Uno con l'anima:

[...] io lodo il distacco più di ogni amore. Prima di tutto per questo motivo: ciò che di meglio vi è nell'amore è che esso mi obbliga ad amare Dio, mentre il distacco obbliga Dio ad amare me. Ora, è molto più nobile obbligare Dio a venire a me che non obbligare me ad andare a Dio. E questo perché Dio può congiungersi più intimamente a me e con me unirsi meglio di quanto io non possa fare con lui. Che il distacco costringa Dio a venire a me, io lo dimostro così: ogni cosa desidera essere nel luogo che le è proprio e naturale. Ora, il luogo proprio e naturale di Dio è l'unità e la purezza, e ciò proviene dal distacco. Bisogna dunque necessariamente che Dio si doni a uno spirito distaccato. In secondo luogo, io lodo il distacco più dell'amore, perché l'amore mi obbliga a soffrire ogni cosa per Dio, mentre il distacco mi conduce a non essere aperto ad altro che a Dio⁸.

Non potrebbe esserci migliore commento a questo brano che le parole di Giovanni Taulero, domenicano attivo in Germania alcuni anni dopo Eckhart: «Egli [Eckhart] parlava dal punto di vista dell'eternità, e voi non lo avete compreso»⁹. Se si interpreta la citazione con le parole di Taulero, risulta chiaro il movimento che Eckhart vuole sostenere: a Dio è conveniente solo l'unità, per cui l'uomo può unirsi con Dio solo se crea le condizioni dell'unione dell'anima con Dio in modo che Dio permanga l'essere Uno. Ciò è possibile esclusivamente con il distacco, perché solo il distacco svincola l'uomo da tutto ciò che è creaturale. Solo in questo modo l'uomo può avvicinarsi ad essere

⁷ Ho letto molti scritti, sia dei maestri pagani che dei profeti, dell'Antico e del Nuovo Testamento, e ho cercato con serietà e totale impegno quale sia la più alta e migliore virtù attraverso cui l'uomo possa unirsi nel modo più intenso e stretto a Dio, e per grazia diventare ciò che Dio è per natura, e attraverso cui l'uomo sia maggiormente simile all'immagine che egli era in Dio, prima che Dio creasse le creature. E quando approfondisco tutti questi scritti, per quanto lo può la mia ragione e per quanto essa è in grado di capire, io non trovo altro che questo: il puro distacco è superiore a ogni cosa, giacché tutte le virtù mirano in qualche modo alla creatura, mentre il distacco è svincolato da tutte le creature. (*Del distacco*, in: *Dell'uomo...*, p. 131)

⁸ *Del distacco*, in: *Dell'uomo...*, pp. 131-132.

⁹ G. Tauler, *Opere spirituali*, a c. di B. de Blasio, Alba 1977, p. 126.

il nulla e poter essere riempito da Dio. Se si ama, si ama in maniera creaturale, si soffre, si agisce, ma non si può creare in sé quel nulla che rende possibile l'unione con Dio, perché Dio non può essere in altro se non in colui che non oppone alcun ingombro alla sua presenza: «Ora, il distacco è così vicino al nulla, che nulla è tanto sottile da poter trovare ricetta nel distacco, se non Dio solo. Solo lui è tanto semplice e tanto sottile da poter trovare ricetta nello spirito distaccato. Perciò il distacco non è aperto ad altro che a Dio»¹⁰.

Il distacco consiste nell'insensibilità dello spirito verso ogni vicissitudine, sia gioiosa che sofferta. In questa condizione l'uomo, nella misura in cui gli è possibile, si rende uguale a Dio.

Il distacco dell'uomo da ogni realtà creata, distacco anche dalla sua stessa volontà e dal suo desiderio, perfino distaccato dal desiderio di Dio, si giustifica nell'assunzione dell'unità quale naturale luogo di Dio. L'aspetto specifico di Dio è l'essere Uno.

4. L'Uno: il nulla oltre ogni negazione

Dio è l'Uno. Ma cosa vuol dire Uno? Uno dice anzitutto il Padre: principio senza principio¹¹, una definizione che ricorre anche nella *Lectura super Ioannem* di Tommaso d'Aquino¹². Uno è Dio in se stesso, prima di effondersi nel Figlio e nello Spirito. È il Padre della divinità o Dio stesso colto nell'assoluta unità: negazione della negazione, l'al di là di ogni definizione e di ogni possibile predicabilità, il tutto da cui nulla sgorga:

L'Uno è una negazione della negazione. Tutte le creature portano in sé una negazione: l'una nega di essere l'altra. Un angelo nega di essere un altro. Dio, invece, ha una negazione della negazione; egli è Uno, e nega tutto il resto, perché niente è al di fuori di Dio. Tutte le creature sono in Dio e sono la sua propria divinità, e questo significa la pienezza [...]. Egli è un Padre della intera divinità. Dico perciò divinità, perché là niente sgorga, niente viene toccato o pensato. Nel fatto di negare qualcosa a Dio – ad esempio la bontà, ma in verità non negare nulla a Dio –, dunque nel fatto di negare qualcosa a Dio, io concepisco qualcosa che egli non è; e proprio questo deve sparire. Dio è Uno, è una negazione della negazione¹³.

In questo denso passaggio è rinvenibile ancora un riferimento a Tommaso d'Aquino, ma soprattutto alla riflessione dionisiana. Dio in quanto Principio del tutto, e in questo tutto è da

10 *Del distacco*, in: *Dell'uomo...*, pp. 131-132.

11 Cfr. Meister Eckhart, *Il libro della consolazione divina*, in: *Dell'uomo...*, p. 174.

12 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, vol. III, Città Nuova, Roma 1992, p. 195, n°2065. Nel Commento al Vangelo al passo cui fa riferimento la nota, Tommaso cita in generale "alcuni greci". Nel *Contra errores Graecorum*, al cap. 8 e al cap. 24 si riferisce più esplicitamente a Gregorio di Nazianzo e ad Atanasio. Scrive, per esempio, nel cap. 8: «Uno modo pro eo quod caret principio, et sic soli patri convenit, ut ex dictis Athanasii patet».

13 *Unus deus et pater omnium*, in: *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985, p. 42.

includere anche l'eterna generazione, non può essere che Uno. Il movimento di negazione, movimento di *epistrophé*, di *reditus*, tipico della teologia negativa, che qui conduce Eckhart a considerare Dio come l'Uno, altrove lo conduce a considerarlo come nulla. Dio è il nulla in quanto è principio senza principio, è il non-fondato. Parlare di un'assenza di fondamento o ancora peggio del nulla come fondamento che renderebbe la libertà alla contingenza, risulta nel caso di Eckhart un radicale travisamento. Eckhart vuole dire che l'assoluto fondamento non ha fondamento, altrimenti non sarebbe tale. Nel linguaggio eckhartiano, il Principio senza principio, l'Uno, vuol dire essere al di là della divisione, della molteplicità, dunque assoluta indipendenza. Dall'Uno deriva il tutto, perfino la generazione del Figlio. L'Uno è alfa e omega, principio e termine.

Dio non potrebbe mai generare il suo Figlio unigenito, se non fosse Uno. Dal fatto che Dio è Uno, egli attinge tutto quello che opera nelle creature e nella divinità. Io dico più oltre: Dio solo ha l'unità. L'unità è il modo di essere Dio, altrimenti non lo sarebbe. Tutto quel che è numero, dipende dall'Uno, e l'Uno non dipende da nulla. Regno di Dio e sapienza e verità sono proprio una sola cosa in Dio, non solo Uno, ma l'Unità. Dio ha tutto quel che ha nell'Uno e ciò è Uno in lui¹⁴.

L'Uno, tuttavia, non è il risultato di un processo astrattivo, ottenuto per sottrazione di elementi ed essere così ritrovato come Uno. L'Uno non indica un predicabile. In questo senso, esso è il nulla, ossia totale assenza di distinzione, al di là dell'essere identico a sé stesso, perché in questo caso esso sarebbe ancora qualcosa:

Ora i maestri lo prendono in quanto Uno, perché l'Uno è Uno più veramente di ciò che è unito. A ciò che è Uno, è tolta ogni altra cosa; anzi, quel che è tolto è identico a quel che è aggiunto, per il fatto che implica una mutabilità.

E se non è né bontà, né essere, né verità, né Uno, che cosa è dunque? È il nulla, né questo, né quello¹⁵.

A Dio, dunque, non si aggiunge l'uno, perché in questo caso sarebbe qualcosa e quindi sarebbe nell'ordine del molteplice in una condizione ontologica derivata. L'Uno della divinità è l'Uno in sé stesso, che zampilla in se stesso¹⁶, che scaturisce in se stesso¹⁷, assoluto si potrebbe dire con un termine estraneo al linguaggio di Eckhart.

Il nulla di cui parla Eckhart deve essere inteso in questa prospettiva: l'Uno in sé che è al di là di ogni distinzione. Il nulla è tale, perché assoluta mancanza di *non*, di distinzione che costituisce il

14 *Unus deus et pater omnium*, in: *Sermoni...*, p. 44

15 *êsus hiez sîne jüngern ûfgân* in: *Sermoni...*, p. 57

16 Cfr. *Ego elegi vos de mundo*, in: *Sermoni tedeschi*, o. c., p. 94

17 *Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.* in: *Sermoni tedeschi*, o. c., p. 96

molteplice¹⁸.

In questa prospettiva di oltrepasamento di ogni distinzione, inevitabilmente segnata da limiti conoscitivi e linguistici, Eckhart ricorre ad espressioni cariche di allusioni, evocative, che cercano di dire l'inesprimibile: «Esso è lontananza e deserto, senza nome piuttosto di avere un nome, sconosciuto piuttosto che conosciuto»¹⁹. L'Uno è detto anche l'Io: l'assoluto indistinto²⁰, oppure l'Essere senza forma²¹.

La concezione eckhartiana si inserisce in questo modo nella linea del neoplatonismo, soprattutto quello mediato da Dionigi l'Areopagita. Dio è il senza nome, perché nessuno può esprimerlo. Quando Dio viene detto il nulla, si indica la consapevolezza dell'impossibilità a rappresentare Dio, a poter individuare un'immagine concettuale che esprima il sapere qualcosa su lui: «Se tu vedi qualcosa, o qualcosa cade nel tuo sapere, questo non è Dio, proprio per questo, egli non è questo né quello»²².

Eckhart non esita a richiamare il linguaggio di Dionigi: Dio è il super-essere, la super-vita, la super-luce²³, modi di esprimersi che indicano il superamento di ogni limite e di ogni distinzione, inclusa quella *intra* trinitaria. In questo superamento, che coglie l'unità di Dio stessa si deve concepire un'altra distinzione operata da Eckhart tra Dio e Divinità: con Dio Eckhart intende Dio che opera, con Divinità intende Dio che non opera²⁴. Si tratta, anche qui di un concetto caro alla tradizione neoplatonica. Basta pensare, per esempio, alla distinzione fatta da Giovanni Scoto Eriugena tra la *natura non creata che crea*, inizio del processo di *exitus*, e la *natura che non è creata e non crea*, fine del processo di *reditus*.

5. L'unione dell'anima con Dio

Uno degli ideali che Eckhart sostiene con più convinzione è quello dell'unione o dell'*unizione* dell'anima con Dio. Nei sermoni a più riprese Eckhart tratta dei gradi che l'anima deve percorrere per raggiungere l'unione con Dio. Questi gradi non rappresentano le tappe di un percorso ascetico ben determinato come si potrebbero trovare negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. La mistica speculativa di Eckhart non è psicologica e meno ancora affettiva. Questi gradi sono i

18 La distinzione è data da Eckhart dal *non*: «Perché l'uno non è l'altro, e questo *non*, che crea distinzione, non è altro che amarezza, perché là non v'è pace» (*Hoc est praeceptum meum*, in: *Sermoni...*, p. 85)

19 *Ego elegi vos de mundo*, in: *Sermoni...*, p. 93. Cfr. anche, *Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem occidere non possunt*, in: *Sermoni...*, p. 80.

20 Cfr. Meister Eckhart, *Ego elegi vos de mundo*, in: *Sermoni...*, p. 94.

21 Cfr. *Del distacco*, in: *Dell'uomo...*, p. 144.

22 *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat*, in: *Sermoni...*, p. 204.

23 *Ivi*.

24 «Tutto quello che è nella divinità, è uno, e di ciò non si può parlare. Dio opera, la divinità non opera, non ha niente da operare, in lei non è alcuna opera; mai ha guardato ad un'opera. Dio e la divinità sono separati dall'agire e dal non agire» (*Sermoni...*, p. 80).

necessari passaggi di un percorso speculativo che va dall'uomo esteriore all'uomo interiore, agostinianamente inteso, fino a trovare il fondo di sé e la coincidenza del proprio fondo con il Fondo di Dio. Non sono passaggi codificati, ma indicano la necessità da parte dell'anima del distacco, come abbiamo già visto, o della vera povertà: l'assoluta cessazione di ogni volere, anche di volere ciò che Dio vuole. L'anima in realtà non raggiunge Dio, ma lascia che Dio nell'anima possa unirsi a se stesso, generando se stesso nell'anima. L'anima, in questo senso, è fusa in Dio, è in Dio stesso²⁵. Questa unione è unione nel processo trinitario: Dio che è nell'uomo, infatti, è il Figlio di Dio, il Verbo di Dio. L'anima nell'unione, portata nel processo trinitario stesso, fa sì che l'uomo diventi figlio di Dio e sia nella pace e nella beatitudine eterna:

Il sesto grado è quando l'uomo è spogliato di se stesso e trasformato dall'eternità di Dio; quando è giunto al perfetto e totale oblio della vita effimera e temporale, ed è portato e trasfigurato in un'immagine divina, quando è divenuto figlio di Dio. Oltre questo non esiste un grado più alto; qui sono pace eterna ed eterna beatitudine, giacché fine dell'uomo interiore e dell'uomo nuovo è la vita eterna²⁶.

La dinamica dell'unione è sviluppata da Eckhart con la ripresa di un altro tema della tradizione filosofica: quello del seme e dell'immagine. Nell'uomo interiore Dio ha seminato la sua immagine, il Verbo di Dio, e poiché ogni seme è dato per diventare ciò che è, come ogni seme anche il seme di Dio è dato per diventare ciò che deve diventare, ossia Dio²⁷.

La concezione dell'uomo interiore e del Verbo interiore è chiaramente di origine agostiniana, anche se non mancano altre mediazioni, come quella di Origene e di Gregorio di Nissa²⁸. Tuttavia, le rievocazioni agostiniane sono rimodulate su una prospettiva diversa, quella dell'unione con l'Uno che rende Uno l'uomo stesso: «Perciò nell'Uno troviamo Dio, e Uno ha da diventare colui che deve trovare Dio»²⁹.

L'uomo che oltrepassa ogni molteplicità, penetra in Dio, non perché si eleva a Dio, ma

25 «L'anima passa in Dio con quattro passi. Il primo è che la paura, la speranza e il desiderio crescono in essa. Per la seconda volta essa avanza: paura, speranza e desiderio sono completamente distrutti. Per la terza volta essa avanza, obliando tutte le cose temporali. Per la quarta volta, essa avanza in Dio, in cui deve dimorare eternamente, regnando con lui nell'eternità; allora essa non pensa più né alle cose temporali né a se stessa, ma è fusa in Dio, e Dio in essa. Quello che fa allora, lo fa in Dio». (*Puella, surge*, in: *Sermoni...*, p. 262).

26 *Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo...*, p. 225.

27 «L'uomo interiore [...] è altresì il campo in cui Dio ha seminato la sua immagine e somiglianza, e in cui spande il buon seme, la radice di ogni saggezza, di ogni arte, di ogni virtù, di ogni bontà: il seme della natura divina. Il seme della natura divina è il Figlio di Dio, il Verbo di Dio» (*Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo...*, p. 222).

28 «In realtà, se la visione beatifica è un assorbimento nell'essenza divina, ciò che la rende possibile resta per Eckhart, come per Origene, l'immagine di Dio "insita nella nostra natura" che diviene tramite la grazia una vera e propria assimilazione. Per di più, la mistica eckhartiana dell'essenza resta altresì per lui, come per Gregorio, fondata su una teologia della "restaurazione dell'immagine divina nell'anima": se Dio è "visto", egli non è e non può essere visto se non nello specchio dell'anima attraverso o tramite la sua immagine. Tuttavia, la visione eckhartiana tende da se stessa a riassorbirsi nell'essere» (A. de Libera, *Introduzione alla mistica renana*, o. c., p. 185).

29 *Dell'uomo nobile*, in: *Dell'uomo...*, p. 227

perché muore a se stesso, rinuncia a sé, ad ogni volontà, ogni desiderio, ed è penetrato così da Dio. Penetrato da Dio, l'uomo penetra in Dio e diviene così uomo nobile, Uno con l'Uno stesso. Molti sono i passi in cui Eckhart riporta questa concezione. Ne cito due che mi sembrano particolarmente suggestivi:

Questo spirito [è lo spirito dell'uomo] deve oltrepassare ogni numero, penetrare attraverso ed oltre ogni molteplicità; allora esso viene penetrato da Dio; ma mentre egli penetra in me, io penetro in lui! Dio conduce questo spirito nel deserto e nell'unità di se stesso, dove egli è un puro Uno e scaturisce in se stesso³⁰.

Nostro Signore salì al cielo, al di sopra di ogni luce, di ogni comprensione, di ogni intendimento. L'uomo, che è così trasportato in alto al di sopra di ogni luce, abita nell'Unità. Perciò dice san Paolo: «Dio abita in una luce inaccessibile», e che è in se stesso un puro Uno. L'uomo deve dunque essere ucciso, completamente morto, non essere niente in se stesso, del tutto estraneo ad ogni rassomiglianza ed a nessuno simile, e allora è davvero simile a Dio³¹.

Nell'unione l'anima non è più nulla, neanche immagine, ma solo totale assimilazione a Dio. L'anima diviene così simile a Dio.

Io non posso che fermarmi qui e concludere con un'ultima citazione, forse un po' lunga, ma che riassume bene molte delle cose dette. Un'attenzione: lì dove si legge Agostino, si tratta in realtà di Dionigi l'Areopagita. Il brano è questo:

Se dunque io dico: Dio è buono – non è vero; io sono buono, ma Dio non è buono! [...] lontano da Dio sono tutti e tre i termini, buono, migliore e migliore di tutti: egli è al di sopra di tutto. Se, inoltre, io dicessi: Dio è saggio – non è vero; io sono più saggio di lui! Potrei aggiungere: Dio è un essere – non è vero; egli è un essere e un nulla al di sopra dell'essere! Perciò dice sant'Agostino: la cosa più bella che l'uomo può dire di Dio, è tacere, per la saggezza della interiore ricchezza. Taci, dunque, e non borbottare su Dio, perché, se borbotti su di lui, dici menzogne e commetti peccato. Se dunque vuoi essere senza peccato e perfetto, non borbottare su Dio! Neppure devi voler comprendere qualcosa di Dio, perché Dio è al di sopra dei ogni comprensione. [...] Se dunque non vuoi diventare animale, non comprendere niente di Dio, che è inesprimibile in parole! - Ah, come devo fare allora? - Tu devi sfuggire completamente al tuo essere tuo, e fonderti nel suo essere suo, e così il tuo “tuo” nel suo “suo” deve diventare completamente un “mio”, in modo da conoscere eternamente con lui il suo immutabile essere increato e il suo indicibile nulla³².

30 *Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.* in: *Sermoni...*, p. 96.

31 *Convalescens praecepit eis, ab Ierosolymis ne discederent etc.* in: *Sermoni...*, p. 101

32 *Renovamini spiritu mentis vestrae*, in: *Sermoni...*, pp. 255-256

***Samadhi (Hinduism) – Sunyata (Buddhism):
experience of ‘bliss without form’***

Scaria THURUTHIYIL

Introduction

The intent of this short essay is to offer an explanation of the concept of “Nothingness” in Hinduism and Buddhism. I shall attempt to offer an understanding of “Nothingness” as elaborated in the Upanishads and in the two most important schools of thought, viz., the Advaita Vedanta of Sankaracharya (Hinduism) and the Madhyamika of Nagarjuna (Mahayana Buddhism). We will find out that “Nothingness” is an experiential reality or ‘realization’ rather than a concept. The experiences of *Samadhi* (Hinduism) and *Sunyata / Nirvana* (Buddhism) are both experiences of self-realization, illumination and liberation, both mystical experience of ‘bliss without form’, without the ‘self’, “I” or “me”. These experiences are apertures and affirmations of the Divine (*Atman / Sunyata*) and they do not deny the human. In conclusion, we would like to find out if these two experiences / understandings, seemingly opposed to each other, reconcilable?

1. “Nothingness” / Samadhi in the Upanishads (Hinduism)

The Upanishads (between 800 – 300 B.C.) contains in substance all that is profound in the Indian philosophical and religious thought. They are not systematic treatises of philosophy, but are intuitions of various ancient sages and mystics of various centuries. They present religious experiences and philosophical insights regarding vital and existential problems.

The Upanishads are the intuitions of sages who tried to find answers to the following question: what is the ultimate and unitary principle in the multiplicity of experience? Which is that reality knowing which all other things can be known? They tried to find a fundamental reality behind and within the multiplicity of objects of the universe. They believed that knowing that reality (unitary and fundamental) would bring about tranquillity and peace of intellect and mind.

To understand the doctrine of the Upanishads it is necessary to explain two technical terms: Brahman and Atman, which constitute the quintessence, the two pilasters on which is constructed almost the entire edifice of vedantic philosophy. Brahman means the fundament of the universe or the source (fountain) of every existence: that from which the universe is born or emanated, that

which appears as the universe, or the Supreme Reality that includes everything. Atman means the 'Self' or the soul: the most profound reality within man; it means also the One or the fundamental Reality that comprises all (everything).

The greatest discovery of these sages was that these two are not two realities but are one and the same thing: Atman is Brahman. In fact in the Upanishads these two terms are used as appositions and are considered synonyms. For example, the *Chandogya Up.*, presents as follows the central question of its research : "What is atman? What is Brahman" (*Chand. Up.*, IV, xi, 1). What then is Brahman and Atman or what does it mean Atman is Brahman or vice versa? Can we really know Atman and / or Brahman? Atman-Brahman is the Real and the only "Being", but we can "know" it only through what "It is not", and that through an experience (Samadhi) of "Nothingness".

2. Brahman

Brahman is the fundamental reality and the ultimate end of everything that exists around us human beings. Brahman is not a single divine creator and the governor of the universe, but is the only Reality that is the source of the entire universe, of everything that exists. To consider this one, unitary reality as a divinity was not satisfactory enough and so they tried to find out what really would this Reality be?

According to the sages, Brahman is the source as well as the origin of everything that exists, that power which controls everything; and this 'something' they called Brahman. "Brahman is that from which all creatures are generated, that in which they exist and that into which dying they return" (*Taitt. Up.*, III, 1). These sages were convinced that this basic / fundamental 'reality' ought to completely transcend all our experience and therefore it was to be above every sort of adequate definition with expressions taken from human experience. Hence they tried to define it with negative terms, indicating that which it 'is not' rather than what it positively 'is'. Thus, the *Brihadarayaka Upanishad* states that it can be defined only by stating that it is '*neti, neti*' (not this, not this), underlying the fact that Brahman cannot be determined with categories of human thought. The *Mundka Upanishad* describes Brahman as: "That which is invisible, unconceivable, without family, nor caste, without eyes, without ears, without hands, nor legs, permanent, all-pervading, omnipresent, most subtle, immutable, which the sages consider as the fountain (source) of all beings" (*Mund. Up.*, I, i, 6).

The Upanishads propose also some positive descriptions of Brahman as well. The negative assertions together with positive ones offer a more clear idea regarding it. Thus, for example, Brahman is *satyasya satyam* ("The Real of the real") (*Brih. Up.*, II, i, 20); *vijnanam anandam*

Brahma (Brahman is conscience and beatitude) (*Ibid.* III, ix, 28); *styam jnanam anantam Brahma* (Brahman is reality, conscience and infinite) (*Taitt. Up.*, II, 1).

In fact the Upanishads distinguish two types (modes) of Brahman: *Apara Brahman* (Inferior Brahman) and the *Para Brahman* (the Supreme Brahman).

3. The Inferior Brahman

The idea of inferior Brahman implies the affirmation that it is the all-inclusive fundament of the universe, of that exists; that the entire universe and everything that exists emanate from it. It is the so-called a ‘cosmic’ and a ‘qualified’ vision (*saprapanca*) of Brahman. “In truth this whole world is Brahman” (*Chandogya Up.* III xiv, 1). All beings have their origin in Brahman, they exist in him and are absorbed in him. The texts teach: as flame arises from fire, as web comes out from the spider, as grass germinates from the earth, as hair grows on the body, in the same way all creatures emanate from Brahman” (cf. *Mund. Up.*, I, i, 7; II, i, 1). According to the *Brihadaranyaka Upanishad*, the whole universe constitutes the body of Brahman which is its soul. It is immanent in all things and sustains it from within (cf. *Brih. Up.*, III, vii, 1-23).

4. The Supreme Brahman

The *Para Brahman* instead underlines its absolute transcendence. Human intellect can never offer an adequate idea of it. It is an acosmic (*nishparapanca*) and non-qualified (*nirguna*) vision of Brahman. “This which the sage adores is imperishable, o Gargi: neither masculine, nor subtle, nor short, nor long, nor red, nor ardent, without shadow, without obscurity, without air, without space, without relation, without taste, without smell, without eyes, without ears, without word, without spirit, without light, without breath, without mouth, without measure, and without either interior or exterior; does not eat anything nor is eaten by anything” (cf. *Brih. Up.*, III, viii, 8). This verse stresses the fact that it transcends completely every possible human concept. “It is conceived by the one from whom it is not conceived. One by whom it is conceived, does not know him (cf. *Ken Up.*, II, 3). In other words, only the one who knows Brahman as indescribable, as above all human conceptions, only he knows the true nature of Brahman; the one who instead pretends to know him adequately, does not know him at all. The best form of describing him is in the negative, stating that *he is not this, not this (neti, neti)*. In short he is the Absolute which is above any sort of relational concept!

5. Atman

Some upanishadic thinkers tried to find an answer to the question of the fundamental nature of man. Who am I ultimately? What am I in my profound existence? I am Atman. Who or what is Atman? How can I know it as (my) ultimate nature? In order to give an explanation of it, The *Taittiriya Upanishad* refers to the doctrine of sheaths (*kosa*) according to which atman is that subtlest reality that exists within a quintuple sheath (cf. *Taitt. Up.*, II). The most exterior sheath is that which is formed by food, viz., the physical body (*annamaya kosa*). Within the physical body exists the strata of breath or the vital spirit (*pranamaya kosa*). Within this third sheath exists the mental sheath (*manomaya kosa*). Within the profundity of the mental sheath exists intellect or conscience (*vijnanamaya kosa*) and within the sheath of conscience is the sheath of beatitude (*anandamaya kosa*). All these sheaths taken together constitute the empirical house of the atman.

According to the *Kena Upanishad* atman is the most fundamental, basic, reality within man; it is that which directs the eye to colour, the ear to sound, the intellect to knowledge (cf. *Kena Up.*, I, 1-3).

The *Mandukya Upanishad* teaches that atman finds itself in four different states of existence: the state of vigilance (*jagara sthana*), the state of dream (*svapna sthana*), state of profound sleep (*sushupti sthana*), and the state of *turiya* or *caturtha*. In the state of vigilance the soul finds itself outside of itself, lost in the objects of the senses; it lives on the material level. In the state of dream instead, atman is less tied to the body; however it is aware of the body. It lives on the level of imagination and of the mind which functions without the help of external senses. In the state of profound sleep, instead, atman liberates itself completely from every external contact, both material and mental, entering inside the sphere of beatitude. It remains as a mass of consciousness, as “happiness that enjoys happiness”, without the duality of the subject that enjoys the object. Then there exists a fourth state in which this fruition of peace and tranquillity becomes permanent and that state is called *turiya* or *caturtha*. It is a state of total illumination or self-consciousness which transcends every conceptual description. It is that state in which atman realises its intimate essence. The text states that in that state atman “is not neither internally nor externally conscious, nor conscious of the two ways: neither conscious nor unconscious;...its essence is to be an absolute...such is the condition of the fourth state...” Atman is the true, eternal and immortal fundament of existence, and that it can be realised or directly experimented only by those who are able to transcend every sort of identification with the false ‘self’.

6. The Identification of Brahman and Atman

The exciting discovery of the sages was that atman is not different from Brahman, that there is only one Supreme Reality, that there is no difference between the Supreme Subject (Atman) and the Supreme Object (Brahman); the supreme subjective and supreme objective reality are One and the Same thing. It is enough to know the ‘self’ in order to know all. “In truth all this world is Brahman...Source of every activity, of every desire, of all perceptions of smell and of taste, embraces this whole world, silent, indifferent, is this ‘self’, which is within my heart – this is the same Brahman” (*Chand. Up.*, III, xiv, 1-4).

In the *Chandogya Upanishad* there is a famous episode that presents this teaching in a marvellous way. Uddhalaka instructs his son Svetaketu on the Supreme Reality, stating that he (Svetaketu) himself is the Supreme Reality. Svetaketu did his normal studies for twelve years and for another twelve years he studied the Vedas. After studying for twenty-four years he thought himself to be very educated and was arrogant, and presumptuous. Then his father tells him: “My dear Svetaketu, I see that you are very content with yourself, proud of your knowledge and fully satisfied. Have you ever searched for that teaching, which is not heard as if it is heard, which is not thought of as if it is thought of, which is not known as if it is known?” Svetaketu asks how could such a teaching exist? And his father responds: “My dear, it is as if from a piece of clay can be known all regarding clay; the diverse modifications are nothing but distinctions of name and of language regarding the one and only reality, viz., clay. Which signifies that the variety and the plurality of the objects of experience are only clothing (vestition) of the one and unitary reality which is their fundament. The teaching of the father arrives then at its climax: this subtle essence animates all things; it is the only reality; it is atman. You are that, o Svetaketu (*tat tvam asi*). Thus the subtle essence that animates the universe, that is Brahman, is identical with atman; and svetaketu is that. The father repeats ‘*tat tvam asi*) for nine times.

The identity of atman and Brahman is expressed in various passages of the Upanishads. *Brihadaranyaka Upanishad*. refers to the interior governor (*antaryamin*): that which inhabits within everything, which the creatures do not know, to which truly appertain all bodies and organs of the creatures, he is the interior motor; he is the immortal soul, yours and mine, and of all things” (cf. *Brih. Up.*, III, vii, 15). “In truth that great atman: not born, not decadent, non-perishable, immortal...is Braham” (*Svet. Up.*, Up., I, 16).

7. Two Types of Knowledge

By having only an intellectual comprehension of this teaching (*tat tvam asi* = you are that) one is not able to know the Supreme Self. The Upanishads make a distinction between two types / grades of knowledge: inferior (*apara vidya*) and superior (*para vidya*).

The inferior knowledge indicates our ordinary knowledge which presupposes a duality of subject and object, the knower and the known.

The superior knowledge instead refers to the imperishable which indicates Brahman or Atman. It is that knowledge through which that which is never heard is heard, that which has never been thought is thought of, that which has never been understood becomes understood (cf. *Chand. Up.* VI, i, 4). This knowledge transcends the duality of subject and object, knower and the known. This knowledge refers to Brahman or atman, which is the Supreme Subject, and which can never become an object. As a consequence, it cannot be known in the way in which other objects of the world are known (inferior knowledge). Rather it ought to be ‘realized’ directly or intuitively in the experience of auto or self-illumination.

8. Yoga : Samadhi

One cannot reach the superior knowledge, self-illumination, neither through logical discussion, nor through profound erudition, nor through the study of the scriptures; instead through a rigid and persevering self-discipline in order to purify ones actions and sinful tendencies, for controlling ones senses, desires and passions, to be detached from worldly things and to establish in oneself peace and unperturbed tranquillity. This, one realizes through the exercise of meditation, which is proposed in the Raja-yoga, through which one is immersed in the reality of Brahman or atman. Here one does not feel anymore as a distinct individual, but as one and only thing with the Supreme Reality. That is self-illumination in which the identity of atman and Brahman shines by itself, that is, the Supreme Reality reveals itself.

The term yoga derives from the Sanskrit word *yuj* which means ‘to unite’. Yoga has as its scope ‘to unite’ the individual soul with the Supreme Spirit. It also means *marga* (way) and is one of the ‘ways’ proposed by sages to reach this union of the soul (atman) with the Absolute (Brahman). The classical yoga is Raja-yoga proposed by Patanjali (also known as Patanjali yoga or *Ashtanga* yoga – yoga in eight steps). Patanjali defines yoga as “the suppression of the modifications brought about by the ‘knowing faculty’ (*citta*). The knowing faculty comprises all that is sensible and psychic in the individual: senses, intellect, mind, etc. It is also the principle that conserves all the images, impressions and tendencies of the numerous reincarnations of the past.

The *citta* undergoes various modifications in the process of knowing. It is a product of the *prakriti* (material nature); it is non-conscious by nature. Only the spirit (*purusha*) is conscious; it is in fact pure consciousness. Pure consciousness takes place when modification done by the *citta* is suspended and this takes place only when it is illumined by the reflection of the *purusha*. When *purusha* realises intuitively that it is a spirit absolutely distinct from the products of *prakriti*, then it does not anymore identify erroneously with its reflections.

Now, how can *purusha* realize intuitively that it is a spirit and that ultimately it is but the 'ultimate reality' (atman is Brahman)? Patanjali proposes eight practical steps to arrive at this ultimate reality: (i) *yama* (negative ethical discipline: control of the passions and instincts by practising *ahimsa* = non-violence, *satya* = truthfulness, *asteya* = non stealing, *brahmacarya* = celibacy, *aparigraha* = non-avarice); (ii) *niyama* (*sauca* = cleanliness), *santosha* = happiness, *tapas* (penitence), *svadhyaya* (study of the scriptures), *isvarapranidhana* = recalling and meditation on God); (iii) *asana* (physical exercises proposed especially by the *hartha yoga*; (iv) *pranayama* (control of the breathing process); (v) *pratyahara* (bring about perfect control of the mind); (vi) *dharana* (concentration); (vii) *dhyana* (meditation); (viii) *Samadhi* (the culmination of yoga for which all the previous stages are just preparation).

The constant practice of intense meditation disposes the yogi to this most radical state of yoga. In the phase of meditation (*dhyana*) there still exists a dichotomy between thought and its object, between the thinker and the thought, between the observer and the observed, between subject and object. With progress in meditation at a certain point the mind becomes so immersed in the object that it loses itself in it, and is not any more awareness of his/her (individual's) existence. The mind (subject, atman) and object (Brahman) become one. This profound experience is called Samadhi (mental absorption). It is that experience in which the yogi enters into the abyss of his consciousness through the process of interiorization of the object of meditation (atman or Brahman). The mind is so totally immersed in the object that it loses every contact not only with other things but also with oneself, in such a way that the yogi is not anymore aware of his subjective principle. It is therefore a consciousness (awareness) without the 'I' or 'mine'. It is a sort of an intuitive consciousness which does not imply neither movement of the mind, nor a logical process. In this manner the yogi obtains a complete comprehension of the truth concerning the object of absorption.

It is the perfect Samadhi that leads one to reach the scope of yoga (union of the atman with Brahman) by complete suppression of the modification of the *citta*, which leads one to his definitive liberation. Samadhi, therefore, is not the end of yoga, but means or way to reach the final scope of existence (union of the soul with the absolute, so as to 'become one' with the Absolute: atman is Brahman!).

9. Advaita Vedanta

According to Advaita Vedanta (the philosophy and theology of non-dualism proposed by Shankaracarya: 788-838) “Brahman is the only reality; the world in last analysis is illusory; the individual soul and Brahman are not different” (*Brahma satyam jaganmitya, Jivo Brahmaiva naparah*). It is by means of yoga (*jnana-yoga, raja-yoga*), by reaching the state of Samadhi (pure consciousness, ‘nothingness of self’, self-awareness without the self, self-illumination without the self) that one becomes aware / conscious of the one and only reality, viz., Brahman or Atman. Only in that state one becomes aware that this world is nothing but ‘*maya*’ (illusion). The world, including the individual self (body, psyche, intellect, mind), which of course is ‘manifestation’ of the Absolute, is not the Real. The individual self to which we cling on to, thinking that it is real and permanent, is but *maya*. It is *avidhya* (ignorance) of the Real that leads us to hold on to the self as real. *Avidhya* can be overcome only through *vidhya* (truth) and truth is that Brahman is the only one reality and that the individual soul is Brahman.

The classical example that Shankara uses to illustrate this truth (Brahman is real and the world is nothing but *maya*) is that of the illusory exchange of a rope for a serpent. The serpent in argument is an illusion overlaid or projected on the rope, but it would not be possible to project this illusion if first there was not the true rope. The illusory serpent is the result of the ignorance of the true nature of the rope and one thinks that it is real only when one overcomes his ignorance; by discovering the true nature of the rope one discovers simultaneously that the serpent never existed. In the same way the phenomenal world is an illusion projected on Brahman. That is, just as the serpent is an illusion from the point of view of the rope, similarly the same rope and the phenomenal world are an illusion from the point of view of Brahman.

In conclusion we ask: is this experience of Samadhi, self-realization, self-illumination, is this aperture to the divine (Brahman) a negation of the human? Or is it the full realisation of the human? By self-illumination that leads to ‘immersion’ with the divine or the ‘losing of the separate self by identifying with the infinite divine’ the individual actually realizes his true nature, viz., *tat tvam asi*, i.e. his true nature which is the same as the divine nature. The scope of the individual self is to merge itself with the Absolute, by which he ‘seems’ to lose his self-identity, but his true identity consists precisely in ‘becoming one with the Absolute’ (Atman is Brahman). This realization takes place only in the mystical realization, which is an experience of ‘bliss without form’.

10. Sunyata (emptiness) / Nothingness in Buddhism

Nagarjuna is considered the greatest Buddhist philosopher. He founded the Madhyamika philosophy [of Mahayana Buddhism based primarily upon Nagarjuna's commentary on the *Prajnaparamita-sutras*] or the philosophy of the *Middle Way*. At the heart of the *Middle Way* is the concept of *sunyata*, which is perhaps Nagarjuna's single most important contribution to Buddhist thought.

The studios and experts agree that the whole philosophy proposed by Nagarjuna can be viewed as different aspects of *sunyata*. His philosophy is an attempt to lay bare the different meanings of this central, the most basic concept, *sunyata*. *Sunyata*, Sanskrit word is usually translated as “emptiness “. The Buddhas teach that everything is “empty” of inherent existence. The teaching of *sunyata* thus denies our mistaken notion of phenomena, and not the phenomena themselves.

The Buddhas (the illumined or wise) also teach *sunyata* as a remedy for suffering.

We shall attempt to bring to light the meaning and import of *sunyata* as exposed in the philosophy of Nagarjuna. The best way, perhaps, to understand *sunyata*, is by explaining the following three points: ignorance, criticism, and knowledge.

1. Ignorance

In Buddhist philosophy, the cause of all suffering lies in ignorance. Ignorance consists in ignoring the true nature of things. Ignorance is the original mistake and it consists in taking things to be other than what they really are and then acting on this false presumption. In particular, it is the mistake of misplacing the absolute: taking things in the relative world, which are by nature impermanent and dependent, to have the absolute properties of permanence and independence.

According to Nagarjuna and the Madhyamika school, ignorance consists in clinging on to the relative as absolute and on the error of mistaking the relative for the absolute, the conditioned for the unconditioned. That is to say, we take the “imagined” or “thought” separation as real, the “supposed division” as something real or given.

The absolute or the unconditioned, according to the Madhyamika thought, is that which is free from all qualification and distinction. It is the ultimate ineffable nature of all things. It is free from the distinction between the “knower” and “the known”, and hence to know the Absolute is to be the Absolute, and to ignore the Absolute is not to be the Absolute. Instead, the relative or the conditioned is the world of things that exist conditionally and dependently, and hence in relation to other things. The relative is the world of relations and distinctions that is our usual experience. The

relative world is characterized by a fundamental division between the “observer” (“knower”) and the “observed” (“known”).

How can one “reach” or “know” the absolute / unconditioned? It is possible only by virtue of self-consciousness, through which one is able to reach ultimately “in the state of Nirvana”, a state in which he/she can have an awareness of the unconditioned, have a sense of the real. But, unfortunately, one who lives under ignorance does not discriminate between the unconditioned and conditioned, causing in him/her confusion that leads him/her to take the relative as absolute. The error of misplaced absoluteness, the seizing of the determinate as itself ultimate, is the root-error.

The most important instance of this error of misplaced absoluteness is with regard to one’s own “self”. The intellect, operating under the shadow of ignorance, wrongly transfers its sense of unconditionedness to itself and considers itself, viz., the “self” as something permanent and as something ultimate. Thus, inherent existence (“self”) is wrongly applied to the mind-body complex and this is due to ignorance. One takes one’s determinate, conditioned existence as unconditioned and self-existent. In this way there arises the false sense of “I” and the belief in an eternal soul as a particular entity. With the positing of an absolute “I” there is the necessary “not-I” to oppose it. The individual is then forever divided from and in conflict with the world. Since this separation is taken as absolute, their relation is inconceivable and there is no hope for reconciliation. In this manner one is bound to a life of continual conflict and frustration.

We take something to have inherent existence when we regard it as permanently and independently existing. Usually this presumption is tacit or unconscious. Thus, for example, one fears death because he/she presumes that the “self” inherently exists in the first place. When it is recognized that there is no inherently existing “self”, then the fear of death vanishes, for what never was cannot be destroyed.

The error of misplaced absoluteness which is the root of all ignorance and suffering takes two general forms: the error with regard to the mundane truth and with regard to the ultimate truth. The error with regard to the mundane truth is, as we have been discussing, to take the conditioned as unconditioned, to cling to the fragmentary as complete. This error results in (among other things) dogmatic views and the false sense of “self” or “I”. The error regarding the ultimate truth consists in considering it as absolute ‘Being’ when it actually is “Nothingness” (*Sunyata*).

The truth is *sunyata* and it teaches the relative nature of all things: all things are impermanent, determinate, and conditioned. They are, therefore, empty of any permanent, indeterminate, unconditioned form of existence. *Sunyata* means that all things, including the ‘I’, are empty of inherent existence. This the mundane truth which is taught to remedy the error of misplaced absoluteness, which takes relative things to have absolute properties; teaches instead the relativity of all things. *Sunyata* is the antithesis to this error as well as the antidote for suffering,

because the cause of suffering, according to the teaching of Buddha, is desire or attachment to the “self” / “I”, which ultimately is empty of inherent existence.

But if one were to take this understanding of the emptiness of things as itself absolute, this again would be clinging, viz., clinging to *sunyata*. This mistake is the error not with regard to the mundane nature of things but with regard to their ultimate nature. It is to take the conditionedness of the conditioned as itself unconditioned. Thus one teaches the *sunyata* of *sunyata*: in the ultimate truth even *sunyata* is empty of absoluteness. Ultimately, even the division between the conditioned and the unconditioned is not absolute. Therefore we are not forever bound to our conditionedness because we, as conditioned entities, already are (in our ultimate nature) the unconditioned reality.

2. Criticism

Madhyamika is a philosophy of compassion, for its fundamental purpose is to liberate individuals from ignorance and suffering. The school teaches that it is through reflection, criticism and understanding that one is able to discriminate between the real and the unreal, to cancel the confusion of the relative with the absolute, and thus end one’s ignorance and suffering through recognition of *sunyata* as truth. The sense of the real is the basis for this cancellation. Just as the sense of the real leads to ignorance when misapplied, the sense of the real leads to knowledge when guided by criticism in light of *sunyata*. Without the sense of the real liberation would not be possible--but then neither would ignorance.

It is through the practice of criticism, by the sheer force of logical truth that one is lead to overcome ignorance. By repeated application of this method, the relative will no longer be mistaken for the absolute and the true *sunya*-nature of all of determinate existence is revealed. *Sunyata*, as emptiness, means that the conventional world is not, as we fancy to think, composed of substances inherently existing; in truth, these entities are devoid of inherent existence--they are empty.

It is important to point out that what is denied by such criticism is not the conditioned world itself but our clinging to it as absolute, our ignorance. Thus, it is not the views or determinate entities as such which are denied by *sunyata* but rather our clinging to them, our misconceptions with regard to them. *Sunyata* does not deny the conditioned, relative world; it only denies our mistaking it as absolute.

As an example of the application of the critical method, let us consider the true nature of the “self”. Our first error, it is said, "is the imagination of absolute exclusiveness in regard to the 'I,' i.e., the entity that constitutes the object of the notion of 'I.' Now if “I” inherently exist, then there is an absolute division between that which is 'I' and that which is 'not-I.' There is then no dependence of one upon the other. Each is independent and self-existent. But without mutual dependence how can

'I' be in any way related to 'not-I,' how can I know or be aware of the world at all? If I exist inherently, I am absolutely isolated and divided from the world with no possibility of experiencing it or affecting it. This is obviously absurd.

By revealing the contradictions that arise in this way from taking the “relative self” as absolutely existent, we reveal the *sunya*-nature, the relative and conditioned nature, of the “self”. We have then arrived at the truth with respect to the conventional world: that all things (in this case, the “self”) are empty of inherent existence. However, having denied the inherent existence of the “self”, suppose we now cling to this denial as itself absolute? In other words, we assert inherent non-existence, we make emptiness or relativity itself an absolute. Now in this case there is an absolute division between the relative and the absolute, the divided and the undivided. But then the undivided is not truly the undivided for it is divided from the divided. This contradiction forces us to surrender our clinging to the conditionedness of the conditioned as itself absolute.

At this point in the criticism we thus come to recognize that emptiness, *sunyata*, is not the ultimate truth. While this conditionedness and relativity of the “self” is its true nature in the conventional world, it is not its ultimate nature. Ultimately, the “self” is empty even of its conditionedness and relativity: it is ultimately empty of emptiness (*sunyata-sunyata*, as it is called). And since the conditionedness of the conditioned is ultimately conditioned, since the distinction between the conditioned and the unconditioned is itself conditioned, the conditioned is ultimately identical to the unconditioned reality.

Since criticism has revealed contradictions in clinging to both inherent existence and inherent non-existence, in the end we can neither absolutely assert nor absolutely deny the existence of the “self”. We are left with the *Middle Way*, passing between the extremes. "This is the unerring sense of 'I,' which comes with mature self-consciousness in which there is not the clinging to the determinate self either as absolutely determinate and therefore totally different from the undivided being or as itself an eternal independent substance." The method of criticism thus functions to cancel all exclusive claims to existence or truth, whether with respect to the mundane nature of things (taking the conditioned existence as unconditioned) or with respect to their ultimate nature (taking conditionedness of the conditioned as itself unconditioned).

3. *Knowledge*

What then is the unconditioned, the Real, the knowledge or experience of which will liberate one from ignorance, from clinging to error, including a permanent self-hood (soul) and reach one's ultimate realization? The ultimate reality or Truth is *Sunya*, that one arrives at through the experience of Nirvana. Both the Advaita Philosophy (Hinduism) and the Madhyamika

Philosophy (Buddhism) are philosophies of liberation of the “self” from ignorance, suffering, attachment, *maya*, etc. and both the schools propose ways to liberation / self-illumination / self-realization, viz., through *Samadhi* (Hinduism) and *Nirvana* (Buddhism).

The undeniable, ultimate reality or truth is *Sunya*, the unspeakable dharma. What then is this Truth, ultimate Reality, or *Sunya*, the unspeakable Dharma? Is it God or Brahman (the Supreme Being) or is it Atman (the Supreme Self) as exposed in the Advaita Vedanta?

The Buddhist doctrine on God, in the sense as ultimate Reality, is neither agnostic, nor vague, but clear and logical. This Reality (*Sunya*), whatever it is, cannot be known by our limited human intellect. Therefore every attempt to describe it leads to error, not only, but is also useless and a waste of time. For these reasons Buddha himself kept ‘a noble silence’ regarding the ultimate Reality. If there is a Cause, an ultimate Reality, a limitless Luminosity, an eternal Noumena beyond all phenomena, it ought to be evidently infinite, unlimited, unconditional and without attributes. We, on the other hand, are evidently non-infinite, limited and conditioned by numerous attributes and in a certain sense constituted by them. As a consequence we are not able neither to define nor describe, nor usefully discuss the nature of That which is above comprehension of our limited capacity of knowing. We can indicate it through negations, and describe it indirectly, with analogy and symbols, but in any case they are but ideas that do not actually express the Unknown, the *Sunya*. “The Tao which can be expressed or described is not the eternal Tao”.

In the same way Buddhism denies the existence of an immortal soul / atman in man. Buddha states that every form of life has three common characteristics: caducity, suffering (*sabbe sankhara dukkha* = all composite beings are suffering: birth, old age and decay, sickness, death) and the lack of a permanent soul (*anatta* = non-self or non-I) that separates every form from others. There is nothing that is definite or permanent, there is no repose, a permanent ground / being, whatever in the universe but only an incessant becoming and change without end. But, at the same time Buddhism affirms that there is an end to caducity and *dukkha* (suffering); there exists a path to salvation, namely, by understanding and following the Four Noble Truths - contained in the doctrine of *Sunyata*: suffering exists since the world is impermanent; there is a cause for suffering, viz., desire, clinging to the relative ‘I’ as absolute and real; there is an end to suffering since it is relative and is not ultimate; there exists a way that leads to end suffering, viz., the *Middle Way* that destroys the ignorance of clinging to the relative as absolute.

An individual can ‘become’ Buddha, illumined by the interior principle of Spiritual Illumination (*Nirvana*). The spiritual illumination, however, which is incised in life does not belong to any particular form of life. All that is proper of man is mutable and mortal, the Immortal does not appertain to anyone in particular. It is nothing but becoming that which we already are. It is the developing of one’s own fullness in the inborn Spirit of Buddha, by destroying the illusion of the ‘I’

(‘self’), due to ignorance and maintained by desire, which bind us to the chain of reincarnation (*samsara*), to the eternal Wheel of Becoming. Becoming Buddha is becoming what one actually is – that is realized in Nirvana, the state of Illumination. In this state of Illumination the individual self ‘looses’ itself in the eternal Illumination / eternal *Sunyata*.

Conclusion

In conclusion, we would like to ask: is it possible to reconcile the alleged difference between Advaita Vedanta and Buddhism regarding the nature of the “self” and its ‘realization’?

On the metaphysical issue of the “self” (soul or atman) Advaita Vedanta and Buddhism (Madhyamic school) are at loggerheads with one another. Advaita Vedanta affirms the existence of Atman (soul or self) as the core of every human individual (a realist philosophy). Buddhism instead denies the existence of any self or soul substance (*Anatta* = *Anatman*) (anti-realist philosophy). This is a radical ontological antinomy.

When Buddhism and Vedanta are thus juxtaposed in a comparative perspective, the two systems present themselves as mutually exclusive and opposed to each other. An affirmation of the existence of Atman would presuppose a negation of the reality of *Sunyata*. Conversely, identifying reality of *Sunyata* would entail a denial of the existence of Atman. So, either it is Atman without *Sunyata*, or it is *Sunyata* without Atman.

But despite such an ontological antinomy the two systems have a common “metaphysic of transcendence” or a “transformative theology”. In the sense that both of them are proposals and affirmations of the possibility of ultimate enlightenment and liberation. For Advaita Vedanta the ultimate liberation is *Moksa*, for Buddhism it is *Nirvana*. Both of these notions are similar: attainment of salvation or final liberation from all forms of human bondage, including ignorance and *karma-samsara* (transmigration). How to reconcile the fact that two systems share a basically similar metaphysic of salvation with the fact that they are arch opponents on the issue of the ontology of the self?

Buddhism and Vedanta with their opposing ontological commitments nevertheless converge on the issue of salvation. This means that *Sunyata* is no impediment to ultimate liberation. And if the reality of *Sunyata* leaves no room for Atman, then it follows, by implication, that the non-existence of Atman is also no impediment to ultimate liberation. There is no doubt that here the metaphysics of ultimate liberation is severely underdetermined by the ontology of the self. But is the question of the self---its existence or non-existence---so very neutral with respect to the possibility of liberation?

No doubt that the question of the self is crucially related to the issue of ultimate liberation. The perplexity is that both the realist (Vedanta) and anti-realist (Buddhism) about the self are

convergent on the idea of the possibility of ultimate, self-transformative liberation. Both of them propose a common theology of salvation notwithstanding both the parties hold on to the radically divergent ontological positions of self-denial and self-affirmation.

The Buddhist position claims the possibility of liberation without admitting any self-same, enduring bearer of the emancipatory experience. Ironically, self-extinction rather than self-existence is said to be a necessary condition for the possibility of emancipation.

Are these two positions reconcilable in some way or are they totally opposed to one another? To answer this question we need to have a closer look at what we have said regarding Atman which is identical with Brahman or the Absolute or the only Reality and it's only through an experiential, intuitive knowledge, one is able to realize this Truth and only in that state of mystical experience (Samadhi) one is able to enter into the state of realization or liberation. Buddhism, instead, is metaphysically oriented to Nothingness or Emptiness, (*Sunyata*), as we have mentioned above, so much so that Absolute Reality is identified with Absolute Nothingness and one's self-realization or liberation consists in attaining Nirvana, the state of "Nothingness" (*Sunyata*) or the state of enlightenment / illumination. Is there any substantive difference of specific content between a metaphysic of Being and a metaphysic of Nothingness, when both systems subscribe to an ultimate reality conceived in equally metaphysically absolutist terms? The metaphysical "sphere" of absolute Being may coincide with that of absolute Nothingness, and there may not be "internal" content-specific difference between the two.

Such a reconciliatory philosophical reconsideration of the ancient debate between Buddhism and Vedanta would yield a picture in which the two systems would be seen as being complementary to each other. In fact, through a process of logical analysis we can affirm that the concept of Atman is compatible with that of *Sunyata*.

As we have mentioned above, the position of the Upanishads and of Advaita Vedanta is that the ultimate Reality is Atman or Brahman, rather. Atman is Brahman. Atman does not refer to the individual entity or individual soul (*jiva*). It has no relationality except its relation to Brahman, which is, after all, a relation of identity characterizing the non-duality between the two. Atman cannot be described in terms of any attribute apart from its most general characterization as something of the nature of pure consciousness, as we have mentioned above (*tatvam asi*). It is pure consciousness without any specific features. It is beyond description, it is attributeless. It is consciousness absolutely purged of all factual specificities.

If Atman is attributively free pure consciousness, and attribute-free consciousness entails consciousness not centred on any ego-specific point of view, then it is a "decentred" self inhabiting a "centreless" world. Consciousness decentred is also consciousness universalized; it is a perspectiveless consciousness empty of all contents, including the self. It is not an ego-centered

consciousness. In this sense we can say that the Buddhist concept of emptiness (*sunyata*) is the idea of the self's emptying itself of accumulations of inner traits born of ego-specific consciousness.

Atman thus depicts the self as consciousness without any substantive content of empirically delimiting attributes. This picture seems to be akin to the Buddhist idea of "Nothingness" or *Sunyata*. Atman-consciousness is a kind of consciousness-as-nothingness inasmuch as it is empty of the attributes of ego-specific subjectivity. Transcendence from the life of a *Jiva* to that of Atman requires that the self render itself into emptiness (*Sunyata*) as far as the perspectival subjectivity of the former mode of life is concerned. It would therefore be no travesty of Vedantic truth to say that there is a great deal of *Sunyata* in the inner constitution of Atman. The Vedantic self is nourished by metaphysical nothingness. It is therefore no wonder that Sankara, the greatest protagonist of Advaita Vedanta, has been described as the Buddha in disguise.

What, on the other hand, about the alleged non-substantiality of ultimate reality as "Nothingness" or *Sunyata*? It would be equally wrong to overplay the negative connotation of the metaphysic of *Sunyata* to the point of losing sight of any affirmative connotation concealed behind that metaphysic. For one thing, the admission of the potentiality to attain and experience Nirvana is a clear indication of the substantiality of *Sunyata*-based existence. In this sense *Sunyata* evidently has an ontic import; and it even suggests an ontology of self akin to that of Vedanta. Buddhistic ultimate liberation - the attainment of Nirvana - is a substantial unitary transition from the unenlightened condition to the state of enlightenment. The possibility of this transition bespeaks of the substantial presence of a shadowy self in the metaphysical vacuum of *Sunyata*.

Furthermore, it must be stated that *Sunyata* is not *abhava* or non-existence, but held to be the ultimate ground of everything, the utmost original condition of reality prior to all conceptualization and phenomenal distortion. It is characterized as pregnant emptiness, vibrant void. Cast in terms of consciousness, *Sunyata* is a state of pure consciousness that one would revert to if one were able to empty oneself of any illusory constructions or impressions of an unchanging or permanent reality, whether of things or persons. This reversal to original subjectivity, which also has an ethical import, may be interpreted as one's "becoming" *Sunya* or empty. But "becoming" *Sunya* does not mean going out of existence. Rather, one can truly be oneself, or become truly self-aware, only by "becoming" *Sunya*. Otherwise, one continues to be in an un-awakened state---to be under the spell of *Avidya*.

Can we not say, now, that the Buddhist awakening in "the field of *Sunyata*" is most akin to the Vedantic realization of the ultimate identity of Atman with Brahman? And is not Brahman---the absolutely indeterminate (*Nirguna*) Ultimate Reality---itself more like a "field of *Sunyata*," the original ground of everything? It seems, therefore, that these speculations about the "complementarity" between Vedanta and Buddhism are on the right track. For such a reading of

these two systems of thought helps us make more coherent sense of either position than what they seem to mean individually. What, then, is the complementary light of Buddhism on our understanding of Vedanta? It is essentially this: *Sunyata* is the only ground reality for the life of Atman. Atman without *Sunyata* would be like motion without energy.

In a similar vein, it can also be said that "becoming" *Sunya* or being in (the field of) *Sunyata* is virtually the same thing as being or "becoming" Atman. It is important that we recognize the negative overtone of *Sunyata* and its cognate *Anatman* has, as its counterpoint, an affirmative undertone. There is the negation of the un-awakened self---the self centred in an individualized field of consciousness and shackled to the perspectives tied to it. This negation forms the basis for a spontaneous affirmation of becoming awakened or enlightened---becoming a decentred self. In essence, consciousness-as-*Sunyata* manifests itself in the form of consciousness-as-Atman.

What transpires from the above discussions is a thesis that is better characterized in terms of convergence of Buddhism and Vedanta than in terms of their complementarity to one another. Of course each is a complementary perspective to the other in so far as our making coherent sense of either position is concerned. What we gain from such a complementary understanding of the allegedly incompatible juxtaposition of these two ancient systems of thought is that their apparent difference betrays a profound underlying unity. We have intimations of a "hidden" Atman of Buddhism on the one hand, and of the "silent" *Sunyata* in Vedanta on the other.

Main sources utilized for this article:

2. *Samadhi* (the school of yoga) and Advaita Vedanta (the school of Sankaracharya), cf. D. Acharuparambil, *Induismo, vita e pensiero*, Roma, Teresianum, 1976, pp. 83 – 118.

3. The exposition of the understanding of *Sunyata* is a summary of the article by Thomas J. McFarlane, "The Meaning of Sunyata in Nagarjuna's Philosophy", 1995, cf. http://www.integralscience.org/sacredscience/SS_sunyata.html, visited on 22.12.08.

4. The conclusion (possibility of a reconciliation between the experience of *sunyata* (Buddhism) and the experience of *atman* (Advaita Vedanta) is a summary of the article by Bijoy H. Boruah, "An attempt to reconcile the alleged difference between Buddhism and Advaita Vedanta on the nature of the Self", cf.

http://www.thaiexotictreasures.com/atman_of_vedanta_and_the_sunyata.html, visited on 22.12.08.

4. Gli abissi del nulla nella cosmologia quantistica?

Sergio RONDINARA

È doveroso premettere, onde evitare equivoci, che questa conversazione vuole essere – per ovvie necessità –, una presentazione molto semplificata dei caratteri della cosmologia quantistica che per sua stessa natura fa ricorso a rigorosi quanto sofisticati formalismi matematici non facilmente fruibili e tanto meno presentabili in breve tempo.

1. Introduzione

La cosmologia è la scienza che si occupa dell'universo fisico considerato come un singolo oggetto di studio e cerca di conoscerne la sua struttura e la sua storia. Tale scienza include anche lo studio delle origini e degli scenari terminali del cosmo.

L'attuale cosmologia scientifica prende avvio nel 1917 quando Albert Einstein, dopo aver formulato nell'anno precedente, la Teoria della Relatività generale applicò le equazioni di campo gravitazionale ad un modello di universo curvo.

In base ad evidenze sperimentali¹, oggi, i cosmologi ci dicono che se ripercorriamo a ritroso il tragitto compiuto dal nostro universo, andando indietro nello spazio-tempo, incontreremo stati dell'universo sempre più densi e caldi. Il limite teorico di questi stati è ciò che chiamiamo *big bang* e può essere calcolato in modo soddisfacente facendo ricorso a modelli standard di universo, noti come modelli di Friedmann-Lemaître-Robertson-Walker (*FLRW models*)².

Nel *big bang* i valori di densità e temperatura divergono all'infinito. È questa la singolarità iniziale alla quale i cosmologi assegnano il tempo $t=0$, ma che non va confuso con l'origine dell'universo. Infatti sebbene la singolarità iniziale prevista nei modelli FLRW può essere considerata l'"origine del modello di universo" che essi descrivono, tali modelli divergono, si interrompono proprio nelle regioni limitrofe alla singolarità iniziale.

Per descrivere questa fase iniziale così cruciale per la storia del nostro universo è necessario ricorrere ai modelli che si rifanno ad una teoria quantistica della gravità.

¹ Valore della radiazione cosmica di fondo pari a 2,73 °K, abbondanze primordiali degli elementi leggeri (24% di elio e 76% di idrogeno) e velocità di recessione delle galassie con conseguente espansione dell'universo.

² Tali modelli sono relativamente semplici e prevedono un universo isotropo ed omogeneo, simmetricamente sferico e con valori costanti di pressione e materia.

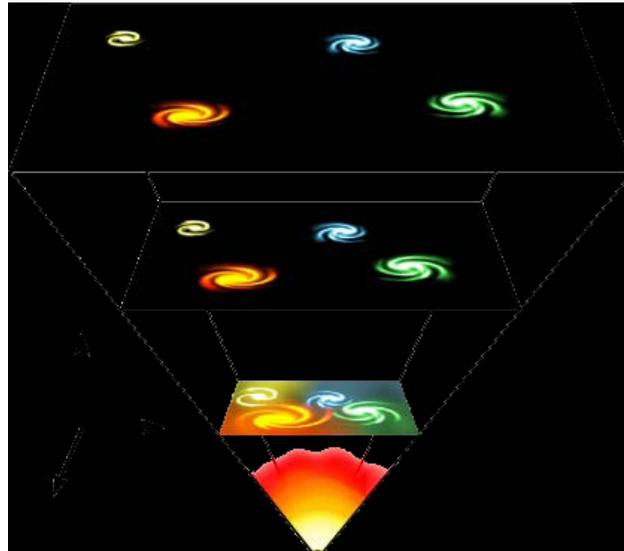


Figura 1. Verso la singolarità iniziale

Per descrivere questa fase iniziale così cruciale per la storia del nostro universo è necessario ricorrere ai modelli che si rifanno ad una teoria quantistica della gravità.

2. Cosmologia quantistica

La cosmologia quantistica s’inserisce nella descrizione dell’evoluzione cosmica presentata dal modello classico della cosmologia espansiva sin dagli anni 70 del Novecento aggiungendovi inizialmente – per mezzo di Alan Guth – l’importante ipotesi inflazionarla al tempo 10^{-35} secondi. Successivamente farà “il grande passo” scavalcando quella barriera conoscitiva che caratterizza il modello standard e che va sotto il nome di *muro di Planck*. Questo baluardo conoscitivo collocato al tempo 10^{-43} sec richiede per la descrizione dello stato dell’universo in quel momento (temperature di 10^{32} °K, energie pari a 10^{19} GeV, e densità difficilmente rappresentabili per noi di 10^{93} g/cm³, rilevanti effetti quantistici nelle forze gravitazionali date le ridottissime dimensioni dell’universo, e unificazione delle quattro interazioni³ fondamentali oggi conosciute,) l’unificazione delle due teorie più importanti e affermate della fisica moderna, la Teoria della Relatività generale e la Meccanica Quantistica, in una teoria quantistica della gravità, che oggi non siamo in grado di costituire e che quindi non possediamo. Da qui l’insuperabilità conoscitiva del tempo di Planck secondo la razionalità scientifica.

Pur non possedendo una teoria matematicamente adeguata alle circostanze i cosmologi ipotizzano a grandi linee quelle che dovrebbero essere le caratteristiche principali fondamentali oggi conosciute,) l’unificazione delle due teorie più importanti e affermate della fisica moderna, la Teoria della Relatività generale e la Meccanica Quantistica, in una teoria quantistica della gravità,

³ Interazione gravitazionale, nucleare forte, nucleare debole e interazione elettromagnetica.

che oggi non siamo in grado di costituirlo e che quindi non possediamo. Da qui l'insuperabilità conoscitiva del tempo di Planck secondo la razionalità scientifica.

Pur non possedendo una teoria matematicamente adeguata alle circostanze i cosmologi ipotizzano a grandi linee quelle che dovrebbero essere le caratteristiche principali di questa teoria tanto agognata. In base a tali caratteri ipotizzati, abbandonate le certezze di una conoscenza relativistica del cosmo, essi s'inoltrano oltre il muro di Planck fino al raggiungimento e poi al superamento della singolarità iniziale.

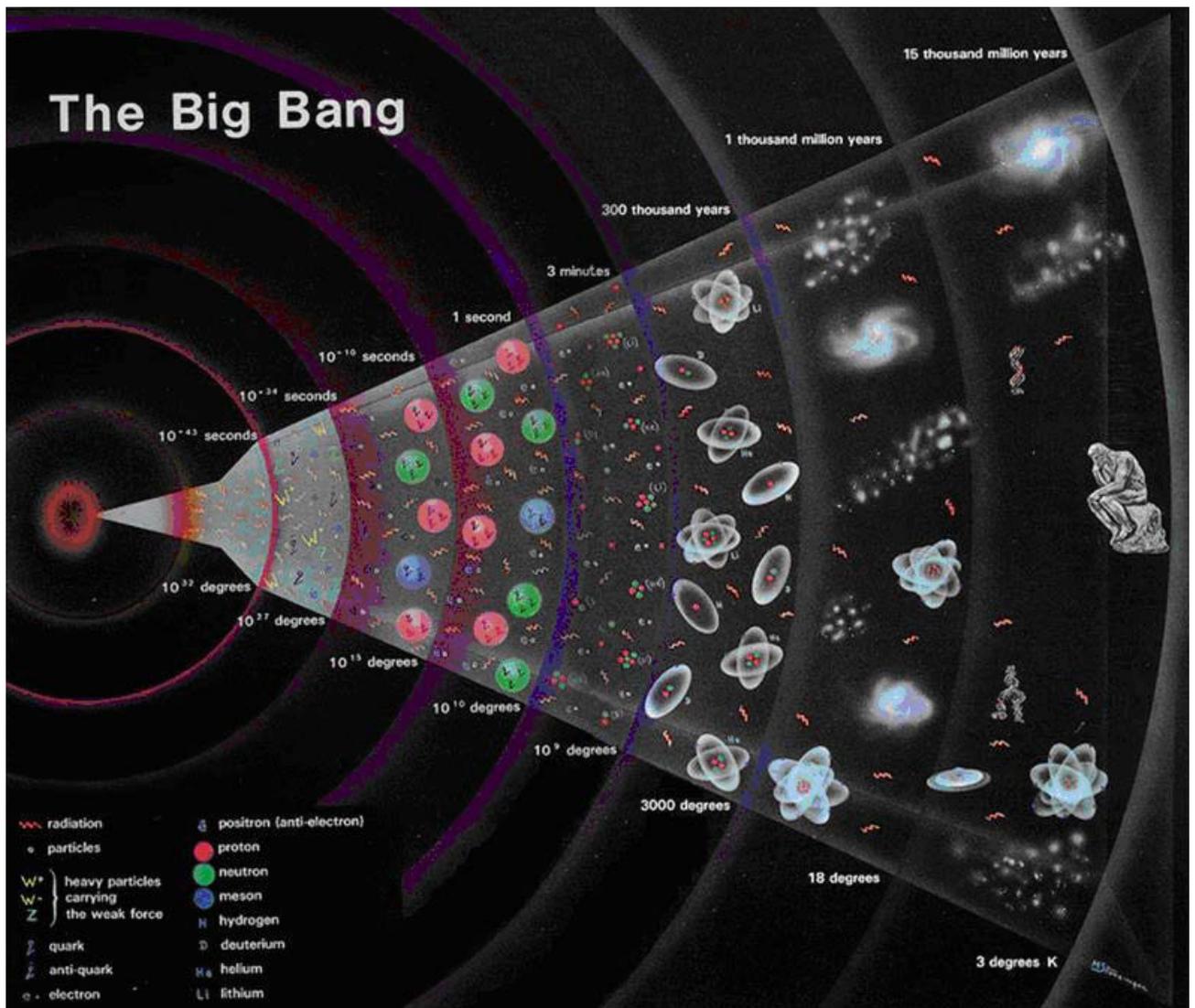


Figura 2. Rappresentazione dell'evoluzione cosmica

Il lavoro preliminare che si sta realizzando nella cosmologia quantistica sembra indicare che tutti i quadri interpretativi adatti a trattare l'universo nella sua fase iniziale richiedono la scomparsa del tempo come noi lo conosciamo.

Così nella ricostruzione dell'evoluzione cosmica giungiamo a parlare di un "prima" senza tempo classico, e pertanto non faremo più conteggi a ritroso sul filo degli infinitesimi di secondo ma giungeremo ad uno stato quantico fluttuante della gravità, uno stato inevitabilmente

probabilistico (perché quantico), uno stato ipotetico e pre-particellare che nel suo fluttuare può decadere nel nostro universo come in altri universi con diversi valori delle costanti fondamentali della natura.

Riguardo l'argomento del nostro tema può facilmente sorprendere il filosofi che a volte gli stessi scienziati presentano la propria cosmologia quantistica (epistemologicamente non sono soltanto ipotesi fisiche, ma anche ipotesi matematiche) come un modello di creazione dell'universo dal *nulla*. Questo sorprende poiché nella cosmologia classica i cosmologi sono stati sempre molto riluttanti a parlare di creazione, sapendo che si stava operando una estrapolazione meta-scientifica.

Cerchiamo di vedere ora alcuni modelli di cosmologia quantistica e quale concezione essi hanno del nulla.

3. Modello di creazione dal nulla di Edward Tryon

La prima proposta di un universo nato dal nulla secondo la cosmologia quantistica fu quella formulata da Edward Tryon nel 1973 con la pubblicazione di un articolo⁴ nella prestigiosa rivista *Nature* in cui affermava che l'universo è apparso dal nulla 10 miliardi di anni fa e che un tale evento non avrebbe violato alcuna legge fisica. L'unica condizione richiesta poteva essere così espressa: le leggi fisiche oggi conosciute implicano che un tale universo emergente dal nulla dovesse possedere un valore nullo (pari a 0) in tutti suoi parametri di conservazione (energia, quantità di moto, ecc.). In un tale sistema chiuso, infatti, ogni aumento di una forma di energia deve essere compensato da una diminuzione di un'altra forma di energia tale da compensare la prima e quindi far risultare nulla la loro somma algebrica. In questo modo si può creare materia in una sua parte e un campo gravitazionale in un'altra sua parte senza violare il principio di conservazione dell'energia. È possibile, secondo l'equazione di Einstein che il campo gravitazionale e la materia siano generati dal nulla.

Ma Tryon è cosciente che un'argomentazione così impostata non ci dice come un tale universo nasca dal nulla, ci dice soltanto che il suo emergere dal nulla non viola i principi di conservazione. Così come non aumento il mio capitale se ai guadagni del lavoro aggiungo sistematicamente un equivalente debito al gioco. A questo punto Tryon passa ad illustrare la creazione dal nulla come una particolare fluttuazione del vuoto quantistico (vuoto la cui energia media è pari a 0). Ma una tale emergenza risulterebbe in base al principio di indeterminazione di Heisenberg un evento probabile e non deterministicamente certo. Tryon precede una tale obiezione chiedendosi, appunto, perché è accaduto un tale evento. La sua risposta è che «il nostro universo è semplicemente una di quelle cose che succedono di tanto in tanto»⁵.

⁴ E.P. Tryon, *Is the Universe a Vacuum Fluctuation?*, «Nature» 246(1973) pp. 216-219.

⁵ E.P. Tryon, *Is the Universe a Vacuum Fluctuation?*, cit., p. 218.

È evidente che in questo ipotetico modello cosmologico non si possa parlare di “creazione dal nulla” per la forte inadeguatezza del vuoto quantistico ad essere considerata un “nulla”. Infatti il vuoto quantistico possiede un florida struttura che risiede in un sostrato dello spazio-tempo pre-esistente. E lo spazio vuoto, nonostante il nome attribuitogli dai fisici non è affatto vuoto, anzi è sede delle reazioni fisiche tra le più violente. In esso coppie di elettroni e positroni vengono continuamente “create” e “annichilate” così pure coppie di mesoni e di barioni; il campo elettromagnetico è costantemente fluttuante. In-somma tutt’altro che vuoto.

La vera creazione dal nulla non deve presupporre alcunché, o meglio deve presupporre solo “il nulla”. Qui invece la creazione dal nulla viene presentata come la trasformazione di una quantità notevole di enti preesistenti quali campi quantistici, spazio, leggi e vuoto quantistico, tempo, al punto che essa non ha niente a che vedere con ciò che oggettivamente chiamiamo con la parola “nulla”, cioè non-ente.

4. Modelli quanto-gravitazionali di Hawking e Vilenkin

Per gli anni ottanta del Novecento sono rilevanti gli studi di Stephen Hawking e Alexander Vilenkin per la formulazione di un modello di universo che emerga dal nulla ancora più risolutivo di quella di Tryon.

Il problema cosmologico da cui parte Hawking, ed è il problema di fondo del modello standard (*Big Bang*), è quello del superamento della singolarità iniziale e in particolare nella descrizione ed individuazione delle condizioni iniziali che la caratterizzano. Questo perché i cosmologi divengono particolarmente indecisi e dubbiosi quando si parla di condizioni iniziali in quanto capiscono che un tale lavoro confina direttamente con l’ambito filosofico e religioso del problema in esame. Nel modello standard esiste realmente una chiara distinzione tra leggi della natura conosciute e le condizioni iniziali e al contorno che dicono lo stato dell’universo nella singolarità iniziale, questo perché la determinazione di tali condizioni risulta decisiva per lo sviluppo temporale del sistema universo.

La soluzione classica a tale problema non soddisfaceva né Hawking né Vilenkin dal momento che essa richiedeva condizioni iniziali arbitrarie o presupposte come un dato di fatto senza poterne dare le ragioni, in una parola: «innaturali»⁶ per il *big bang*.

Il modello di Hawking si caratterizza per l’emergenza dell’universo da una regione di probabilità quantistica nella quale il tempo non possiede un senso unidirezionale poiché viene ridotto ad una dimensione spaziale aggiunta ed è denominato *tempo immaginario*. Conseguenza di tale posizione è che tale universo non possiede un inizio temporale ben definito ma non per questo è ritenuto eterno.

6 A. Vilenkin, *Creation of Universe from Nothing*, «Physics Letters» B117 (1982) p.25.

Se il modello classico può essere rappresentato geometricamente come un cono).⁷ che termina nella singolarità iniziale, nell'universo di Hawking il cono⁷ termina con un arro-ndamento tipo calotta sferica dove, nell'equazione, la variabile temporale compare come un numero immaginario "i" ($i = \sqrt{-1}$).

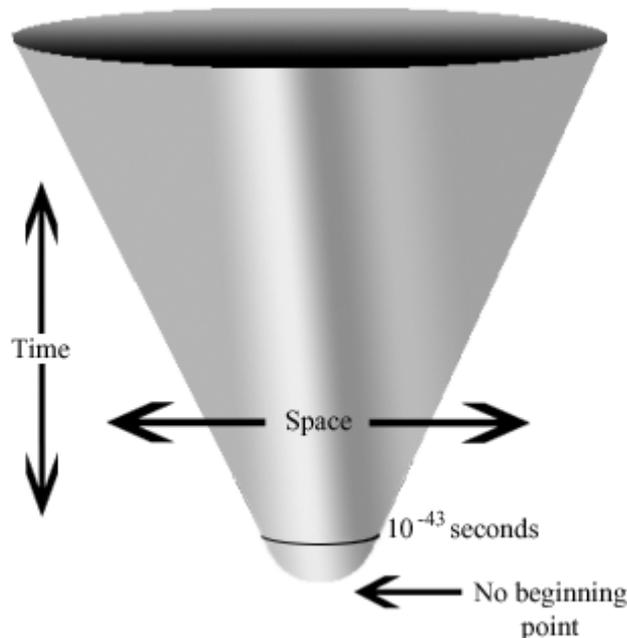


Figura 3. Rappresentazione del cono di Hawking

In questo modo facendo tornare indietro il tempo, e con esso il nostro universo, lo vedremo dissolversi verso il passato quando entra nella regione quantistica primordiale. In tale modello l'universo non emerge da un inizio singolare con particolari condizioni iniziali e al contorno ma emerge in una regione ontologicamente problematica in cui il tempo reale viene di fatto congelato. Questo fa dire a Hawking, estrapolando liberamente dal campo scientifico:

«...finché l'universo ha avuto un inizio, noi possiamo sempre supporre che abbia avuto un creatore. Ma se l'universo fosse davvero auto-contenuto (self-contained) e tutto racchiuso in se stesso, senza un confine o un margine, non avrebbe né un principio né una fine: esso semplicemente sarebbe. Ci sarebbe ancora un posto, in tal caso per un creatore?»⁸.

Il modello proposto da Vilenkin non differisce molto da quello di Hawking se non per l'utilizzo sull'effetto tunnel⁹. Infatti applicato all'emergere dell'universo nel suo stato quantistico originario tale effetto ci permette di spiegare come il nostro universo spazio temporale con tempo reale, descritto dal modello standard, possa emergere probabilisticamente da una regione dove lo spazio-tempo è dominato da un tempo immaginario (completamente non classico).

Il modello proposto da Vilenkin non differisce molto da quello di Hawking se non per l'utilizzo sull'effetto tunnel⁹. Infatti applicato all'emergere dell'universo nel suo stato quanti-stico originario tale effetto ci permette di spiegare come il nostro universo spazio temporale con tempo reale, descritto dal

⁷ Cono in cui l'asse longitudinale corrisponde all'andamento temporale e la sua sezione trasversale indica lo spazio tridimensionale.

⁸ S. Hawking, *Dal big bang ai buchi neri*, Rizzoli, Milano 1988, p. 165.

⁹ Superamento di una barriera di potenziale, classicamente invalicabile, mediante un tunnel quantistico.

modello standard, possa emergere probabilisticamente da una regione dove lo spazio-tempo è dominato da un tempo immaginario (completamente non classico).

Per Vilenkin la creazione «letteralmente dal nulla»¹⁰, come lui la chiama, si realizza attraverso un effetto tunnel quantistico. Anche se in seguito il nostro cosmologo ha precisato che per “nulla” intende uno stato senza spazio-tempo classico. Il nulla è, per Vilenkin, il regno della gravità quantistica senza alcuna restrizione, è «uno stato piuttosto strano in cui tutte le nostre nozioni fondamentali di spazio, tempo, energia, entropia, ecc. perdono il loro significato»¹¹

5. Conclusioni

Per concludere possiamo affermare che essendo la cosmologia quantistica un settore del sapere scientifico contemporaneo non ancora teoreticamente consolidato per i motivi prima accennati, una sua eventuale interpretazione filosofica è oggi particolarmente complessa e rischiosa poiché dopo ottant’anni dalla sua formulazione non abbiamo ancora un consenso unanime sulla interpretazione della Meccanica Quantistica, sulla quale tale cosmologia si fonda. Si possono certamente però evidenziare delle difficoltà epistemologiche sui modelli quanto-cosmologici sia riguardo la loro scientificità (mancando una teoria unitaria dei campi quanto-gravitazionali si rimane essenzialmente sul piano congetturale), sia riguardo il riferimento ontologico di tali modelli (è difficile che un filosofo della scienza possa dare un contenuto reale a concetti quali tempo immaginario, super-spazio, funzione d’onda del cosmo, ecc. senza cadere in stravaganze metafisiche dovute al dissolvimento di strumenti matematici in ontologia).

Per rimanere nel tema assegnatomi non proseguo ulteriormente le mie considerazioni sul piano epistemologico se non per rilevare che nei tre modelli esaminati della cosmologia quantistica pur adoperando il termine “nulla” essi non giungono a toccare la profondità che ha questo concetto nella sua accezione metafisica. Nessuno dei tre modelli descrive un emergere dal nulla in senso assoluto del nostro universo. Hawking dà un senso preciso al termine nulla qualificandolo come assenza di condizioni iniziali nei calcoli. Calcoli che presuppongono sempre un corpo di leggi della natura preesistenti.

Certamente sorprende come viene associata acriticamente alla nozione scientifica di “vuoto quantistico”, tipica della teoria quantistica dei campi, a quella biblico-teologica¹² di “nulla” della dottrina della creazione *ex nihilo*, ignorando le loro diverse specificità semantiche e la conseguente impossibilità di siffatto accostamento poiché il “nulla”, “niente” (non-ente) teologico-metafisico riguardante la dottrina della creazione non ha alcunché in comune con il “vuoto quantistico” in quanto quest’ultimo per i fisici stessi – come abbiamo visto – è già qualcosa, è un ente e non un non-ente.

10 A. Vilenkin, *Creation of Universe from Nothing*, cit., p.26.

11 A. Vilenkin, *Birth of Inflationary Universes*, «Physical Review», D27 (1983), p. 2851.

12 Cf. 2 Mac 7,22-23.28 – DH 800; DH 3025.

Ci siamo certamente inoltrati, e spero non senza stupore, verso gli abissi cosmici dello spazio-tempo dirigendoci verso quella dimensione iniziale tanto misteriosa quanto cognitivamente agognata, ma il nulla che concettualmente vi abbiamo trovato è un nulla improprio, imitativo e funzionale. Un nulla che non ha alcunché di quell'abissale significato che gli dà la metafisica o la mistica. Sia pur nelle stupefacenti suggestioni delle pieghe cosmiche delle origini non abbiamo incontrato il *nulla* nella sua compattezza e astrattezza che sgomenta. Nel nulla dei cosmologi quantistici non abbiamo potuto riscontare alcunché di quella indecifrabilità che caratterizza il nulla metafisico, e questo – con tutta la stima e riconoscenza per il lavoro dei cosmologi – non potevamo non aspettarcelo.

Sergio Rondinara

Libertà, «essere dell'uomo e nulla d'essere».

Il pensiero antropologico di Jean-Paul Sartre

Luis ROSON GALACHE

Introduzione

Consideriamo Sartre come un testimone attento e perspicace del nostro tempo, uno dei più grandi esponenti del cosiddetto *esistenzialismo ateo*, la corrente di pensiero che avrà una grande influenza, non solo sulla filosofia, ma anche sull'arte, la letteratura, il teatro, la politica...

Ha vissuto con intensità il periodo della Prima e la Seconda Guerra Mondiale e il dopoguerra, caratterizzato in Europa da un grande smarrimento nei diversi ambiti della vita umana. A livello filosofico si è assistito alla perdita di credibilità e di fiducia nei grandi sistemi razionali che avevano dominato tutto il secolo XIX, alla caduta di ogni certezza, alla perdita di fiducia nelle astrazioni. L'esistenzialismo, appare come una corrente critica che si muove verso una filosofia capace di accettare e affrontare coraggiosamente l'assurdo dell'esistenza, il paradosso che è la persona nella sua inspiegabilità, imprevedibilità, irripetibilità.

L'esistenzialismo vuole essere anche una filosofia basata sulla vita reale, sul realmente esistente senza astrazioni, personalizzando i concetti astratti per chiuderli nelle particolarità dell'esistenza umana, in ogni singola esistenza personale. «Le filosofie dell'esistenza (...) hanno avuto il segno distintivo nella tensione bipolare e indissociabile del pensiero verso la trascendenza dell'Essere che sconfinava dal suo proprio svelarsi e verso la struttura dell'uomo che di questo svelarsi è il destinatario e la sede»¹.

L'opera di Sartre costituisce un fenomeno unico. Nessun altro filosofo è stato a un tempo drammaturgo, romanziere, teorico della politica e critico letterario di grande spessore. Non è facile distinguere la dimensione prevalente, ma senza dubbio la sua filosofia impregna tutte le sue opere, che suscitano ancora oggi, a quasi trent'anni dalla sua scomparsa, un grande interesse nel lettore.

Nei primi scritti filosofici che risalgono agli anni 30² e sono il frutto della sua permanenza a Berlino nel 1933-1934, il suo interesse principale era volto allo sviluppo del metodo fenomenologico di Husserl per applicarlo allo studio dell'immaginazione. Sartre sostiene che la concezione tradizionale dell'immaginario mentale, derivato dalla teoria delle idee, è incoerente e che quindi è necessario sostituirla riconoscendo che l'immaginazione, allo stesso modo della

¹ PRINI Pietro, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi*. Roma, Studium 1989, 185.

² *L'imagination* (Paris, 1936) e *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris, 1940).

percezione, contraddistingue la coscienza intenzionale, e i suoi contenuti non dovrebbero essere trattati come se fossero degli oggetti interni.

L'interesse speciale che Sartre nutre per l'immaginazione deriva, in buona parte, dalle connessioni che questa ha con l'estetica e dal suo uso dei mondi ideali, in contrasto con il mondo reale percepito³; ma deriva anche dal fatto che egli considera l'esercizio dell'immaginazione come esercizio paradigmatico della libertà, sostenendo che, dato che «l'immaginario», l'andare oltre il mondo reale è caratteristico del contenuto dell'immaginazione, ne consegue direttamente che non può esserci una valida teoria causale dell'immaginazione, perché gli effetti di cause reali devono essere necessariamente reali.

Questa argomentazione è chiaramente insoddisfacente, perché Sartre confonde il fatto che l'immaginato ha la caratteristica di non essere reale, con l'assunzione che l'immaginazione stessa non sia reale. Anche se possiamo essere d'accordo con lui che l'immaginazione è una manifestazione primaria della libertà umana, non per questo abbiamo il dovere di accettare tale deduzione arbitraria.

La libertà non è soltanto un fenomeno dell'immaginazione. Siamo d'accordo con Sartre quando dice che ogni coscienza è, in certo modo, libera. Per intendere la concezione sartriana dell'essenziale libertà della libertà della coscienza, è necessario partire dalla sua importante opera *L'Être et le Néant*.

1. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique

Le idee filosofiche e le convinzioni di Sartre si vanno a poco a poco delineando fin dai suoi primi romanzi e opere teatrali e trovano una sistemazione più ordinata in *L'Être et le Néant* (1943). Questo testo è stato molto criticato, al punto di essere considerato da alcuni come un semplice «romanzo filosofico».

Di per sé, la filosofia esistenzialista di Sartre è molto affascinante, ma non è raro riscontrare in essa delle contraddizioni parziali, degli snodi teoreticamente problematici. L'esistenzialismo rompe con la logica, con le razionalità delle filosofie precedenti e devi farsi portavoce di «una parola che evochi stati d'animo, situazioni spirituali, sentimenti; perché solo il sentimento, mantenendosi allo stato fluido e incandescente, evita il coagulo del pensiero concettuale»⁴.

³ È il tema principale del suo libro *La Nausée* (1939), in cui Sartre contrappone l'assurdo ai valori positivi della filosofia classica. L'eroe del racconto, Antoine Roquentin, riflettendo sulle ragioni della propria esistenza e del mondo che lo circonda, arriva all'esperienza rivelatrice della nausea. La nausea è il sentimento che ci invade quando scopriamo la contingenza fondamentale dell'essere e l'assurdo del reale.

⁴ STEFANINI Luigi, *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*. Padova, Cedam 1952, 86.

Con il sottotitolo, *Essai d'ontologie phénoménologique*, Sartre mette in risalto l'intenzione di mantenere un rapporto costante col fenomeno e di rifiutare l'astrazione di un procedere di necessità in necessità. Comunque sia, sembra una contraddizione in termini il voler affiancare il metodo fenomenologico ad una ricerca ontologica. Fin dalle prime pagine Sartre fa coincidere l'essere con l'apparire, affermando che «l'apparenza non nasconde l'essenza, la rivela: è l'essenza»⁵. E presenta come il grande merito della filosofia moderna l'aver eliminato la dicotomia esteriorità/interiorità, fenomeno/noumeno, apparire/essere.

Parlando poi dell'essere del fenomeno, dello statuto ontologico dell'apparire, Sartre si vede costretto ad ammettere di non poterlo trovare nella commistione della qualità del «ceci» e deve così relegare il suo essere originario al piano transfenomenico. «Il fenomeno d'essere esige la transfenomenicità dell'essere. Il che non vuole dire che l'essere sia nascosto dietro i fenomeni né che il fenomeno sia un'apparenza che rinvia ad un essere distinto»⁶.

Per evitare la ricomparsa della dicotomia interno/esterno, Sartre sottolinea a più riprese non solo la coestensività, ma anche la coesistenza del fenomeno e dell'essere. Ma allo stesso tempo assistiamo alla comparsa di una transfenomenicità dell'essere, che indicherebbe l'ulteriorità di un piano ontologico distante della concrezione fenomenica.

Nel capitolo dedicato alla trascendenza, la qualità dell'essere è definita come «tutto l'essere» senza riferimento alcuno, pertanto, ad un piano altro del fenomeno⁷. Possiamo risolvere la questione mettendo in evidenza come la fenomenicità dell'essere possa esistere solo di fronte ad un osservatore, ciò che rimanda necessariamente ad una fondazione oggettiva, indicata come transfenomenicità dell'essere. Abbiamo una ambiguità causata, secondo R. Champigi, dal carattere polisemico del verbo «essere»⁸.

2. La concezione sartriana della coscienza

È stata abbastanza discussa la legittimità o illegittimità dell'uso della psicologia nella ricerca filosofica⁹. Sartre pensa alla coscienza come a qualcosa di per sé vuoto e rifiuta in maniera chiara qualsiasi concezione di coscienza che ipotizzi una unità organizzativa, indipendentemente dalle percezioni, come è il caso di Kant.

⁵ SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard 1943 (2008) 12. Tr. It. *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore 1965².

⁶ ID., *L'Être et le Néant*, 16.

⁷ *Ibid.*, 208 ss.

⁸ Cf. CHAMPIGI, «Le mot être dans "L'Être et le Néant"» in *Revue de métaphysique et de morale*, 1950, 155.

⁹ La psicologia sartriana si accorda con il metodo fenomenologico, prendendo le distanze tanto del determinismo psicologico come dall'ipostizzazione psichica. Questi sono visti da Sartre come impedimento alla concezione della libertà umana.

Seguendo inizialmente Husserl, da cui si distanzierà in un secondo tempo, Sartre parla della coscienza come di un punto mobile sulle cose e precisa che ogni coscienza è un far proprio qualcosa d'altro, un inglobare, un riempire qualcosa che di per sé vuoto con qualcosa di estraneo, però mantenendo implicito il percorso che dalla mia identità mi porta alla negazione dell'altro da me. «In altri termini ogni coscienza posizionale dell'oggetto è nel medesimo tempo coscienza non posizionale di sé»¹⁰.

Continuando lo sviluppo della concezione sartriana della coscienza, arriviamo a comprendere che, se la coscienza deve essere sempre coscienza di qualcosa, se è grazie al fenomeno che essa può instaurare una relazione con se stessa, questo significa che da una parte l'essere umano è nel mondo, è un esserci, un *Da-sein*. A sua volta il mondo è nell'uomo, è l'uomo che lo fa comparire, è l'uomo che, ad esempio, dà un senso alle nuvole del cielo, che interpreta come catastrofica la guerra in Irak o in Afghanistan e considera meno significativa quella del Congo o tante altre guerre nascoste. La libertà umana è totale, e nessuna morale, nessun divieto o punizione potrà mai scalarla essendo inscritta nell'ontologia individuale.

Così la coscienza viene delineata fondamentalmente in Sartre con un carattere di rimando, di trascendenza, di tensione all'altro da sé per cui «conoscere è “esplodere verso”, strapparci dall'umidità intimità gastrica per correre al di là del sé, verso ciò che non è sé, laggiù accanto all'albero e io non posso prendermi più di quanto l'albero non possa diluirsi in me: fuori di me»¹¹.

La conseguenza di questo costante rimando è la dialettica intrinseca che si instaura tra l'identico e il diverso, tra l'io e l'altro, dove si ha che «la coscienza è un essere per cui nel suo essere si fa questione del suo essere in quanto questo essere ne implica un altro distinto da sé»¹². E così, dall'analisi di questa concezione arriviamo ai due grandi protagonisti dell'opera più importante di Sartre: *L'Essere e il Nulla*.

3. L'«in-sé» e il «per-sé», l'Essere e il Nulla

Il fine dichiarato che Sartre persegue con il suo libro, *L'Être et le Néant*, è un'ontologia della coscienza. E la coscienza è, in primo luogo, coscienza di qualcosa, e di qualcosa che non è coscienza. Questo qualcosa viene chiamato *essere in sé*. Questo *in sé* può essere designato soltanto analiticamente come «l'essere che è ciò che è», il che indica l'opacità, il carattere consistente e statico, per il quale non è necessario: ma semplicemente è¹³. L'*in sé* è qualcosa di totalmente pieno,

¹⁰ *Ibid.*, 18.

¹¹ SARTRE Jean-Paul, *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore 1960, 281.

¹² *ID.*, *L'Être et le Néant*, 29. Trad. Italiana, p. 28.

¹³ Cf. *Ibid.*, 33-34.

senza alcuna possibilità, senza alcuno spazio, e precede anche le categorie di possibilità e di necessità: l'*in sé* è contingente, gratuito, è piena positività.

Di fronte a questo essere *in sé*, la coscienza è l'essere *per sé*, vale a dire, è *presente a se stessa*¹⁴. Questa presenza a se stessa suppone una separazione interiore nell'essere della coscienza. Ma che cosa la separa? Il *nulla*. Non esiste né può esistere nulla che separi il soggetto da se stesso. «La fessura intracoscienziale è un niente al di fuori di ciò che nega, e può possedere dell'essere solo in quanto non la si vede. Questo negativo, che è nulla d'essere e potere annullatore insieme, è il *nulla*. In nessun luogo possiamo cogliere il nulla con simile purezza. Altrove, in un modo o nell'altro, è necessario conferirgli l'essere-in-sé in quanto nulla. Ma il nulla che sorge nell'intimo della coscienza *non è*»¹⁵.

Il *per sé*, allora è visto come presenza all'essere, ma contemporaneamente come distanza, come un essere di fronte a l'*in sé* senza alcuna possibilità di coincidenza, senza speranza di unione. È questa la così denominata «coscienza infelice», abbandonata a se stessa e obbligata alla propria libertà senza possibilità d'appello ad altro da sé, gettata nell'abisso insondabile della scelta. La tesi fondamentale di Sartre è: «L'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla»¹⁶. La coscienza è il suo proprio nulla, in quanto si determina perpetuamente a *non esserlo* in sé.

Il fatto che la realtà umana (la coscienza) è annichilamento, mancanza di essere, viene dimostrato abbastanza chiaramente dal *desiderio*, che non si può spiegare se non come un difetto dell'essere desiderante. La realtà umana è costituita da possibilità, vale a dire dalla mancanza di qualcosa che la potrebbe colmarla. «Il possibile è ciò *di cui* manca il *per-sé per essere sé*»¹⁷, quello di cui manca il soggetto per essere oggetto, e soltanto esiste a titolo di mancanza o deficienza.

In Sartre abbiamo un elogio della libertà. D'altra parte, però, egli mette in evidenza il dramma di essere condannati a condurre un'esistenza ingiustificata, di trovarsi responsabili di tutti gli atti, anche di quelli non voluti, dell'impossibilità di liberarsi dalla necessità di compiere continue inesorabili scelte. La nostra esistenza è un'esistenza condannata ad essere libera e noi siamo condannati a una perenne solitudine.

4. Libertà assoluta e libertà come destino

Secondo Sartre, la libertà è la possibilità permanente di quella frattura o annichilamento del mondo che non è la struttura dell'esistenza. «Sono condannato a vivere sempre al di là della mia essenza, al di là dei moventi e dei motivi del mio atto; sono condannato ad essere libero. Ciò

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 119.

¹⁵ *Ibid.*, 120 (tr.it., 122)

¹⁶ *Ibid.*, 59 (tr. it., 59).

¹⁷ *Ibid.*, 147 (tr. it., 150).

vorrebbe significare che non si troverebbero alla mia libertà altri confini all'infuori di se stessa o, se lo si preferisce, significherebbe che non siamo liberi di non essere liberi»¹⁸. Ma questa libertà non è l'arbitrio o capriccio dell'individuo, affonda le sue radici nella struttura più intima dell'esistenza, è l'esistenza stessa¹⁹.

In verità, la libertà non si riferisce tanto ad atti e volizioni particolari, quanto al *progetto fondamentale* che comprende tutti gli uomini e che costituisce la possibilità ultima della realtà umana, la *scelta originaria*. Certamente questo progetto fondamentale lascia un certo margine di contingenza agli atti particolari, ma la libertà originaria è quella inerente alla scelta del progetto. È una libertà assolutamente incondizionata. Ma la modifica del progetto iniziale è possibile a ogni momento. «L'angoscia che, quando è rivelata, manifesta alla nostra coscienza la libertà, testimonia la modificabilità perpetua del nostro progetto iniziale»²⁰.

La libertà circa il progetto iniziale rimane nei limiti della fattività, del mondo. Ma questa fattività è indeterminata, la libertà la pone in essere con le sue scelte. Tutto quanto succede nel mondo deve essere attribuito alla libertà e responsabilità della scelta originaria. Per questa ragione niente di quanto succede nel mondo può essere considerato inumano²¹. Non esistono fatti accidentali: un evento pubblico, che sorge in maniera inattesa e mi trascina non viene dall'esterno. Se sono mobilitato per una guerra, questa guerra è la mia guerra, è a mia immagine, e io la merito²².

Sartre pensa che la struttura ontologica del progetto fondamentale deve essere scoperta mediante la *psicanalisi esistenziale*, che si distingue da quella freudiana per il fatto che il termine ultimo non è la riconoscenza di una forza istintiva che agisce in maniera meccanica, ma una scelta libera. Progetto di essere, possibilità, valore, per la psicanalisi esistenziale sono tutti dei termini equivalenti, perché tutti esprimono un fatto fondamentale: l'uomo è *desiderio di essere*. Desiderio dell'essere *in sé*, perché l'essere *per sé* (la coscienza) è un puro *nulla*²³.

La coscienza, come desiderio di essere in sé, tende all'ideale di una coscienza che sia, con la pura coscienza di sé stessa, il fondamento del proprio essere in sé. Questo ideale è ciò che possiamo chiamare Dio. «Si può dire così che ciò che fa più concepibile il progetto fondamentale della realtà umana è che l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio. Qualunque possano essere dopo i miti e i riti della religione considerata, Dio è, in primo luogo, "sensibile al cuore" dell'uomo come ciò che li annuncia e definisce nel suo progetto ultimo e fondamentale»²⁴. Essere uomo significa tendere a Dio; l'uomo è fondamentalmente un desiderio di essere Dio, ma l'uomo è un Dio fallito.

¹⁸ *Ibid.*, 515 (tr. it., 534).

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 530.

²⁰ *Ibid.*, 542.

²¹ Cfr. *Ibid.*, 639.

²² Cfr. *Ibid.*, 639-640.

²³ Cfr. *Ibid.*, 653.

²⁴ *Ibid.*, 653.

5. Libertà propria e libertà degli altri, tra alterità ed estraneità

Nel suo libro *L'existentialisme est un humanisme* (Parigi, 1946), Sartre definisce l'esistenzialismo come la dottrina per la quale «l'esistenza precede l'essenza», volendo con ciò esprimere che l'uomo, prima esiste, si trova nel mondo, e poi si definisce per quello che è o vuole essere. Non ha pertanto una natura determinante: egli è come si fa nel suo progetto fondamentale ed è pienamente responsabile del proprio essere. Ma lo è anche di tutti gli altri uomini, perché la scelta che egli fa è anche la scelta dell'essere degli altri e dei valori che devono permeare il mondo e trasformarsi in realtà.

«L'Altro è per principio imprevedibile: mi fugge quando lo cerco e mi possiede quando lo fuggo»²⁵, aveva detto in *L'Être et le Néant*. L'Altro è come la Medusa con la quale non si può venire a patti senza esserne folgorati e alla quale non possiamo accostarci senza averla soppressa.

Adesso in *L'existentialisme est un humanisme* vede la malafede come costitutiva del tessuto che maschera il nostro rapporto con gli altri. Questo non intacca l'ontologia dell'«essere-per-sé» come libertà originaria del «progetto di diventare uomo». Per Sartre, l'impegno, l'engagement, nella vita sociale per realizzare la libertà di tutti è fondamentale, per questo lo definisce come «umanesimo esistenzialista»²⁶. «La malafede è evidentemente una menzogna, perché essa dissimula la totale libertà dell'impegno»²⁷. La libertà è così «il fondamento di tutti i valori»²⁸.

«Noi vogliamo la libertà per la libertà ed attraverso qualunque circostanza particolare. E volendo la libertà, scopriamo che essa dipende interamente della libertà degli altri, e che la libertà degli altri dipende della nostra. Certo, la libertà come definizione dell'uomo, non dipende da altri, ma dal momento che c'è impegno, io sono obbligato a volere, nello stesso tempo che la mia libertà, la libertà degli altri, non posso avere per fine la mia libertà se non assumo ugualmente quella degli altri come fine. Per conseguenza, quando sul piano dell'autenticità totale, ho riconosciuto che l'uomo è un essere per il quale l'essenza è preceduta dall'esistenza e che egli è un essere libero che non può voler altro, nelle più diverse circostanze, che non sia la propria libertà, ho riconosciuto nello stesso tempo che non posso volere se non la libertà degli altri»²⁹.

Con la sua opera posteriore, la *Critique de la raison dialectique* (Paris, 1960), considerata la sua seconda grande opera filosofica, intende istituire un metodo dialettico per la comprensione

²⁵ *Ibid.*, 479.

²⁶ *ID.*, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 93.

²⁷ *Ibid.*, 81.

²⁸ *Ibid.*, 82.

²⁹ *Ibid.*, 83 ss.

storica di questo «universo della soggettività umana». È il frutto dell'incontro del suo esistenzialismo con il marxismo e con l'azione dei diversi partiti comunisti del tempo. Il marxismo critica l'esistenzialismo come espressione dell'ideologia piccolo-borghese. Sartre vuole portare avanti una mediazione, essendo convinto che «il materialismo storico forniva la sola interpretazione valida della storia» e che «l'esistenzialismo restava il solo approccio concreto alla realtà».

La conclusione alla quale arriva Sartre è che l'uomo, per quanti sforzi faccia per integrarsi nella prassi rivoluzionaria dei «gruppi di fusione», non può liberarsi mai del ricadere nella passività del «pratico inerte». Non siamo lontani dalla conclusione che «l'uomo è una passione inutile» di *L'Être et le Néant*, o dal tema famoso di *Huis clos* che «l'inferno sono gli altri». «Sartre “avvicinerà sempre di più il concetto di rivoluzione a quello di “rivolta permanente”, fino a collocarsi, durante e dopo gli avvenimenti del '68, dentro gli schieramenti anarcoidi (...). La storia come pensiero non può immedesimarsi nella storia come azione, ma piuttosto deve giudicarla perché l'uomo assuma consapevolmente in essa la responsabilità dei propri compiti»³⁰.

6. Esistenza e libertà, la critica di Gabriel Marcel

Sartre ha parlato della libertà come di un assoluto. Che cos'è per lui la libertà? Le sue definizioni sono belle ma non sempre chiare: la facoltà che ha l'essere umano di produrre il suo proprio nulla, la facoltà dell'essere umano di essere il suo proprio fondamento... In *Le Sursis* l'esistenza è essere in proroga, è di avere sempre come risorsa la possibilità di di modificarsi, dirigere il proprio avvenire, in una parola, di essere libero. Ecco come appare l'esistenza a Mathieu, in mezzo al Ponte Neuf: «Fuori. Tutto è fuori: gli alberi sono sulla riva, le due case che danno colore alla notte, la statua di Enrico IV al di sopra della mia testa; tutto questo che è pesante. Dentro, niente, neanche una fumata, niente dentro. Non c'è nulla. Io: nulla. Sono libero, dice a se stesso con la bocca secca»³¹.

Gabriel Marcel pensa che queste righe traducano meglio che in *L'Être et le Néant* ciò che Sartre intende per «nullificazione» (*néantisation*): «Quel fatto che mi appartiene, in quanto io sono umano, di sottrarmi queste cose, questa fattività; ma, in effetti, non sono che questa frattura stessa, o ancora, questo oltrepassamento, questa trascendenza»³². «Condannato ad essere libero», non potendo fare altro che essere libero, Mathieu, messo alla presenza della sua libertà, prova una sorta di vertigine: e si mi buttassi nella Senna? Ci domandiamo: che cos'è questa decisione? Com'è

³⁰ PRINI Pietro, *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard ad oggi*. Roma, Studium 1989, 211.

³¹ SARTRE Jean-Paul, *Le sursis*, 285 ss.

³² MARCEL Gabriel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, Paris, J. Vrin, 1981, 73. La traduzione è mia.

possibile? Non si tratta di situare la libertà nella decisione, come lo faceva la filosofia tradizionale. Sartre dice:

«La libertà coincide nel fondo con il nulla che è nel cuore dell'uomo... Per la realtà umana essere vuol dire *sceglersi*: niente ormai le viene dal di fuori né tanto meno dal di dentro che essa possa *ricevere* o *accettare* è completamente abbandonata, senza alcun aiuto di sorta, all'insostenibile necessità di farsi essere fino al più piccolo dettaglio. Così la libertà non è *un* essere, è l'essere dell'uomo, cioè il suo nulla di essere. Se si concepiva dapprima l'uomo come un pieno, sarebbe assurdo cercare in lui, in seguito, dei momenti o delle regioni psichiche in cui egli sarebbe libero: equivarrebbe cercare del vuoto in un recipiente che si è prima riempito fino ai bordi. L'uomo non può essere a volte libero a volte schiavo: è tutto intero, e sempre libero o non lo affatto»³³.

Siamo di fronte a uno dei testi più importanti ed espliciti di Sartre. Con degli argomenti sofisticati, stabilisce che proprio dove noi crediamo di essere determinati, noi siamo di fatto liberi, e pertanto decisori delle nostre scelte. Per lui *libertà* e *scelta* sono dei termini equivalenti, ciò che è un grave errore.

Possiamo riassumere le posizioni di Sartre³⁴ in alcune proposizioni:

- Per la realtà umana, essere si riduce a fare.
- Ma questa realtà umana spinge all'azione, l'esistenza dell'atto implica la sua autonomia.
- L'atto si definisce per l'intenzione, che è sempre un andare oltre il dato verso un risultato da ottenere, verso un fine da noi scelto.
- Questo fine rivela il mondo, e il mondo si rivela tale al seguito del fine scelto.
- L'intenzione, per il fatto del suo sorgere, non *nel* dato, ma *alla presenza del* dato realizza una frattura con questo; questa frattura è necessaria per l'apparizione del dato; per suo mezzo il dato può divenire motivante.
- Se la coscienza esiste a partire dal dato, ma a condizione di negarlo, di separarsi da un certo dato per impegnarsi verso un fine non esistente. Questa caratteristica del per sé implica che l'essere non trova nessun aiuto, nessun punto di appoggio in quello che era prima... Ma la libertà è semplicemente il fatto che la scelta è sempre incondizionata.
- La scelta è sempre assurda, per il fatto che non si è avuta la possibilità di non scegliere.

³³ SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, 516 (tr. it., 535).

³⁴ Cfr., *Ibid.*, 555 ss.

- Il progetto libero è fondamentale, è il mio stesso essere. Per ognuno di noi c'è un progetto iniziale, che un metodo fenomenologico appropriato, la psicanalisi esistenziale, è capace di mettere a nudo.

Davanti a queste proposizioni, Marcel³⁵ considera che Sartre fa un uso abusivo della negazione. «Separarsi» (*se dégager*) non vuole dire «negare», e la parola «nullificazione» (*néantisation*) è gravemente equivoca. Separarsi dalla famiglia non significa rinnegare la propria famiglia.

Un ulteriore problema ben più grave della filosofia di Sartre è il rifiuto del dono in tutte le sue forme. Un esempio di questo Marcel lo trova nell'analisi distorta che Sartre fa della generosità. Il dono è considerato un mezzo per l'asservimento o per la distruzione di un certo oggetto. Questo non vuole dire che lo si danneggia, ma che lo si distrugge *perché ci appartiene*. Ma donare non è rendere gli altri schiavi di sé³⁶.

Secondo Sartre, un essere libero rifiuta di ricevere; si direbbe che è tenuto a negare a se stesso di aver ricevuto qualcosa. A partire del momento nel quale si misconosce questo carattere proprio del ricevere, da non confondere con il subire, abbiamo due termini presenti in contemporanea: una fattività in certo modo inerte, e una libertà che la nega per assumerla di seguito in una maniera molto misteriosa. In una tale filosofia, l'apparizione della libertà equivarrebbe all'apparizione del nulla³⁷.

«L'affermazione costante di Sartre, è che l'uomo è una passione inutile, o ancora, che aspira in vano a realizzare l'impossibile sintesi che costituirebbe un essere in sé, per sé. L'impresa umana sarebbe un'impresa, inevitabilmente mancata, di divinizzazione di sé»³⁸.

Conclusioni

Sartre è stato forse il pensatore del secolo XX che meglio ha colto e tradotto il dramma della libertà. Ha osservato che l'uomo del XX secolo, avendo rifiutato tutte leggi del cielo e della terra, non di rado cade in preda all'angoscia, e alle nevrosi, è disperato, impazzisce per la solitudine, è paragonabile a un uccello prigioniero di una gabbia senza sbarre³⁹.

L'uomo è uno spazio di tensione del *pour-soi* che anela a commisurarsi con l'*en-soi* assoluto, considerato come la totalità di essere in sé, come qualità fondamentale. Il *pour-soi*, o nulla

³⁵ Cf., MARCEL Gabriel, *L'existence et la liberté*, 78.

³⁶ Cf., *Ibid.*, 79.

³⁷ Cf., *Ibid.*, 81.

³⁸ *Ibid.*, 82.

³⁹ Cf., GUITTON Jean, *Portraits et circonstances*, Paris DDB, 1989, 45

di essere, è capacità di dire di no ad ogni tipo di determinismo che situerebbe l'uomo come cosa tra cose. La coscienza è essenzialmente negativa, nulla di essere.

Il nulla fa sì che l'uomo prenda le distanze da se stesso e lo costringe a farsi. Ma la tensione del *pour-soi* dell'uomo in cerca dell'*en-soi-pour-soi* assoluto fa sì che la coscienza sia essa stessa una passione. «Essere uomo significa tendere ad essere Dio; o, se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio»⁴⁰. E conclude Sartre: «La passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente: l'uomo è una passione inutile»⁴¹.

Dove è la radice della contraddizione? Quella di Dio sarebbe un'idea risultante dalla sintesi ideale di un *pour-soi* e di un *en-soi*. Ma questa sintesi è assurda, perché non è componibile nei suoi elementi che si respingono mutuamente. È un'idea di *désintégration*⁴².

A questa idea ne fa seguito un'altra molto cara a Sartre e ad altri pensatori atei: l'incomponibilità della libertà divina con la libertà dell'uomo, o meglio con la libertà che è l'uomo. Siamo al nodo del discorso sartiano: se l'uomo è libertà, Dio non può più esistere⁴³.

Prima di Sartre nessuno aveva osato dare uno statuto «metafisico» alla nausea, alla vergogna di essere, a questa angoscia di essere «libero per niente», «passione inutile», sempre a faccia a faccia con il nulla. Ma che significa nulla? I grandi mistici hanno definito Dio come il «non-essere». La dottrina sartriana è chiara: bisogna scegliere tra Dio e l'uomo. Scegliere Dio è negare l'uomo e la sua libertà creatrice. Scegliere l'uomo è negare Dio. Ecco il problema cruciale del tempo presente, quello che è alla radice dei nostri drammi, Sartre ha preso su di sé l'incarico di predicare al mondo questo vangelo disperato⁴⁴.

⁴⁰ SARTRE, *L'Être et le Néant*, 653 (tr. it., 680).

⁴¹ *Ibid.*, 708 (tr. it., 738).

Per Sartre ⁴² Cf., *Ibid.*, 717.

⁴³ Cf., PALUMBIERI Sabino, *L'ateismo e l'uomo*, Napoli, Edizioni Dehoniane 1986, 160.

⁴⁴ Cf., GUITTON Jean, «Après la mort de Sartre», en *Portraits et circonstances*, 448-449.

Nulla, libertà e kenosi come apertura al divino: sulla “teodicea” di Luigi Pareyson

Mauro MANTOVANI

I

Introduzione

In questo testo, che si inserisce all'interno di una pregevole collaborazione promossa dall'Istituto di Scienze della Religione della Facoltà di Filosofia dell'UPS in vista della Tavola rotonda *L'ambivalenza del Nulla: tra negazione dell'umano e apertura al divino* (Università Pontificia Salesiana, 26 febbraio 2009) propongo – rimandando per ulteriori approfondimenti ad altre precedenti pubblicazioni –¹ una presentazione del pensiero pareysoniano (soprattutto dell'*ontologia della libertà* e della corrispettiva *teodicea*) offrendone poi alcune linee di valutazione critica, specialmente alla luce di un significativo testo di V. Possenti.²

1. Luigi Pareyson: il filosofo e la sua filosofia

1.1. Brevissimi cenni sull'autore

Luigi Pareyson, attualmente uno dei più studiati filosofi italiani contemporanei,³ nacque a Piasco (Cuneo) nel 1918 e visse fino al 1991, quando morì a Milano. Attorno al suo pensiero e alla sua produzione, già prima ma soprattutto dopo la morte, si è immediatamente aperto un vasto interesse.

Fu giovane professore al Liceo classico di Cuneo e si trovò a fianco di Duccio Galimberti negli anni della “resistenza italiana”. Gianni Vattimo, che fu suo allievo all'Università di Torino, lo ha definito come uno degli “ultimi grandi filosofi”; in riferimento a lui e alla sua opera si sono coniate delle espressioni significative quali “personalismo esistenzialista”, teoria estetica della “formatività”, teoria dell'interpretazione come “ermeneutica ontologicamente orientata”,

1 Cf. M. MANTOVANI, *Eleos tra “vecchie” e “nuove” categorie*, in M. MARIN – M. MANTOVANI (a cura), *Eleos: “l'affanno della ragione”. Tra compassione e misericordia*, Roma 2002, pp. 280-283, e soprattutto ID., *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Roma 2002, pp. 143-179.

2 Cf. V. POSSENTI, *Dio e il male*, Torino 1995.

3 Si vedano, per esempio, le attività del Centro Studi filosofico-religiosi *Luigi Pareyson* del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Torino.

“cristianesimo tragico”.⁴ Non a caso anche S. Givone, l'autore della *Storia del Nulla*,⁵ che è stato allievo di Pareyson, narra del suo legame con lui nelle pagine introduttive di questo volume (pp. IX-XXIV).

1.2. *La formazione pareysoniana*

Alunno di A. Guzzo all'Università di Torino,⁶ Pareyson soggiornò in Germania tra il 1936 e il 1937 per motivi di studio, ed incontrò personalmente sia K. Jaspers che M. Heidegger. Nel saggio intitolato *Filosofia della persona*, scritto nel 1958, Pareyson stesso si racconta: «I primi studi ai quali per affinità elettiva mi dedicai furono la filosofia dell'esistenza, specie di Jaspers e Marcel in principio, e poi soprattutto di Heidegger, e fu principalmente da essa che trassi la mia prima ispirazione».⁷ Pareyson fu infatti uno dei primi interpreti italiani del pensiero esistenzialista, a partire dalla sua pubblicazione del 1943 dal titolo *Studi sull'esistenzialismo*.⁸

Oltre alle sue ricerche su Fichte e Schelling,⁹ fece dunque conoscenza fin da giovane della persona e degli scritti di Heidegger (soprattutto di *Sein und Zeit* e *Der Ursprung des Kunstwerks*). Nell'analizzare l'opera heideggeriana Pareyson trovò subito un'immediata consonanza «non tanto per l'idea di una storia della metafisica come oblio dell'essere o della tendenza a un'ontologia negativa quanto piuttosto per il primato dell'essere, la differenza ontologica, il pensiero rammemorante, l'origine e l'originario, il non-detto, il non-pensato, la manifestazione e l'occultamento, il segreto, il dono, l'informulabile e l'immemoriale, l'abisso, il fondamento che non è fondamento».¹⁰

Così egli stesso sintetizza il suo rapporto con l'esistenzialismo e l'ermeneutica: «Il mio rapporto con l'esistenzialismo non è sullo stesso piano del mio rapporto con la riflessione ermeneutica. In quello io ho avuto maestri i tre massimi rappresentanti del genuino esistenzialismo: Heidegger, Jaspers, Marcel; in questa nessuno m'è stato maestro, e l'ho tratta unicamente da me, sin dalla fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50, quando né Gadamer né Ricoeur avevano scritto la

4 Circa quest'ultima espressione, per noi particolarmente significativa, cf. anche G. CASTRONUOVO, *È terribile cadere nelle mani del Dio vivente: il cristianesimo tragico di Luigi Pareyson*, Napoli 1999; A. MATTEO, *Il pensiero tragico di Luigi Pareyson*, in ID., *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Soveria Mannelli 2001, pp. 125-135.

5 Cf. S. GIVONE, *Storia del Nulla*, Roma-Bari 1995.

6 «Sin dal mio primo anno d'università egli mi mise fra mano un libro di Jaspers, per il cui pensiero provai un così vivo sentimento di congenialità, che estesi la mia attenzione all'intero movimento». L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova 1985, p. 17.

7 *Ibidem*, p. 213.

8 Cf. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943.

9 Gli studi schellinghiani avranno senz'altro un particolare peso, come vedremo, nella considerazione della libertà e nello sviluppo di una “ontologia della libertà”.

10 Cf. L. PAREYSON, *Heidegger: la libertà e il nulla*, in *Annuario di filosofia* 5 (1989), p. 19. Ad Heidegger Pareyson rimprovererà, avendo trascurato l'aspetto personalistico inseparabile da una genuina ontologia, di aver finito «per alterare i rapporti tra l'essere e il tempo, fra l'intemporale e la storia». L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1994, pp. 9-10.

loro teoria dell'interpretazione».¹¹ Già questo ci mostra, in un certo senso, l'originalità della prospettiva pareysoniana.

Va notato, inoltre, che la profonda meditazione filosofica sviluppata da Pareyson a contatto con le principali filosofie europee è stata indubbiamente animata da un'intensa ispirazione cristiana, che si è evidenziata sempre più nell'esito che ha avuto la sua prospettiva teoretica. Esiste infatti per Pareyson un vincolo indissolubile tra filosofia e Rivelazione che si rende manifesto solo risalendo alle fonti cristiane delle sue categorie ontologiche principali, non solo negli scritti recenti, più legati all'ontologia della libertà, ma già anche – secondo F. Franco – nei saggi degli anni '40 raccolti in *Esistenza e persona*.¹²

1.3. Il “treppiedi ontologico” pareysoniano

Alla filosofia Pareyson attribuisce prima di tutto il compito di esprimere la sua valenza speculativa più autentica nella ricerca e nella formulazione della verità, divenendo una traduzione verbale e speculativa del pensiero rivelativo ed ontologico. Per il nostro Autore, infatti, il discorso è propriamente filosofico quando, parlando degli enti, rivela anche l'essere, «mentre parla delle cose dice anche la verità, mentre s'attiene ai singoli campi d'esperienza e alle questioni particolari mostra il vincolo esistenziale che lega l'uomo all'essere e la persona alla verità».¹³

Non a caso i suoi interpreti principali hanno coniato per Pareyson l'espressione e l'immagine del “*treppiedi ontologico*” formato da *persona*, *storia* e *libertà*. La sua riflessione filosofica è stata segnata via via da una progressiva accentuazione dell'aspetto ontologico del suo personalismo: egli privilegerà infatti quale carattere essenziale della persona il suo rapporto con l'essere, sottolineando che solo la persona può diventare “organo” rilevatore della verità.

Il giovane Pareyson è attratto dalle intuizioni heideggeriane sull'essere, che è “esserci”, non avulso da un contesto di vita ma ben collocato in quella reale posizione e prospettiva che non rende la prerogativa primaria ontologica un'eterea realtà.

11 L. PAREYSON, *Filosofia e verità*, in *Studi Cattolici* (1977), n. 193, p. 172.

12 Cf. F. FRANCO, *Verità e libertà. Il cristianesimo “ritrovato” di L. Pareyson*, in *Ricerche Teologiche* (1994/5), p. 125.

Se si analizzano i saggi degli anni '40, si scopre che Pareyson, sottolineando come la sfida lanciata dal pensiero filosofico poteva essere accolta con forza solo dalla tradizione cristiana, motiva la categoria di persona come propria del cristianesimo: «perché il rispetto della persona è un'esigenza così tipicamente cristiana, che si può dire non solo che soltanto una filosofia cristiana può giustificarlo e fondarlo teoricamente, ma anche che una filosofia la quale ne dia una giustificazione teoricamente fondata è perciò stesso cristiana». Egli fa altrettanto con la categoria della storicità. Per Pareyson la storia è l'essere nel tempo, mentre l'eternità è l'essere oltre il tempo; unica condizione del rapporto impossibile tra tempo ed eternità è, per Pareyson, Dio. In Lui risiedono le condizioni del “rapporto teandrico”. Nella storia è racchiuso il mistero della persona rivelata dall'iniziativa divina: «soltanto se Dio è Persona, Egli può trattare la persona umana da persona, cioè riconoscerne l'indipendenza e la totalità». Cf. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 174 e 185.

13 L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, op. cit., pp. 206-207.

In un secondo tempo, l'evoluzione del pensiero pareysoniano riflette l'esigenza di un giudizio di verità che abbia una cognizione dell'essere non lontana dalla vita di ogni giorno, e nello stesso tempo che non rimanga avvinghiata ad una storicità delebile e quasi effimera. La formulazione di una teoria interpretativa non nasconde il bisogno di liberare la verità da quelle forme di realtà che la velano, quasi a renderla irriconoscibile ad un occhio non attento all'esistere e ai suoi grandi orizzonti.

Nell'ultima fase della sua filosofia, pur riscontrandosi una considerevole variazione di tema, l'ansia per la *dimensione ontologica*, colta da quel genuino esistenzialismo che accompagna tutte le fasi del suo pensiero, non perde la carica originaria con cui è nata e su cui si fonda. Queste esigenze ontologiche hanno trovato nel pensiero dell'ultimo Pareyson la loro piena manifestazione in una ontologia che non intende ingabbiare l'essere nelle categorie classiche, quasi a costringerlo alla necessità; ben oltre, sul versante della libertà, nasce una visione dell'essere rapito e raccolto dallo stupore della realtà: non perché c'è un pensiero c'è un essere, ma perché c'è un essere c'è un pensiero.

Secondo Pareyson, infatti, nell'atto stesso in cui si afferma l'irriducibilità del reale al possibile, si proclama la priorità dell'essere sul pensiero.¹⁴ Su questo sfondo si erge l'essere e la sua libertà: «L'essere stesso è libertà, anzi solo la libertà precede la libertà e solo la libertà segue la libertà [...]. Solo la libertà campeggia e domina la scena dell'universo. L'universo, se si va al suo cuore, alla sua estensione [...], l'intera vicenda, l'intera realtà, non è che un solo atto di libertà».¹⁵ In questo contesto non si può fare a meno di notare fin da subito che la libertà pareysoniana è lungi dall'essere un semplice libertinaggio ed un vagabondare della mente umana; essa non è tale senza l'essere,¹⁶ anzi gode addirittura rispetto ad esso – come vedremo – una “priorità ontologica”.

Motivo centrale della riflessione filosofica pareysoniana è sempre stata, dunque, la centralità data all'esistenza; il fatto che l'esistenza sia assunzione della propria singolarità in quanto relazionantesi ad altro e alla trascendenza in particolare; la condizionalità storico-esistenziale della filosofia; la rilevanza filosofica della scelta per il cristianesimo.

Per questo secondo Pareyson l'esistenzialismo, inteso come personalismo ontologico, rappresenta un nuovo modo di pensare, capace di ridefinire l'uomo e l'essere, e per questo anche fondamento dell'ermeneutica. Il centro e il cardine dell'ermeneutica di Pareyson risiede infatti nella

14 Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, p. 390.

15 *Ibidem*, p. 23.

16 «La libertà che sia attività e nient'altro che attività, l'attività che si libra su se stessa, l'attività abbandonata a se stessa, non è, propriamente, libertà. Niente di strano che chi concepisce la libertà in questa maniera prima o poi non la consideri che come condanna e prigionia, come è successo a Sartre. La libertà che non è nient'altro che attività, prima o poi intristisce e muore, e questo perché? Perché l'attività che non è nient'altro che attività è sopraffattrice e violenta, è pura praticità, abbandonata a se stessa, così distruttiva da distruggere anche se stessa. Invece la libertà è stimolata dall'essere, nell'atto che l'essere le si consegna e le si affida, anzi, il fatto che l'essere si affida alla libertà, mostra appunto che la libertà è lanciata dall'essere». *Ibidem*, p.18.

nozione della *solidarietà originaria di persona e verità*, in cui consiste l'essenza genuina del concetto di interpretazione. L'esistenza è persona e la persona è "organo della verità", non inventata o prodotta, ma accolta come un dono e una rivelazione che provengono dall'essere. La caratteristica della persona è di *lasciar essere la verità*.

Sebbene l'esistenza "come persona" mantenga fino in fondo, in Pareyson, i caratteri della storicità, della temporalità e della mondanità propri dell'esistenza umana, tuttavia, a differenza dell'ermeneutica esistenzialista, il nostro Autore non identifica la persona con la storicità e con la temporalità, né l'essere con il tempo e con la storia.

Un particolare punto di interesse è offerto per noi dalla cosiddetta "ontologia dell'inesauribile", così come alcuni critici preferiscono chiamare la costante attenzione di Pareyson al problema del negativo, sia esso il male o l'orrore o la sofferenza, che sono alla base del motivo conduttore dell'"ontologia della libertà", che costituisce il suo ultimo sforzo speculativo.¹⁷ In esso ci addentriamo, non senza aver indicato – precedentemente – la sua concezione della libertà e del divino.

2. La visione pareysoniana della libertà

2.1. Verso un'ontologia della libertà

Nell'ultima fase del suo pensiero, come già detto, Pareyson ha rielaborato e sviluppato i temi esistenzialistici, personalistici ed ermeneutici della sua filosofia proponendo una vera e propria *ontologia della libertà*, in cui non solo l'esistenza si definisce come libertà, ma l'essere stesso è libertà o, più radicalmente, è il risultato della libertà.

Fin dall'inizio della propria speculazione filosofica egli attinse infatti stimolanti spunti per l'elaborazione di questa prospettiva già nella lettura delle *Enneadi* di Plotino, lì dove rileva l'impossibilità di afferrare con il pensiero il principio primo, alla cui fruizione si può giungere solo al di là di ogni linguaggio.¹⁸

Importante, nella formazione dell'ontologia della libertà, è anche l'approccio giovanile che Pareyson ebbe con le stesse correnti esistenzialistiche, nelle quali egli ritenne di scorgervi «il nesso che congiunge inseparabilmente i due aspetti dell'operosità umana: la fedeltà all'essere e l'impegno della libertà».¹⁹ Proprio su questo punto l'Autore non esita ad affermare che in sostanza la filosofia

¹⁷ «Il problema della libertà mi ha sempre al tempo stesso attratto per la sua profondità misteriosa e respinto per la sua terribile difficoltà». *Ibidem*, p. 297.

¹⁸ Cf. L. PAREYSON, *Filosofia e verità*, op. cit., pp. 171-179.

¹⁹ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, op. cit., p. 267. Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 19.

dell'esistenza non è altro che un'ontologia della libertà, e che questo spiega la persistente attualità dell'esistenzialismo.²⁰

2.2. Il primato ontologico della "libertà assoluta"

Secondo Pareyson l'uomo in quanto tale è costituito da un rapporto ontologico, cioè ha costitutivamente un diretto e inalienabile rapporto con l'essere. Ciò tuttavia non significa che egli abbia semplicemente questo rapporto, ma invece che egli è rapporto con l'essere.²¹

Il cuore di questo rapporto che l'uomo è con l'essere, è proprio – secondo il nostro Autore – la *libertà*: «Essere in rapporto con l'essere significa essere libero; è solo attraverso la libertà che si realizza quell'intenzionalità verso l'essere che l'uomo è. [...] Dire che l'uomo è un rapporto con l'essere è come dire che l'uomo è libero, che l'uomo è libertà».²²

L'essere stesso, infatti, non apparendoci in una formulazione che sia sua propria, oltre che unica e definitiva, ma sempre in forme storiche da cui è inseparabile, apre la via – secondo Pareyson – a quell'apparente disordine in cui la mancanza di un criterio estrinseco e oggettivo, che serva da inequivocabile punto di riferimento, sembra abbandonare ogni cosa all'incertezza e alla contestabilità: «ma quest'incertezza e questa discutibilità sono il segno esteriore d'un fatto grande e decisivo: che *l'interpretazione della verità e la rivelazione dell'essere sono affidate alla nostra libertà*».²³

Secondo Pareyson l'uomo, per questo, non può accedere all'essere se non attraverso la libertà, ma questo fatto, sostiene il filosofo, non significa abbandonare persino l'essere alla libertà, e quindi abbandonare la libertà a se stessa,²⁴ ma al contrario mostra che «la libertà coinvolge l'essere a tal punto da, non dico dissolverlo, ma risolverlo esso stesso in libertà».²⁵ Tanto la libertà è legata all'essere che essa lo attesta nella sua stessa decisione per o contro di esso, e lo afferma, sia pure nella forma del tradimento, anche quando lo rinnega, negando e distruggendo se stessa.²⁶

20 Cf. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 266-268.

21 «Dire uomo significa *essere un rapporto* con l'essere. L'uomo è costitutivamente intenzionale, cioè non chiuso in se stesso, o per lo meno il rapporto che ha con se stesso non si spiega se non in base a un rapporto che egli ha con l'altro, con altro, con l'essere». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, Torino 1998, p. 21.

22 *Ibidem*, pp. 21-22. L'uomo «in quanto si trova come libertà e identità di dono e consenso, è nient'altro che libertà». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 17.

23 L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, op. cit., p. 50. «Che l'uomo non acceda all'essere se non attraverso la libertà risulta dal fatto che nessuna verità è enunciabile dall'uomo se non appunto con un atto di libertà». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 21.

24 Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, op. cit., p. 50. «Col suo stesso esercizio la libertà attesta quella presenza originaria che la sollecita nell'atto stesso che le si affida, e che la regola nell'atto stesso che accetta di farsi oggetto della sua scelta». *Ibidem*.

25 L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 21.

26 Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, op. cit., p. 50. «Anche se la libertà si nega, tuttavia il suo atto di negarsi è pur sempre un atto di affermarsi». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 19. «Se la libertà distrugge se stessa con un atto con cui attesta l'essere, anche quando lo tradisce, ciò è perché l'essere stesso è libertà». *Ibidem*, p. 21. «La libertà come inizio è scelta, al punto che continua a essere anche se sceglie di

La libertà, inoltre, secondo Pareyson, è tale che viene compromessa se non è preceduta dalla libertà stessa.²⁷ Per questo «la libertà dell'uomo non sarebbe se l'essere con cui l'uomo è in rapporto – risolvendosi in questo rapporto stesso – non fosse se non come libertà».²⁸

2.3. Libertà come scelta: “autoposizione” e “duplicità radicale”

Il tema della libertà è indissolubilmente legato – soprattutto nell'ultimo Pareyson – al tema della *scelta*, vista come mediazione e come chiave di lettura di un mondo immenso che si spalanca davanti agli occhi del filosofo: *dinanzi al nulla si staglia soltanto l'essere e la sua libertà*. «Di un atto di assoluta libertà non si può dare altra ragione: esso è così, cioè è senz'altro, e perciò inevitabile».²⁹ La libertà non deve essere intesa come qualcosa che ancora limita l'infinito. Se la libertà non è libera di essere libertà, difficilmente si potrà parlare di libertà anche in campo morale. Ecco perché, secondo Pareyson, chi vuol determinare eticamente la propria vita non ha una vasta gamma di scelte, piuttosto ha di fronte l'importanza della scelta. Paradosso della vita, che va sempre scelta, anche nella non-scelta, e ogni singolo atto implica la capacità di far uso della propria libertà che è parte essenziale della grande libertà dell'essere.

L'atto di libertà, come rapporto originario, è dunque, secondo Pareyson, *inizio e scelta*: inizio in quanto la libertà non è preceduta che dalla libertà stessa. La libertà è senza preavviso. *La libertà, che non è che libertà, al suo inizio non ha che il nulla, il vuoto, il niente*. La libertà è postulata dalla libertà stessa.³⁰ Pareyson per questo afferma che la libertà come inizio è comunque scelta,³¹ tanto che continua ad essere anche se sceglie di negarsi: «il non essere scelto dalla libertà, quando la libertà sceglie di non essere, sceglie di ritornare indietro, questo non essere scelto dalla libertà diventa il nulla; la negazione che la libertà fa di sé diventa distruzione».³²

Per questo essa si caratterizza come *autoposizione*: «La libertà è così libera ch'essa è un'autoposizione e si realizza col suo stesso atto e non può essere in potenza. Una libertà potenziale

negarsi, cioè si afferma anche nella negazione e con la negazione, sebbene tale negazione la esponga alla distruzione di sé». *Ibidem*, p. 47. Afferma F. Franco che secondo Pareyson «un autentico esercizio di libertà non può che essere autentico rapporto ontologico, visto che la libertà con la sua autonegazione attesta la stessa distruzione di se stessa e la sua autoaffermazione la manifesta per ciò che è». F. FRANCO, *Verità e libertà*, op. cit., p. 131.

27 Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Genova 1989, p. 22.

28 L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 22. «Solo la libertà precede la libertà, e solo la libertà segue la libertà: sia come antecedente che come susseguente la libertà non tollera e non implica che la libertà». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 22.

29 F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà* (a cura di L. Pareyson), Milano 1974, p. 26.

30 Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 31. In quanto scelta, la libertà non è decisa da un criterio o da una legge, ma unicamente dalla volontà; cioè «la libertà è indifferente nel senso che l'essere libero può scegliere, dipende da lui: egli è questa scelta [...]. La volontà incerta si divide, la volontà sicura sceglie». *Ibidem*, p. 45. Risulta molto interessante, per approfondire il tema, la parte intitolata *Storia della libertà*, alle pp. 281-285.

31 Cf. F. TOMATIS, *Escatologia della negazione*, Roma 1999, p. 101.

32 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 47. Cf. *ibidem*, p. 310.

non è; anzi, è così libera ch'essa è libera di non esser libera, che essa si afferma e si realizza non solo nell'atto in cui appunto si afferma e si realizza, ma anche nell'atto in cui si nega».³³

Si parla così di una *duplicità* della libertà umana: la libertà di per sé è «duplice, ancipite, ambigua, e questa sua intrinseca dissociazione si esplica come una contrapposizione di due termini: positività e negatività, libertà positiva e libertà negativa, la libertà che si afferma e si conferma e la libertà che si rinnega e si distrugge».³⁴

La libertà pareysoniana è dunque *bifronte*. Nell'atto stesso di cominciare essa «si divide e si sdoppia, cioè mostra di essere libertà solo come scelta, come decisione di un'alternativa. Essa è duplice di per sé: dissociazione e contrapposizione di due termini, che sono positività e negatività, libertà positiva e libertà negativa che si rinnega e si distrugge. La libertà, dunque, non è tale senza la negazione [...]. *Tanta è l'energia della libertà che essa trasforma il nulla quiescente in un nulla dinamico, un semplice punto di partenza in un annullamento rovinoso*».³⁵

Più volte nelle sue opere Pareyson sottolinea questa natura abissale e ambigua della libertà, e questo perché la considera come naturalmente illimitata e priva di un fondamento che la delimiti; la libertà si mostra come «un unico abisso vertiginoso, sull'orlo del quale la mente umana vacilla; dentro il quale lo sguardo umano non si spinge se non perdendosi nelle tenebre più fitte».³⁶ Il filosofo chiarisce che con la duplicità della libertà non si afferma che ci siano due libertà, ma che essendo una sola, può essere positiva o negativa: «Queste due possibilità, la positiva e la negativa, sono inseparabili: non si può parlare della sola libertà negativa indipendentemente dalla libertà positiva e viceversa; si può parlare solo della libertà nella sua duplicità, cioè della libertà che può essere negativa o positiva».³⁷ Va precisato che la libertà negativa è sempre libertà, libertà che si nega come libertà, si autodistrugge. Così la libertà può essere definita dal filosofo come «un'uguale possibilità di fare una cosa o l'altra, di procedere a un'affermazione di sé o a una negazione di sé; un'eguale possibilità di fedeltà e tradimento; eguale possibilità di scegliere l'essere o il non essere, il bene e il male».³⁸

Questo carattere della libertà deriva proprio dal bipolarismo della libertà stessa tra l'essere e il non essere e genera anche l'ambiguità della realtà e dell'uomo. I problemi che affiorano

33 *Ibidem*, p. 47.

34 L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., pp. 23-24.

35 *Ibidem*, op. cit., p. 459. Il corsivo è nostro.

36 L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, op. cit., p. 27.

37 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 48. Egli aggiunge subito che «non v'è equipollenza ed equivalenza tra la libertà positiva e la libertà negativa. La duplicità della libertà si presenta pur sempre sullo sfondo del primato del positivo: è la positività che primeggia, perché il negativo si qualifica per il suo necessario riferimento alla positività, sia perché non si può concepire la positività se non come superamento della negatività, sia perché essa è negazione, trasgressione della positività, e in quanto tale ne è pure un riconoscimento, il riconoscimento». *Ibidem*, p. 49. Cf. anche: «La libertà può essere positiva solo se ha conosciuto la negazione e l'ha sgominata, presentandosi come vittoria sul nulla e sul male». L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 25.

38 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 45.

dall'ambiguità del reale, e dall'abissalità della libertà, vanno indagati ricorrendo al mito presente nell'arte e nella religione, in quanto la filosofia concettuale, dinanzi a questi problemi si mostra inefficace. La filosofia non viene eliminata, ma deve intervenire sul mito per portare alla luce la verità, e giungere all'incontro con Dio «non direttamente, ma come centro del mito, di cui essa fa l'ermeneutica, come centro dell'esperienza religiosa, di cui essa è interpretazione».³⁹

2.4. Dio come “scelta originaria”

Veniamo ora specificamente al rapporto tra la libertà e Dio. Pareyson sulla realtà di Dio afferma anzitutto che «è la Divinità che si dà a conoscere all'uomo, significando per la sua esistenza finita proprio nel momento stesso in cui mostra la propria ulteriorità, la propria trascendenza, la propria indipendenza e libertà».⁴⁰ Se il problema della libertà è riconosciuto come centrale dal principio fino alla fine,⁴¹ Pareyson collega il problema della libertà direttamente a Dio, riconosciuto come «il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, il Dio al quale io dico *miserere mei*, il Dio al quale dico *in te commendo spiritum meum*, cioè una persona a cui do del tu».⁴²

Nell'affrontare il discorso su Dio può essere utile fare immediato riferimento a un brano in cui Pareyson si ricollega al libro della Genesi: «Risulta che il primo atto di Dio è stato la creazione del mondo: l'atto per eccellenza, assolutamente gratuito e arbitrario; atto di libertà e liberalità al tempo stesso, concentrato nella propria affermazione e insieme prodigalmente espansivo. Ma questo atto è stato certamente preceduto da un atto di libertà ancora più originario [...], quello con cui Dio ha originato se stesso».⁴³

Insieme al testo della Genesi Pareyson ha presente anche il brano di *Es* 3,14 nel quale Dio stesso si autopresenta come *ego sum qui sum*, che Pareyson interpreta come indicazione dell'assoluta libertà divina: «*Io sono libero al punto d'essere libero anche dal mio essere, dalla mia essenza, dalla mia esistenza*. Non è che esista Dio che ha la “proprietà” d'essere sommamente

39 L. PAREYSON, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario di filosofia* 1 (1985), p. 50. Non è affatto infondato, visto l'attento studio pareysoniano dell'opera di K. Barth, ravvisare in questo campo un certo influsso del famoso teologo tedesco. L'autore del *Römerbrief*, infatti, critica il titanismo filosofico o teologico che pretende di elevarsi sino a Dio; mettendo l'accento sul luterano *Deus absconditus*, sostiene la necessità di riconoscere l'inconoscibilità di Dio, del quale la filosofia può solo affermare l'insormontabile trascendenza. Cf. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, op. cit., pp. 130-134. Pareyson puntualizza esplicitamente che la sua ricerca in questo campo «è un'ermeneutica del mito, più precisamente del *mito religioso*. Come ermeneutica, non è metafisica ontica e oggettiva, ma ontologia esistenziale. Come rivolta al mito religioso, non è né teologia, né filosofia della religione, né filosofia religiosa, ma *interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa o della conoscenza religiosa*. In concreto, si presenta come un *ripensamento filosofico del cristianesimo*». L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, in *Annuario di filosofia* 2 (1986), p. 15. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Roma 1993, p. 213.

40 F. TOMATIS, *Escatologia della negazione*, op. cit., p. 102.

41 La lezione dal titolo *Libertà e trascendenza*, presente in *Ontologia della libertà* (pp. 25-43), risulta fondamentale per l'approfondimento del tema.

42 L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 42.

43 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 469.

libero; non è che Dio sia libero in quanto non segue che la propria “natura”, secondo il concetto spinoziano di *libera necessitas*. In Dio esistenza ed essenza fanno tutt’uno e sono un solo e medesimo atto di libertà in esercizio. Nella libertà originaria non c’è una distinzione tra la libertà come natura, come proprietà, e il suo esercizio, il suo atto». ⁴⁴

Nella visione di Pareyson, Dio è così da intendersi come *libertà originaria, inizio assoluto*, imprevedibile, senza perché, puro cominciamento; nessuna attesa lo attrae e nessun preparativo lo anticipa: «L’istantaneità del cominciamento, non si può pensare se non come uscita da un non essere, e la libertà non è concepibile se non con un confine di non essere». ⁴⁵ Come puro inizio Dio è un cominciamento che non cessa di cominciare e ha un passato di non essere tale che non è mai stato presente. ⁴⁶ Questo non significa che prima di Dio ci sia il nulla né tantomeno un’alternativa rispetto a cui Egli si ponga, ma per Pareyson «Dio è al *tempo* stesso *prima e dopo* di sé. Dio c’è già prima di esistere, a volere la propria esistenza, e, quando *poi* esiste, si vede che la sua essenza era proprio la libertà con la quale volle esistere». ⁴⁷

Per questo un’espressione sconcertante e paradossale di Pareyson la si rinviene, lo afferma F. Russo, quando il filosofo si vede costretto a parlare di “inizio eterno” e di “Dio prima di Dio”, definendoli ossimori o «espressioni simboliche della sua abissalità» ⁴⁸ che vanno intese all’interno di una «dialettica della libertà assoluta divina che non può non derivare che dalla libertà: da chi dipende Dio? da dove deriva Dio? non da una necessità antecedente a sé, giacché è necessario che esista solo perché è; Egli deriva dalla sua stessa libertà originaria ed è in tal senso che dovrebbe essere legittimo parlare di “inizio eterno”». ⁴⁹ La libertà di scelta, che è la facoltà di scegliere pro o contro un’alternativa, risulta essere soltanto un aspetto della libertà e non ne esaurisce la natura: «Il dover scegliere è sintomo di indigenza, di una tensione verso un fine che non si possiede, di uno

44 *Ibidem*, p. 35.

45 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 470. Cf. anche: «La libertà ha un confine con il non essere, il quale tuttavia non è né tramite né ponte, ma una pura e semplice delimitazione che non implica, ma anzi abolisce, qualsiasi contiguità o continuità». *Ibidem*, p. 256.

46 Cf. *ibidem*, p. 256. «Ma un inizio di questo genere è già una scelta, in quanto la libertà – Dio – *potrebbe* non cominciare, cioè non uscire dal non essere, e *potrebbe* cessare, cioè rientrare nel non essere». *Ibidem*, p. 459.

47 *Ibidem*, p. 130. «Si potrebbe insistere sulla scelta prima e domandare: e se Dio avesse scelto il nulla e il male? Se la scelta prima fosse stata negativa? Il problema, anzitutto, è mal posto, perché di fatto questa eventualità non è accaduta, e, come tutti sanno, è inutile indagare sul non avvenuto [...]. L’avvento di Dio, la sua originazione, è un atto di libertà, e quindi un fatto storico, non certo della storia temporale, ma dell’eternità: il fatto assoluto, il fatto assolutamente primo. Ma in ogni caso la risposta è: se Dio avesse scelto il nulla, ci sarebbe stato, appunto, non Dio, ma il nulla. Si parla della scelta di Dio dimenticando che la scelta è Dio stesso, Dio nell’atto stesso di originarsi, cioè nell’atto di volere e scegliere se stesso. Perciò la scelta negativa avrebbe significato, appunto, che Dio non esiste. Dio non sarebbe se fosse stato scelto il male». *Ibidem*, pp. 279-280.

48 *Ibidem*, p. 39.

49 F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 225. Dove continua «Eppure, se cerchiamo di intuire l’idea di eternità e ne accettiamo la definizione boeziana di *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* o quella classica di *nunc stans*, l’esistenza di Dio eterno appare come perdurante e simultaneo possesso di una pienezza di vita interminabile. Pertanto, benché in questo campo il linguaggio si dimostri effettivamente inadeguato, o l’esercizio della libertà introduce una censura nell’“ora” assoluto di Dio o bisogna interrogarsi più a fondo sulla natura stessa della libertà, vedendo come viene esercitata dapprima in Dio e poi nell’uomo». *Ibidem*, p. 225.

scarto tra il soggetto e il suo τέλος. Questa condizione è propria della creatura ma non del creatore». ⁵⁰

4. La “teodicea” pareysoniana

La questione della teodicea pareysoniana si colloca, così, tra la considerazione dell’ontologia della libertà e lo sguardo sul dramma del male e della sofferenza.

Pareyson a proposito parla di un’*aritmetica della libertà*,⁵¹ che così definisce: «non essere (o negazione) + libertà (inizio, impeto, scelta) = nulla (distruzione, male). Il non essere più la scelta è il male. Che cos’è il male? Il non essere + la scelta. Il male è il non essere scelto». ⁵²

Il male infatti è sempre, per il nostro Autore, un atto di libertà, in quanto per negare la libertà ci vuole sempre un atto di libertà, ed è qui che Pareyson riconosce una “spiritualità del male”.⁵³ È evidente in questo punto il contatto tra la filosofia pareysoniana e l’opera di Dostoevskij «che sul male – afferma Pareyson – ha detto le cose più attuali che esistono, molto meglio di tutta la storia della filosofia da Talete in poi». ⁵⁴

Nella sua discussione sul problema del male Pareyson afferma esplicitamente di basarsi anzitutto sull’Antico e sul Nuovo Testamento, e poi di rifarsi a Schelling e a Dostoevskij. La sua prospettiva è sempre strettamente collegata al concetto di ambiguità della libertà: la forza negatrice del male presuppone il positivo da trasgredire, tanto che, a dir suo, non c’è indizio più sicuro della divinità che la realtà stessa del male. ⁵⁵

50 F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 226. Afferma ancora F. Russo: «Volessimo pure interrogarci sull’origine eterna e intemporale di Dio, essa non si presenta come libero esercizio di una scelta bensì come effusione di una pienezza che non viene mai meno e che non ha bisogno di decisioni successive per orientarsi verso un fine». *Ibidem*, pp. 226-227.

51 L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 24.

52 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 47. Cf. *ibidem*, p. 258, e anche l’espressione «non essere + libertà = male». L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 24.

53 Cf. R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Roma 2000. Secondo Pareyson il male non può essere concepito come pura inerzia, come puro abbandono: questo è ancora un concepire il male come pura privazione, una pura mancanza, un puro difetto, mentre invece è qualcosa di energico il male. Il male è un atto di libertà, quindi un atto spirituale, una volontà di trasgressione, di negazione, di tradimento. Cf. L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 85. Cf. anche: «L’aspetto più terribile del male è appunto questa sua spiritualità, che consiste nell’essere consapevole e deliberata ribellione, cioè nell’aspetto di prevaricazione e di sfida tracotante ch’esso apertamente o dimessamente riveste. Qui la decisione è puramente spirituale, perché ciò ch’è in gioco è la pura libertà». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 169.

54 L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 85. La realtà del male «comincia sempre con un atto di ribellione, comincia sempre con Lucifero che si ribella. E Lucifero che si ribella ha pure un suo fascino, è pure a modo suo un eroe, ha qualcosa di prometeico. Quindi ecco il fascino del male. Il fascino del male è terribile, perché è il fascino della ribellione, è il fascino dell’autoaffermazione, è il fascino di Prometeo. Poi dopo anche Satana viene banalizzato». *Ibidem*.

55 Cf. *ibidem*, p. 64. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 219.

3.1. *Il male*

Il problema del male si collega dunque direttamente con la nozione di libertà, e costituisce un nodo molto importante nella filosofia pareysoniana: «Che cos'è dunque il male? Il male non è assenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà, ma è realtà, più precisamente realtà positiva nella sua negatività. Esso risulta da un positivo atto di negazione: da un atto consapevole e intenzionale di trasgressione e rivolta, di rifiuto e rinnegamento nei confronti d'una previa positività; da una forza negatrice, che non si limita a un atto negativo e privato, ma che, instaurando positivamente una negatività, è un atto negatore e distruttore. Il male va dunque preso nel significato più intenso della ribellione e della distruzione».⁵⁶ Non si tratta, precisa il filosofo piemontese «come si potrebbe credere, di riportare il nulla e il male alla semplice negazione, ciò che sarebbe estremamente fiacco e riduttivo, ma, inversamente, di vedere come dalla semplice negazione sia potuta scaturire la negatività attiva, cioè il male e il nulla».⁵⁷

L'essenza del male come ribellione, secondo Pareyson, si presenta sempre con una natura demoniaca che anzitutto traspare dal carattere tragicamente parodistico del male nei confronti del bene, quasi di imitazione o simulazione o contraffazione del positivo, secondo la concezione del diavolo come *simia Dei*⁵⁸ e questo per il motivo che il male non «ha un suo sostegno ontologico, perché anzi il suo intento è quello di negare l'essere, allora cerca un essere a cui attaccarsi, avviticchiarsi e lì è come parassita, finisce per consumare questo essere a cui si avviticchia».⁵⁹ Di qui il carattere distruttivo del male, che culmina poi in una forza devastatrice, per la quale l'autodistruzione della libertà negativa si prolunga in un tentativo di distruzione universale, come un destino di morte che si trasforma, scrive Pareyson, in un programma tragicamente apocalittico.⁶⁰

56 *Ibidem*, pp. 167-168. Cf. anche: «non si può dire che il male non è altro *nisi privatio boni*. È qualcosa di molto più intenso. La natura del male non è una difettosità, non è una mancanza, cioè una mancanza di bene, un difetto, una privazione di bene. Il male invece è una volontà di male, è una volontà positiva di negazione. Il male quindi è positivo nella sua negatività, la sua natura di negazione è un atto positivo. Il male è una realtà, non è una mancanza di realtà. È una realtà – negativa ma è una realtà. È posizione di negatività». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 84. «Il male non è una semplice attenuazione o diminuzione o cessazione di bene, ma ne è una negazione reale e positiva nel senso di una deliberata infrazione e inosservanza». L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, op. cit., p. 21; V. POSSENTI, *Dio e il male*, op. cit., pp. 21-28.

57 L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., pp. 24-25. L'elemento potenziale, secondo Pareyson, è dunque la libertà, che si presenta ambigua, duplice: «essa è al tempo stesso energia benefica e creatrice e forza letale e distruttiva, incremento ontologico che arricchisce la realtà e turbine annientatore che traversa e sconvolge l'universo, fresco luminoso impeto di vita e cupo funesto impulso di morte. È qui che compare il cercato rapporto originario fra la libertà e il nulla [...]. Non è l'essere che è in contatto col nulla: il contatto veramente originario è quello fra il nulla e la libertà». *Ibidem*, p. 25.

58 Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 169. Cf. anche le considerazioni proposte dall'Autore sulla natura parodistica e parassitaria del male, affermando che «il male come trasgressione è un'inversione, un capovolgimento, uno stravolgimento del bene. Per cui può anche succedere che il male sia un'imitazione del bene, ma caricaturale, sia una scimmiettatura del bene». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 86.

59 L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 86.

60 Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 169-170. «Il male è questo: distruzione universale. Non per nulla Dostoevskij parla dello spirito alto e terribile che è Satana, cioè spirito della distruzione universale». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 86.

Pareyson riconosce che il male vero esige dedizione e tenacia, assiduità e costanza, richiede sforzi che costano sacrifici, e persino una forma di ascetismo che impone rinunce e pretende abnegazione.⁶¹ Per questo secondo il nostro Autore la radice del male etico è ontologica, pur essendo l'uomo l'unico responsabile del male: «Il male veramente male è quello che deriva da una scelta, da una decisione umana, quindi in questo senso ci vuol sempre la mediazione etica. L'uomo sviluppa delle possibilità di male che ci sono ontologicamente, ma è lui che le sviluppa, è lui che le potenzia, è lui che le realizza, è lui che le fa. Quindi la responsabilità è solamente dell'uomo».⁶²

L'uomo tradurrebbe così in realtà quella possibilità del male che in radice è “nascosta” in Dio: essa, secondo Pareyson, resta in Dio come un vestigio, come possibilità sepolta nel passato dalla sopravvenuta sconfitta e resa inerte dalla mancata realizzazione. Ma è questo residuo che può ancora costituire un pericolo, «non certo da parte di Dio, che ha vinto il male *ab aeterno*, ma da parte di qualcun altro, che sopraggiunto sappia trovare nel male latente e dormiente nelle profondità divine lo stimolo e quasi il suggerimento a una nefasta reviviscenza e a una rovinosa realizzazione. Questo ridestatore del male, come insegna il racconto biblico, è l'uomo. L'origine del male è Dio, ma il vero autore ne è l'uomo, che di questa realizzazione porta l'intera responsabilità».⁶³

L'uomo, nella sua caduta, secondo Pareyson traduce il male da mera possibilità a realtà effettiva, operante in quel suo ambito d'azione ch'è il mondo della storia.⁶⁴ Alla caduta dell'uomo concorrono dunque, afferma l'Autore, tre elementi: la possibilità del male che è nascosta in Dio, l'energia della libertà che è potentissima in Dio ma non lo è meno nell'uomo, e una carica di negatività che assume l'aspetto d'un atteggiamento blasfemo nei confronti della divinità.

Da questi aspetti nasce la ribellione dell'uomo.⁶⁵ In che cosa consiste questa ribellione? Risponde Pareyson: «nella pretesa di rifare l'originazione divina. Nella pretesa di potersi collocare

61 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 169.

62 L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 90.

63 *Ibidem*, pp. 30-31. «Non si può ammettere che l'uomo abbia tanta creatività da *inventare* il male: egli, ch'è l'unico *autore* del male, non può tuttavia esserne l'*inventore*. La sua creatività e la sua potenza sono limitate, e bastano tutt'al più a *scoprire* il male come possibilità da realizzare, e a *realizzarlo* effettivamente una volta che ne ha scoperto la possibilità, e ciò è già molto per lui». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 184. «Nel retroscena della positività di Dio la libertà umana, nella sua duplice funzione di capacità di bene e di male e di iniziativa d'azione, ridisegna il male come possibilità attuale, da proporre alla propria scelta e da tradurre in realtà effettiva, operante in quel suo teatro ch'è il mondo umano della storia». L. PAREYSON, *Essere libertà, ambiguità*, op. cit., p. 95.

64 «È dall'altra faccia della positività divina che la libertà umana evoca il male. Con la sensibilità e il vigore della sua libertà, l'uomo è in grado d'indovinare e sorprendere la presenza del male in Dio, nonché di realizzare il male che giaceva in lui come semplice possibilità. In questo modo si può dire che l'uomo risveglia sulla scena cosmica il male ch'era sopito in Dio. La positività divina è la grande tentazione dell'uomo: l'uomo è perennemente tentato di ribellarsi, e il male umano non consiste se non in questa rivolta». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 185-186. Cf. L. PAREYSON, *Essere libertà, ambiguità*, op. cit., p. 95.

65 Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 32. «In virtù del vincolo che la collega originariamente col nulla la libertà è in ogni caso un potere immane e pauroso: in Dio il potere di esistere contro il nulla e il male dopo averli espugnati, e di costituirsi come positività originaria, cioè di sedere sul trono di gloria avendo come sgabello la terra; nell'uomo il potere di perdersi se vuole, e di scegliere la distruzione di sé e del resto, inabissandosi nel lago di fuoco e di zolfo e nelle tenebre esteriori dov'è pianto e stridore di denti». *Ibidem*, p. 33.

nel cuore stesso di tale originazione, prendendo il posto di Dio e affidandosi alla promessa del “serpente antico”: *eritis sicut dii* [...]. Ma nel corso di questo tentativo folle, l’uomo non riesce a padroneggiare la negazione, gli sfugge dalle mani e gli si rivolta contro ed egli non solo non riesce ad essere Dio, ma scade al di sotto del suo livello umano, lasciandosi andare a un destino di perdizione e di morte di auto e onnidistruzione». ⁶⁶

La caduta dell’uomo evidenzia, secondo Pareyson, due caratteri essenziali: si tratta di un atto libero e dell’inizio della storia. Libertà e storia sono dunque i due titoli sotto i quali si deve svolgere un’adeguata ermeneutica del peccato originale. ⁶⁷ Da quanto detto si deduce che la caduta dell’uomo non faceva parte d’un piano predisposto, poteva non accadere. Resta tuttavia estremamente difficile rispondere alla domanda sulla condizione dell’uomo se non avesse peccato, e Pareyson non si avventura in questo campo, che egli chiama «sterile indagine sull’ipotetico non accaduto». ⁶⁸

3.2. “*Il male in Dio*”

Secondo Pareyson «Dire “Dio esiste” non significa se non dire: “È stato scelto il bene”», ma ciò non significa necessariamente affermare, secondo Pareyson, che Dio sia buono. ⁶⁹ La definizione di Dio come Somma Bontà è infatti, a suo avviso, inadeguata, non conforme alla sua trascendenza, «incapace di rendere ragione del male presente in tanta abbondanza nel mondo storico umano, ove esso produce le più orribili e spaventose devastazioni». ⁷⁰

66 L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 32. Cf. anche: «Con la caduta l’uomo ha voluto rifare l’originazione divina, ed è miseramente naufragato». *Ibidem*, p. 37.

67 «Anzitutto la caduta dell’uomo è un atto libero. Essa è al tempo stesso un evento della storia eterna e l’inizio della storia umana. Vi si incontrano due tempi e due libertà: due tempi diversissimi e imparagonabili, quello dell’eternità e quello della storia; due libertà vicinissime e comunicanti, quella divina e quella umana. La caduta dell’uomo è dunque insieme una divisione e un nodo: separa nettamente i due mondi, contrapponendoli in un’irriducibile incommensurabilità; ma li pone entrambi sotto il regime della libertà, in virtù del quale né nella storia eterna di Dio né nella storia temporale dell’uomo avvengono fatti necessari, perché gli “eventi storici” sono di per sé “fatti indeducibili”, e quindi “atti liberi”». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 186.

68 *Ibidem*, p. 188. Naturalmente per Pareyson l’uomo con il suo atto di libertà negativa «non ha potuto né compromettere la stabilità di Dio né minimamente intaccare l’eternità, cose indistruttibili e fuori della sua portata, ma ha messo a repentaglio se stesso, costruendosi un mondo minacciato e pericolante. Se non ha potuto ledere l’eternità, ha tuttavia corrotto la storia nell’atto stesso che vi dava origine; e ha stabilito per sempre, nel cuore stesso della realtà, il principio dell’ateismo, che non consiste tanto in una negazione intellettuale di Dio quanto nel tradimento di Dio da parte dell’uomo interamente impegnato nel cancellare attivamente ogni traccia divina dal mondo umano della storia». In ogni caso per l’uomo la libertà, «come essenza e dignità, è la cosa più preziosa, anche se connessa con l’immancabile rischio d’un uso negativo. E tale la considera Dio, che mantiene verso di essa il massimo rispetto, quale che ne sia l’esercizio, positivo o negativo. Anzi, tale fiducia e tale stima Dio mostra per la libertà umana da far dipendere da essa il successo della sua creazione». Cf. *ibidem*, pp. 187-189..

69 Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 27. Per Pareyson che Dio abbia scelto il bene, e che Dio sia scelta definitiva del bene, «non significa che Dio sia buono. [...] La giustificazione delle scelte divine non può essere uno sbiadito e banale *quia bonus*, ma dev’essere un energico e possente *quia voluit*. Né basta dire che Dio è *il bene*, come vuole la tradizione platonica: egli è assai di più. Egli non è il bene, ma *il bene scelto*, cioè il bene anteposto al male, affermato con la negazione e il rifiuto del male. Egli è la *scelta del bene*, cioè la vittoria sul male [...]. Il nulla è stato vinto per l’eternità; il male è una possibilità giocata una volta per tutte e per sempre perduta, perché risulta perdente in quell’atto immane e primigenio ch’è l’organizzazione divina. Questo significa Dio, è la sua esistenza». *Ibidem*, pp. 177-178.

70 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 185. Cf. anche L. PAREYSON, *Filosofia della*

Qui si inserisce *il discorso “temerario” sul male in Dio*.⁷¹ Per Pareyson la presenza latente del male all’origine della stessa libertà di Dio troverebbe conferma, tra l’altro, nella presenza di una dialettica divina, che però non può essere quella hegeliana della conciliazione, bensì dovrà essere sul genere di quella pascaliana delle verità contrarie o di quella qualitativa di Kierkegaard. La dialettica non deve consistere in un processo di mediazione e superamento dei termini opposti in un terzo termine che dovrebbe conciliarli, ma nella tensione e compossibilità dei contrari, per la quale non si esce dalla duplicità, e il significato d’un termine è quello ch’esso prende quando immediatamente gli si ponga accanto a bilanciarlo e rettificarlo il termine contrario.⁷² Come già sottolineato, Pareyson non intende affatto parlare di un fondo oscuro o di una presenza reale del male nella divinità: «Ciò che è presente nella divinità non è la realtà del male, ma la possibilità del male»⁷³ vinta e superata.

Dio altro non è, secondo Pareyson, se non la vittoria sul nulla e sul male, la positività originaria che ha schiacciato la potenza della negazione. È a questo punto che affiora un elemento che Pareyson stesso definisce sconvolgente e conturbante: *il male in Dio*.⁷⁴ «Il male in Dio: che espressione sconcertante! Sconcertante sì, anzi sconvolgente e forse anche fuorviante».⁷⁵

Il filosofo si rende conto che questa espressione forte richiede alcune precisazioni: «si deve dire anzitutto che essa è perfettamente adeguata a significare quella ch’è in fondo l’“incomprensibilità” del male. Se del male è impossibile indicare un vero e proprio fondamento, ciò è perché del male non c’è altro fondamento che il male stesso. E se per trovare l’origine del male è necessario ricorrere alla divinità, ciò è segno che ogni tentativo di individuarne la ragione a un livello inferiore è fallimentare, sì che non resta altra via che affondarlo nel mistero divino. L’espressione *il male in Dio* significa che ogni sforzo è stato fatto per comprendere il male e non resta altra conclusione se non riconoscere ch’esso è inspiegabile».⁷⁶

In secondo luogo «affermare la presenza del male in Dio significa alludere all’ambiguità divina, ch’è poi la duplicità della libertà, sempre al tempo stesso positiva e negativa, donde

libertà, op. cit., p. 27.

71 Pareyson afferma in più occasioni che pur consapevole della pericolosità dell’argomento, non intende rinunciare alla sua asprezza e scabrosità. Cf. L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, op. cit., p. 14.

72 Cf. L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, op. cit., p. 63. Cf. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, p. 36. Cf. L. PAREYSON, *La sofferenza inutile di Dostoevskij*, in *Giornale di Metafisica* 4 (1982), pp. 167-168. A questo punto Pareyson critica la teodicea razionale che concepisce Dio in termini concettuali in base a categorie elaborate dalla mente umana e che cerca di attribuirgli proprietà che direttamente o indirettamente ineriscono all’uomo: «Concepire Dio come Essere, Principio, Causa, Pensiero, Ragione, Valore, Persona, Bontà, Provvidenza e così via, è pur sempre un “κατ’ἄνθρωπον λέγειν” che conferisce a tali concezioni della divinità un carattere sostanzialmente, anche se larvamente, antropomorfo». L. PAREYSON, *Filosofia ed esperienza religiosa*, op. cit., p. 27. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., 221-222.

73 L. PAREYSON, *Un “discorso temerario”: il male in Dio*, in *Annuario di filosofia* 4 (1988), p. 15.

74 L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 29.

75 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 235. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 220.

76 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 180.

l'inseparabilità degli opposti e quindi una dialettica originaria».⁷⁷ Su questa torneremo a proposito del nulla.

In terzo luogo, per il nostro Autore, dire che il male è in Dio non significa dire ch'egli ne sia l'autore. Riguardo al male una distinzione s'impone, nella divinità, fra origine e realizzazione. Dio è senza dubbio l'origine del male, ma certamente non ne è il realizzatore, cosa che compete soltanto all'uomo, sul piano della storia.⁷⁸ Pareyson afferma che «è senza dubbio sconcertante dover dire che il male è contemporaneo con Dio e che è Dio che lo ha istituito e introdotto; ma per la verità queste affermazioni non si possono evitare».⁷⁹

Nella filosofia pareysoniana vi è inoltre *un legame strettissimo tra il male e il dolore*, assai interessante da considerare.⁸⁰ La potenza del male è grande, sostiene il nostro Autore, ma quella del dolore è maggiore: «Solo il dolore è più forte del male: l'unica speranza di debellare il male è affidata al dolore, che per travagliosa e dilaniante che sia la sua opera è energia nascosta del mondo, la sola capace di fronteggiare ogni tendenza distruttiva e di vincere gli effetti letali del male».⁸¹ Sta qui, nel pensiero di Pareyson, la vera tragedia dell'uomo: «Egli è immerso nel negativo, autore del

⁷⁷ *Ibidem*, p. 181.

⁷⁸ Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 183. «La concezione della presenza del male in Dio è forse l'unico modo per evitare la dottrina manichea dei due principi dando tuttavia soddisfazione a una delle più profonde esigenze del manicheismo. Non è necessario ricorrere a un principio del male, perché il male è già in Dio. C'è un solo principio, non due; il principio del male non esiste; il male è in Dio, il negativo è nel positivo, cioè è vinto. Dio non ha né può avere fuori di sé e contro di sé un principio contrapposto: *nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Nemmeno esiste un principio del male come inferiore o subordinato, perché il male in Dio è presente in lui come già vinto, come sconfitto *ab aeterno*». *Ibidem*, p. 185.

⁷⁹ Anzitutto il male è contemporaneo con Dio perché è un avvenimento della sua originazione e un episodio del suo avvento, perché nasce in quell'atto intemporale in cui la libertà originaria afferma se stessa solo sconfiggendo la possibilità alternativa del nulla. Inoltre è Dio che ha istituito il male nel senso che nell'atto di originarsi ha trasformato l'inerte e vuoto non essere iniziale in quel nulla attivo che è il male, ed è quindi lui che in un certo senso lo introduce nell'universo dove prima non c'era. Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., pp. 29-30. Ma il male fu fermato, da Dio, sulla soglia della realtà, «è come un passato che fu mai presente e un'immagine che mai fu reale. Ciò non toglie che in Dio esso abbia lasciato la sua traccia e la sua impronta, ed è questo che chiamiamo il male in Dio». *Ibidem*, p. 30.

⁸⁰ Afferma l'Autore, a proposito: «L'uomo non ha un'idea esatta dei gravi e perniciosi effetti provocati dalla sua caduta; né può averla, perché minimizzare il peccato fa parte del peccato stesso [...]. Per colpa dell'uomo ha luogo una specie di fallimento dell'opera divina della creazione che si trova ora corrotta dal peccato e condannata alla sofferenza. Come il peccato oltre a essere colpa è anche pena, implicato com'è in un processo di sempre maggiore peccaminosità, così la sofferenza, che da un lato è la pena della colpa, dall'altro lato ne è anche l'unico possibile riscatto, perché solo il dolore si rivela più forte del male, al punto di riuscire a vincerlo». *Ibidem*, pp. 193-194. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 229.

⁸¹ L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 35. La sofferenza appare in primo luogo come punizione «ma ridotta a questo rischia d'essere un incremento della negatività: un male aggiunto al male [...]. La punizione non esce dai confini del male; anzi, può incattivire il malvagio, rinchiuderlo nella torva ostinazione dell'impenitenza, diventare spunto di risentimento, occasione di rivolta, principio di abbruttimento». In secondo luogo, secondo Pareyson, la sofferenza come dolore, voluto, desiderato, cercato, si presenta come espiazione. «Senza cessare d'esser supplizio e tortura, la sofferenza diventa allora balsamo e lenimento; il peccatore, anche se costretto nel carcere della punizione, in virtù dell'espiazione redentrice se ne sente liberato. Nell'espiazione la sofferenza più straziante è capace di diventare sede di limpida felicità [...]. Qui interviene in tutta la sua efficacia l'algebra della sofferenza: meno per meno più. Il male più la sofferenza non è un incremento del tasso di negatività dell'universo. Non è né un raddoppiamento né una moltiplicazione del male, ma la sua eliminazione. La libertà ha introdotto il male nel mondo, e col male la sofferenza. Due eccessi che non si sommano né si neutralizzano a vicenda, ma di cui il secondo è vittoria sul primo. Da due negatività è nata una positività». *Ibidem*, pp. 36-37.

male e soggetto al dolore, marchiato dall'onnicolpevolezza e destinato alla sofferenza universale [...] – ma questa è anche la tragedia di Dio – perché la caduta umana, segnando il fallimento della creazione, colpisce l'opera sua e lo costringe a intervenire per rettificarla, ciò che Dio non può fare se non soffrendo a sua volta, perché solo col dolore si può vincere il male. L'uomo è riuscito a intaccare la creazione, ma non ha la capacità di riparare il disastro provocato da lui, non bastando a tal fine tutte le sue sofferenze; sì che Dio stesso è chiamato in causa, a espiare un errore non suo e a redimere la sua opera degradata e svilita».⁸²

3.3. *La sofferenza, Dio compreso*

In Pareyson l'insistenza sul valore del dolore non può assolutamente sfatare o sminuire la carica di sofferenza che ogni dolore porta con sé e non può certo esorcizzare la paura che incute nella coscienza dell'uomo comune, che non può non sentirsi tradito nel più intimo e nel suo stesso essere. La natura non esige per sé il dolore, ma soltanto lo tollera, per quanto i dolori del parto, la malattia e le menomazioni di ogni genere e tipo siano all'ordine del giorno, tutto questo sembra confermare una regola non scritta ma onnipresente. Perché la sofferenza? Perché? In questa prospettiva si coglie la tragedia della libertà, poiché la necessità porta con sé l'indifferenza e l'eliminazione della distinzione tra bene e male, invece la libertà nella scelta offre una possibile strada per il bene. Secondo Pareyson è una libertà che viene dall'Alto, perché nell'Alto se ne consuma, anche internamente, il dramma.

Proprio riflettendo sulla potenza del dolore e domandandosi da dove essa venga, il nostro Autore giunge infatti ad affermare che *anche Dio stesso soffre*, perché la *sofferenza in Dio* si presenta come l'unica risposta può presentarsi come adeguata: «La sofferenza è propria di Dio: *divinum est pati*. Dio vuole soffrire [...]. La radice unica del male e del dolore di cui solo la religione può sollevare il velo, risiede in questa volontà divina di soffrire per l'uomo».⁸³ È in questa unità profonda di male e di dolore, coinvolgente tutti, secondo il filosofo, che si «realizza una solidarietà di tutti gli uomini fra loro, una vincolazione fra l'uomo e la natura, una complicità dell'uomo con Dio: solidarietà, vincolazione e complicità contrastatissime, conflittuali, dialettiche, ma non per questo meno reali».⁸⁴

82 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 194. Cf. anche: «Dio stesso è coinvolto nella tragedia umana, e paga il fio della colpa e del misfatto perpetrato dall'uomo. Le stesse accuse umane a Dio attestano quanto egli sia coinvolto». *Ibidem*, p. 220. «La sofferenza degli innocenti è segno che la creazione è così fallimentare che per porvi riparo è necessario anche il dolore di Dio. Lo scandalo della sofferenza degli innocenti diventa tollerabile solo sullo sfondo d'uno scandalo ben maggiore: l'estensione del dramma dell'uomo a Dio stesso, cioè la realtà d'un Dio sofferente. Si capisce allora come *tutti*, i peccatori e gli innocenti, l'uomo e il mondo, l'umanità e la divinità, vengano implicati in un'unica – terribile e grandiosa – tragedia cosmoteandrica». *Ibidem*, pp. 196-197.

83 L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 38.

84 L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 197-198.

A partire dal contatto con l'idea dostoevskijana del Dio sofferente, compromesso nella vicenda del dolore umano, Pareyson una propria risposta che si configura come una *crisologia laica*, tendente a suscitare non tanto il consenso quanto l'interesse da parte di uomini, di fede e non, accomunati dall'uso della ragione e dalla tragicità della condizione umana,⁸⁵ tematizzando – come già dicevamo – una “spiritualità del male”.

Il dolore infatti diventa il luogo della solidarietà tra l'uomo e Dio: solo nella sofferenza Dio e l'uomo, secondo Pareyson, possono congiungere i loro sforzi. È estremamente tragico che solo nel dolore Dio riesca a soccorrere l'uomo e l'uomo giunga a redimersi ed elevarsi a Dio. Ma è proprio in questa *consofferenza divina e umana* che il dolore si rivela, secondo il nostro Autore, come l'unica forza che riesce ad aver ragione del male.⁸⁶ È quindi in virtù di questa consofferenza che «il dolore si manifesta come il nesso vivente fra la divinità e l'umanità, come una nuova *copula mundi*; ed è per questo che la sofferenza va considerata come il perno della rotazione dal negativo al positivo, il ritmo della libertà, il fulcro della storia, la pulsazione del reale, il vincolo fra tempo ed eternità; insomma come un ponte lanciato fra il *Genesi* e l'*Apocalisse*, fra l'originazione divina e l'apocatastasi».⁸⁷

Per Pareyson solo la sofferenza contiene il senso più autentico della libertà e rivela il segreto di quella vicenda universale che coinvolge Dio, l'uomo, il mondo in una tragica storia di male e dolore, peccato ed espiazione, perdizione e salvezza: «il dolore è l'unica forza in grado di effettuare il capovolgimento perseguito lungo tutto il corso filosofico dal negativo al positivo».⁸⁸

La sofferenza, per questo, può costituire l'unica speranza di debellare il male.⁸⁹ Proprio perché il dolore è il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo, diventa una via di accesso alla divinità: per Pareyson è la strada del pensiero tragico che permette di accostarsi alla divinità attraverso il Dio sofferente e redentore. «Il problema oggi – afferma il filosofo – non è più quello d'una teologia naturale, che sia accettabile anche dalla pura ragione, ma quello ben più attuale della crisologia, d'una crisologia per così dire laica, la quale come pensiero tragico sia in grado di coinvolgere tutti, credenti e non credenti».⁹⁰ È indubbio che Pareyson, in questo contesto, presenta le sue riflessioni sul dolore con una forza particolare che gli deriva non solo dalla sua capacità speculativa, ma anche dalla consapevolezza della sua esperienza vissuta.⁹¹

85 Cf. R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, op. cit., p. 10.

86 Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 39. Cf. anche: «È estremamente tragico che solo nella sofferenza si possa instaurare la collaborazione fra Dio e uomo, – che – Dio possa aiutare l'uomo e che l'uomo possa elevarsi a Dio». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 340.

87 L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 39.

88 R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, op. cit., p. 302.

89 L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 35.

90 L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, op. cit., p. 69. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 233.

91 Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 230.

4. Nota sul nulla

Venendo ora specificamente, anche se più brevemente, al tema del Nulla, possiamo evidenziare – alla luce di tutto ciò che è stato necessario esporre in precedenza – che per Pareyson vi è *un rapporto originario fra la libertà e il nulla*: non è l'essere che è “in contatto” con il nulla, ma è la libertà. Se è la libertà il fondamento,⁹² Dio, come libertà «è l'essere che ha *voluto* essere, e quindi è vittoria sul nulla, e ne contiene la possibilità; è *scelta* del bene, e quindi vittoria sul male e ne contiene la possibilità».⁹³

La libertà assoluta di Dio, che è “inizio assoluto”, fa sì che il rapporto fondamentale non sia, a detta di Pareyson, tra essere e nulla, ma tra libertà e nulla. Si dà così una *dialettica originaria*, tipica della libertà assoluta, che mostra la solidarietà iniziale di ontologia e *meontologia*: così – sono parole di Pareyson – «si penetra fino in fondo la terribile e insieme mirabile apparizione dei due volti di Dio; si ravvisa la suprema dialettica divina nel fatto che Dio è sempre insieme positività e negatività, affermazione e negazione, cioè collera e grazia, ira e misericordia inseparabilmente, mai esclusivamente corrucciato né unicamente benevolo».⁹⁴

Il fatto che la libertà abbia una originaria duplicità fa sì, come afferma Pareyson, che le due possibilità contemplate dalla libertà si siano realizzate storicamente, tuttavia «non nel seno della storia temporale, ma nel seno della storia della libertà, che è storia in quanto presente e identica alla libertà; c'è la libertà che non appena si afferma rientra nel nulla da cui è appena uscita; c'è la libertà che fra l'autoaffermazione e l'autonegazione sceglie l'autonegazione; c'è la libertà che si afferma solo per negarsi e non si afferma che negandosi; [...] c'è la libertà che preferisce il male: e questa è la libertà dell'uomo [...], è la libertà quale si è storicamente verificata nell'uomo. La prima scelta che l'uomo ha fatto è stata quella della libertà negativa, la libertà dell'uomo che sin dall'inizio si

92 «Fondamento non può essere che la libertà. Ma la libertà è assai più che fondamento: essa è fondamento che non si lascia mai configurare come fondamento, che arretra sempre di fronte a ogni tentativo di fissarla e coglierla come fondamento, insomma fondamento che si nega sempre come fondamento. La libertà è l'abisso». *Ibidem*, p. 175.

93 *Ibidem*, p. 176.

94 *Ibidem*, p. 181. Cf. anche: «Rispetto all'uomo non c'è nulla che sia insieme più intimo e più trascendente di Dio [...] Dio si nasconde, ma nascondendosi si rivela, né ha altro modo di manifestarsi che lo stesso nascondimento». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 161. Cf. anche p. 298. Sostiene ancora l'Autore, in *Ontologia della libertà*: «Questa concezione dell'ambiguità divina e della presenza del male in Dio, permette di spiegare la non irrealità del male e la sua preesistenza al mondo umano senza per questo demonizzare la divinità. Il rischio di satanizzare Dio, inerente alla concezione della presenza del male in lui, è evitato dall'idea che il male in Dio è soltanto la *possibilità* del male, la quale può essere tradotta in *realtà* solo per opera dell'uomo, al momento della sua caduta [...]. L'aspetto angosciante consiste nel fatto che questa presenza del male in Dio è già quasi l'annuncio della catastrofe, cioè della caduta dell'uomo, con la quale il male sarà realizzato, e quindi il suo rapporto col bene non sarà più da vinto a vincitore, ma consisterà in un aperto conflitto, con alterne vicende, in un'estrema incertezza; e con la quale la libertà entrerà nel mondo della storia, ove comincerà a esercitarsi anche come libertà negativa». Oltre all'aspetto angosciante c'è anche quello rassicurante, che consiste nel fatto che il male in Dio come possibilità è vinta e che quindi la caduta dell'uomo non è necessaria, e si può prospettare «la speranza che la vittoria sul male quale è avvenuta da sempre e per sempre nell'eternità possa rendersi in qualche modo operante nella storia o dopo la storia». Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 182-183. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 221.

nega e si perverte. C'è invece la libertà che si afferma e che nell'affermarsi intende solo realizzarsi; e inoltre non solo realizzarsi, ma anche ribadirsi, confermarsi, assicurarsi nella libertà; che si pone come è, vuol mantenersi in questa sua autoposizione, che uscendo dal non essere non solo lo sbaraglia, ma gli impedisce di istituirsi come nulla, come un nulla reale, come il nulla reale. C'è la libertà che in qualche modo viene in contatto col nulla, ma nell'atto di vincerlo; che è conoscenza del nulla, ma come vittoria su di esso; che avverte il nulla, ma quando l'ha già superato, soggiogato, debellato, espugnato [...] e questa è la libertà di Dio, che sin dall'inizio si conferma e si realizza come esistenza, e anzi, è Dio come libertà, la libertà originaria, la libertà positiva. Ecco come s'è verificata, come si è realizzata la duplicità della libertà».⁹⁵

5. In dialogo con Pareyson

5.1. Con il filosofo e la sua prospettiva filosofica in generale

In questo breve confronto con la prospettiva filosofica pareysoniana facciamo riferimento – come già accennato all'inizio – ad un interessante testo di V. Possenti, il quale anzitutto afferma che «per intendere la meditazione pareysoniana sullo scandalo del male, la prima esigenza è di non diminuirne l'originalità. Il pensatore valdostano introduce qualcosa di realmente nuovo, seppure non assolutamente nuovo, potendosene rintracciare le premesse in Schelling, in Böhme, in taluni spunti gnostici, in un certo modi di interpretare Dostojevskij, e forse anche in aspetti della teologia medievale del nominalismo volontaristico. Il prezzo di tale originalità è alto».⁹⁶

Circa la considerazione generale della filosofia, va notato che secondo Pareyson essa «non è mai dimostrativa ma esclusivamente interpretativa o ermeneutica. La filosofia vale perciò come una conoscenza di secondo sguardo, a cui è preclusa anche la minima possibilità di estendere dimostrativamente il sapere, e la cui vocazione originaria è di riflettere ermeneuticamente su esperienze tramandate. Quando la filosofia inizia, tutto l'essenziale è già stato detto».⁹⁷ Questo dato è estremamente importante dal punto di vista gnoseologico, ed ha evidentemente la sua ricaduta dal punto di vista metafisico.

5.2. Sulla libertà e Dio

A proposito dell'ontologia della libertà, bisogna notare anzitutto – come sottolinea Possenti – che «l'adesione pareysoniana all'idea di Schelling secondo cui l'essere è libertà e volontà,

⁹⁵ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 47-48.

⁹⁶ V. POSSENTI, *Dio e il male*, op. cit., p. 11.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 12.

importa in forza della natura dialettica di queste, che anche l'essere e l'originario lo siano. La dialetticità della libertà, alla luce dell'equazione tra essere e libertà, introduce la dialetticità del Principio, che vale ad un tempo come ontologico e deontologico, come positivo e negativo, luce ed ombra: passo decisivo, in cui viene abbandonata l'idea che l'originario sia uno e semplice, e assunto che valga come duplice e dialettico».⁹⁸

Dal punto di vista metafisico va invece evidenziato il fatto che «se fosse la libertà divina a dare a Dio l'essere che vuole darsi, avremmo l'assurdo di una "realtà" (la libertà) che sarebbe anteriore all'essere stesso, il che [...] è oggettivamente inintelligibile. Unicamente rientrando nell'ambito dell'esistere la libertà è ed è possibile. È, pertanto, un sofisma ritenere che un esistente che si dà la perfezione *liberamente* sia più perfetto di chi se la ritrova *naturalmente*. Un tale essere non esiste e non può esistere, dal momento che – per darsi l'esistere – bisognerebbe in qualche modo essere. Anche la libertà di Dio non può essere libertà di esistere anteriore all'essere. Essa è ontologicamente concomitante l'essere nel senso che un "proprium" dell'essere divino».⁹⁹

La collocazione della libertà come anteriore all'essere, che è debitrice a Schelling e a Böhme, è effettivamente uno degli equivoci centrali della posizione pareysoniana, a cui – come afferma Possenti – si riconnettono: «la nuova concezione di Dio come scelta invece che come *esse ipsum*; onde Dio esiste solo perché così vuole, perché vuole essere, non perché la sua essenza è il suo esistere sostanziale. Di conseguenza l'essere autentico è solo quello che è insidiato dialetticamente dal nulla e ne trionfa: "merita il nome di essere solo ciò che avrebbe potuto essere nulla", affermazione in cui si manifesta un altro volto del contingentiamo ontologico radicale; 2) l'introduzione dell'ambiguità in Dio, nel senso che egli è libertà, e questa dialetticamente è ambigua, ancipite, possibilità del bene e del male; 3) l'ipotesi del male in Dio assume carattere necessario in virtù della dialetticità dell'essere, onde nell'Assoluto non potrà non essere presente, attenuata quanto si voglia ma non negata, una traccia di male e di tenebre».¹⁰⁰

5.3. Sul male e sulla sofferenza, anche in Dio

Come abbiamo visto, per Pareyson «si deve escludere che Dio sia il bene [...] Dio non è il bene, ma la volontà del bene».¹⁰¹

Dalla sua provenienza esistenzialistica non priva di venature idealistiche Pareyson ha ereditato un rifiuto senza pentimenti dell'*analogia entis* e della conoscenza reale oggettiva, definita in senso deteriore oggettivamente e ontica, ed ha applicato questo rifiuto anche alla concezione del

⁹⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁹⁹ A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 2004, pp. 269-270.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 34-35. Cf. L. PAREYSON, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, op. cit., p. 28.

¹⁰¹ L. PAREYSON, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, op. cit., p. 42.

male risalente alla tradizione di Plotino e di Agostino come *privatio boni*, indicandolo invece come assoluta negatività, negazione. Pareyson affermava infatti che «il male non [...] può essere soltanto, agostinianamente, una privazione di bene, perché invece si tratta di un positivo rifiuto del bene [...]; esso non è assenza, privazione, diminuzione, ma è certamente e positivamente una resistenza, una rivolta, una ribellione, anzi un ripudio, un rigetto, un rifiuto».¹⁰²

Proprio per questo, afferma Possenti, non sfugge il fatto che «varie espressioni dell'autore sembrano alludere ad un'ipostatizzazione del male, dichiarato "originario, ontologico, eterno". Forse siamo qui alla sorgente del tentativo pareysoniano che confonde la potenza inerente all'atto malvagio, e il risultato dell'atto ossia la privazione del bene, per cui la potenza dell'atto viene ribaltata sull'oggetto. Si ritiene che, poiché l'atto è così violento, l'esito non possa essere una privazione, ma qualcosa di positivamente originario pur nella sua negatività. Errore fatale, purtroppo, che getta la sua ombra sull'intera concezione del male. Il rischio spesso rasentato è che esso venga sostanzializzato ed eternizzato».¹⁰³

Per sostenere la nuova concezione del male e accostare il problema del "male in Dio", Pareyson in qualche modo ha dovuto trasformare l'idea stessa di Dio: «con la concezione dell'essere come volontà il divenire è iniettato nel cuore stesso dell'Assoluto, poiché nell'essere originario si innesca un movimento del volere verso un compimento processuale. Rifiutando il primato dell'Essere, dell'Atto e dell'Uno, si pone come originaria *arché* solo la Libertà, intesa però, con un assunto gravido di conseguenze, *solo come libertà di scelta*. Dio non è né Essere, né Atto puro, né Bene, ma Libertà di scelta, a cui è presente il negativo che deve essere vinto [...]. In principio dunque non era il Logos ma la Scelta (e di conseguenza Dio non è Amore ma Scelta dell'Amore), la quale per esser tale deve esercitarsi tra alternative reali contrarie, e prevedere dunque la possibilità, remota quanto si vuole ma non nulla, che prevalga il negativo. Nell'autooriginazione eterna di Dio, intesa come un'autoproduzione nell'essere per cui Egli è *causa sui* (e affermare ciò equivale a sostenere che in Dio c'è solo libertà di scelta), si esprime ad un tempo la sua volontà di esistere e il suo dover scegliere, essendo ormai l'Assoluto definito dalla libertà di scelta, tra alternative che devono contraddittoriamente essere pensate come preesistenti. Tale è il prezzo del passaggio dall'idea di Dio come Bene a quella come Scelta del bene, e di cui non può che fare le spese il principio di identità, perché di Dio si dice che è e nello stesso tempo che precede la sua esistenza».¹⁰⁴

Nella considerazione del rapporto tra libertà e male in Dio, l'idea dell'esistenza di una forma di dualità o almeno una traccia o un ricordo di essa, mostra nella concezione pareysoniana una

102 L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993, p. 65.

103 V. POSSENTI, *Dio e il male*, op. cit., pp. 13-14.

104 *Ibidem*, p. 18.

venatura gnostica: «con l'assunto del male in Dio il male finisce per assumere una dimensione divina [...] Una tale enormità del male, a cui corrisponde un eccesso di sofferenza e di maledizione, non troverebbe una suprema conferma nella morte di Cristo in croce? Morte di colui che fu fatto peccato e condanna, schiacciato da un infinito soffrire? Nella pagina pareysoniana le rapide ma penetranti, ma significative allusioni alla morte di Gesù sembrano percorrere tale cammino. Interpretazione possibile e perfino consueta, sebbene forse non la più profonda, sulla croce. Noi ardiremmo sostenere, sulla scorta di una lunga tradizione mistica, che il Cristo non è morto per un eccesso di dolore, sfigurato, martoriato, sovrastato dalla sofferenza, ma per un eccesso di amore».¹⁰⁵

Al termine del suo confronto con Pareyson, V. Possenti si pone la domanda se la soluzione pareysoniana circa “il male in Dio”, sia in grado di nutrire la speranza? Così risponde: «La tragedia del male e del peccato diventa più suscettibile di redenzione, se il male tocca in qualche modo anche Dio? O non è piuttosto vero il contrario, che quella tragedia ha tante più *chances* di soluzione quanto più Dio è totalmente esente da essa, ed è inteso come amore agapico [...]. La meditazione sul male avanza a dovere, se è simultaneamente riflessione sul bene e soprattutto dimora presso di esso. [...] Un cristianesimo tragico è più autentico di uno razionalistico, che banalizza il peso del male. Tuttavia la tragicità non costituisce il *non plus ultra* del cristianesimo».¹⁰⁶

Conclusioni

Possiamo affermare dunque, al termine del nostro percorso, che secondo l'ontologia/meontologia pareysoniana il principio *ex nihilo aliquid fit* viene a sostituire il principio *ex nihilo nihil fit*, ammettendo una produttività del nulla, che viene così contraddittoriamente sostanzializzato come un'origine e un termine.¹⁰⁷

Dal punto di vista metafisico, bisogna invece affermare che se si matura un concetto adeguato dell'esistente «appare chiaro che il nulla, radicalmente antitetico all'essere, non ha, né può avere, alcuna consistenza».¹⁰⁸ Il nulla, semplicemente, non è. Affermare perentoriamente che il nulla non esiste non significa tuttavia ritenere che lo stesso concetto di nulla sia un pseudoconcetto, un “nulla di concetto”: «Occorre riconoscere che il nulla non può essere rappresentato né attraverso un'immagine sensibile né attraverso una concettualizzazione vera e propria. In questo caso non si dà concetto o rappresentazione del nulla assoluto o totale. Da ciò, tuttavia, non segue che il nulla non sia oggettivamente affermabile o coglibile dal pensiero. In altre

105 *Ibidem*, p. 28.

106 *Ibidem*, pp. 35-36.

107 Cf. *ibidem*, pp. 18-19.

108 A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Roma 2004, p. 103.

parole, l'idea del nulla pur non essendo una rappresentazione mentale di tipo quidditativo, è un vero atto di conoscenza con cui la mente nega l'essere concepito. [...] Il pensiero [...] è veramente capace di negare l'essere concepito attraverso un atto di negazione mentale che non è illusorio, ma reale. Da questo punto di vista si può, anzi, dire che non v'è "concetto" (insieme a quello di essere) che ci sia tanto familiare. In realtà, è proprio sull'opposizione fondamentale dell'essere e del non essere che l'intelligenza si appoggia per cogliere non solo ciò che è, ma anche la distinzione, l'opposizione, la negazione come connotazioni del reale: qualificazioni che hanno sede formale nel pensiero, ma che trovano nella realtà fondamento effettivo». ¹⁰⁹

La nostra intelligenza, dunque, non è in grado di rappresentarsi né raffigurarsi l'idea di nulla assoluto (così come quella di "circolo-quadrato"), e allo stesso modo di come «coglie con evidenza apodittica l'inconcepibilità della nozione di circolo-quadrato, così matura l'idea dell'improponibilità del nulla *simpliciter*. Tale intuizione è ciò che appunto si chiama la nozione del nulla. [...] Essa, al pari di ogni ente di ragione ragionata, rientra nell'ambito dell'essere nel senso che il concetto di esistente si predica di essa in maniera effettiva, anche se in senso lato e indiretto. L'idea di nulla, infatti, pur non fondandosi né sulla realtà attuale né su quella potenziale del nulla *simpliciter*, trova conferma nella contingenza radicale dell'essere finito di cui è riflesso poetico. Gli esseri finiti del nostro universo sono finiti e contingenti. Rivelano [...] un limite intrinseco, una carenza d'essere, una reale possibilità di non essere. Di tutto ciò la nozione di nulla è, in qualche modo, la trascrizione in termini concettuali». ¹¹⁰

Alla luce di queste considerazioni, possiamo chiederci – al termine del nostro percorso – che Dio sia quello pareysoniano, rispetto al Dio dei filosofi e della Scrittura? Non è il Dio biblico – risponde Possenti –, è un Dio dei filosofi, ma «non di Agostino, Tommaso, Bonaventura, Pascal, Rosmini, Maritain, ma di Schelling e Böhme». ¹¹¹ Ciò si evidenzia in modo significativo laddove del rifiuto delle categorie dell'essere fa le spese anche – come abbiamo già evidenziato più sopra – il decisivo passo scritturistico di *Es* 3,14, da Pareyson «fatto oggetto di una problematica reinterpretazione, secondo cui in esso si esprimerebbe una sorta di "irrisione" di dio verso l'uomo. "Io sono chi sono" (così viene reso il passo biblico) vuol dire per il nostro autore: "Il mio nome non te lo dico, anzi non te lo voglio dire: non hai nessun bisogno di saperlo [...] Io sono chi sono, cioè sono chi mi pare, e tanto basti [...] Una tesi anch'essa funzionale all'assoluta e arbitraria libertà divina, che non è limitata da nulla, neppure dalla ragione divina: "L'essere di Dio – tanto l'esistenza quanto l'essenza – dipende dunque dalla sua volontà, che come libertà arbitraria si rivela essere la

109 *Ibidem*, p. 104.

110 *Ibidem*, pp. 104-105, con le note 72 e 74.

111 V. POSSENTI, *Dio e il male*, op. cit p. 35.

sua vera e autentica essenza”». ¹¹² Vi è qui un dato metafisico fondamentale a nostro avviso non accettabile.

Quella di Pareyson è una prospettiva stimolante che tuttavia – come abbiamo visto – è anche criticabile su vari punti. È una concezione del nulla che “apre al divino”, ma che è debitrice di diversi elementi, anche sostanziali, non condivisibili. La sua considerazione è interessante proprio per poterne cogliere le provocazioni, assai forti dal punto di vista esistenziale, specie per chi ha una sensibilità religiosa, e insieme per richiamare, proprio nel dialogo con questo specifico autore, l’impostazione teoretica che sostiene la visione filosofica realista di ispirazione cristiana: non è possibile sostantivizzare e/o assolutizzare il nulla, che permane come un preziosissimo “ente di ragione”. Ogni discorso sul nulla, per essere sensato, deve prendere atto – a mio avviso – del “nulla relativo”, o come preferisco dire, soprattutto in chiave religiosa, ¹¹³ del “non-essere relazionale”.

112 *Ibidem*, pp. 33-34, nota 21. Cf. L. PAREYSON, *Un “discorso temerario”: il male in Dio*, op. cit., p. 28, pp. 33 e 39.

113 Cf. a proposito, M. MANTOVANI, *La metafisica dell’amore e la relatività del “non-essere”*. *Spunti di riflessione sul rapporto tra ontologia e teologia*, in *Nuova Umanità* 139 (2002/1), pp. 37-60.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

Tra le opere di Luigi Pareyson

- Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.
- Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985.
- Essere libertà ambiguità*, Mursia, Torino 1998.
- Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1989.
- Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario di filosofia* 1 (1985), pp. 7-72.
- Filosofia e verità*, in *Studi Cattolici* (1977), n. 193, pp. 171-179.
- Heidegger: la libertà e il nulla*, in *Annuario di filosofia* 5 (1989), pp. 9-29.
- La filosofia e il problema del male*, in *Annuario di filosofia* 2 (1986), pp. 7-69.
- La sofferenza inutile di Dostoevskij*, in *Giornale di Metafisica* 4 (1982), pp. 123-170.
- Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.
- Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943.
- Un "discorso temerario": il male in Dio*, in *Annuario di filosofia* 4 (1988), pp. 7-55.
- Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1994.

Altri testi

- ALESSI A., *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Las, Roma 2004.
- ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Las, Roma 2004.
- CANEVA C., *Bellezza e persona. L'esperienza estetica come epifania dell'umano in Luigi Pareyson*, Armando, Roma 2008.
- CIGLIA F.P., *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995.
- CINQUETTI M., *L'uomo nell'«ontologia della libertà» di Luigi Pareyson*, in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* 7 (2005).
- COPPOLINO S., *Estetica ed ermeneutica in Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976.
- CASTRONUOVO G., *È terribile cadere nelle mani del Dio vivente: il cristianesimo tragico di Luigi Pareyson*, P. Facoltà dell'Italia Meridionale - Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 1999.
- DI NAPOLI R., *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Roma 2000.
- FERRETTI G. (a cura), *La Ragione e il Male. Atti del III Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata 8-10 maggio 1986)*, Marietti, Genova 1988.
- FRANCO F., *Verità e libertà. Il cristianesimo "ritrovato" di L. Pareyson*, in *Ricerche Teologiche* (1994/5), pp. 125-139.
- GIVONE S., *Storia del Nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- GUERRIERI C., *Fondamenti dell'ermeneutica e personalismo in L. Pareyson*, in *Ricerche Teologiche* 3 (1992/2), pp. 293-310.
- MANTOVANI M., *Eleos tra "vecchie" e "nuove" categorie*, in MARIN M. – MANTOVANI M. (a cura), *Eleos: "l'affanno della ragione". Tra compassione e misericordia*, Las, Roma 2002, pp. 265-298.

MANTOVANI M., *La metafisica dell'amore e la relatività del "non-essere". Spunti di riflessione sul rapporto tra ontologia e teologia*, in *Nuova Umanità* 139 (2002/1), pp. 37-60.

MANTOVANI M., *Luigi Pareyson. "Avere storia" ed "essere libertà"*, in ID., *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Las, Roma 2002, pp. 143-179.

MATTEO A., *Il pensiero tragico di Luigi Pareyson*, in ID., *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 125-135.

MODICA G., *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica in Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1980.

POSSENTI V., *Dio e il male*, SEI, Torino 1995, in particolare le pp. 11-36 e 45-66.

RICONDA G. – CIANCIO C. (a cura), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, *Recenti interpretazioni*, Trauben, Torino 2000.

RUSSO F., *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993.

SCARCELLA M.R., *Il primato della realtà nell'ontologia della libertà di Luigi Pareyson*, in AA. VV., *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori, Napoli 2005, pp. 127-137.

SHELLING F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà* (a cura di L. Pareyson), Mursia, Milano 1974.

TOMATIS F., *Bibliografia pareysoniana*, Torino 1998.

TOMATIS F., *Escatologia della negazione*, Roma 1999.

TOMATIS F., *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994.

Il Nulla come male in Plotino e come bene in Proclo

Maurizio MARIN

Introduzione

Nei tre secoli in cui il neoplatonismo ha dominato la filosofia greca, da Plotino a Simplicio, dal terzo al sesto secolo d.C. per stare nell'ambito pagano, si ha un'asserzione dell'essere come luce che si diffonde fortissima in tutti gli angoli dell'universo e in tutti i risvolti della mente umana. Come un fiume che disseta tutta la terra, la dialettica delle idee platoniche ridona vita e intelligibilità a tutti i settori della realtà, dai più elevati e divini ai più bassi e oscuri, dispersi nella frammentarietà delle esperienze. Tutto viene avvolto dalla semplicità divina, dall'energica argomentazione razionale, dalla feconda dialettica delle processioni gerarchiche. Nel luminoso universo intelligibile della razionalità neoplatonica sembrano annullate le ombre, cancellato ogni vuoto, negato qualsiasi accesso al nulla. Eppure l'esperienza quotidiana di contraddizioni, di oscurità, di cattiveria, di irrazionalità, di annientamento e vorace minaccia del nulla, non si lascia rinchiudere nell'illusorio, nell'errore logico, nell'ignoranza, come già tentato inutilmente sette secoli prima dagli eleati Zenone di Elea e Melisso di Samo. I neoplatonici non costituiscono centri culturali isolati ma pienamente inseriti nei dibattiti altamente specializzati del proprio tempo. Le critiche che i neoplatonici muovono al materialismo stoico, di cui però assimilano molti tratti dell'interesse etico, le critiche dure alle strutturazioni fantasiose di varie correnti gnostiche, delle quali condividono la forte sensibilità religiosa, la ripresa graduale dell'interesse per la matematica come nell'antica accademica platonica e l'impegno a dimostrare la superiorità di Platone sul criticato e insieme molto ammirato Aristotele, li portano ad elaborare concezioni assai articolate e a riconoscere una problematicità inesauribile che insieme manifesta la fecondità dell'Uno e il compito infinito dell'unificazione del molteplice, di come ogni sintesi produca ancor più abbondante possibilità di analisi e di come ogni analisi sia bidirezionale: apra la mente ad ulteriori sintesi ed apra lo spazio alla possibilità del vuoto e del nulla.

1. Il Nulla come male in Plotino

Verso la fine della vita Plotino compose quattro trattati che spedì, come tutti gli altri, al fedele discepolo Porfirio che allora si trovava a Lilibeo in Sicilia. Porfirio era dotato di buona preparazione filologica e di acume filosofico, per cui fu incaricato da Plotino di ordinare e

pubblicare tutti i suoi scritti.¹ Da bravo studioso ci presenta sia l'ordine cronologico degli scritti plotiniani sia il loro ordinamento, sull'esempio di Andronico di Rodi per quelli di Aristotele, in un'esposizione sistematica che divenne il capolavoro neoplatonico intitolato *Enneadi*, costituito di sei Enneadi in tre volumi, il primo volume per le prime tre Enneadi, il secondo per la quarta e la quinta, il terzo per la sesta.² Porfirio ritiene questi ultimi quattro trattati i meno vigorosi nel pensiero (VP 6,36).³ Nel contesto di gravi difficoltà sia personali, per la malattia, sia sociali, guerre e pestilenze, Plotino ha sentito il bisogno di riflettere direttamente sulla natura del male e ne è scaturito il trattato intitolato *Sulla natura e sull'origine del male* (περὶ τοῦ τίνα καὶ πότεν τὸ κακόν), il cinquantunesimo, collocato da Porfirio come ottavo nella prima Enneade.⁴

L'introduzione di Plotino all'argomento colloca subito la sua riflessione nel contesto filosofico ed evita il percorso suggestivo, ma fuorviante per la razionalità, dei racconti mitici intrecciati a frammentari filosofemi come si trovano nelle fumose dissertazioni degli gnostici. La prima cosa da precisare è che cos'è (τί ἐστὶ) il male, qual è la sua natura (ἡ κακοῦ φύσις).⁵ L'interrogativo sulla "natura" (φύσις) è sinonimo del socratico "che cos'è" (τί ἐστὶ) che però nel testo plotiniano è preceduto da un "se" (εἰ), per cui si presta a una diversa sfumatura d'interpretazione: prima stabiliamo una buona volta se esiste il male (εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακόν). Sull'origine di questo strano dubbio non occorre disturbare i lontani monaci buddisti dell'India, basta rileggere le argomentazioni stoiche in difesa della provvidenza.⁶ Plotino non si aggrappa alla razionalismo stoico per tentare di consolarsi e ridurre i mali a illusioni passeggere. La gravità delle circostanze lo obbligano a scavalcare le cavillose argomentazioni di Crisippo per puntare al centro del problema: qual è la natura del male? La novità di Plotino sta nel collegamento tra male e nulla. Socrate aveva già segnalato il legame tra male e ignoranza, Platone tra male e irrazionalità,

¹ Cf. PORPHYRE, *La Vie de Plotin* [VP], *Etudes d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, vol. II, par L. BRISSON, J. L. : CHERLONNEIX, M. GOULET-CAZE, R. GOULET, M. GRMEK, J.M. FLAMAND, D.O. 'BRIEN, N.D. SAFFREY, A.PH. SEGONDS, M. TARDIEU, P. THILOET, Vrin, Paris 1992.

² Come hanno fatto anche Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer per la loro edizione critica minore: HENRY P. – SCHWYTZER H.R., *Plotini Opera*, 3 vol., Oxford Classical Texts, Oxonii 1964-1983 (editio minor); R. RADICE, *PLOTINO. Enneadi*, Mondadori, Milano 2002; A.H. ARMSTRONG, *Plotinus*, Loeb, Oxford 1966-1988; E. BREHIER, *PLOTIN. Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris 1924-1938; J. IGAL, *PLOTINO. Enéadas*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1982-1988.

³ Cf. MARIN M., *L'estasi di Plotino*, Las, Roma 2007, p. 196.

⁴ In queste pagine mi soffermo esclusivamente su tale trattato; per un'analisi più ampia cf. M. MARIN, *Il male come autoinganno sul Nulla in Plotino*, di prossima pubblicazione su "Salesianum".

⁵ PLOTINO, *Enneadi*, I 8, 1. 3-4; cf. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di R. FAGGIN, Bompiani, Milano 2000; O' MEARA D.J., *Plotin, Traité 51 (I 8). Introduction, traduction. Commentaire et notes*, Le Cerf, Paris 1999.

⁶ Zenone di Cizio colloca la vita e la morte, la malattia e la salute, il dolore e il piacere tra gli indifferenti (H. VON ARNIM, *STOICI ANTICHI. Tutti i frammenti*, a cura di R. RADICE, Rusconi, Milano 1998, A190, p. 91); Crisippo nei suoi quattro libri *Sulla provvidenza* ha presentato numerose argomentazioni che però sono ridotte a citazioni tendenziose in chi le riporta (*Ivi*, Bf 168-186, p. 947ss); Seneca nella sua opera *Sulla provvidenza* ci presenta una lunga serie di riflessioni che concordano nel nucleo centrale con le tesi di Zenone: non sono veri mali quelli che noi riteniamo tali (SENECA, *De providentia* 3 in *Tutte le opere*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2000), in altre parole quello che noi riteniamo male è solo una prova per accrescere il bene. Il vero male sta negli errori della ragione, errori che generano le passioni e a loro volta i vizi.

Aristotele tra male e disordine, gli epicurei tra male e dolore, gli stoici tra male e passionalità, ma nessuno si era ancora spinto così a fondo da penetrare nel mondo oscuro e sfuggente tra non essere relativo e non essere assoluto.

La ricerca sulla natura del male deve essere formulata in modo convergente perché non sfugga con qualche inganno alla ragione umana che si lascia facilmente appagare da qualche racconto consolatorio pur di sottrarsi ad un argomento così scomodo e inquietante come quello del male, a meno che le circostanze non la costringano a ritornarci su di continuo per finire con il giocare la carta finale della propria credibilità, quella della disperazione che diventa puro sfogo dei sentimenti nel silenzio imbarazzato del pensiero. La convergenza sul tema spinoso del male è espressa da Plotino con tre termini dai suoni simili: ὅθεν, ὅπου, ὅτω (da dove, in quale luogo, a chi).⁷ Se ci fermiamo alla domanda “da dove” proviene il male, ne scaturisce facilmente un racconto, uno dei tanti racconti che si trovano in tutte le culture, aiutano molto a riflettere ma sfuggono alla “fatica del concetto”. Se spostiamo l’attenzione in modo esclusivo sul “dove” risieda il male, ne scaturiscono numerose distinzioni che aiutano a focalizzare la complessità del fenomeno e ad evidenziare l’inconsistenza e la fragilità di molte spiegazioni sulla sua origine. La complessità e la drammaticità esistenziale, d’altra parte, rischiano di scoraggiare la ricerca filosofica per dare spazio solo alla mimesi poetica. La domanda rivolta all’individuazione dei soggetti che lo possono subire, a chi può capitare (ὅτω συμβέβηκε) suscita un senso di solidarietà fra tutti gli esseri umani e permette di cogliere con maggior precisione da dove possa aver origine e dove risieda. Queste tre piste di ricerca (da dove, in quale luogo, a chi) dipendono direttamente dalla natura del male e ne sono una sua verifica.

Nel contesto della nostra cultura a questo punto si avvierebbe un’indagine fenomenologica per confrontare quanto viene percepito come “male”, ricavarne delle costanti, determinarne delle caratteristiche e magari avviare un’indagine sociologica per verificarne la consistenza a vasto raggio. Anche se non con soddisfacenti criteri fenomenologici, qualcosa di simile era già stato avviato dagli stoici per dichiarare, con non poca abilità retorica, che molti di quelli che riteniamo “mali” sono esagerazioni dovute alle nostre pretese e soprattutto alla nostra ignoranza dei veri beni. Plotino evita la trappola linguistica spostandosi subito dall’analisi dei termini al problema della facoltà adatta per svolgere l’indagine sulla natura del male. Anche lui ritiene che una riflessione seria richiede l’uso della ragione, però mentre un aristotelico si preoccuperebbe di precisare il campo della ricerca, se cioè in ambito etico oppure fisico oppure gnoseologico, invece Plotino, da buon platonico che ama l’intreccio dialettico dei saperi, preferisce distinguere tra intelletto e anima,⁸ nel senso che l’intelletto ha un procedimento intuitivo

⁷ PLOTINO, *Enneadi* I 8,1.5.

⁸ I 8, 1.9.

e l'anima un procedimento discorsivo. In realtà, a guardar meglio, non gli sembrano adatte nessuna delle due facoltà perché entrambe sono forme (εἶδη) per cui sono adatte per conoscere le forme, ma poiché il male si manifesta solo nell'assenza del bene (ἐν ἀπουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ) esso non può essere dotato di una forma. Di conseguenza, dato che noi conosciamo solo tramite le forme, o rinunciamo all'indagine o la seguiamo considerando il male sempre in rapporto di contrarietà al bene. La dialettica è la scienza dei contrari, per cui è in grado d'indagare sul male in quanto contrario al bene. Nelle prospettive platoniche le realtà superiori non sono astrazioni di quelle inferiori ma loro fondamento così nell'indagine sul male bisogna partire da quella sul bene e sulla sua privazione (στέρησις) che è appunto il male. La forma esprime l'essere, la privazione la sua negazione, cioè il nulla. In questo modo l'indagine sul male diventa uno scavo nella fragilità dell'essere, come fessure tra rocce calcaree che portano ai baratri della cattiveria. Plotino, prima di calarsi negli orridi del nulla, si assicura saldamente alla sua concezione del Bene assoluto e man mano, nella discesa, pone ulteriori ancoraggi concettuali nelle ipostasi successive per non venire travolto dai vortici che travagliavano il suo mondo sociale e culturale.⁹

Prima di trattare del male, Plotino ritiene necessario determinare la natura del bene (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις).¹⁰ Più che di una trattazione si tratta di una visione alla luce della *Lettera II* attribuita a Platone.¹¹ La realtà è costituita dal bene che è la misura di tutte le cose (μετροπάντων) e determina per ciascuna di esse il loro limite (πέρας), al vertice come re di tutti gli esseri, loro principio trascendente e fondamento costante. Il suo primo atto è l'intelletto divino che vive nella contemplazione diretta del bene, è il primo essere di cui tutti gli altri partecipano e dal quale deriva la loro intelligibilità. Subito dopo l'intelletto viene il terzo cerchio di beni, l'anima che contempla il bene tramite l'intelletto ed è il principio primo della vita di tutte le anime che a loro volta la diffondono in tutto il cosmo. Nell'universo intelligibile così costituito regna solo il bene, infatti è la vita felice degli dèi e in esso non si ha nessun male.¹²

Ben ancorato il pensiero alla triplice gradazione luminosa del bene, Plotino inizia la discesa nella sempre più intensa oscurità del nulla. Parmenide aveva già affermato con molto vigore che del nulla non si può dire né pensare niente, e in questo concorda anche Plotino che precisa subito di escludere dalla propria analisi una riflessione sul non-essere assoluto (τὸ παντελῶς μὴ ὄν).¹³ Dopo i tentativi di Empedocle con il principio della Discordia, Leucippo e

⁹ M.M. MILES, *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy, and Religion in Third-century Rome*, Blackwell, Oxford 1999.

¹⁰ I 8, 2.1.

¹¹ Cf. PLATONE, *Lettere*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Mondadori Fondazione Valla, Milano 2002.

¹² PLOTINO, *Enneadi I 8, 2.25-27*; Cf. P. A. CINER, *Plotino y Orígenes. El Amor y la Unión Mística*, Ediciones del Instituto de Filosofía UNCuyo, Argentina 2001.

¹³ PLOTINO, *Enneadi I 8, 3.6-7*. Cf. K. CORRIGAN, *Plotinus' theory of matter-evil and the question of substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*, Leuven 1996.

Anassagora con il vuoto, Platone aveva trovato il modo di trattare del non-essere senza ricadere nella contraddittorietà di un discorso sul nulla assoluto: aveva introdotto il fecondo concetto di “diverso” (ἕτερον).¹⁴ Plotino lo riprende e lo sposta dal piano elevato della metaidee platoniche a quello più basso possibile della realtà. Non ha la consistenza della quiete e del movimento che, in quanto idee, sono entrambi pienamente nell’essere, ma piuttosto quella fragile dell’immagine dell’essere (εἰκὼν τοῦ ὄντος), tipica del mondo sensibile corruttibile, ossia nell’ambito terrestre. Dato che anche la realtà sensibile terrestre ha una propria consistenza e una propria bellezza, seppur molto precarie, bisogna spingersi ancora più in basso nell’individuazione del nulla verso le estremità dell’essere (ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν).¹⁵ Le cose sensibili sono già al di fuori della sfera luminosa dell’essere intelligibile per cui su di loro si addensano anche le ombre del nulla come male, instabilità, corruzione, morte e dissoluzione. Le realtà sensibili celesti sono eterne e perfette come diceva Aristotele, ma quelle terrestri sono al livello di povere immagini, povere di consistenza propria ma ricche di riflessi ideali nelle forme che continuamente ricevono. Le affezioni, le caratteristiche delle cose terrestri sono tutte di breve durata, per cui la loro inconsistenza ci aiuta a formarci un’idea concreta del non-essere. Nonostante l’estrema fragilità della loro forma, quelle affezioni hanno pur sempre delle ragioni (λόγοι) che le rendono intelligibili e conferiscono bellezza alle cose cui appartengono. Ci sono, invece, aspetti delle cose sensibili che sono ancora più oscuri alla nostra intelligenza e quindi ancora più inconsistenti nell’essere, si tratta di tutto quanto avviene in modo accidentale (ὡς συμβεβηκὸς) come già spiegava Aristotele.¹⁶ Ciò che è dovuto al caso o alla fortuna non ha una propria ragion d’essere, altrimenti non sarebbe più casuale o fortuito. Negare l’esistenza del caso e della fortuna, oppure tentare in qualche modo di ridurli al necessario come fecero poi gli stoici, porta a cancellare ogni spazio possibile alla libertà dell’uomo.¹⁷ Plotino sposta l’attenzione su questo lembo estremo dell’essere per reconsiderarlo alla luce della realtà superiore e coglierne per contrasto la forza dirompente. Come la notte rispetto al giorno, come l’ombra rispetto al corpo luminoso, come la malattia rispetto alla salute del vivente sano, anche il non-essere ha una propria “forma” (εἶδος τι τοῦ μὴ ὄντος). La forma dell’essere è caratterizzata da misura adeguata, limite preciso per esprimere la propria completezza, causa formale per il proprio fondamento, autosufficienza, determinazione nell’intelligibile, attività nella sua attualità, sazietà, ricchezza; al suo opposto il non-essere è costituito, e non solo caratterizzato, da dismisura, illimitatezza, informità, manchevolezza, passività, insaziabilità, povertà assoluta (πενία παντελής): proprio in questo consiste il male, la sua “sostanza” (οἷον οὐσία αὐτοῦ). Le cose che accolgono queste

¹⁴ PLATONE, *Sofista* 257 B

¹⁵ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 3.8-9.

¹⁶ ARISTOTELE, *Metafisica* VI 2, 1026 b21ss. PLOTINO, *Enneadi* I, 8.3.10-11.

¹⁷ ARISTOTELE, *Metafisica* VI 3, 1027 b1ss.

caratteristiche negative diventano cattive (κακὰ γίνεσθαι). Quando un ente accoglie una di queste caratteristiche finisce per essere intaccato da tutte (πάντα ταῦτα).¹⁸

Dopo averci presentato il nulla come ladro di forme e il male come distorsione del bene dal quale ricava il proprio vigore, in termini attuali come un cancro delle cellule sane infettabili, Plotino indaga fin dove si spingano le ombre del non-essere che rovesciano i beni apparenti in mali reali. I corpi, visti alla luce dell'anima, sono bellezze evanescenti, invece nella foschia delle sregolatezze sono cattivi perché infettati dalla materia. Le loro forme sono pallide immagini di quelle vere, sono prive di vigore, per cui prevale facilmente l'indeterminazione della materia. I loro movimenti diventano irregolari, ostacolano il compito armonizzatore dell'anima e non acquisiscono, di conseguenza, alcuna stabilità nell'essere.¹⁹ Per gli ampi varchi della materia il non-essere oscura la bellezza dell'essere e rende cattivi i corpi, inoltre coinvolge anche le anime che li vivificano. Se le anime possono diventare cattive significa che il non-essere può elevarsi a creare disarmonia e caos fin dentro la sfera luminosa degli esseri perfetti. Se non lo possono si nega l'evidenza del male morale. Plotino allora si richiama al mito platonico del carro alato nel *Fedro*²⁰ per precisare come e fino a che punto l'anima particolare possa diventare cattiva e quindi intrisa di non-essere: la parte razionale, in quanto rivolta al mondo superiore, rimane sempre immune dal male, invece quella irrazionale, in quanto tutta dedita alla cura del corpo, può affezionarsi all'instabile realtà corporea, assimilarne la tendenza all'esagerazione che diventa in lei intemperanza, debolezza e innumerevoli altri vizi che suscitano opinioni errate, valutazioni false e confusione tra bene e male con l'assurdo di fuggire i beni e bramare i mali. L'anima diventata cattiva s'identifica con il corpo, suscita le passioni che offuscano anche la parte razionale, per cui non può ricevere aiuto da quella. Non riconosce più nemmeno un corpo bello, ma s'immerge nelle tenebre della materia, brama solo ciò che è materiale, sfugge l'essere e si protende al divenire che la trascina verso la disgregazione e si lascia travolgere dalla cattiveria del nulla già impossessatosi della materia e del corpo a cui essa si è follemente mescolata.²¹

Per quanto l'anima s'immerga nella materia, per quanto si lasci traviare dai vizi, per quanto s'incateni ai corpi e al mondo in perpetuo divenire, non potrà rinnegare la propria essenza che è fondamentale collegata alla vita. Dovunque l'anima sia presente, essa suscita vita, anche se a causa dei vizi accolti in lei la suscita in forme tumultuose e disordinate, ma pur sempre forme di vita. Al confronto delle forme superiori si tratta di fantasmi orribili, di grovigli deformi, di tenebrose maschere del nulla. Anche nella più spaventosa corruzione, ad un certo punto dall'anima si sprigiona la forma del bene che la sostanzia e tutte le incrostazioni materiali che la

¹⁸ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 3.12-20.

¹⁹ I 8, 4.1-5.

²⁰ PLATONE, *Fedro* 256 B.

²¹ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 4.6-25.

deformavano e la stordivano si dissolvono come ombre inconsistenti. L'anima non può essere vinta per sempre dal male perché conserva sempre la forma del bene (ἀγαθοειδέες) e una traccia dell'intelletto divino (νοῦ ἵχνος).²² Il bene rimane sempre nel suo nucleo come essenza (ἐν οὐσίᾳ) e il male le si aggiunge dall'esterno come un fattore accidentale (συμβεβηκός).²³ Questo non diminuisce la gravità del male sull'anima perché può essere ostacolata dai vizi al punto da immergersi completamente nella materia, assumere come proprie tutte le disarmonie, le discordanze, i disordini possibili nel mondo materiale, farli propri e rituffarsi continuamente in essi, come immersa nel mare della dissomiglianza descritto da Platone nel *Politico*.²⁴ Siccome l'anima non può perdere la vita, ad ogni distacco da un corpo tornerà a bramarne un altro e a ritornare ossessivamente al pantano del divenire disordinato.²⁵ Le tenebre del nulla regnano sovrane sulla materia, ma la materia, sebbene per sua natura informe, ha una parvenza di consistenza, come sola possibilità di essere, nella misura in cui accoglie luce dall'anima. Se, però, l'anima si protende troppo nel vano tentativo d'illuminare tutta la materia, la sua luce si disperde negli abissi senza fondo del nulla e l'anima rimane offuscata, indebolita dalle tenebre della materia e incapace di risalire verso la pura luce da cui ha origine. In tal modo nell'anima prevale la debolezza (ἀσθένεια) e diventa malvagia.²⁶

Per comprendere il legame tra anima incarnata, materia e male, dobbiamo tornare alle riflessioni di Plotino sulla natura del male che Plotino chiama "oscurità" (σκοτός) ma in pratica corrisponde al nulla. La radice della cattiveria sta nella mancanza di bene (ἐλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ), scarsità che immerge l'anima nell'oscurità, per cui il primo male per l'anima è il venire meno del bene e il secondo il perdersi nell'oscurità; la materia corrisponde alla deficienza di bene, l'oscurità a qualcosa di anteriore, nella privazione, alla stessa materia.²⁷ Se la materia è ridotta alla sola possibilità di essere, che cosa rimane una volta negata anche questa? Nel testo di Plotino il nulla non diventa mai soggetto, principio di attività perché già la materia è ridotta alla completa passività. Si parla piuttosto di male assoluto, ora identificato con la materia, per riconoscergli qualche consistenza, ora posto più in basso della stessa materia. Non mancano nei testi gnostici arconti malvagi che ostacolano in tutti i modi il ritorno dell'anima alla vita divina.²⁸ Per Plotino era più che sufficiente la cattiveria presente tra gli uomini sulla terra per non poter sopportare, senza disperarsi, anche la prospettiva di lotte con esseri malvagi persino in cielo. Neppure l'identificazione della materia con la malvagità soddisfa molto il filosofo di Licopoli. La prima

²² I 8, 11.15-16.

²³ I 8, 12.6.

²⁴ PLATONE, *Politico* 273 D.

²⁵ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 13.24.

²⁶ I 8, 14.49-50.

²⁷ I 8, 5.1-5.

²⁸ Cf. F. GARCIA BARZAN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires 1978.

forma di consistenza del male, che è poi il primo rivestimento della dissoluzione nel nulla, è senz'altro nella materia, ma nella misura in cui la materia ha la propria radice nel protendersi all'essere, anche se si distingue e perfino svolge un ruolo positivo nell'insieme del cosmo.

Il non-essere è il contrario dell'essere ed è il principio del male di cui ne costituisce anche la natura (κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή).²⁹ Non è, in quanto male, la negazione del bene in sé perché quello è al di là dell'essere, ma del bene in quanto costitutivo dell'essere. Non intacca le ipostasi dell'anima universale e dell'intelletto divino, perché esse sono come cerchi di luce intorno all'Uno, ma il mondo sensibile in quanto intriso di materia. Le stelle e gli astri, in quanto eterni e incorruttibili, dominano perfettamente la loro materia e garantiscono l'armonia del cosmo visibile. Nel mondo terrestre compare la corruzione, segno dell'affievolimento delle forme, dell'insufficienza del bene per garantire l'eternità ai singoli individui animati, del prevalere progressivo dell'oscurità nei singoli corpi dopo che hanno raggiunto l'acme della loro maturità, ma non sempre neanche quella.

Platone ha individuato nel cosmo visibile una mescolanza di intelletto e necessità (ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου φύσις ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης),³⁰ che non vanno intesi come sinonimi, come sarebbe per gli atomisti, ma come contrari, l'intelletto come principio di ordine e di bene, la necessità come principio di disordine e di male. La necessità non esprime la forza di una legge o di un principio, ma l'esigenza imprescindibile dell'indeterminato nell'ambito sensibile per fondare il molteplice irriducibile all'uniformità che diverrebbe staticità priva di vita, come l'irrazionale tra il lato e la diagonale nel quadrato o tra il raggio e la circonferenza nel cerchio per i pitagorici. Il disordine della materia, per Plotino, non ha consistenza in se stesso, ma solo in quanto s'impossessa delle forme provenienti dall'anima, come la forma dell'ascia non taglia se non è unita al ferro e quella del fuoco non scalda se non ha materia, infatti la materia aggiunge alla perfezione della forma la propria mancanza di forma, alla misura la propria dismisura, alla luce la propria oscurità.³¹

Con l'intelligenza conosciamo la virtù e con lo stesso strumento consociamo anche il suo contrario, il vizio, come negazione della virtù o mancanza di perfezione in un'azione. Con lo stesso strumento e lo stesso metodo conosciamo il bene e il male, l'essere e il non-essere. Conosciamo che un viso è brutto perché notiamo che la forma non ha dominato pienamente la materia che lo compone. La materia in se stessa è conoscibile tramite la negazione di ogni forma, come assenza totale di forma.³² Proprio in questa sua mancanza assoluta di forme consiste la sua malvagità, la cattiveria di chi deforma tutto, di chi è avido di forme, altrimenti la materia sarebbe

²⁹ I 8, 6.33.

³⁰ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 7.4-5; PLATONE, *Timeo* 47 E 4-5.

³¹ PLOTINO, *Enneadi* I 8, 8.11-24.

³² I 8, 9.5-18.

identica al puro nulla, ma è incapace di trattenerne alcuna, che introduce, come il vuoto che risucchia senza fine, la deformità nella bellezza conferita dalle forme, perché è per essenza una natura contraria alla forma (ἐναντία τῷ εἶδει φύσις).³³

Il nulla non ha alcuna consistenza in se stesso, rimane semplicemente nulla, ma ha la sua incidenza nella realtà in quanto male, ossia difformità che regna nella materia e tramite la materia opera nel mondo sensibile. La sua consistenza sta nella deformazione del bene, nel suo indebolimento, ma nella misura in cui dissolve il bene, dissolve anche se stesso, si espande ma insieme s'indebolisce. Per evitare che travolga il cosmo visibile, è stato rinchiuso nei vincoli del bello, come catene d'oro che lo nascondono e ne limitano la libertà d'azione.³⁴

2. Il Nulla come bene in Proclo

Plotino non considera il nulla solo come male, ma anche come bene se inteso nel protendersi dell'anima attraverso l'intelletto oltre lo stesso intelletto divino per una semplificazione che accolga il dono dell'Uno. In Plotino, per le tumultuose circostanze politiche e sociali, prevale però l'attenzione al nulla in senso negativo, quale emerge come male nella sregolatezza congenita alla materia. Proclo, quasi due secoli dopo Plotino, accentua, invece, l'aspetto positivo del nulla e lo potenzia con l'articolazione delle enadi. Prima di soffermarci su questo aspetto del pensiero di Proclo, conviene accennare a come il filosofo di Costantinopoli e scolarca per decenni dei neoplatonici di Atene, rielabori il problema del male.³⁵

2.1. Il male come quasi-esistenza

Proclo riprende la tradizione neoplatonica che ha più volte indagato sulla natura del male, come possiamo leggere in scritti di Plotino, Porfirio e Giamblico.³⁶ Il male non ha una propria consistenza, autonoma dal bene, come un principio opposto dell'essere, come un mondo uguale e contrario. Anche in Proclo, come in Plotino, il male ha un collegamento forte con il nulla, con

³³ I 8, 10.15-16.

³⁴ I 8, 15.24ss.

³⁵ Cf. PROCLO, *Tria opuscola: Provvidenza, Libertà, Male. Dieci questioni sulla provvidenza. Lettera all'inventore Teodoro sulla provvidenza, il fato e ciò che è sotto il potere dell'uomo. Sull'esistenza del male*. Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Francesco D. PAPARELLA, Bompiani, Milano 2004. La traduzione italiana è ricavata da quella latina di Guglielmo di Moerbeke e confrontata con il testo greco del bizantino Isacco Sebastocratore, sulla base dell'edizione critica di Daniel ISAAC nella collana "Les Belles Lettres" ed edita nel 1977-1982 (*Ivi.*, p. 125). Per la breve analisi del concetto procliano di male ci riferiamo solo allo scritto *Sull'esistenza del male* con le ricche annotazioni di Paparella.

³⁶ Per Plotino cf. il trattato appena esaminato, per Porfirio cf. *Sull'astinenza dagli animali* 2, 38-40 (disponibile in italiano nell'edizione Bompiani 2005 a cura di GIRGENTI e SODANO), per Giamblico cf. *I misteri degli Egiziani* IV, 6-10 (a cura di A.R. SODANO, Rusconi, Milano 1984), (da nota 1 in *Tria opuscola, o.c.*, p. 771).

l'indeterminazione della materia e con la debolezza dell'anima, traviata dalla confusione in cui si è spinta. Tale nesso strutturale con il dissolvimento, come avvio al nulla, viene definito "quasi esistenza" (*parypostasi* nella trascrizione latina, *παρά-ὑπόστασις*).³⁷ Ha un'esistenza prossima al nulla, un'esistenza parassitaria del bene, ha quale forma d'essere quello della sostanza cui inerisce come una perversione nell'impoverimento dell'essere.³⁸

L'essere che il male possiede gli appartiene in modo accidentale e non è possibile diversamente perché tutto ciò che agisce in base al proprio principio agisce nel bene e per il bene. Noi agiamo in modo corretto quando tendiamo all'universale, invece agiamo in modo scorretto quando tendiamo al particolare.³⁹ Nel tendere all'universale ci apriamo alla totalità, all'armonia del cosmo, nel tendere al particolare tendiamo alla frammentazione, alla dispersione in parti staccate. Ne deriva una debolezza che manifesta la sproporzione tra il desiderio vasto e il risultato miserrimo. La quasi-esistenza non ha un principio proprio che la fondi e neppure un fine che la realizzi. Rimane sempre all'interno dell'essere, però come imperfezione non dotata di un fine e neppure di una vera causa, ma piuttosto come frutto dell'indeterminazione che ha portato un ente alla perdita del proprio fine. Il male non compare nell'unità ma nella disgregazione, nel molteplice indebolito nell'essere e povero nel bene, infatti non si trova tra gli esseri divini, tra le ipostasi o tra gli dèi, ma solo in quello terrestre dove predomina la molteplicità con scarsa potenza di unificazione, mancanza di armonia e numerosi conflitti per il continuo prevalere della differenza sull'identità.

Come per Plotino, anche per Proclo definire la natura del male è un grosso problema, eppure proprio i neoplatonici hanno fornito una dei maggiori contributi concettuali alla sua comprensione. Di fatto il male rimane sempre un problema, una realtà scomoda innanzitutto per la vita pratica e poi anche per il pensiero. Il legame tra male e distruzione, invece che come costruzione alternativa, ha permesso alla riflessione neoplatonica di evitare la fuga in qualche racconto mitologico per concentrarsi sullo stretto rapporto tra bene ed essere senza creare l'alternativa netta di ipotizzare un rapporto uguale e contrario del male con il non-essere. Sia in Plotino sia in Proclo, il non-essere analizzabile rimane sempre all'interno dell'essere se non si vuole creare un principio opposto all'Uno con il dualismo, tipico degli gnostici, che ne consegue. Dato che il male è conoscibile solo in rapporto al bene e come suo contrario, Proclo ritiene che la natura del male consista nell'assenza del bene che si esprime come assenza di proporzione, di verità, di bellezza, di misura, di unità, di vita spirituale, di fecondità. A sua volta produce dissomiglianza, divisibilità e disordine, in quanto manca fortemente di identità, di aiuto

³⁷ PROCLO, *Sull'esistenza del male*, 49, o.c., p. 603; 54, p. 623.

³⁸ Cf. *Ivi*, nota 100 di commento a p. 799-801; A.C. LLOYD, *Parhypostasis in Proclus*, in AA.VV., *Proclus et son influence. Actes du Colloque International de Neuchatel, juin 1985*, édité par G. Boss et G. Seel, Zürich 1987.

³⁹ *Sull'esistenza del male* 50, p. 605.

provvidenziale, di ordine interno, di luce e di intelligibilità. Il male priva dell'immagine del bene presente negli enti sensibili, o meglio la oscura nel disordine. Nella confusione del male s'indebolisce la potenza dell'intelletto dal quale proviene al forma che l'anima conferisce al corpo.⁴⁰

Il male non è una privazione totale altrimenti sarebbe identico al nulla e quindi inesistente, ma sempre una privazione parziale. Maggiore è la privazione del bene e più grave è la presenza del male, però ha anche bisogno del suo contrario per sussistere, del suo contrario presente in modo indebolito altrimenti viene cancellato come male. Come argomentava Platone nella *Repubblica*, l'ingiustizia assoluta è incapace di agire, ma ne ha la capacità in quanto conserva in sé dei tratti di giustizia, per cui i banditi che trasgrediscono le regole della polis ne creano di nuove tra di loro che fanno rispettare con ancora maggior severità.⁴¹ La forza del male sta nell'utilizzazione di una potenza diversa contro il bene stesso, nel caso dell'ingiustizia la forza sta nella potenza della vita utilizzata contro la giustizia perché chi agisce, prima ancora di essere giusto o ingiusto, è dotato di vita della quale fa partecipe anche l'ingiustizia che ha scelto di praticare. Il male è un nucleo di ordine contrario alla natura, che si serve di un bene diverso per contrapporlo al bene avversato, cresce nella deformità e nell'imperfezione, ma diminuisce l'efficacia della sua azione per cui è insieme più esteso e meno potente.

La capacità di agire del male, paradossalmente, deriva dal bene per cui in un corpo la materia ordinata diventa contraria a se stessa, in un'anima la ragione viene piegata al servizio di desideri scomposti. Ogni desiderio è del bene e non del male, per poter diventare desiderio del male occorre che venga meno in qualche modo la volontà razionale, la potenza del bene e l'azione che ne scaturisce. L'unico modo di farsi desiderare da parte del male consiste nell'apparire come bene, bene illusorio ma diventato forma esterna di una sostanza che gli conferisce consistenza. Dal *Teeteto* di Platone, Proclo ricava una concezione più soddisfacente del male, come "sub-contrario". Il definirlo privazione del bene non spiega la sua capacità di azione, il definirlo contrario del bene non spiega la sua potenza. In quanto sub-contrario entra in relazione con il suo contrario e ne attinge la potenza e la capacità di agire;⁴² tale relazione è resa possibile dal fatto che il male, rispetto al bene, è una privazione parziale e una contrarietà limitata, in altre parole un bene distorto, dotato di un principio improprio e di un fine illusorio.

Il male, seppure in sé possieda solo una quasi-esistenza, si articola in diverse forme: quello presente nei corpi è diverso da quello presente nelle anime, a sua volta quello presente nelle anime va distinto in male relativo alla vita irrazionale e male relativo alla vita razionale, inoltre in

⁴⁰ *Ivi* 51, p. 615.

⁴¹ PLATONE, *Repubblica* I 352 C; PROCLO, *Sull'esistenza del male* 52, p. 617 (Cf. PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, a cura di M. ABBATE, Bompiani, Milano 2004, *Dissertazione III*, pp. 33-37).

⁴² *Sull'esistenza del male* 54, p. 623.

male presente nell'anima particolare, di male presente nella sua immagine e infine di male presente nel corpo. Il male della vita razionale consiste nella trasgressione della vita dell'intelletto, perché l'osserva al contrario di quello che è il suo bene, il male della vita irrazionale consiste nella difformità dalla ragione, il male del corpo consiste nella difformità dalla natura.⁴³ Il male esiste in tre modi diversi e ciascuno di tali modi ha due forme diverse: la deformità per mancanza d'intelletto in quanto consiste nella mescolanza di forme non compatibili e la malattia per mancanza di ragione in quanto consiste nella disarmonia all'interno dell'anima. La debolezza dell'intelletto può essere dovuta alla mancanza di scienza oppure alla mancanza di arte. La debolezza della ragione può essere dovuta alla conoscenza erronea oppure all'istinto scorretto. La vita pratica corretta è ostacolata dai desideri, la vita contemplativa dalla fantasia, la natura dalla deformità del corpo oppure dalla malattia generata dalla diminuzione dell'ordine e delle proporzioni degli elementi che costituiscono il corpo. La radice del male sta nel venire meno dei tre principi di determinazione degli enti singolari, ossia della natura, dell'anima e dell'intelletto, perché la natura porta ordine nei corpi, la ragione nella vita irrazionale e l'intelletto nella vita razionale.⁴⁴ Al di sopra dell'intelletto sta il bene in sé che però è irraggiungibile dal male, per cui il male può opporsi solo a un suo subordinato, ossia alla natura, alla ragione oppure all'intelletto, quindi come sub-contrario.

Come conciliare l'esistenza del male con quello della provvidenza divina? Già gli epicurei se l'erano chiesto e l'avevano risolto negano l'esistenza della provvidenza, gli stoici, al contrario, in pratica negando l'esistenza del male. Proclo trova disperante l'indifferenza epicurea ma è anche consapevole che la risposta degli stoici è insoddisfacente. Se li avesse seguiti, invece che nei tentativi di relativizzare il male, nei loro sforzi di ribadire la libertà dell'uomo, forse si sarebbe appropriato di alcune acquisizioni sulla responsabilità personale da parte di Epitteto invece che delle concatenazioni magiche esaltate dai teurghi. In ogni modo, il male va compreso sempre entro la salda cornice del bene e in rapporto al tutto, per cui quanto risulta male per un singolo ente, che si tratti di un corpo o di un'anima o di un intelletto, nel tutto risulta conseguenza necessaria di una scelta errata e punizione che permette la riabilitazione. Tutto proviene dalla provvidenza, ma delle scelte è responsabile ogni ente, o meglio ogni anima.⁴⁵

1. *Il nulla al di sopra dell'essere*

Il processo triadico che dinamizza tutto il cosmo ha il suo vertice nelle enadi al di sopra dell'essere. Gli dèi, di cui Proclo è strenuo assertore nonostante l'impero romano sia governato da

⁴³ *Ivi* 55, p. 625.

⁴⁴ *Ivi* 57, p. 629.

⁴⁵ *Ivi* 58, p. 633.

cristiani già da un secolo, sono ineffabili, superiori alle capacità umane di conoscenza. L'opinione coglie gli esseri nella realtà sensibile, la ragione dianoetica gli esseri veri ma nel contesto del divenire, l'intelletto gli esseri in sé, ma gli dèi corrispondono alle enadi che sono al di sopra dell'essere, sono unità sussistenti che fondano gli esseri. Con questo non si arriva alla conclusione che degli dèi non si può dire assolutamente nulla, ma che se ne può parlare solo in modo indiretto, attraverso lo studio degli esseri che partecipano del divino. Tramite i partecipanti si possono individuare i tratti distintivi di ogni divinità, ossia in base alle caratteristiche comuni degli esseri che ne dipendono, infatti la condizione della partecipazione è la presenza di un'affinità.⁴⁶ Proclo porta all'estrema caratterizzazione concettuale il legame tra bontà e divinità avviato da Socrate. Alle origini della cultura greca Omero aveva individuato come caratteristica comune degli dèi l'immortalità, successivamente Senofane nel contesto creativo della prima filosofia la superiorità del divino rispetto ad ogni rappresentazione antropomorfa, Socrate nel periodo classico il suo legame inscindibile con l'intelligenza e la bontà provvidenziale, legame poi ribadito in forme diverse da Platone e Aristotele, ripreso e amplificato durante l'impero romano dai neopitagorici e dai neoplatonici. Nel tentativo di fornire un fondamento filosofico al politeismo, Proclo elabora la concezione delle enadi. Ogni enade è un dio e ognuno degli dèi al di sotto dell'Uno ineffabile è una sua determinazione nella bontà, un principio di bene che rende buone le cose al di sotto di sé secondo un aspetto specifico.⁴⁷ Quanto Plotino identificava con le idee platoniche quali pensieri del Nous vengono qui elevate al di sopra del Nous o intelletto divino, ma conservate al di sotto dell'Uno per arricchire il dinamismo triadico, fornire un fondamento henologico al politeismo e motivare il valore della teurgia al di sopra della dialettica.

Il principio fondamentale dell'essere non sta più nel Nous, com'era invece per Plotino, ma si distribuisce nella molteplicità delle enadi al di sopra del Nous, infatti ogni enade è principio primo di tutti gli enti che partecipano della sua specifica bontà. Le enadi sono principi di aspetti determinati dell'essere, invece l'essere puro, al di sopra di qualsiasi determinazione, deriva direttamente dall'Uno ed è costituito di finito e infinito, ossia del principio di determinazione e del principio di molteplicità per manifestare la ricchezza inesauribile della fonte da cui deriva. Il finito esprime la perfezione che deriva dall'Uno e l'infinito la sua inesauribilità. Ogni enade esprime un aspetto di quella perfezione e tutti gli innumerevoli enti che partecipano di quell'enade manifestano la ricchezza infinita anche di ogni singolo aspetto. L'enade non è un ente e neppure il

⁴⁶ PROCLO, *Elementi di teologia* 123, in PROCLO, *I manuali: Elementi di fisica, Elementi di teologia. I testi magico-teurgici*. MARINO DI NEAPOLI, *Vita di Proclo*. Traduzione, prefazioni, note e indici di Chiara FARRAGIANA DI SARZANA. Saggio introduttivo di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 19992, pp. 169-170; cf. PROCLOS, *Éléments de théologie*, traduction, introduction et notes par J. TROUILLARD, Éditions Montaigne, Aubier, Paris 1965; PROCLUS, *The Elements of Theology*, Greek text with an English translation, introduction, and a comprehensive philosophical and linguistic commentary by E.R. DODDS, Clarendon, Oxford 1931.

⁴⁷ PROCLO, *Elementi di teologia, o.c.*, 133.

primo degli enti nella gerarchia di cui si trova al vertice, ma una realtà “sovraessenziale”, al di sopra dell’essere concepito in senso platonico.⁴⁸ Come l’infinito è al di sopra del finito, così anche l’intelligibile è al di sopra dell’intellettivo, il quale a sua volta è al di sopra dello psichico. Le enadi non sono tutte collocate tra il Nous e l’Uno, ma anch’essa distribuite in un ordine gerarchico, per cui si hanno enadi intelligibili ed enadi intellettuali alle quali corrispondo dèi intelligibili e dèi intellettuali, a loro volta superiori agli dèi ipercosmici.⁴⁹ La strutturazione gerarchica e il dinamismo triadico fra i vari aspetti del mondo intelligibile, permettono di comprendere, nella prospettiva di Proclo, come ci si inganni facilmente sulla comprensione del principio primo dell’intera realtà. Spesso quanto si ritiene di aver determinato in modo inoppugnabile come principio primo, ad un’analisi più accurata, si manifesta solo come un aspetto limitato, a meno che, nella pretesa di volerlo affermare a tutti i costi come unico in tutti i sensi, non si sacrificino, non si dichiarino irreali tutti gli altri, quindi si cada in un monismo arbitrario che non rende conto né dell’effettiva molteplicità né del suo dinamismo incessante.

La concezione dell’essere in Proclo è molto complessa e non si presta a nessuna schematizzazione soddisfacente perché ogni affermazione va compresa nei processi di moltiplicazione e di riunificazione, di ricollocazione gerarchica per entrare in rapporto con altre prospettive, altre specificazioni e mobilità di tutti gli aspetti della realtà. Ad esempio nell’ambito delle enadi viene individuato l’Uno-che-è (τὸ ἔν ὄν), il quale deriva da un’enade superiore a tutti gli enti e origine di tutte gli dèi, a loro volta distinti in dèi intelligibili, dèi intellettivi, dèi ipercosmici o sovracelesti e dèi encosmici.⁵⁰ Nell’insieme della realtà infatti bisogna distinguere, per Proclo, fra corpi, anime forme intellettive ed enadi degli enti che fanno capo alla sovrana enade impartecipabile.⁵¹ A dispetto di tante distinzioni, la semplicità degli dèi è superiore a ben altri cinque tipi di semplicità: alla semplicità dell’uno numerico perché quello è composto di più parti, a quella della specie e del genere perché hanno posizioni all’interno del molteplice, a quella della natura perché si suddivide in rapporto ai corpi, a quella dell’anima perché intermedia tra intelligibile sensibile, a quella dell’intelletto perché pur essendo uniforme in se stesso è multiforme rispetto agli enti che riconduce a sé, mentre gli dèi sono al di sopra di ogni distinzione e irradiano la loro semplicità, ogni divinità un suo aspetto caratteristico, su tutti gli enti che ne partecipano.⁵² Per coglierne in pienezza la verità divina dovremmo trascendere il livello dei discorsi perché composti di molti elementi, il livello della realtà dell’anima perché spesso confusa

⁴⁸ *Ivi* 137-138.

⁴⁹ *Ivi* 163-164.

⁵⁰ PROCLO, *Teologia Platonica* I 10, 43. 11-15; cf. PROCLO, *Teologia platonica*. Traduzione, note e apparati di Michele ABBATE, Bompiani, Milano 2005; PROCLUS, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H.D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, Les Belles Lettres, Paris 1968-1997 ; PROCLUS, *The Platonic theology*, English translation with Taylor's attempt to reconstruct the lost 7th book by Th. Taylor, Selene Books, New York 1995.

⁵¹ *Ivi* I 3, 14. 12-15.

⁵² *Ivi* I 20, 94. 18-96. 1.

tra l'instabilità delle opinioni e la molteplicità delle scienze, il livello della realtà intellettuale perché sebbene si colleghi all'essenza coincide con gli enti fra i quali vi è anche differenza. La verità al livello degli dèi è unificazione indivisibile e comunione perfetta, comprensione di tutti gli enti sia come totalità sia come individualità, in modo superiore all'intelletto che comprende il particolare con l'universale e il non-essere con l'essere, ma direttamente.⁵³ Come si può conoscere il non-essere direttamente? Certo, siamo al quarto livello di verità, per cui dovremmo tagliar corto dicendo che è ineffabile? Allora in base a che cosa Proclo afferma che esiste un tale modo di conoscere? Lo si ricava dalla sua articolata concezione di ciò che è "divino", in quanto il termine "dio" (θεός) può indicare ben cinque realtà diverse o cinque diversi livelli di divino: il divino per somiglianza, ossia le anime umane, il divino per contatto o connessione, ossia i demoni, il divino per partecipazione, ossia le anime divine, il divino per unificazione, ossia gli dèi intellettivi, il divino assoluto, ossia gli dèi intelligibili o sovra essenziali. In modo simile possiamo distinguere anche cinque livelli di "immortali" e quattro livelli di "intelligibili". Ci sono gli immortali che fanno parte del cosmo visibile, ossia gli astri, gli immortali che includono gli uomini, ossia le anime particolari, gli immortali tra cielo e terra, ossia i demoni, gli immortali all'origine della vita che si suddivide nei corpi, ossia le anime divine e infine gli dèi che sono all'origine della stessa immortalità. In modo simile si dispiega la varietà dell'intelligibile: quella dell'anima che trascende i corpi, quella dell'intelletto che trascende le agitazioni dell'anima, quella delle idee che fa da paradigma all'intelletto demiurgico e quella degli dèi i quali sono oggetto di desiderio dell'intelletto.⁵⁴ Dunque, la cosiddetta conoscenza diretta da parte degli dèi rimane ineffabile, ma si richiede che avvenga in modo diretto sia perché negarlo implicherebbe la negazione della verità al livello supremo sia perché intenderlo in modo complesso sarebbe in contrasto con la loro semplicità. Per esplicitarla in argomentazioni complesse senza contraddire la sua ineffabilità, Proclo fa proprio un procedimento più volte utilizzato dai platonici per trattare di ciò che trascende le capacità umane: la via della negazione.

Le vie di ascesa all'Uno, i procedimenti intuitivi all'ineffabile già evidenziati da Platone, secondo Proclo sono due: la via dell'analogia (δι' ἀναλογίας) e la via della negazione (διὰ τῶν ἀποφάσεων, ἀποφατικῶς).⁵⁵ Attraverso le negazioni il non-essere (τὸ μὴ ὄν) si rivela a tre diversi livelli in rapporto all'essere: al di sopra in quanto principio degli enti, come le enadi, allo stesso livello in quanto diverso, come la molteplicità rispetto all'unità, e al di sotto in quanto privazione, come la materia.⁵⁶ Il Bene che è al di sopra delle idee è fonte sia del bene che del bello, è sinonimo dello stesso Uno e non è oggetto di scienza, neppure dell'intelletto, non corrisponde ad

⁵³ *Ivi* I 21, 97. 11-98. 16.

⁵⁴ *Ivi* I 26, 115. 14-118. 7.

⁵⁵ *Ivi* II 5, 37. 7-38. 12.

⁵⁶ *Ivi* II 5, 38. 26-39. 5.

un'essenza e neppure a un'affermazione soggetta alla verità, perché si trova al di sopra della realtà psichica, degli ordinamenti intellettivi e persino di quelli intelligibili, al di sopra degli dèi e delle stesse enadi sovra essenziali.⁵⁷ Se l'intelletto, per conoscerlo, vi aggiunge delle qualità e la ragione dell'anima, per comprenderlo, vi accumula molte nozioni, finisce per trascinarlo nella molteplicità.⁵⁸ Per evitare questo pericolo, Proclo indica alla teologia, quale vertice della filosofia, tre nozioni regolatrici come fossero caratteri dell'Uno: la semplicità, la finalità e con molta prudenza anche la causalità. La semplicità rispetta la sua ineffabilità, non aggiunge nulla alla sua inconoscibilità, non gli attribuisce relazioni o comunanza con le realtà seconde, lo lascia al di sopra di ogni unificazione, lo rispetta come impartecipabile, lo celebra al di sopra di tutte le entità e non gli attribuisce operazioni in contrasto con la sua semplicità. La finalità esprime il convergere di ogni desiderio verso di esso, il fine ultimo di tutta la realtà, il desiderabile supremo, l'obiettivo del dinamismo di tutti gli esseri e lo scopo supremo di tutte le connessioni causali. La causalità va attribuita all'Uno non come principio produttore perché questo lo allontanerebbe dalla sua semplicità assoluta. Già Plotino aveva subordinato il Nous all'Uno e quindi collocato l'Uno al di sopra dell'essere per evitare il dualismo tra pensante e pensato rimproverato ad Aristotele. Proclo, per potenziare il dinamismo triadico avviato da Porfirio, colloca l'essere al di sopra del Nous ma lo stesso al di sotto dell'Uno, ossia come vertice delle enadi. Attribuisce all'Uno non propriamente una causalità ma ciò che sta a fondamento di tutti i principi causali, fonte del bello come diceva Plotino, il bene supremo.⁵⁹

Come la natura è incorporea per essere causa adeguata di tutti i corpi, l'anima è eterna per essere fonte della vita di tutti i viventi temporanei, l'intelletto è immobile per essere il fondamento di tutti gli enti mobili, così la causa di tutto è priva di tutto, va concepita in modo adeguato solo eliminando tutto (ἀνάγκη τοῦ τῶν πάντων αἰτίου πάντα ἀφαιρῆν).⁶⁰ Il procedimento di eliminazione non consiste nell'affermare l'Uno e negare tutto il resto perché si cadrebbe in un monismo che blocca ogni discorso sensato e in pratica sarebbe impossibile distinguere il primo Principio dall'unitarietà delle enadi. Conviene seguire l'esempio di Platone nel *Parmenide*, ossia partire dal molteplice per risalire verso una sempre maggior unitarietà e riconoscere in ognuna di loro l'esigenza di una ancora superiore e ancora più semplice unità. Con tale ordine di negazioni (τάξις τῶν ἀποφάσεων) non si nega il molteplice in sé ma che il molteplice vada confuso con l'Uno e che la totalità possa soddisfare l'esigenza di unità che la fonda senza negarla come molteplicità.⁶¹ Proclo individua, oltre ad un ordine delle negazioni,

⁵⁷ *Ivi* II 7, 48. 2-7.

⁵⁸ *Ivi* II 8, 55. 26-56. 4.

⁵⁹ *Ivi* II 9, 57. 113-59. 25.

⁶⁰ *Ivi* II 10, 62. 13-18.

⁶¹ *Ivi* II 10, 62. 19-63. 7.

anche una loro modalità (τρόπος τῶν ἀποφάσεων): non esprimono principi di privazione ma di generazione di quanto di essi partecipa ed è da essi trasceso. Con tale criterio non si aggiunge niente all'Uno per non privarlo della sua assoluta unità, perché la sua unità non sia a sua volta una partecipazione di altro e perda così la sua semplicità.⁶² Con questo procedimento, sebbene adatto propriamente al discorso sull'Uno, non si arriva a definire l'Uno ma solo, dopo averlo portato a compimento ossia aver puntigliosamente sgombrata la mente da ogni affermazione, all'impossibilità di procedere oltre senza aver per niente raggiunto l'Uno. La via delle negazione indirizza verso l'Uno ma non vi arriva, soltanto porta a riconoscerlo superiore a tutta la realtà, che tutto il resto senza di lui è nulla, ma anche che quello con rigore è nulla di quanto affermato di tutto il resto, insomma rimane davvero e pienamente necessario e ineffabile.⁶³

L'atteggiamento adeguato per accostarsi, per quanto possibile, all'Uno sta nell'abbandono di tutte le conoscenze acquisite, nella dimenticanza di tutte le forme di vita per raccogliersi nella solitudine libera da opinioni e immagini, da passioni e nozioni, per disporsi nella tranquillità d'animo in un atteggiamento di adorazione davanti all'ineffabile che compare come un sole che brilla di un'intensità superiore agli stessi dèi per cui ci si deve prostrare con gli occhi chiusi, ossia senza attribuirli alcuna immagine e alcun concetto. Solo quando si ridiscende al livello dell'intelletto divino si può esprimere, nella semplicità percepita, in che modo l'Uno sia trascendente tutto il resto e successivamente articolare l'intuizione nei ragionamenti dell'anima, riconoscendolo come Dio al di sopra di tutti gli dèi ed Enade al di sopra di tutte le enadi, Principio che trascende tutti i principi causali primi. Con l'esercizio costante e sistematico della dialettica si può mantenere, almeno per un tratto, il ragionamento libero da opinioni, immaginazioni e percezioni che tendono sempre, come i Giganti contro l'Olimpo, a trascinarlo nel molteplice tumultuoso delle realtà terrestri, immagini effimere (εἴδωλα) dei veri enti.⁶⁴

Dalla negazione dei molti non si ottiene una privazione, ma la causa che li trascende. Dalla semplicità intelligibile ha origine l'intero, ma l'Uno trascende la stessa semplicità intelligibile per cui non è definibile né come costituito di parti né come intero. Non si può racchiudere in nessuna definizione, in nessun concetto e tantomeno in qualche tipo di figura perché è infinito. Non si trova in altro da se stesso perché sarebbe contenuto da qualcosa che lo circonda per cui avrebbe figura e sarebbe costituito di parti, e quindi diverrebbe molteplice e non più uno. Non si trova neppure in se stesso perché in tal modo, pur nella coincidenza di contenente e contenuto, sarebbe duplice e non più uno. Non è in movimento perché non muta, non è immobile perché per essere tale dovrebbe trovarsi in un luogo mentre in realtà non si trova in alcun luogo. A

⁶² *Ivi* II 10, 63. 8-17.

⁶³ *Ivi* II 10, 63. 18-64. 9.

⁶⁴ *Ivi* II 11, 64. 11-65. 26.

lui non è appropriata la differenza perché altrimenti sarebbe diverso da sé e quindi non-uno, non è appropriata neppure l'identità perché non è identico a nessun'altra realtà. Le categorie di identità e alterità, quiete e movimento non sono applicabili all'Uno, ma agli dèi intellettivi, al di sotto di quelli intellegibili.⁶⁵ Al terzo livello Proclo colloca gli dèi ipercosmici, nei quali individua le categorie di simile e dissimile, a loro volta derivate da quelle di identico e diverso, per cui anche in questo caso si conferma la superiorità trascendente dell'Uno. Negli dèi encosmici, distinti in celesti e sublunari, Proclo coglie le categorie di uguale, più grande e più piccolo, rese meno precise negli dèi sublunari dall'introduzione del più e meno, ma riconducibili anch'esse all'identico e al diverso, per cui l'Uno le trascende tutte, ossia ad esso non è applicabile né l'uguaglianza né la disuguaglianza. Nel cosmo la vita è scandita dal tempo, invece l'Uno trascende ogni tempo e tutti i suoi cicli.⁶⁶ Con rinnovata precauzione, Proclo lo chiama "causa" di tutti gli dèi, delle anime divine e di tutti i generi superiori; è una causa "unica e ineffabile" nel senso che non produce direttamente ma fa apparire, non si lega ai suoi prodotti e non si moltiplica in essi, ma permane nella sua semplicità pur essendo all'origine della processione della totalità e dell'ordine di ogni ente in tale processione. Nel ripercorrere il lungo cammino di ritorno all'Uno si trascende anche l'enade suprema dell'essere e l'uno-che-è (ἐπέκειν τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἑνός ὄντος),⁶⁷ perché già privi della semplicità assoluta dell'Uno in sé, sebbene superiori a tutto il resto della realtà ma per tale perdita pur sempre inclusi nella totalità al di sotto dell'Uno.

Mentre con Plotino restiamo saldamente nel campo della filosofia, con Proclo l'ansia dell'ineffabile spinge in settori carichi d'ambiguità, poi brillantemente superati dall'acuta rielaborazione di Dionigi l'Areopagita. Gli accenni di Proclo al Nulla vanno colti proprio in questi ambiti, terreno fertile della teurgia dove spaziano le sentenze degli *Oracoli caldaici* commentati per lungo tempo con grandissimo zelo. Proclo non fissa la sua attenzione sul nulla, ma lo introduce in molte occasioni per aprire alla trascendenza, al risalire oltre. Forse teme il nulla in cui opera il Dio biblico, infatti il nulla procliano è estremamente complesso, quasi una cortina oscura che racchiude innumerevoli altre cose ancora da scoprire. Nella sua concezione della realtà non c'è posto per il vuoto, per il salto qualitativo radicale, ma si esige sempre un serie dinamica di collegamenti che in continuazione da una parte coprano i vuoti e dall'altra ribadiscano le distinzioni gerarchiche. Nello "spazio metafisico" tra il Nous e l'Uno è entrata una folla di "ineffabili", definiti gli intelligibili al di sopra degli intellettivi propri del Nous. Tali intelligibili fungono da principi di nuove schiere processionali e di nuovi tipi di conoscenza. Ne accenniamo

⁶⁵ *Ivi* II 12, 66. 16-70. 14.

⁶⁶ *Ivi* II 12, 70. 15-72. 11.

⁶⁷ *Ivi* II 12, 72. 12-73. 8.

soltanto ad una tratta dalla *Filosofia caldaica* perché introduce l'enade del silenzio, al quale sarà bene attenersi dopo tante ascensioni intellettuali.

L'anima conosce gli esseri tramite la ragione dianoetica, però per la natura tipica di questo procedimento conoscitivo, li coglie sempre come molteplicità divisa, difficilmente collegabile a un principio unitario. Per cogliere gli esseri tutti insieme, nei loro principi che sono le idee, deve elevarsi al livello dell'intelletto e passare dal procedimento argomentativo a quello intuitivo. Tale passaggio avviene sulla base del principio appreso dagli stoici e applicato da Proclo a tutta la realtà: il simile si collega al simile e ogni conoscenza avviene per somiglianza. Per la percezione sensibile occorrono i sensi, per i concetti la ragione, per le idee l'intelletto, per ciò che è superiore all'intelletto occorre quello che gli *Oracoli caldaici* chiamano "fiore dell'intelletto". Al livello dell'intelligibile possiamo cogliere, ciò che diversamente sarebbe ineffabile, solo nel "sacro silenzio", dimensione propria della facoltà sovra razionale che al di sopra dell'intelletto porta all'identificazione con ciò che lo trascende e lo fonda. In confronto all'intelletto questa identificazione è un "non-pensare", perché il procedimento intuitivo è insufficiente per questo livello. Non è traducibile in concetti o in idee, ma solo come esigenza di unità superiore. La semplicità dell'intelletto è già protesa verso la molteplicità, invece quella dell'intelligibile la esclude. La definizione dell'intelletto a ciò che coglie con l'intuizione è una derivazione rispetto a quella che la fonda nell'intelligibile. L'intelligibile in sé può essere colto solo dal "fiore dell'intelletto" che è la facoltà che ci connette alle enadi, la sorgente del nostro stesso intelletto, la semplicità che permette all'intelletto di pensare la molteplicità nell'unità. Nelle enadi colte dal fiore dell'intelletto emerge un logos ad esse immanente per cui gli esseri che vengono dopo gli intelligibili sono loro "logoi". Tale logos scaturisce dall'enade del silenzio, per cui quando nel fiore dell'intelletto tacciono anche gli intelligibili, emerge il "logos del silenzio", la ragione suprema del Nulla. Non è il buio del non senso ma la luce superiore di ogni senso, il vertice di tutte le enadi, la sorgente e la meta di tutte le processioni. Al centro di tutte le nostre potenze psichiche sta il "fiore dell'anima". Oltre che intelletto noi siamo anche ragione, opinione, attenzione e capacità di scelta. La loro unità include una pluralità di forme che nella loro unificazione ci permette di avvicinarci a ciò che sta al di là di tutte le cose, alla nostra causa prima.⁶⁸

⁶⁸ PROCLO, *Filosofia caldaica* 4, in *Manuali*, o.c.

Conclusione

In Plotino il nulla, più che una possibilità positiva anche se non manca questa dimensione, è una minaccia che porta al dilagare del male, in Proclo, con il silenzio come suprema forma di conoscenza, il nulla diventa sinonimo del tutto come insufficienza e dell'Uno come sovrabbondanza inesauribile ma inesprimibile in modo adeguato. Il nulla non è solo un concetto ambivalente, ma anche fortemente ambiguo: può servire ad esprimere il pericolo della dispersione che diventa anche disgregazione morale o al suo estremo opposto l'esigenza di apertura all'infinito e al divino, con la liberazione dalle meschinità umane e l'elevazione al dono totale di sé. L'ombra del nulla, da come emerge nelle riflessioni profonde e ampie di Plotino e di Proclo, racchiude una forte ambiguità fra la mistica e la malvagità, fra la liberazione sovrumana e l'incatenamento disumano. Il superamento delle categorie comuni può diventare arroganza che si trasforma in violenza, come può anche diventare tolleranza che sollecita la creazione di percorsi gradualmente per accrescere insieme il percorso nella verità e il percorso nel bene. Per Plotino e per Proclo il mondo divino è al di sopra del male, è pienamente e serenamente sempre nel bene, ma il mondo umano è pienamente immerso nella lotta fra luce e tenebre, bene e male, fra pericolo del nulla come dispersione e possibilità del nulla come liberazione.

Dio e il nulla nel *Liber de Nihilo* di Charles de Bovelles

Stefano CURCI

Quando il filosofo piccardo Charles de Bovelles (o Bouelles, latinizzato Carolus Bovillus) scrive il *Liber de nihilo* nel 1509 (ma il testo esce due anni dopo con la prima grande silloge dei suoi scritti presso l'editore Estienne di Parigi) ha 30 anni, essendo nato nel 1479. Ha vissuto momenti di vita frivola e momenti di vita ascetica; ha viaggiato ed è stato, tra l'altro, in Belgio, Spagna e Italia. Nella seconda parte della sua vita, invece, si sarebbe dedicato a una vita ritirata come canonico di San Quintino e poi di Noyon (che all'epoca era un importante centro religioso tra le vie che andavano verso le Fiandre e le zone del nord della Francia) fino alla morte nel 1567.

Intellettuale versatile, Bovelles insegnava logica e matematica all'interno del circolo riunito intorno a Jacques Lefèvre d'Étaples (1452?-1536). I due si erano conosciuti nel 1497 mentre cercavano in campagna riparo dalla peste: proprio l'incontro col famoso umanista, poi autore di una riedizione delle opere di Cusano (1514), aveva spinto il giovane piccardo a interrompere il suo stile di vita da lui stesso definito “*totus in iocis odormiscens*”. Lefèvre, insieme ai suoi collaboratori, intendeva ritradurre il *corpus* aristotelico senza i commentari medievali, che in quel momento erano giudicati un *surplus* di oscurità di cui si poteva fare a meno.

Divenuto discepolo e amico di Lefèvre (entrambi risiedono nel Collegio Cardinal Lemoine), Bovelles gli dedicò due *Dialoghi sulla Trinità*, ricambiato con una prefazione dell'*In artem oppositorum Introductio*. Per rendersi conto del *milieu* in cui si muovevano questi autori vale il giudizio di Augustin Renaudet: “certaines pages de Lefèvre semblent annoncer les *Adages* d'Erasmus et les *Essais* de Montaigne. Ses conclusions sont d'un penseur chrétien qui s'oriente sur les traces de Pic vers une perfection mystique de l'effort humain”.

Lefèvre sognava di poter sorpassare Aristotele, la cui logica non era più considerata un mezzo di esplorazione del reale affidabile. Pensò di farlo attraverso i neoplatonici, poi attraverso Lullo e Cusano. Come il suo maestro, Bovelles era condotto dalla spiritualità cristiana a riconciliarsi con Platone per andare oltre Aristotele. In particolare cercava, cusanianamente, di fare sintesi tra la filosofia razionale e quella intellettuale che si sforza di conoscere l'unità infinita in cui si fondano i contrari. Ci sembra calzante questa definizione che è stata data su Bovelles: non “un grand révolutionnaire de la pensée (...) Bovelles, après tout, ne cherche qu'à faire comme Pascal,

c'est-à-dire, à rendre son lecteur plus ouvert à l'enseignement chrétien, et, comme Pascal, il emploie tous les moyens qui lui paraissent bons pour atteindre ce but".¹

1. Nulla e materia

Il *Liber de nihilo* (così come il *Liber dininae caliginis* del 1526, che è il culmine della mistica dell'autore) è ispirato da temi della teologia negativa di Dionigi e da temi cusani come la dotta ignoranza. La prospettiva del testo è teologico-metafisica. Anzitutto il filosofo francese vuole occuparsi delle cose che si possono dire sul nulla. Perciò inizia differenziando la materia dal nulla: "la materia è infatti l'ultimo degli enti, la sostanza ipostatica di tutti; essa è posta nelle vicinanze del non-essere, in prossimità della negazione di tutto".² La materia è fondamento delle cose, ma a sua volta si fonda sul nulla, ed è un quasi-nulla.

Così la materia viene a ricoprire una posizione intermedia tra l'ente e il nulla, è il minimo degli enti: "la materia è un quasi-nulla per questa duplice causa: per la sua natura o sostanza da un lato, per la sua posizione o luogo dall'altro. Per la sua natura, in primo luogo, dal momento che ogni ente sensibile comincia e finisce nella materia (essa è infatti lo stato iniziale di tutte le cose, la loro condizione di sviluppo e di annientamento, il loro essere in potenza). Per la sua posizione e il suo luogo, inoltre, dal momento che, nella scala naturale degli enti, essa occupa il grado inferiore, è adiacente e vicina al non-ente, prossima al nulla e al niente".³

Nel discorso di Bovelles è implicita la distinzione tra una *creatio prima*, che crea la materia *ex nihilo*, e *creatio secunda*, che produce il mondo a partire dalla materia. La materia è creata da Dio ed è parte di ogni sostanza sensibile: "è infatti principio e inizio, essenza e potenza di tutte le cose. Così attraverso la creazione della materia, tutte le cose hanno avuto inizio (...) esse furono condotte dalla potenza all'atto (...) ciò che era confuso e indistinto fu ordinato e disposto nel suo luogo naturale".⁴

Dopo la creazione, la materia è stata il luogo di ogni trasformazione, appartenente al dominio dell'*aevum*, intermediario tra il temporale e l'eterno. Diverso è il caso del nulla che, come nota Maurice de Gandillac è dichiarato dal filosofo increato e "coeterno" a Dio, e che "peuplait pour ainsi dire la solitude divine: *in primo aevo Deus fuit solus, et cum Deo nihil*. On le voit,

1 P. Sharratt, *Le De immortalitate de Bovelles*, in AA.VV., *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire. Actes du Colloque International tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1978*, Ed. de la Maisne, Paris 1982, pp. 130-131.

2 C. de Bovelles, *Il piccolo libro del nulla*, a cura di P. Necchi, Il Melangolo, Genova 1994, p. 22. Ringrazio il prof. Marco Cerasoli per avermi aiutato a reperire il testo.

3 Ivi, p. 23.

4 Ivi, pp. 27-28.

Bovelles semble oublier les fortes leçons de Saint Augustin sur l'impossibilité de concevoir aucune dimension 'antérieure' au surgissement même du temps".⁵

Dal nulla non può nascere nulla (*ex nihilo nihil fit*, il principio fondamentale dell'ontologia greca). Perciò “tutto ciò che vediamo generarsi per natura nasce infatti dalla potenza preesistente della materia e della sua privazione. La sua potenza e la sua materia pre-esistevano. Tutto ciò che ogni giorno viene compiuto nella successione delle generazioni pre-esisteva dall'inizio ed era nascosto nell'ombra della materia”.⁶ Tutti gli enti, prima di venire all'essere, sussistono nella materia e permangono dentro di essa dopo che non sono più. La materia è stata creata da Dio e fatta essere prima di ogni sostanza sensibile, è parte di ogni sostanza sensibile, è principio e potenza di tutte le cose. Perché le cose siano condotte dalla potenza all'atto è necessario l'intervento di un Creatore.

2. La teologia negativa

Come detto, Bovelles si inserisce nella scia di Cusano e della teologia negativa, nella convinzione che di Dio sia molto più alla portata dell'uomo dire cosa non sia. La via è tracciata da Dionigi e da Cusano: paradigmatico è il passo del vescovo di Bressanone: “dopo esserci sforzati, con l'aiuto divino, di renderci più dotti, nella nostra ignoranza, intorno al primo massimo, seguiamo nella ricerca per ottenere una dottrina più completa sul nome di Dio. Ed anche questa ricerca risulterà facile se terremo in giusta considerazione quanto abbiamo già detto più volte. È chiaro che, essendo il massimo assoluto cui nulla si oppone, nessun nome gli conviene in modo appropriato. Tutti i nomi vengono attribuiti in virtù di una certa capacità della ragione, che distingue una cosa dall'altra. Ma dove tutte le cose sono in unità, non vi può essere nessun nome particolare. Giustamente dice Ermete Trismegisto: poiché Dio è la totalità delle cose, nessun nome gli è appropriato; sarebbe necessario o chiamare Dio con tutti i nomi, o chiamare tutte le cose col nome di Dio, dato che egli, nella sua semplicità, complica l'universalità del tutto. [...] Tutto ciò che si dice di Dio nella teologia affermativa, si fonda sulla considerazione del rapporto divino con le creature. [...] La sacra ignoranza ci ha insegnato che Dio è indicibile, poiché egli è maggiore all'infinito di tutte le cose di cui si può parlare. E poiché questo è verissimo, con più verità parliamo di lui rimuovendo e negando, come sostiene anche Dionigi il grandissimo, il quale volle che Dio non fosse né verità, né intelletto, né luce, nessuna di quelle cose che si possono dire a parole”.⁷

⁵ M. De Gandillac, *L'art bovillien des opposés*, in AA.VV., *Charles de Bovelles...*, cit., p. 167.

⁶ Bovelles, *Il piccolo...*, cit., p. 26.

⁷ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, in Id., *La dotta ignoranza – Le congetture*, a cura di G. Santinello, Rusconi, Milano 1988, pp. 71-72 e 86-90, *passim*.

Se su Dio non possiamo dire nulla, l'unica conoscenza vera è la “*docta ignorantia*”, che è *symbolice comprehendere et incomprehensibiliter cognoscere*. La ragione può rapportarsi al reale attraverso il “*comprehendere*”, che avviene attraverso il simbolo, come segno enigmatico di una essenza che è complessa e contratta; quando la ragione si dispiega nel concreto (*explicatio*) può giungere a una possibile conoscenza che però è intuitiva e non razionale, *incomprehensibiliter cognoscere*.

Secondo Gian Carlo Garfagnini Bovelles offre “una preziosa sintesi sia delle tesi dionisiane e cusaniene sia delle posizioni che siamo indotti ad attribuire a due dei massimi esponenti del pensiero filosofico rinascimentale: Ficino e Pico”.⁸ Il giudizio è basato soprattutto sulle parole di Bovelles che definiscono la teologia come la conoscenza della divinità, cercata sia nei segni sensibili, che nella meditazione interiore, anche se essa fosse comunicata per ispirazione angelica o per infusione da parte dello Spirito di Dio. La scienza di Dio viene partecipata in tre modi che sono la filosofia della natura, la metafisica e l'illuminazione.

Perciò la teologia affermativa va dal perfetto all'imperfetto e discende dalle realtà superiori a quelle inferiori: dove finisce la teologia affermativa inizia quella negativa, che comincia ad elevarsi fino al suo compimento in Dio. Le vie che le due teologie percorrono sono le stesse, andando da Dio al nulla o dal nulla a Dio, e si intersecano. La teologia “più vera, più alta e più compiuta” è sapere di non poter conoscere Dio, sapere che egli è inconoscibile, imperscrutabile allo sguardo della mente umana e invisibile agli occhi del corpo, “trascendente tutte le cose, nascosto nelle tenebre e nell'abissale caligine della luce, ineffabile, inintelligibile, perfettamente conosciuto e visto nella sua essenza solo da se stesso”. Questa ignoranza di Dio è la *docta ignorantia* e rappresenta la conoscenza per eccellenza.⁹

3. Dio e il nulla

Chiarita la superiorità della teologia negativa, qual'è la concezione di Dio che emerge dal *Liber de nihilo*? Anzitutto Dio è l'autore di tutto, era prima di tutte le cose e sarà dopo tutte le cose, unico termine: “Egli ha posto tutti i limiti, abbraccia l'eternità, la percorre nella sua interezza, la vede e la intuisce come presente, è l'unico a persistere in essa”.¹⁰

L'atto creatore “stermina” il non essere, sostituisce l'*aliquid* al *nihil*. Se il nulla è l'impossibile, il non essere che non può essere mai, Dio è l'essere necessario, “apice di tutte le cose”, necessità suprema che non può non essere. La materia, la creatura è il contingente che

8 G.C. Garfagnini, *La trascendenza nella filosofia cristiana: da Agostino al Rinascimento*, in “Religioni e società”, 49/2004, p. 40.

9 Cfr. Bovelles, *Il piccolo...*, cit., pp. 101-113.

10 Ivi, p. 37.

rispetto a Dio è quasi un nulla. Dio è al di fuori della nostra possibilità di comprensione: “infatti non conosciamo Dio per il fatto di impossessarci di lui con la nostra mente, e non riteniamo infinito, ciò che possiamo contenere all'interno del palazzo finito della nostra mente, ma consideriamo Dio infinito perché crediamo, discerniamo e sappiamo con una fede certa che egli, infinito in atto, ci è inaccessibile e imperscrutabile”.¹¹

Perciò il nostro sapere su Dio è la “dotta ignoranza” cusaniiana. E, nello spirito dello Pseudo-Dionigi, Bovelles scrive: “noi lo cerchiamo in tutte le cose, mentre egli è introvabile e non ha lasciato tracce più di quei pochi che penetrarono nella sua caligine profonda e impenetrabile”.¹²

Bovelles è convinto che il ruolo dell'uomo è quello dell'essere che ricapitola in sé la creazione, l'essere che è *imago Dei* e *imago mundi*, per cui l'uomo non è coautore della creazione ma agente della totalizzazione. Dio è l'autore di tutto e il termine di tutte le cose: il filosofo distingue quattro modi di durata (l'eternità, l'evo – il periodo che ha un inizio ma non una fine, il tempo, l'istante) e ritiene che nel primo evo – che va dall'eternità all'inizio della creazione – Dio era solo in unicità e solitudine, Egli era in relazione solo con sé: al di fuori di sé non si era comunicato ad altro; invece in se stesso era fecondo e ricco in quanto Trinità. Bovelles contesta l'errore dei pagani che – per non saper rispondere alla domanda cosa facesse Dio prima di creare il mondo – pensano che gli angeli e la materia siano coeterni a Dio.

Dio pose fine alla solitudine all'inizio del secondo evo, quando cominciò a creare. Allora il nulla, che era “ciò da cui, nel primo evo, l'universo era escluso, come ciò che occupava tutto ed era dove ora sono tutte le cose. Questo stesso nulla, che è opposto alla sostanza e all'ente, è stato messo in fuga, annientato, respinto ed escluso da Dio nel secondo evo, nel quale tutte le cose sono state create e compiute. In luogo del nulla subentrò l'universo, che ora è là dove prima si trovava il nulla e del quale il nulla occupava il posto. Per questo il nulla, che durante tutto il primo evo era e fu, cessò di essere nel secondo. Al suo posto, infatti, subentrò qualcosa che sarà nel secondo evo e che, sostenuto da Dio, sfuggirà alla caducità e alla morte”.¹³ Nel secondo evo non c'è posto per il nulla.

Dio non può aver creato il nulla a partire dalla sua sostanza: Egli non può decadere da sé, divenire partecipabile, non ha prodotto alcuna sostanza togliendola da sé medesimo per partecipazione, perché questa sarebbe una parte della sostanza divina separata dalla totalità divina. E poiché nessuna materia gli era coeterna, ha creato tutto dal nulla. Così si avvera il sillogismo – scrive Bovelles - “la cui fine e la cui conclusione sopprimono e tolgono il termine medio. Infatti Dio dapprima non ha creato nulla, poi ha creato tutte le cose dal nulla; una volta fatte le cose, il nulla cessò di essere”.¹⁴

11 Ivi, p. 74.

12 Ivi, p. 105.

13 Ivi, pp. 42-43.

14 Ivi, p. 48.

Tutte le forme incorruttibili delle cose sono state stabilite da Dio dall'inizio, cioè dal sesto giorno della creazione, e saranno preservate fino alla fine: solo Dio può fare le cose dal nulla, così solo le può ricondurre al nulla. La creazione della materia *ex nihilo* fa la differenza tra il Dio cristiano e il Demiurgo platonico.

Il capitolo V, intitolato *Rispetto a Dio tutte le cose sono nulla*, è fortemente ispirato al pensiero del Cusano: “l'infinito, infatti, trascende infinitamente e in modo incommensurabile il finito (...) non vi è dunque alcuna proporzione dell'infinito all'infinito”.¹⁵ La circonferenza dista infinitamente da ogni poligono, e non ha proporzione con gli angoli, e, anche se il poligono tende a divenire più simile alla circonferenza, non può colmare la distanza: “così ogni creatura, essendo finita in atto, si trova a una distanza infinita da Dio, che la supera infinitamente di un numero d'intervalli infiniti ed eguali”.¹⁶ Cusana è anche la definizione di Dio come la sfera infinita il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo.¹⁷

Non c'è proporzione tra finito e infinito, che si sottrae ad ogni proporzione. La conseguenza è che in rapporto a Dio ogni creatura è un nulla, come vuole un *topos* della tradizione mistica da Pseudo-Dionigi Areopagita a Cusano: “ogni creatura, essendo finita in atto, si trova a una distanza infinita da Dio, che la supera infinitamente di un numero d'intervalli infiniti ed eguali (...) Dio infatti trascende senza alcun rapporto, proporzione e misura, tanto l'angelo quanto la materia, come anche ogni creatura intermedia”.¹⁸ Come nota Paul Magnard qui il “nulla” attribuito alla creatura non è un *nihil negativum*, nulla assoluto, ma è un *nihil ad aliud*, un *nihil relativum* rispetto alla Maestà del Creatore.¹⁹ Dio non era necessitato a far posto alle creature, in fondo paragonabili ad un punto, e non dovette ritirarsi dal proprio posto (quindi non viene ripresa la dottrina cabbalistica dello *Tzimtzum*, cioè della contrazione di Dio per lasciare lo spazio vuoto per la creazione del mondo).

Nella creazione il nulla fa le veci della materia ed esprime il lato notturno (*umbratilis*) delle cose: il nulla sottende ogni creatura che trova sostegno nel nulla. Infatti “se l'ente avesse per ricettacolo l'ente e la sostanza, le sostanze delle cose sarebbero mescolate e confuse, simultanee, indistinte e senza ordine, tanto quanto una sostanza unica, l'ente dunque non riposa sull'ente ma sul non-ente, e, come si è detto, ha il nulla come ricettacolo e sostegno”.²⁰

Il nulla è come un immenso vuoto, pieno di un'infinità di vuoti, che offre un ricettacolo a tutte le cose: “se infatti il nulla fosse qualcosa, esso si ritirerebbe dinnanzi a un'altra cosa. Se esso

15 Ivi, pp. 59-60.

16 Ivi, p. 61.

17 Cfr. N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., p. 175: “la macchina del mondo avrà il centro dovunque, e la circonferenza in nessun luogo, poiché la sua circonferenza e il suo centro sono Dio, che è dappertutto e in nessun luogo”.

18 Bovelles, *Il piccolo...*, p. 61.

19 P. Magnard, *L'étoile matutin*, in Bovelles, *Livre du neant*, Vrin, Paris 1983, p.141, n.51-52.

20 Bovelles, *Il piccolo...*, cit., p. 66.

fosse un ente, cederebbe di fronte a un altro ente e non ammetterebbe in sé qualche altro ente, ma sarebbe respinto da questo. Se il nulla fosse pieno, sarebbe un ente e non potrebbe essere riempito dall'ente. Ugualmente, se il nulla fosse finito, sarebbe senza dubbio un ente e non potrebbe essere in alcun modo il luogo dell'ente. Il nulla è dunque questo immenso vuoto, pieno di un'infinità di vuoti infimi, il quale accoglie tutto in se stesso non ritirandosi dinnanzi a nulla".²¹ Il nulla – paradossalmente – è, è in quanto luogo in cui si originano gli enti, come Dio è un ente infinito in atto, così il nulla è un non-ente infinito in atto. Il nulla non sarà mai compiuto in atto e non sarà mai cambiato nell'essere.

3. Problemi aperti

Si può dire che con questa teoria la pura potenza aristotelica viene piegata verso il nichilismo? Secondo Lucio Colletti Bovelles è addirittura all'origine di un'antropologia nichilista e dialettica che arriva a Hobbes e Hegel²².... In fondo la materia – che è il poter-essere delle cose – è un'ombra, l'agostiniano *prope nihil*, che segna il limite con il nulla.

Ma il discorso nichilista è fortemente limitato dal collegamento all'idea di creazione dal nulla: Dio non può aver derivato il contingente dalla sua sostanza – perfetta, eterna – ma solo dal nulla. Il creato ha origine dal nulla e tornerà in esso (eccezion fatta per ciò che sarà salvato dalla misericordia divina). In questo modo si può confutare ogni ipotesi di coeternità di Dio e mondo: ma è rifiutato anche il panteismo, perché se l'onnipotenza divina non è limitata dal nulla questo resta inesauribile senza divenire un ente.

In quanto scaturigine delle cose tutto è nel nulla: paradossalmente, per dimostrare che il nulla è l'estrema riserva dell'essere stesso di Dio e delle cose, Bovelles segue un ragionamento per assurdo.

Infatti, se Dio che è onnipotente sopprimesse il nulla per trasformarlo in essere, “quello che Dio avrebbe fatto e che sarebbe sorto dal nulla, sarebbe infinito in atto, uguale a Dio, esteriore e separato da Dio; l'onnipotenza divina sarebbe soppressa, limitata e finita, poiché un ente esteriore ad essa, infinito in atto ed uguale ad essa, l'avrebbe invasa, sommersa e consumata. Ora, come Dio non può essere né soppresso né assorbito dalle creature, né divenire interamente esteriore a se stesso, così il nulla, che non diverrà mai interamente un ente, è inesauribile. E come Dio non può essere svuotato del suo essere, così inversamente il nulla non può essere riempito dall'essere”.²³ Se Dio trasformasse il nulla in essere, di fronte a Lui si troverebbe un “infinito in atto” che contrasterebbe l'onnipotenza divina fino ad annientarla.

21 Ivi, p. 68.

22 Cfr. L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969, pp. 389 sgg.

23 Bovelles, *Il piccolo...*, p. 70.

Ma poiché è il nulla che rende ragione della possibilità dell'essere creaturale, una volta che Dio lo ha trasformato in essere, le cose diventerebbero necessarie, avrebbero in sé il proprio fondamento ultimo e smarrirebbero la potenzialità che appartiene al proprio essere. Ma questo non ha senso. Come scrive Guido Boffi la dottrina del non essere “scopre nel nulla il proprio rovescio e questo stesso nulla finisce per mostrarsi come estrema salvaguardia dell'assoluta necessità di Dio e della contingenza creaturale del finito. Infatti, ragionando per assurdo, se Dio onnipotente decidesse un giorno di sopprimere il nulla convertendolo in essere, la medesima onnipotenza divina si troverebbe a dover fronteggiare un 'infinito in atto' che effettivamente la limiterebbe e annienterebbe, e le cose stesse, divenute una volta per tutte da possibili necessarie, troverebbero unicamente in sé il proprio fondamento ultimo, smarrendo la potenzialità e la finitezza del proprio tenore ontologico (..) il nulla è dunque l'estrema riserva dell'essere e la paradossale garanzia meontologica di Dio”.²⁴

Dunque nel *Liber de nihilo* c'è un particolare percorso verso Dio, che possiamo riassumere così: se il nulla è, necessariamente esiste qualcosa; e se esiste qualcosa, necessariamente esiste l'essere necessario, Dio. Come scrive Pierre Magnard “il precario suppone il sussistente, il contingente il necessario, il non essere l'essere. La negazione non ha cessato di operare, volgendosi al qualcosa, quindi all'insieme degli esistenti, fino ad avviarci all'essere necessario, vale a dire Dio. È quindi il procedimento apofatico della teologia negativa. Sperimentiamo il percorso opposto: se esiste una teologia affermativa, deve seguire l'ordine della creazione. Il *Liber de nihilo* rappresenta il Creatore nella figura di un soffiatore di vetro, che soffia nel globo dell'universo il suo spirito e gonfia così la sfera del mondo a spese del nulla, che, nell'incisione, lo borda di un contorno nero”.²⁵

L'universo è dunque un qualcosa che il soffio divino ha conquistato sul nulla. Dio nella creazione ha separato l'essere dal non essere, cioè “si separa dal nulla, con il quale era sempre stato in promiscuità, in qualche modo coabitando con lui”.²⁶ Il nulla non ha forza ontologica, ma forza d'inferenza: da esso si induce l'essere, e da questo Dio. Invece non è possibile l'inferenza da Dio al mondo e all'uomo, perché la creazione è contingente: infatti Bovelles scrive: “se il nulla è, tutte le cose sono; se tutte le cose sono, Dio è; dunque se il nulla è, Dio è”.²⁷

24 G. Boffi, voce *Libellus de nihilo*, in F. Volpi (cur), *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 192.

25 P. Magnard, *La diffusione europea della cultura umanistica nei primi decenni del XVI secolo*, in C. Vasoli (cur), *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 261.

26 Ibidem.

27 Bovelles, *Il piccolo...*, p. 83.

BIBLIOGRAFIA

- Cassirer E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1963, pp. 142-156.
- Cassirer E., *Storia della filosofia moderna*, I, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 85-96.
- De Lubac H., *Le sage selon Charles de Bovelles*, in AA.VV., *Mélanges offerts a M.D. Chenu*, Vrin, Paris 1967, pp. 385-397.
- De Gandillac M., *L'art bovillien des opposés*, in AA.VV., *Charles de Bovelles...*, cit., pp. 157-170.
- Garfagnini G.C., *La trascendenza nella filosofia cristiana: da Agostino al Rinascimento*, in "Religioni e società", 49/2004, pp. 34-41.
- Garin E., *Introduzione e Notizie biobibliografiche*, in C. de Bovelles, *Il libro del sapiente*, Einaudi, Torino 1987, pp. VII-XXXIV.
- Magnard P., *L'idéal du sage dans le De sapiente de Charles de Bovelles*, in AA.VV., *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire. Actes du Colloque International tenu à Noyon les 14-15-16 septembre 1978*, Ed. de la Maisne, Paris 1982, pp. 101-108.
- Musial S., *Dates de naissance et de mort de Charles de Bovelles*, in AA.VV., *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire*. cit., pp. 31-57.
- Margolin J.C., *Bovelles et sa correspondance*, in *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire*., cit., pp. 59-91.
- Quillet P., *L'ontologie scalaire de Bovelles*, in AA.VV., *Charles...*, cit., pp. 171-179.
- Renaudet A., *Paris de 1494 a 1517: église et université, réformes religieuses, culture et critique humaniste*, in AA.VV., *Courants religieux et humanisme*, PUF, Paris 1959 pp. 6-24.
- Sharrat P., *Le De immortalitate de Bovelles, Manifeste et testament*, in AA.VV., *Charles...*, cit., pp. 129-141.
- Vasoli C., *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

9. Il nulla religioso.

La riflessione ermeneutica nella prospettiva del sacro in M. Heidegger

Cristiana FRENI

La meditazione di molta della filosofia del XIX secolo, ha privilegiato come solco preferenziale la questione del destino della parola *Dio* trasmessa dalla tradizione metafisica oltre che religiosa e teologica dell'occidente. In tale angolo prospettico si sono avviati molti autori, che in maniera plurivoca hanno accompagnato le sorti della questione specificatamente metafisica e teologica, avvitando attorno ad una tematica non nuova in sé, ma che emerge in modalità e connotazioni nuove nelle posizioni di pensatori diversi, per latitudini e formazioni, che talora sembrano convergere però, per sintesi e approcci.

Una delle tematiche su cui si concentra già dalla metà dell'800 l'attenzione di diversi filosofi, è quella del *Nulla religioso*. Sottolinea Alberto Caracciolo, che il Nulla come Essere e come Sacro « si pone in contrasto soprattutto con il Dio dei filosofi, il Dio ente realissimo, il Dio Causa, il Dio Valore supremo, ma anche con il Dio delle religioni (il Dio Tu della preghiera)». ¹

Il poeta e filosofo recanatese Giacomo Leopardi è stato per svariati aspetti profeta di questa nuova modalità di percepire il vissuto profondo del nulla. Egli si delinea come l'antesignano di tale nuova modalità di *sensus religiosus*. La questione attorno a cui si avvita la posizione leopardiana, traduce quell'atteggiamento nuovo del filosofo, che come nota ancora Caracciolo, si delinea: « non perché i problemi esistentivi e filosofici connessi con quel Dio non abbiano senso, ma perché il respiro, l'orizzonte, il modo di porsi e di risolversi di quei problemi si sono rivelati ristretti e inadeguati. Se l'Essere non è il Creatore e il Signore del mondo, se non è il Legislatore o il Giudice morale, se non è il Dio che assicura l'immortalità, se non è il Tu cui l'uomo può rivolgere una preghiera formulata, ciò accade non perché il religioso sia venuto meno nell'uomo, ma proprio perché si è approfondito; e perché- con e per tale approfondimento- si sono rese problematiche la metafisica e l'etica connesse a quelle figure di Dio.» ²

L'esperienza del nulla religioso leopardiano si traduce in maniera emblematica in quei quindici endecasillabi sciolti che tessono il componimento dell'*Infinito*, scritto a Recanati nel 1819. Come noto l'esperienza dell'infinito si rende possibile nella misura in cui essa nasce da un sentimento di limite, di esclusione, di caducità che è rappresentata dalla siepe. La vera sponda che spalanca il vortice del naufragio metafisico è appunto il vissuto di un io che si fa progressivamente

1 A. CARACCILO, *Presentazione in In cammino verso il linguaggio*, Milano, 1979, p.9.

2 *Ivi*, pp. 11-12.

consapevole dell'oltre del limite dell'essere, in una dialettica deittica di rara maestria, per cui proprio nel momento in cui sembra negarsi, il vissuto religioso riaffiora e gradatamente si rivela, attraverso uno *spaurarsi del cor*.³

Sembra dunque che già in Leopardi si offra questa linea di demarcazione nuova dell'ermeneutica del sacro come esperienza del nulla: si tratta di una religiosità che nomina il sacro oltre la religione stessa. Leopardi marcherà in queste prospettive la possibilità di una ricerca del trascendente e di un esercizio del senso religioso che si spinge oltre le ordinarie piste di ricerca convenzionale del sacro, attraverso i sentieri della parola e in particolare di quella parola poetica che proprio nella prospettiva dell'ermeneutica del nulla, compie più di qualsiasi altro linguaggio, la nominazione del sacro, come nota ancora Caracciolo a proposito di Heidegger.⁴

E certamente, nella questione del Nulla, appare significativamente interessante il contributo della riflessione heideggeriana, che porta ad ulteriore compimento teoretico, le intuizioni di Leopardi e di Hölderlin, che fu, come noto, uno dei poeti e dei pensatori più scavati da Heidegger. non soltanto per la specificità della questione sul linguaggio, ma per quella fortemente legata ad essa, che è la tematica del Dio assente e della possibilità del suo dirsi nell'orizzonte dell'esistere.

La riflessione di Heidegger sulla questione del Nulla è fortemente vincolata alla problematica metafisica e al suo rapporto con il destino dell'occidente.

Heidegger come noto, affronta la questione del nulla e la sua relazione con l'essere in diverse opere fondamentali che rappresentano la sintesi di molti passaggi del suo pensiero: primariamente il saggio *Che cos'è la metafisica?* che appare nel '29 in occasione della *Prolusione* che il filosofo successore di Husserl, pronuncia all'Università di Friburgo.

Nello scritto *Che cos'è la metafisica?*, Heidegger si concentra in particolare sulla questione primaria della domanda della filosofia circa la metafisica. Essa appare come sorta di scandalo: affronta le questioni massime del pensiero ed è pertanto la ragione per la quale gli uomini hanno iniziato a domandare. Ma contemporaneamente è però indefinibile e il suo stesso oggetto resta fonte di perenni aporie. In questa opera Heidegger dedica ampio respiro anche alla questione del nulla, dal momento che a concentrarsi su tale questione, è proprio lo stesso ente che si pone altresì la domanda sull'essere, cioè il *Da-sein*. Così scrive il filosofo tedesco: «La domanda sul nulla mette in questione noi stessi che poniamo la domanda. Si tratta di una domanda metafisica. L'Esserci umano può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nel nulla. L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'Esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica. Ciò implica che la metafisica faccia

³ Interessante a proposito della prospettiva leopardiana sul nulla, lo studio di G. ZACCARIA, *Pensare il nulla*, Como-Pavia 2008, in cui l'autore ricostruisce l'itinerario di un pensiero del nulla come resistenza ad una più banale e semplicistica risoluzione del nulla, in nichilismo.

⁴ *Ivi*, p. 16.

parte della natura dell'uomo. Essa non è un settore della filosofia universitaria, né un campo di escogitazioni arbitrarie: la metafisica è l'accadimento fondamentale dell'Esserci. (...) Se la domanda sul nulla ci ha realmente coinvolti, allora non ci siamo presentati la metafisica dall'esterno e neppure ci siamo trasferiti in essa. Noi non possiamo in alcun modo trasferirci nella metafisica perché, in quanto esistiamo, siamo già sempre in essa. In quanto esiste l'uomo, accade il filosofare.^{5»}

Come appare evidente in questo noto passo, l'esplorazione del categoriale del nulla è fortemente connessa alla dimensione radicale dell'*existens* che si pone una domanda che non è disgiungibile dal suo stesso essere. Come efficacemente nota Martina Subacchi: « L'indagine sul nulla provoca il coinvolgimento a livello precomprensivo dell'esistente stesso che pone la domanda; in effetti a questo livello (che è il più spontaneo, non sottoposto ad analisi e chiarificazioni) il nulla appare in certo modo connesso con l'avvento del mondo e la prospettiva della morte di ciascun Esserci e si accompagna all'intuizione di una abissalità delle origini e della destinazione. Nel momento stesso in cui pone la domanda sul nulla, l'interrogante avverte di avere a che fare con una problematicità non avventizia, ossia che non proviene dall'esterno, non fittizia e dalla quale il suo essere è inseparabile. Per questo tale interrogazione, a differenza delle altre, non ci lascia indifferenti, ma sul piano emozionale comporta uno stato di crisi e di inquietudine.»⁶

Appare pertanto chiaro che proprio nel momento in cui si avvia l'esplorazione sul nulla, si attiva una situazione che in sé coinvolge tutte le domande metafisiche; solo a partire dal nulla, infatti, può essere affrontato il problema dell'essere, e altresì compresa e analizzata la struttura del *Da sein*.

Tuttavia questo atteggiamento di onestà intellettuale non è accettato benevolmente dall'uomo di scienza, il quale, sottolinea Heidegger con una certa ironia, non ha altra premura che il verificabile, intendendo spiegare solo ciò che è, e niente altro. Ma è proprio questa selezione dell'essente rispetto al non essente, che secondo Heidegger dimostra la capacità del nulla di affermarsi in maniera perentoria quando lo si evita o lo si tratta alla stregua di un pseudo problema. Così nota Heidegger a tal proposito: « Ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto e sennò il nulla. (...) È forse un caso che ci esprimiamo con tanta naturalezza? È forse solo un modo di dire e niente altro? Ma dunque per quale motivo ci preoccupiamo di tale nulla? La scienza appunto rifiuta il nulla e lo abbandona come nullità. Ma abbandonandolo in questo modo, non diamo forse al nulla un riconoscimento? »⁷

Nel momento dunque, in cui si trascura l'orizzonte del nulla, ecco che paradossalmente lo si richiama in causa. Ma è questo tipico della paradossalità della questione del nulla, perché

5 M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, Milano 1987, p. 77.

6 M. SUBACCHI, *Bergson, Heidegger, Sartre, il problema della negazione e del nulla*, Firenze 2002, p. 45.

7 M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica ?*, op. cit., p. 62.

pensarlo e dirlo significa trattarlo come un essente, cioè dire che il nulla è.⁸ Interessante la modalità con cui Heidegger tenta la risoluzione di questo circolo vizioso: essa non può darsi attraverso il livello del mero pensiero apofantico, di natura logico intellettuale, per il quale il referente è qualche cosa di conoscibile e definibile sul piano verbale. Se ci si riferisce al giudizio di negazione, ci si rende conto che esso rappresenta il baluardo logico dal quale è impossibile recedere. Ecco dunque il tentativo da parte di Heidegger di identificare il giudizio di negazione non come la pura apposizione della particella negativa *non*, dal momento che esiste una differenza significativa tra il livello dell'avverbio *non*, e la negazione intesa come attività negante.⁹ Il quesito si pone in questi termini: «C'è il nulla solo perché c'è la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che c'è la negazione e il non, solo perché c'è il nulla?»¹⁰ La risposta si orienta evidentemente verso questa ipotesi e si configura secondo Heidegger in tale modalità: «da parte nostra affermiamo che il nulla è più originario del “non” e della negazione.»¹¹ Illuminante appare ancora la sintesi della Subacchi: «In altri termini il giudizio di negazione, non disponendo autonomamente del potere negatore, senza il fungere del nulla quale presupposto rimarrebbe inoperante nel suo formalismo verbale.»¹² In questa prospettiva si coglie dunque l'originalità del contributo heideggeriano alla questione del nulla: è proprio il nulla che rende efficace il contenuto stesso del giudizio di negazione e non il contrario.

Questa prima analisi della problematica logica e dichiarativa del nulla, si integra profondamente con la riflessione circa i luoghi rivelativi del nulla. Se il nulla precede il giudizio di negazione, esso si rivela anche indipendentemente dal puro piano verbale, ma piuttosto alla luce dei vissuti che implicano un *No*, come la rinuncia, il divieto, l'odio verso qualcuno. In quanto esperienze di perdita, tipiche, rileva Heidegger, di un comportamento nientificante, esse rivelano precisa la Subacchi, come «l'esserci non potrebbe vivere le esperienze di rifiuto, della proibizione e della nostalgia, se non si trovasse costitutivamente posseduto dal nulla e posto sotto la sua tutela.»¹³

Appare evidente, dunque, il passaggio progressivo che Heidegger compie rispetto all'analisi della questione del nulla: dopo aver dimostrato che essa è inadeguatamente espressa dal pensare e dal dire, sposta la sua attenzione piuttosto su quei vissuti che siano piuttosto e immediatamente capaci di evocare il nulla. Tra le varie possibilità di cui Heidegger aveva già parlato nel suo testo *Essere e Tempo*, come la noia, la malinconia, è particolarmente sull'angoscia che egli torna ancora in *Che cos'è la metafisica?* come vissuto per eccellenza rivelatore del nulla.

L'angoscia si distingue dalla paura perché non pone dinnanzi a sé alcun oggetto di minaccia.

8 Cfr. M. SUBACCHI, *Bergson, Heidegger, Sartre*, op. cit., p. 46.

9 *Ivi*, p. 47.

10 M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, op. cit., p. 63.

11 M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, op. cit., p. 64.

12 M. SUBACCHI, *Bergson Heidegger Sartre*, op. cit., p. 47.

13 *Ivi*, p. 48.

L'angoscia invece, sorge dal nulla proprio nel momento in cui nel *da- Sein*, si coglie la percezione della propria nullità di fondamento. La paura è un sentimento psicologico a cui si risponde attivando comportamenti di difesa, come agitazione, reazione. L'angoscia, invece, si delinea come un sentimento ontologico, ed è infatti caratterizzata da una quiete singolare. Si tratta della percezione dello sradicamento di ogni certezza e di ogni garanzia di conservazione di se stessi all'essere. Vengono meno i significati di ogni cosa, e tramonta una mentalità utensilistica, proprio perché la realtà appare nullificata, priva di senso e approdo. L'esperienza dell'angoscia è altresì connotata da un movimento endogeno di forte liberazione, dal momento che si lacerano quei lacci dogmatizzanti, che per farci vivere, contemporaneamente imprigionano.

Proprio a tal riguardo Heidegger nota che l'angoscia permette il passaggio dalla deiezione dell'esserci alla autenticità del suo esistere, così da attivare lo stupore dinnanzi a se stesso. L'angoscia è un momento raro e di notevole privilegio, che spesso si reprime per i troppi affaccendamenti ed è altresì il luogo della rivelazione in cui il nulla, svelandosi, rimanda ad una sorta di spaesamento critico e autenticante dell'Esserci.¹⁴

Appare pertanto interessante la posizione di Heidegger rispetto al nulla. Il nulla in questa fase, si traduce infatti come condizione fondamentale degli atti progettuali della coscienza. Proprio a partire dalla negazione, si attiva e attua l'elemento che rende possibile il *motus* verso la trascendenza. Così precisa Heidegger in *Che cos'è la metafisica?*: «L'essere tenuto immerso nell'Esserci nel nulla sul fondamento dell'angoscia latente è l'oltrepassare l'ente nella sua totalità, è la trascendenza.»¹⁵ Interessante e doveroso ricordare che l'area del categoriale della trascendenza si caratterizza nel corso della filosofia del XX secolo in una accezione nuova e differenziata rispetto alla tradizione precedente. Ben contestualizza ancora la Subacchi, sottolineando che il concetto novecentesco di trascendenza non va più inteso come quello relativo ad una realtà sovrastante, ma va piuttosto concepito in una direzione orizzontale, come oltrepassamento di sé che si dà per essere a sua volta oltrepassato. Transcendere è infatti proprio questo andare oltre, verso una direzionalità orizzontale. Il pensiero esistenziale laico è caratterizzato da quattro aspetti o dimensioni fondamentali: «Chi oltrepassa (il *Dasein* per Heidegger, ma anche il *per-sé* di Sartre), ciò che è oltrepassato, l'ente verso cui è orientato l'oltrepassamento e l'orizzonte entro cui è incluso il referente dell'oltrepassamento; quest'ultimo non può che essere il mondo in quanto la trascendenza si rivolge a un ente tangibile collocato nell'orizzonte mondano.»¹⁶

L'esperienza del trascendere dunque, si colloca in questa tensione tra l'apparire del nulla e l'approdo a cui il nulla sembra condurre, come potenzialità sempre aperta per il *Dasein*, che si pone

14 Riguardo alla trattazione del tema dell'angoscia, particolare rilievo assume anche l'opera di Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 1976, relativamente in modo particolare al paragrafo 40 del trattato.

15 M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, op. cit., p. 74.

16 M. SUBACCHI, *Bergson Heidegger Sartre*, op. cit., p. 70

nell'orizzonte del progetto, grazie all'esperienza dell'angoscia. In tale analisi, Heidegger precisa che l'uomo è un *Ex-sistenz*, perché collocato in una disposizione progettuale, un avere sempre da essere. Questa posizione di Heidegger, ci permette dunque di cogliere il nulla anche come attivazione della possibilità dell'Esserci, perché, come conferma e precisa ancora la Subacchi, « il “non” costituisce la condizione indispensabile sia dell'esistere, che del trascendere.»¹⁷

L'esistenza inautentica si dipana proprio nella misura in cui l'esserci si abbandona alla cieca furia del fare, o piuttosto a quella tranquillità che assume però una valutazione negativa perché rappresenta il rifugio e la rinuncia ad atteggiamenti di richiamo problematico verso una dimensione esistenziale autenticamente connotata. Continuando la nostra esplorazione della questione del nulla in Heidegger, sembra opportuno soffermarsi su un aspetto ulteriore che caratterizza le tesi che il filosofo tedesco delinea in quella seconda fase della sua ricerca che si convoglia intorno agli anni '40, dopo il decennio di silenzio.

Come noto, Heidegger si è rifiutato di leggere la sua parabola di pensiero in una prospettiva di separazione. Sebbene la prima parte della sua produzione prediliga un percorso analitico esistenziale, mentre nella seconda si evidenzia una maggiore premura al discorso più specificatamente convogliato sull'Essere, tuttavia proprio il filosofo ribadiva che dall'inizio del suo itinerario teoretico la sua attenzione si era invece sempre concentrata sull'essere. Questo è il motivo per cui la seconda fase, con maggiore precisione rispetto alla sua opera precedente, tende piuttosto a recuperare le analisi più antiche, per rileggerle e riattualizzarle alla luce del presente. Un segnale interessante di questa innovazione è dato per esempio dalla questione della metafisica e dalla sua nuova impostazione rispetto agli anni giovanili. Heidegger in questa seconda fase, predilige un approccio del concetto di metafisica, non più secondo le prospettive di *Che cos'è la metafisica?*, ma piuttosto in una maniera detrattiva, sottolineando il passaggio che questo termine delinea, da un'accezione positiva ad una negativa.

Nel *Poscritto*¹⁸ che appare nel '43, Heidegger sottolinea una modulazione nuova del concetto di nulla, ma anche di quello relativo all'angoscia, che come abbiamo notato, tendevano già a chiarirsi nella fase di *Che cos'è la metafisica?* degli anni precedenti. Il nulla, in questa nuova prospettiva, si apre a quella «pura e semplice nullità», come «pensiero che porta a ritenere che tutto sia nulla, cosicché non vale la pena né di vivere né di morire. Una filosofia del nulla è nichilismo compiuto.»¹⁹

Così l'angoscia, che appariva nelle opere precedenti il luogo rivelativo del nulla, ora è invece indirizzata alla possibilità di esperire l'Essere, e soprattutto a cogliere la differenza ontologica, concetto che affiora frequentemente nella seconda fase dell'opera heideggeriana.

17 Ivi, p. 72

18 M. HEIDEGGER, *Poscritto a Che cos'è la metafisica ?*, Milano, 1987.

19 Ivi, p. 259

Già tuttavia nel saggio *Dell'essenza del fondamento*, Heidegger definisce il nulla, proprio nell'orizzonte della differenza: «Il nulla è il “non” dell'ente, quindi l'Essere esperito a partire dall'ente. La differenza ontologica è il “non” tra ente ed Essere.»²⁰ La metafisica, nell'accezione di questo periodo, appare negativa perché non sembra tener conto della differenza ontologica e ciò dà origine alla notissima analisi dell'oblio dell'Essere. La pensabilità dell'Essere, si rende possibile, infatti, soltanto a partire dall'ente, e mai in quanto Essere. Da qui la necessità dunque di partire dal nulla per ritornare all'essere, e la coincidenza del nulla con l'Essere stesso. Così precisa ancora la Subacchi: «L'essere viene definito come ciò che non è alcun essente, ma c'è un'altra cosa che non è alcun essente, ed è il nulla ; da ciò si dovrebbe concludere che l'Essere e il nulla coincidono perché sono entrambi la negazione degli enti.»²¹

La nota domanda con cui Heidegger aveva concluso l'opera *Che cos'è la metafisica?*, si ripropone nelle prime pagine della *Introduzione alla metafisica* del 1953: «perché c'è vi è in generale l'essente e non il nulla?»

Tale quesito si orienta verso una risposta che tenti di afferrare le relazioni che appunto intercorrono tra Essere ed ente, così come tra Essere e nulla. Heidegger decisamente si orienta ad una apologia del nulla, spiega ancora la Subacchi, che gli permette di identificare l'Essere con il nulla: «Occorre verificare se il nulla si esaurisca in una vuota negazione di ogni ente, o se invece ciò che non è mai e in nessuna caso un ente non si sveli come ciò che si differenzia da ogni ente e che noi chiamiamo l'Essere.»²² Heidegger continuerà il suo percorso riguardo alla questione dell'essere e del suo velarsi all'ente nel corso della storia della metafisica occidentale. Ma è interessante notare che l'Essere contiene il nulla proprio per il suo carattere di inoggettività e non presenzialità. L'Essere è inafferrabile, perché non si può mai cogliere in maniera esaustiva; esso è introvabile, dal momento che si trova contemporaneamente in tutti i luoghi e in nessuno; imprevedibile, perché non può essere coartato da alcun discorso logico apofantico. Chiaro è dunque il percorso che ci porta a delineare le caratteristiche dell'Essere: si tratta di un itinerario di negazione, dal momento che l'Essere è qualificabile solo per ciò che non è. Particolarmente, proprio a questo punto, emergerà il tentativo di risolvere il problema dell'essere nell'orizzonte di una nuova concezione del linguaggio. Questa seconda fase della produzione di Heidegger ricorre dunque al concetto di nulla come quella sorta di diaframma che si pone tra l'ente e l'Essere, così sottile ed evanescente da essere paragonabile ad un velo. L'Essere che gode nella riflessione di questo periodo di un certo primato, tradisce la sua eredità dal nulla che ne segna in qualche maniera il limite. Questa prospettiva è confermata da un passo noto tratto dal saggio *La cosa*, del '54, nel quale

20 M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, Milano 1987, p. 79.

21 M. SUBACCHI, *Bergson Heidegger Sartre*, op. cit., p.162.

22 M. HEIDEGGER, *Poscritto*, op. cit., p. 260

il filosofo tedesco definisce la morte l'entrata «nello scrigno del nulla.»²³ Così precisa Heidegger: «La morte è lo scrigno del nulla, ossia di ciò che non è mai qualcosa di semplicemente essente, che tuttavia è, e addirittura si dispiega con il segreto dell'Essere stesso. La morte, in quanto scrigno del nulla, alberga in sé ciò che è essenziale dell'Essere. In quanto scrigno del nulla la morte è il riparo dell'Essere.»²⁴ A questo punto della nostra ricostruzione, apparirebbe chiaro, che il Nulla nella progressiva integrazione di significati delineatisi durante la ricerca che Heidegger ha realizzato nel corso di molti anni, dimostra primariamente un' appartenenza profonda all'Essere. Caracciolo notava che il concetto di Nulla che Heidegger descrive nella prospettiva della differenza ontologica, nasce proprio nel momento in cui è per l'appunto il Nulla che è «liberato dall'equivoco del niente»²⁵ e pertanto anche da un'indebita valutazione nichilistica. Precisa Mura che proprio in virtù di questo processo di affrancamento da un equivoco altrimenti fraintendente le reali intenzioni di Heidegger, ci si possa dunque pronunciare a proposito del Nulla come quella realtà che appare nella convertibilità con l'Essere e pertanto «racchiuso nella dimensione del Sacro, che sola può essere percepibile nella crisi religiosa del nostro tempo, dopo la morte degli dèi e del Dio dell'ontoteologia.»²⁶ Il concetto del Dio assente, sebbene vicino, come canta *l'Inno a Patmos* di Hölderlin, si delinea appunto, in questa teologia dell'assenza.

Nell'orizzonte della differenza ontologica delineato da Heidegger, Mura coglie appunto lo specifico di questo paradosso per cui «l'essere del mondo non potrebbe mai essere senza quel mistero che, proprio nell'assenza, lo fa essere.»²⁷ E così riflette ancora Mura: «Il Dio che appare in tale prospettiva ermeneutica, dopo la dissoluzione heideggeriana dell'ontoteologia è un Dio estremo perché si fa luce al di là della morte del Dio dell'ontoteologia come pure al di là del nichilismo e dell'ateismo. Se la morte di Dio, nel senso nietzscheano, sembra compiere il destino metafisico dell'Occidente che aveva affidato alla ragione ontologica la decifrazione del mistero di Dio, il pensiero dell'assenza di Dio fondato sulla differenza si connota come un ateismo (nei confronti dell'ontoteologia) che fa seguito al razionalismo moderno, e quindi come un “ateismo religioso”»²⁸ Sulla base di queste riflessioni, ecco che l'ermeneutica contemporanea sembra muoversi verso quella pensosità del mistero di Dio, proprio dunque a partire dal dato della sua vistosa assenza. In tale paradosso dell'assenza, emerge dunque l'esperienza di Dio come mistero, in un virtuoso circolo ermeneutico in cui ancora nota Mura « L'assenza di Dio lascia esistere l'uomo e la domanda dell'uomo lascia apparire Dio.»²⁹

23 M. HEIDEGGER, *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1985, p.119.

24 *Ibidem*

25 A. CARACCILO, *Presentazione*, op. cit., p. 9.

26 G.MURA, *Pensare la parola*, Roma 2001, p. 266.

27 *Ivi*, p. 272.

28 *Ivi*, p. 271.

29 *Ivi*, p. 272.

Fuori dunque dalle saccenti definizioni di una *hybris* tipica di certi percorsi della razionalità moderna, ma anche lontani da improbabili esiti debolistici di un'ermeneutica del sacro, il pensiero della differenza a partire dall'assenza, segna piuttosto il solco per una nuova forma di *pietas* che rammemora nell'assenza, la presenza di un Dio che c'è, ma che si lascia trovare soltanto depositando certi pregiudizi che hanno inficiato per secoli anche un autentico percorso ermeneutico del sacro.

Nota è l'eredità di Heidegger, nei percorsi della filosofia della religione del XX secolo, così come della teologia. Secondo Cornelio Fabro, «la posizione heideggeriana sul problema di Dio si distacca da ogni posizione teologica del pensiero occidentale.»³⁰ Heidegger avrebbe infatti compiuto una sorta di sdivinizzazione del concetto di Dio, con una conseguente distinzione tra Sacro e Dio, che sembrerebbe far scadere l'esperienza del Sacro in Heidegger in una prospettiva mistica piuttosto che gnoseologica o metafisica. A tal proposito così si esprimeva anche Wahl in *Verso la fine dell'ontologia*: «Heidegger dice di richiamarsi alla tradizione a proposito del tema del nulla. In realtà la vera tradizione alla quale si riallaccia Heidegger è quella mistica: Il parlare del nulla da parte di Heidegger equivale al parlare della “santa tenebra” che copre il volto dell'Onnipotente di Dionigi l'Areopagita.»³¹

Alberto Caracciolo, che parte nella sua analisi alla dimensione del Sacro in Heidegger, non tanto dall'essere, quanto dal problema del linguaggio, dimostra invece quanto l'ermeneutica heideggeriana abbia profondamente segnato l'originalità del contributo di Heidegger nei percorsi della tradizione occidentale, circa il problema della parola Dio. Caracciolo sottolinea il valore kerygmatico della concezione heideggeriana del linguaggio e della parola. Dietro la critica di Heidegger al Dio dell'ontoteologia, al Dio inteso come *ens realissimus*, come *causa sui*, Caracciolo sottolinea piuttosto la matrice teologica del *Sein* di Heidegger, che è più vicina al Dio delle grandi tradizioni religiose dei testi sacri, in quanto primariamente *Verbum*, Parola.³² Così nota Mura: «Caracciolo prende le distanze sia da quelle teologie che utilizzano l'ermeneutica di Heidegger per un'opera di demitizzazione del cristianesimo (Bultman), sia da quelle teologie che identificano *tout-court* il *Sein* di Heidegger con il Dio della Bibbia, con le conseguenti arbitrarie identificazioni tra la storia dell'essere e la storia della salvezza biblico-cristiana.»³³ In tale orizzonte appare possibile dunque rilanciare la riflessione sulla parola Dio in quanto trasmessa dalla tradizione oltre che teologica e religiosa, anche metafisica dell'occidente.

Lo dimostra, insieme ad altri molti pensatori, anche la riflessione di Heidegger, che pur negli ineliminabili limiti che qualsiasi cammino veritativo comporta nell'orizzonte dell'*exsistens*, si

30 C. FABRO, *Il problema di Dio nel pensiero di Heidegger*, in «Analecta Gregoriana» (1954) 67, p. 18. Queste tematiche verranno anche riprese successivamente da Fabro in *Dall'essere all'esistenza*, Brescia 1957.

31 J. WAHL, *Verso la fine dell'ontologia*, Firenze 1965, p. 133.

32 Per la portata di queste riflessioni di Caracciolo, cfr. G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., pp. 260 sgg.

33 G. MURA, *Ivi*, p. 263.

delinea come un contributo emblematico ad una *aletheia del Sein*, che paradossalmente grazie al nulla, trova sua possibilità di percorso e compimento. Ci sembra pertanto, nella prospettiva che si apre ad una riflessione sul nulla religioso, quanto mai urgente oggi la voce di Leopardi, come stimolo ad un inizio, piuttosto che approdo ad una conclusione: «In somma il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla.»³⁴

34 GLEOPARDI, *Zibaldone di pensieri* (2 voll.), Milano 1989, pensiero 1341, p.484.

10. Banished behind the curtain of nothingness: the ecological problem of species extinction

Joshtrom Isaac KUREETHADAM

One of the main facets of the contemporary ecological crisis – increasingly recognized as probably the greatest challenge facing humanity today - is the phenomenon of species extinction. There is almost unanimous consensus in the scientific community today that the Earth is on the verge of a sixth mass extinction of species and consequent loss of biodiversity.¹ However, the problem of species extinction often comes to be under-rated, as it gets overshadowed by the mounting concern and growing outcry over the phenomenon of global warming. The exclusive attention on climate change could lead to the obfuscation of the multidimensional environmental crisis, of which global warming is part but not all of the problem.² While most environmental problems are linked to global warming and the resultant climate change, it would be a gross error, however, to identify or reduce ecological crisis to global warming alone, as it often happens in media and public discussion. The problem of species extinction, I shall argue, is so huge and its consequences so far-reaching, that it deserves much more attention than what is presently accorded to it.

In this paper, I will, first of all, discuss the problem of species extinction. While placing the current mass extinction against the background of five previous ones in the long geological history of the Earth, it will be pointed out how the present one is unique, as it is caused by one dominant species alone, namely the *homo sapiens*. Secondly, the anthropogenic character of the large scale of loss of biodiversity will be highlighted through an analysis of the factors – all of which have to do with human activities – triggering the present mass extinction. Thirdly, the implications of the loss of biodiversity will be examined, moving from immediate consequences for human physical and economic well-being to aesthetic, spiritual and ethical considerations. I will then proceed to sketch out the strictly philosophical contribution to the discussion on species extinction. Here I will try to propose some “meta-physical” considerations on the phenomenon of the current mass extinction of species. Most important of these is the realization that extinction is annihilation of life itself for the particular species driven out of existence, with dire implications for the entire web of life when it

¹ See footnotes 9-11.

² Michael J. Novacek, “Engaging the public in biodiversity issues” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 11571, 11577; T. E. Lovejoy – L. Hannah (eds.), *Climate Change and Biodiversity* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005), 387-395.

comes to mass extinctions like the one currently in course. The recognition that the contemporary mass extinction is caused by the human beings raises some serious interrogatives in turn about the right of one species to so radically alter the future course of evolution on the Earth, threatening in the process the sustainability of the entire biosphere itself for the survival of future biotic generations, including the humans. It will also be important here to address the question about the ‘intrinsic’ value of non-human species and of ecosystems, an issue that has been largely circumspect to the debate in environmental ethics so far. By way of overcoming the dilemma, I shall argue that it is necessary, among other measures, to move out of a strictly anthropocentric metaphysics and mechanistic worldview to a more relational ontology and an ‘ecological’ worldview respectively.

1. At the verge of a sixth mass extinction of species

Life, as we know today, exists only on the Earth. Life has been in continuous evolution ever since it sparked off on this planet, in the oceans as it is commonly believed, nearly four billion years ago, before reaching the magnificent variety and forms with which it now presents itself. Scientists use the term biodiversity to refer to life on Earth in all aspects of its diversity and interactions among living organisms. The term biodiversity was used first by the Harvard based scientist Edward O. Wilson³ - the doyen of living biologists - in the 1988 proceedings from a conference held in 1986 organized by W. J. Rosen, who originally coined the term.⁴ The *Millennium Ecosystem Assessment* (2005) defines biodiversity as “the variability among living organisms from all sources, including terrestrial, marine, and other aquatic ecosystems and the ecological complexes of which they are part.”⁵ As the *Global Environment Outlook* (GEO4) of 2007 succinctly states, “biodiversity is the variety of life on Earth.”⁶ It needs to be borne in mind that even after decades of painstaking work, only a fraction of the total species on Earth have been formally identified: namely 1.7-2 million species. Estimates of the total number of species on Earth range from 5 million to 30 million (and conceivably even 100 million).⁷

In the long geological history of the Earth, the evolution of life has suffered innumerable setbacks in terms of mass extinctions of species and consequent loss of biodiversity. Among these

³ Edward O. Wilson (ed.), *Biodiversity* (Washington, DC: National Academy Press, 1988).

⁴ See Novacek, “Engaging the public in biodiversity issues,” 11571.

⁵ Millennium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and Human Well-being: Biodiversity Synthesis* (Washington: World Resources Institute, 2005), 1.

⁶ United Nations Environment Programme (UNEP), *Global Environment Outlook GEO4: Environment for Development* (Nairobi: UNEP, 2007), 160

⁷ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 19; Paul R. Ehrlich – Edward O. Wilson, “Biodiversity Studies: Science and Policy” in *Science* 16 (1991), 758-762; Robert M. May, “How many species are there on Earth?” in *Science* 241 (1988), 1441-1449.

five are canonically referred to as the great mass extinctions on account of the wholesale severe biotic change incurred during each of these spasms of decimation. Below is a list of them in chronological order:

1. the mass extinction at the end of the Ordovician era (nearly 439 Mys) during which approximately 25% of the families and nearly 60% of the genera of marine organism were lost;
2. the late Devonian extinction (nearly 364 Mys), when 22% of marine families and 57% of marine genera disappeared;
3. the Permian-Triassic extinction (nearly 251 Mys), the worst of the five mass extinctions, during which 95% of all species (marine as well as terrestrial) were lost;
4. the End Triassic extinction (nearly 199-214 Mys) during which marine organisms were most strongly affected (22% of marine families and 53% of marine genera were lost);
5. and the most recent mass extinction at the Cretaceous-Tertiary boundary (nearly 65 Mys) during which went extinct, among other species, the nonavian dinosaurs.⁸

Scientists now believe that a sixth mass extinction spasm is upon the Earth,⁹ and predict that coming decades will see the loss of large numbers of species.¹⁰ There exists substantial evidence in this regard from both land and the oceans. According to the World Conservation Union (IUCN) Red List, between 12% and 52% of species within well-studied higher taxa are threatened with extinction.¹¹ As far as the amphibians are concerned of the nearly 6,300 extant species of frogs, salamanders, and caecilians, at least one-third are currently threatened with extinction, and many more are likely to become so in the near future.

The oceans too that cover three-quarters of the Earth's surface manifest direct evidence of biodiversity loss as marine ecosystems have come under duress from human impacts. Jeremy Jackson describes the situation as foreboding the risk of a mass extinction of species in the oceans.

⁸ For a detailed account of the five mass extinctions see D. Jablonski, "Extinctions in the fossil record" in J.H. Lawton – R.M. May (eds.), *Extinction Rates* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 25-44. For a synthetic summary of them see David B. Wake – Vance T. Vredenburg, "Are we in the midst of the sixth mass extinction? A view from the world of amphibians" in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 11466. See also D.H. Erwin, "Lessons from the past: Biotic recoveries from mass extinctions" in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98 (2001), 1399-1403.

⁹ Chris D. Thomas et al., "Extinction risk from climate change" in *Nature* 427 (2004), 145-148; John C. Avise – Stephen P. Hubbell – Francisco J. Ayala, "In the light of evolution II: Biodiversity and extinction" in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 11453; Wake –Vredenburg, "Are we in the midst of the sixth mass extinction?," 11466-7; United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 162.

¹⁰ See Norman Myers – Andrew H. Knoll, "The biotic crisis and the future of evolution" in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98 (2001), 5389. See also the list of eminent biologists that the authors cite in this regard. Notes 1-5 in *Ibid.*, 5391.

¹¹ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 44. It may be recalled here that less than 10% of named species have been assessed in terms of their conservation status.

Today, the synergistic effects of human impacts are laying the groundwork for a comparably great Anthropocene mass extinction in the oceans with unknown ecological and evolutionary consequences. Synergistic effects of habitat destruction, overfishing, introduced species, warming, acidification, toxins, and massive runoff of nutrients are transforming once complex ecosystems like coral reefs and kelp forests into monotonous level bottoms, transforming clear and productive coastal seas into anoxic dead zones, and transforming complex food webs topped by big animals into simplified, microbially dominated ecosystems with boom and bust cycles of toxic dinoflagellate blooms, jellyfish, and disease.¹²

Particularly alarming in this regard is the state of biodiverse coral reefs which are among the most threatened ecological systems on Earth. It is estimated that approximately 70% of coral reefs globally have been either degraded beyond recognition, are in imminent danger of collapse, or are under longer-term threat of demise.¹³

What strikes about the current spasm of extinction is that it is much above the natural rates. As Michael J. Novacek notes there is a persistent widespread misperception from the part of a vast segment of the general public that what we are witnessing is merely the current wave of extinctions that are part of the normal turnover in the history of life. The underlying argument here is that life on Earth has experienced myriad extinction events over billions of years, and it will continue to thrive, irrespective of the current extinction spasms, offering new opportunities for new better-adapted species.¹⁴ However, the naked truth is that the current rates of species extinction exceed those of the historical past by several orders of magnitude and is bound to accelerate. It is estimated that the normal background rates of extinction is roughly 0.1-1.0 extinctions per million species per year.¹⁵ But, as per the *Millennium Ecosystem Assessment* “over the past few hundred years, humans have increased species extinction rates by as much as 1,000 times background rates that were typical over Earth’s history.”¹⁶ According to the same report the current extinction rate is up to one thousand times higher than the fossil record when it comes to birds, mammals and amphibians.¹⁷ In fact, scientists fear that extinction rates will increase to the order of 1,000 to 10,000 times background rates over the coming decades.¹⁸

¹² Jeremy B.C. Jackson, “Ecological extinction and evolution in the brave new ocean” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 11458.

¹³ See Wilkinson C. (ed.), *Status of Coral Reefs of the World* (Townsville: Australian Institute of Marine Science, 2004).

¹⁴ Novacek, “Engaging the public in biodiversity issues,” 11752. Novacek refers to a survey conducted a few years ago by the American Museum of Natural History. See American Museum of Natural History, *Biodiversity and the Next Millennium: A Nationwide Survey* (Nichols Hills, OK: Harris, 1998).

¹⁵ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 21.

¹⁶ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 3.

¹⁷ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 4.

¹⁸ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 43.

According to the *Fourth Assessment Report* of the Intergovernmental Panel on Climate Change of 2007, up to 30 per cent of plant and animal species so far assessed are likely to be at increased risk of extinction, if increases in global average temperatures exceed 1.5-2.5°C.¹⁹ The planet Earth is indeed poised precariously on the verge of a sixth mass extinction of species.

2. The anthropogenic character of the current mass extinction of species

The unique feature about the sixth mass extinction of species is that it is anthropogenic in origin. While all the previous five mass extinctions were caused by physical or natural causes, the present one is caused by one species alone – the human kind. As the *Millennium Ecosystem Assessment* points out although biodiversity and ecosystem services experience change due to natural causes, current change is dominated by anthropogenic drivers.²⁰

Scientists speak of three phases in the biotic holocaust associated with the current mass extinction of species. The first phase of the current extinction episode is associated with the dispersal around the planet of the modern humans nearly 50,000–100,000 years ago. The second phase is associated with the invention of agriculture nearly 10,000 years ago along with further population increases and land-use changes. The third and most acute phase of biodiversity loss was ushered in by the industrial revolution.²¹ While the decimation of species in the first two phases were minimal compared to the background rates, it is the third phase beginning with the industrial revolution that set the ratio soaring to the present one of 1,000 times background rates and destined to increase to the order of 10,000 times background rates in the future. The anthropogenic fingerprints are clearly evident here as the analysis of its underlying cause below will reveal.

The anthropogenic character of the current mass extinction of species becomes evident when one examines the principal causes that are directly or indirectly triggering it.

Negative human pressures on biodiversity leading to partial or total extinction of species occur due to a number of factors. According to the *Millennium Ecosystem Assessment* the most important direct drivers of biodiversity loss are habitat conversion (such as land use changes, physical modifications of rivers or water withdrawal from rivers, loss of coral reefs, and damage to sea floors due to trawling), climate change, overexploitation of natural resources, pollution of land, air and water, and introduction of alien species and exotic organisms into naïve ecosystems.²²

¹⁹ See *Climate Change 2007: Climate Change Impacts, Adaptation and Vulnerability. Summary for Policymakers. Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [approved at the IPCC Session in Brussels, 6 April 2007] (Geneva: IPCC Secretariat, 2007), 8

²⁰ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 8.

²¹ Avise – Hubbell – Ayala, “In the light of evolution II: Biodiversity and extinction,” 11453.

²² Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, vi, 8. For a synthetic presentation of these five principal causes for the loss of biodiversity see United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 169.

Habitat conversion occurs particularly from conversion of land for agriculture. Cultivated systems now cover one quarter of Earth's terrestrial surface, a ratio which is only bound to shoot up with the burgeoning human population which is predicted to reach 8 billion by 2025 and 9.3 billion by 2050. It is known according to a recent study that humanity already appropriates nearly a quarter of global terrestrial net primary productivity, and up to 80% in large regional swaths.²³ "Global market demand for high value commodities such as soybeans, coffee, cotton, oil palm, horticultural crops and biofuels, has resulted in substantial habitat conversion and ecosystem degradation."²⁴ It is known from global mapping studies that nearly 50% of all temperate grasslands, tropical dry forests, and temperate broadleaf forests have been converted to human-dominated uses worldwide.²⁵ I quote Michael S. Northcott in this regard.

The biggest single cause of species extinction is the destruction of the rainforests of Amazonia, Central Africa and South East Asia. These areas are the richest in species diversity on the planet, and the ecosystem of the forest is fragile. Three or four hectares of rainforest in South East Asia or Central America contain more tree species than the whole of Europe or North America. These trees are in turn home to thousands of species of insects, birds, epiphytic plants and reptiles. Tropical rainforests cover only 6 per cent of the earth's surface and yet contain around 90 per cent of its species.²⁶

It is said that the island of Madagascar alone contained around 12,000 plant species and possibly 190,000 animal species, 60 per cent of which were unique to the island. With 93 per cent of the original forest gone, scientists estimate that more half of the original species have disappeared.²⁷ Human activities have greatly reduced the amount of land area available to wild species. Habitat loss also occurs in coastal and marine ecosystems, though these are less well documented.

Climate change, on account of global warming in this century, may be the largest anthropogenic disturbance ever placed on natural systems.²⁸ Warmer regional temperatures are already having significant impacts on biodiversity and ecosystems.

Many coral reefs have undergone major, although often partially reversible, bleaching episodes when

²³ See H. Haberl et al. "Quantifying and mapping the human appropriation of net primary production in earth's terrestrial ecosystems" in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104 (2007), 12942-12945.

²⁴ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 167.

²⁵ J.M. Hoesktra – T.M. Boucher – T.H. Ricketts – C. Roberts, "Confronting a biome crisis: Global disparities of habitat loss and protection" in *Ecology Letters* 8 (2005), 23-29.

²⁶ Michael S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 21. See also World Commission on Environment and Development, *Our Common Future* (Oxford: Oxford University Press, 1987) 150; Norman Myers, *The Primary Source: Tropical Forests and Our Future* (New York: W.W. Norton, 1984), 106.

²⁷ World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, 149.

²⁸ See O.E. Sala et al. "Biodiversity: Global biodiversity scenarios for the year 2100" in *Science* 287 (2000), 1770-1774.

local sea surface temperatures have increased during one month by 0.5–1° Celsius above the average of the hottest months. By the end of the twenty-first century, climate change and its impacts may be the dominant direct driver of biodiversity loss and changes in ecosystem services globally.²⁹

It may be recalled that the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) projects an increase in global mean surface temperature of 2.0-6.4° Celsius above preindustrial levels by 2100. As scientists warn there will be a significant net harmful impact on ecosystems and individual species if global mean surface temperature increases more than 2° Celsius. The resulting climate change from temperature rise is projected to exacerbate the loss of biodiversity and increase the risk of extinction of many species. “Species most likely to be affected include those that already are threatened, migratory species, polar species, genetically impoverished species, peripheral population and specialized species, including those restricted to alpine areas and islands.”³⁰ A recent global study has estimated that 15-37 per cent of regional endemic species could be committed to extinction as early as 2050.³¹

The *overexploitation of natural resources* is another factor that leads to species extinction and loss of biodiversity and can take a variety of forms. One example is over-fishing which has resulted in increased risk of major, long-lasting collapses of regional marine fisheries. The world marine fish catch appears to have been declining for more than a decade³² and about three quarters of the world’s commercial marine fisheries are either fully exploited (50%) or overexploited (25%).³³ Top piscivores suffer disproportionately in oceans as fleets fish down the food web.³⁴ The various sources of energy for human activities – for which demand is projected to grow at least 53 per cent by 2030 - contribute directly or indirectly to biodiversity stress or loss.³⁵ In this process human kind has also appropriated for itself a disproportionate proportion of Earth’s resources, depriving the rest of the biotic community. Anthony Barnosky observes, based on the historical chronologies of biomass transitions in various parts of the world, how at the moment much of the planet’s total supply of energy becomes concentrated in one species (*Homo sapiens*) and its domesticates. “Today, we stand at a [...] crossroads, because growth of human biomass in the past few decades has moved us to the point where we are beginning to coopt resources from, further

²⁹ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 10. See also *Ibid.*, 56-57.

³⁰ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 176

³¹ C.D. Thomas et al., “Extinction Risk from Climate Change” in *Nature* 427 (2004), 145-148.

³² B. Groombridge – M.D. Jenkins (eds.), *World Atlas of Biodiversity: Earth’s Living Resources in the 21st Century* (California: University of California Press, 2002), 147.

³³ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 8.

³⁴ D. Pauly et al., “Fishing down marine food webs” in *Science* 279 (1998), 860-863.

³⁵ For the impacts of various energy sources on biodiversity see United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 176, 179.

displace, and cause extinctions of species with whom we have been coexisting for 10,000 years.”³⁶ According to Paul Ehrlich, “human beings now use or co-opt some 40 percent of the food available to all land animals and about 45 percent of the available freshwater flows.”³⁷

As for *pollution*, since 1950, nutrient loading – anthropogenic increases in nitrogen, phosphorus, sulphur, and other nutrient-associated-pollutants – has emerged as one of the principal drivers of ecosystem change in terrestrial, freshwater, and coastal ecosystems, a driver which is projected to increase substantially in the future.³⁸ According to Paul Ehrlich and Robert M. Pringle, a major byproduct of human consumption is the toxification of Earth’s ecosystems. “Human agriculture and fossil-fuel combustion have multiplied the emission and deposition of nitrogen in recent decades, with negative consequences for biodiversity in grasslands and aquatic ecosystem.”³⁹

Indeed, most people still don’t realize that humanity has become a truly global force, interfering in a very real and direct way in many of the planet’s natural cycles. For example, human activity puts ten times as much oil into the oceans as comes from natural seeps, has multiplied the natural flow of cadmium into the atmosphere eightfold, has doubled the rate of nitrogen fixation, and is responsible for about half the concentration of methane (a potent greenhouse gas) and nearly a third of the carbon dioxide (also a greenhouse gas) in the atmosphere today – all added since the industrial revolution, most notably in the past half-century.⁴⁰

The introduction of *alien species* and exotic organisms into naïve ecosystems have also wrought havoc on local biodiversity. The arrival of nonnative species result in competition with and predation on native species, changes in ecosystem functions and genetic contamination, extinctions of some native species, and homogenization of the species with significant reduction of biodiversity.⁴¹

As it is evident from the above analysis, virtually all the factors leading to the accelerating loss of biodiversity have to do with human activities. Human activities are indeed altering the geographic distributions of many taxa around the world and are associated directly or indirectly with nearly every aspect of the current extinction spasm.⁴² As the *Millennium Ecosystem*

³⁶ Anthony Barnosky, “Megafauna biomass tradeoff as a driver of Quaternary and future extinctions” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 11546.

³⁷ Paul R. Ehrlich – Anne H. Ehrlich, *Betrayal of Science and Reason: How Anti-Environmental Rhetoric Threatens Our Future* (Washington, D.C.: Island Press, 1998), 14. See also Edward O. Wilson, *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth* (New York – London: W.W. Norton, 2006), 29.

³⁸ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 8, 53-54.

³⁹ Paul Ehrlich – Robert M. Pringle, “Where does biodiversity go from here? A grim business-as-usual forecast and a hopeful portfolio of partial solutions” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 11580.

⁴⁰ Paul Ehrlich – Anne Ehrlich, *Betrayal of Science and Reason*, 14.

⁴¹ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 169.

⁴² Wake – United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 169. Vredenburg, “Are we in the midst of the sixth mass extinction?,” 11472; D. Jablonski, “Extinction and the spatial dynamics of biodiversity” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 11528-11535.

Assessment indicates effectively all of Earth's ecosystems have now been dramatically transformed through human actions, which are fundamentally, and to a significant extent irreversibly, changing the diversity of life on Earth.⁴³ It can then rightly be concluded that "there is no doubt that humans are the root cause of most ecosystem stresses and biotic extinctions in the modern world."⁴⁴ The anthropogenic footprints of the current mass extinction of species are conspicuously evident.

3. Implications of the loss of biodiversity

What are the implications of the loss of biodiversity on account of the current sixth mass extinction of species, of which the roots are evidently anthropogenic? This is the question that needs to be addressed now. It is heartening to note that there is increasing discussion on the repercussions of the loss of biodiversity for human well-being in both scientific and non-scientific literature. Here I shall attempt to sum up this debate moving from immediate consequences for human physical and economic well-being to ethical aesthetic, and spiritual considerations. It will be followed by an exploration of the philosophical implications of the loss of biodiversity in the fourth and last section of the paper.

A preliminary consideration is in order before going to spell out the implications of the loss of biodiversity for human well-being. It needs to be borne in mind that the path of calculating the economic cost of environmental services in order to assess the implications of species extinction – a trend that appears to be becoming increasingly popular today – is fraught with drawbacks. Of course, the economic costs of the environmental services provided by the rich diversity of species on Earth are impressive and mind-boggling in terms of sheer statistics. Such costs are huge and often incommensurable as the following passage indicates.

On a larger scale, consider the cost of Biosphere 2, being the man-made technosphere in the Arizona desert that (marginally) regulated life-support systems for eight Biospherians over 2 years: about \$150 million, or \$9 million per person per year. These same services are provided to the rest of us by natural processes, at no cost. But if we were charged at the rate levied by Biosphere 2, the total bill for all Earthospherians would come to \$3 quintillion for the current generation alone.⁴⁵

However, the attempt to offer an economic view of environmental services proves to be insufficient in real terms. This is so because the importance of biodiversity and natural processes in producing ecosystem services that people depend on is not captured in financial markets. As

⁴³ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 2.

⁴⁴ Aise – Hubbell – Ayala, "In the light of evolution II: Biodiversity and extinction," 11453.

⁴⁵ Norman Myers, "Environmental services of biodiversity" in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 93 (1996), 2768. See also Aise J.C., "The real message from Biosphere" in *Conservation Biology* 8 (1994), 327-329

pointed out by the *Millennium Ecosystem Assessment*, “a country could cut its forests and deplete its fisheries which would show only as a positive gain to GDP, under the economic scenario, despite the loss of the capital asset of biodiversity”⁴⁶ Unlike goods bought and sold in markets, many ecosystem services do not have markets or readily observable prices.⁴⁷ In fact, biodiversity loss continues because the values of biodiversity are insufficiently recognized by political and market systems.⁴⁸ Besides, as will be made evident further ahead, the loss of biodiversity has enormous implications when it comes to cultural, aesthetic, ethical and spiritual considerations, spheres which defy economic costs and calculations.

With the loss of biodiversity what is at stake is nothing less than the survival of human life and human physical well being, as men and women depend on the intricate network of other species and biomass for their physical existence, survival and well being. Human beings rely on biodiversity in their daily lives, often without realizing it. In this regard, to be able to figure out the consequences of the current mass extinction of species it is important to take stock of the vital services provided by biodiversity. These can be grouped into two categories: environmental or ecosystem services and material goods.

On the one hand, biodiversity provides huge ecosystem services beginning with the oxygen humans breathe and the almost infinite variety of genetic resources. Biodiversity provides the biospheric medium for energy and material flows, which in turn provide ecosystems with their functional properties.⁴⁹ Biodiversity ensures the regulation of climate, biogeochemical cycles and hydrological functions,⁵⁰ the pollination of crops and flowers by insects - a process so fundamental to agriculture - soil protection, coral reefs and mangroves that protect coastlines, ecosystems that function as buffers against extreme climate events, as carbon sinks, and as filters for water-borne and airborne pollutants, and a number of miscellaneous services.⁵¹ In short, together, biodiversity and the ecosystem services it provides sustain the environmental functions on which all forms of life, especially the human beings, depend. It is only against the background of the varied and

⁴⁶ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 6.

⁴⁷ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 38. The consideration of the economic costs alone is an exercise that also proves to be futile for the conservation of species. As the most recent *Global Environmental Outlook* states, “although more complete economic valuation is necessary to help create important incentives and opportunities for conservation, it will be insufficient to fully conserve biodiversity for future generations.” United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 185.

⁴⁸ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 185.

⁴⁹ Myers, “Environmental services of biodiversity,” 2765.

⁵⁰ A leading example is provided by Amazonia. “At least half of Amazonia’s moisture is retained within the forest ecosystem, being constantly transpired by plants before being precipitated back onto the forest, with a mean recycling time of 5.5 days.” Myers, “Environmental services of biodiversity,” 2765. It is said that a single rainforest tree can, during a lifetime of 100 years, return at least 10 million litres of water to the atmosphere. Myers, “Environmental services of biodiversity,” 2767

⁵¹ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 158; Myers, “Environmental services of biodiversity,” 2764-2769.

innumerable services provided by the environment that the implications of the current mass extinction of species can really be measured.

On the other hand, the rich diversity of species on the Earth provide material goods, in terms of foods, medicine and drugs, raw materials for industry, and sources of bio-energy.⁵² The individuals and communities need these goods to secure sustainable livelihoods. A significant contribution of biodiversity is towards human diet. It is estimated that about one-third of the human diet depends on insect-pollinated vegetables, legumes, and fruits.⁵³ According to the *Millennium Ecosystem Assessment* “about 7,000 species of plants and several hundred species of animals have been used for human food consumption at one time or another. Some indigenous and traditional communities currently consume 200 or more species. Wild sources of food remain particularly important for the poor and landless to provide a somewhat balanced diet.”⁵⁴ The current mass extinction of species will have dire implications on food security for masses. According to the *World Atlas of Biodiversity* 80% of the maize varieties used in Mexico in 1930 have already been lost.⁵⁵

Human health too depends largely on biodiversity and ecosystem services. As for medicines, it is roughly estimated that 80 per cent of people in developing countries rely on medicines based largely on plants and animals. At current extinction rates of plants and animals, Earth is said to be losing one major drug every two years. It is estimated that less than one per cent of the world’s 250,000 tropical plants has been screened for potential pharmaceutical applications. The loss of genetic diversity, overcrowding and habitat fragmentation all contribute to increase susceptibility to disease outbreaks.⁵⁶ It also needs to be noted that the widespread anthropogenic changes to the environment have altered patterns of human disease, and increased pressures on human well-being. Some ecosystem changes create new habitat niches for disease vectors, for example, increasing the risk of malaria in Africa and the Amazon Basin.⁵⁷ According to the *Global Environmental Outlook*:

Emerging diseases resulting from the destruction and fragmentation of tropical forests and other ecosystems, wildlife-human disease linkages (for example, Lyme disease, West Nile virus and avian influenza), the many known and as yet undiscovered pharmaceutical products found in nature, the

⁵² Myers, “Environmental services of biodiversity,” 2764.

⁵³ Myers, “Environmental services of biodiversity,” 2766.

⁵⁴ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 31.

⁵⁵ Groombridge – Jenkins (eds.), *World Atlas of Biodiversity*, p. 40 (Tab 4.1).

⁵⁶ See K. D. Lafferty – L. Gerber, “Good medicine for conservation biology: The intersection of epidemiology and conservation theory” in *Conservation Biology* 16 (2002), 593-604.

⁵⁷ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 167. See in this regard A.Y. Vittor – R.H. Gilman – J. Tielsch – G.E. Glass – T.M. Shields – W. Sanchez-Lozano – V.V. Pinedo – J.A. Patz, “The effects of deforestation on the human-biting rate of *Anopheles darlingi*, the primary vector of *falciparum* malaria in the Peruvian Amazon” in *American Journal of Tropical Medicine and Hygiene* 74 (2006), 3-11.

contribution of ecosystem services to human health and the increasing recognition of the impacts of endocrine disruptors on both animal and human health, all underline the links between biodiversity and human health.⁵⁸

It is important to note that the effects of species extinction and resultant biodiversity loss will be felt mostly by specially vulnerable groups, as it strikes the poor most. Today, about 1 billion people live a subsistence lifestyle, and loss of ecosystem productivity (through loss of soil fertility, drought or overfishing, etc.) can lead to malnutrition, stunted childhood growth and development, and increased susceptibility to other diseases.⁵⁹ The costs and risks associated with biodiversity loss are expected to increase, and to fall disproportionately on the poor.

Many aspects of biodiversity decline have a disproportionate impact on poor people. The decline in fish population, for example, has major implications for artisanal fishers and the communities that depend on fish as an important source of protein. As dryland resources are degraded, it is the poor and vulnerable who suffer the most.⁶⁰

The loss of biodiversity or changes in biodiversity patterns on account of the mass extinction of species, will affect the rural poor most threatening their livelihood, as rural men and women – among the world’s most poor and vulnerable groups - are often entirely dependent on their surrounding environment for daily living and food security. It is so because the rural poor are most directly dependent on ecosystem services at the local scale and are unable to pay for alternatives.

The truth that the loss of biodiversity on account of the mass extinction of species affects the poor most and in a hugely disproportionate way raises some serious moral interrogatives about the ethical implications of the human activities – as it was demonstrated in the previous section – that lead to the loss or change of biodiversity patterns in the first place.

The loss of biodiversity has also cultural, aesthetic and spiritual implications, as people from all walks of life value biodiversity for spiritual, aesthetic, recreational, and other cultural reasons.⁶¹ As the *Global Environmental Outlook* recognizes, “human societies everywhere have depended on biodiversity for cultural identity, spirituality, inspiration, aesthetic enjoyment and recreation.”⁶² In fact, the importance of species in providing these services is inestimable. At the aesthetic level, it is important to recognize how the wonder, beauty and tranquillity of nature provide human beings with solace and inspiration. Today, for example, biodiversity plays a vital part in the sector of eco-

⁵⁸ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 180.

⁵⁹ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 180.

⁶⁰ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 6.

⁶¹ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 6.

⁶² United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 159.

tourism (nature-based tourism) – one of the fastest growing segments of tourism worldwide. At the social level, many cultures attach spiritual and religious values to ecosystems or their components such as a tree, hill, river, or grove. “Damage to ecosystems, highly valued for their aesthetic, recreational, or spiritual values can damage social relations, both by reducing the bonding value of shared experience as well as by causing resentment toward groups that profit from their damage.”⁶³ As Michael J. Novacek points out, “the degradation of habitats and biodiversity has huge implications for human health, economics, political instability, and even conflict.”⁶⁴ At the spiritual level, it is disheartening to realize that there has been a decline in the numbers of sacred groves and religious other such protected areas. “The loss of particular ecosystem values attributes (sacred species or sacred forests), combined with social and economic changes, can sometimes weaken the spiritual benefits people obtain from ecosystems.”⁶⁵ As ecosystems serve for many cultural groups, especially for the indigenous and tribal peoples, a source of their cultural and spiritual identity, the loss of biodiversity on account of species extinction have implications that go beyond the immediate considerations about human physical or economic well-being. Along with the disappearance of species and the resultant collapse of entire ecosystems, cultural traditions, identities and memories of local communities become extinct once and for all.

The implications of the loss of biodiversity are thus far-reaching, moving from immediate consequences for human physical well-being to ethical, aesthetic, social and spiritual repercussions, as it has been evidenced above. There is, however, one area that has largely been uncharted when dealing with the implications of the loss of biodiversity caused by the current mass extinction of species. It is the arena of philosophical or metaphysical considerations about the extinction of life that takes place with the current spasm of decimation of species. I go to reflect over this crucial point in the final section of the present paper.

4. ‘Meta-physical’ considerations about the current mass extinction of species

So far in this paper, an abundance of ‘physical’ knowledge has been provided on the phenomenon of the sixth mass extinction of species currently in act and destined to accelerate, about its causes which are conspicuously anthropogenic in origin, and about its immediate and far-reaching consequences. I shall now conclude the present study on the contemporary spasm of species extermination with a few ‘meta-physical’ considerations, seeking to understand philosophically what is really at stake. Here I follow a crypt remark from the Oxford scholar

⁶³ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 31.

⁶⁴ Novacek, “Engaging the public in biodiversity issues,” 11573.

⁶⁵ Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 36.

Norman Myers on the question of biodiversity loss: “the critical track ahead lies not so much with knowledge as with understanding.”⁶⁶ Such an exercise, besides facilitating a strictly philosophical contribution to the discussion on biodiversity loss, will also hopefully help to let emerge the “bigger picture” about the problem of the current mass extinction of species.

A primary metaphysical reflection that springs up on the face of the current mass extinction of species is that the realization that extinction is annihilation of life itself for the particular species driven out of existence, with dire implications for the entire web of life. To cause the extinction of a species is tantamount to banishing it for ever behind the veil of nothingness. The extinction of a species is, in philosophical terms, a passage from *ens* to non-*ens*, from being to non-being, from existence to non-existence. The mass extinction of species is not just death for the individual species concerned, but death of birth itself, as the extant species are consigned for ever in the cauldron of nothingness with no hope of re-birth.

Here one might object that extinction is in nature’s natural rhythm, that it has always been part of life on Earth and is the ultimate fate awaiting all species. This objection has been responded to earlier in this paper. The key element to remember here is the vast difference between the current mass extinction of species and the natural background extinction rates. While the normal background rates of extinction was roughly 0.1-1.0 extinctions per million species per year, the current rates of extinction of species is in the order of 10,000 times than the background rates and is bound to accelerate.⁶⁷

What takes place with the extinction of species is the loss of evolutionary history along with its biological legacy. Extinction is indeed the loss of evolutionary history itself,⁶⁸ as no living traces of the extant species remain, with its evolutionary course brought to a sudden and abrupt standstill, being flung across the abyss of nothingness. It is a colossal loss for humanity too. “As biodiversity recedes, we also lose the stories that go with it and many ways of relating to the world in which we evolved.”⁶⁹

The mass extinction of species is also tantamount to shutting the doors, at least partially, to the future course of the evolution of life on the Earth. In fact, the effects of mass extinctions extend beyond the losses observed during the event itself.⁷⁰ The loss of species threatens to impoverish

⁶⁶ Myers, “Environmental services of biodiversity,” 2768. As the *Millennium Ecosystem Assessment* acknowledges “science can help ensure that decisions are made with the best available information, but ultimately the future of biodiversity will be determined by society.” Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, vi.

⁶⁷ See Millennium Ecosystem Assessment, *Biodiversity Synthesis*, 21, 43.

⁶⁸ See in this regard Douglas H. Erwin, “Extinction as the loss of evolutionary history” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 11520-11527.

⁶⁹ Ehrlich – Pringle, “Where does biodiversity go from here?,” 11580.

⁷⁰ David Jablonski, “Survival without recovery after mass extinctions” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99 (2002), 8139.

future diversity.⁷¹ The present mass extinction of species will alter not only biological diversity but also the evolutionary processes by which diversity is generated. In short, the current mass extinction of species will slice into both the legacy and future of evolution.

The public awareness about the spectre of the sixth mass extinction of species is on the increase. However, “not so well known but probably more significant in the long term is that the crisis will surely disrupt and deplete certain basic processes of evolution, with consequences likely to persist for millions of years.”⁷² Recovery proceeds slowly in the wake of grand scale biotic disruption. From the geological records of past mass extinctions, it can be calculated that the time span required rediversification and ecological reorganization is around five million years - a broadly representative recovery time.⁷³ The sober conclusion that one arrives on the face of such a realization is that the environmental disruption of the current mass extinction of species is going to be permanent as far the human chronological time scale is concerned.

In some major extinctions, for example the Cretaceous-Tertiary boundary event, environmental perturbation was swift and sure, but also short-lived. Recovery began soon after disruption. In the present biotic crisis, it is hard to envision a scenario under which the factors that are driving the biosphere toward grand scale biodiversity loss will be mitigated in the wake of such loss. ... Thus, on the time scale of the human species, environmental disruption (or at least aspects of it) is permanent.”⁷⁴

The above metaphysical reflection about the annihilation of life – or forms of life – as it takes place in the current mass extinction of species raises several questions in turn. One of them is about the responsibility of current generations, who are causing the extinction ripple in the first place, towards future generations who will be deprived of vast portions of the current biodiversity available on the planet. It may be recalled here that according to the *Fourth Assessment Report* up to 30 % of plant and animal are likely to become extinct by the end of the present century, if increases in global average temperatures exceed 1.5-2.5°C, which is widely accepted as a real possibility.⁷⁵

A second metaphysical reflection arises from the recognition that the contemporary mass extinction is caused by the human beings, namely one dominant species – the *homo sapiens*. This raises serious interrogatives about the right of one species to so radically alter the future course of evolution on the Earth, threatening in the process the sustainability of the entire biosphere itself for

⁷¹ See in this regard Michael L. Rosenzweig, “Loss of speciation rate will impoverish future diversity” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 98 (2001), 5404-5410.

⁷² Myers – Knoll, “The biotic crisis and the future of evolution,” 5389.

⁷³ Myers – Andrew H. Knoll, “The biotic crisis and the future of evolution,” 5389.

⁷⁴ Myers – Knoll, “The biotic crisis and the future of evolution,” 5390.

⁷⁵ See *Climate Change 2007: Climate Change Impacts, Adaptation and Vulnerability. Summary for Policymakers. Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, 8.

the survival of future biotic generations, including the humans. As it was argued previously the mass decimation of species is annihilation of life itself in some way. The question that arises naturally here is whether the human being is allowed the play the role of terminator of life for fellow species.

The deeper question here is whether the anthropogenic character of the current mass extinction of species can be justified falling back to an anthropocentric worldview.

Some environmental philosophers, in fact, have sought to present anthropocentrism – the ideology according to which everything revolves around the humans who consider themselves as the absolute centre of all norms and values – as one of the root causes of the contemporary ecological crisis.⁷⁶

Anthropocentrism is ubiquitous in contemporary life and thinking.

The imperial and anti-ecological anthropology at work in the contemporary dreams, projects, ideals, institutions, and values can be summed up in one word: *anthropocentrism*. The term means that everything throughout the fifteen-billion-year story exists solely for the human being, man and woman. Hence, everything culminates in the human being. Nothing has intrinsic value, nothing has otherness and meaning apart from the human being. All beings are at the disposal of human beings, to serve as their property and under their control, so that humans may attain their desires and projects. Human beings feel that they are *above* things rather than *alongside* and *with* things. They imagine themselves as an isolated single point, outside nature and above it.⁷⁷

Anthropocentrism, in fact, does lead to a despotic attitude towards nature. As all subjectivity and value is concentrated on the human self alone, the rest of the physical world - both animate and inanimate - is seen to be at the disposal of humans and incapable of posing any limit whatsoever to the human quest for conquest and mastery. The present state of the planet is a clear indication that humanity appears to have usurped for itself a disproportionate centrality imperilling its own and the survival of other forms of life on it.

Anthropocentrism places humans in the centre as everything else, including non-human nature, is supposed to revolve around them. Here nature is pushed to the periphery whereas humans occupy the coveted central spot. However, when it comes to the geological time scale the anthropocentric outlook becomes indeed difficult to sustain. This is so because the human species itself is only a recent arrival on the scene, and is entirely dependent – as it will be discussed later – on the surrounding physical environment. It is enough to recall here the geological history of the

⁷⁶ See Arne Naess, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary,” *Inquiry* 16 (1973), 95-100. See also John Seed, “Beyond Anthropocentrism” in *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*, eds. John Seed *et al.* (Philadelphia: New Society Publishers, 1988), 35-40; George Sessions, “Anthropocentrism and the Environmental Crisis,” *Humboldt Journal of Social Relations* 2 (Fall/Winter 1974), 71-81.

⁷⁷ Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997), 70. Italics as in the original.

Earth, which places humans within nature rather than above or apart from it. The human domination and exploitation of the Earth appears all the more repulsive when the human being is situated against the background of geological history. If the age of the Earth (4,600 million years) is compressed into 46 years of human life-span, the modern human being appeared barely 4 hours ago, agriculture one hour ago, industrial revolution one minute ago. It is during this tiny fraction of geological *chronos* that the human being has sought to exploit the planet's resources to the extent of threatening the future evolution of life and endangering other forms of life, apart from its own.⁷⁸ It is obvious that humanity has obviously usurped for itself the place of centrality within the cosmos in an exclusive and arrogant manner.

As the geological history of the planet reveals, life existed on the Earth much before the humans appeared on the scene, and will carry on existing without them, subject to mutation of course, which however has been the hallmark of evolution right through. It is more correct to say that humans belong to the Earth rather than claim that the Earth belongs to humans as modern anthropocentrism would have it. Humans depend on the biospheric processes and not vice-versa! Nature can continue to exist without humans but not human life and human civilization without nature!

A third metaphysical reflection is about the 'intrinsic' value of non-human species and of ecosystems, an issue that has been largely circumspect to the debate in environmental ethics so far. The underlying debate here is centred on whether the physical world is purely mechanistic – inert, deteleologized heap of matter, a storehouse of resources for human consumption – or whether nature is organismic – dynamic and with inherent goals that need to be respected by the humans. This debate is crucial as the intrinsic value of species and ecosystems can be defended only within a non-mechanistic metaphysical framework.

Within a mechanistic ontology of nature, the physical world is seen as non non-agentic, passive, non-creative and inert, with action being imposed from without by an external force. Nature is thus mere stuff, mere matter, with no internal principle of agency or movement.⁷⁹ Within a mechanistic metaphysics no final causes (*telos*) is admitted in nature. All physical entities – both animate and inanimate – are perceived here only in terms of efficient causes alone, namely, in terms of its functionality. Since no agency or ends or goals need to be recognized in nature, it is assumed that one treat nature at will! Such a mechanistic conception of the physical world leads to view nature in terms of instrumentality alone, wherein all non-human entities come to be seen as mere resources or utilities, without possessing any inherent worth or intrinsic value. This leads to an

⁷⁸ It is in this context that one needs to understand Thomas Berry's remark which otherwise could sound highly misanthropic. Berry writes: "If there were a parliament of creatures, its first decision might well be to vote the humans out of the community, too deadly a presence to tolerate any further." Thomas Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988), 209.

⁷⁹ Cf. Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (London – New York: Routledge, 1993), 105.

exploitative attitude of domination towards animals and the rest of the biotic community. As Carolyn Merchant notes, “because nature was now viewed as a system of dead forces, the mechanical framework itself could legitimate the manipulation of nature.”⁸⁰ The current mass extinction of species at the hands of humanity, the dominant species, can be understood only within such a mechanistic ontological framework.

In contrast to the mechanistic conception of the physical world as inert and in terms of efficient causes alone, an organismic conception of the physical world proposes a dynamic view of nature with its own inherent goals and ends. It needs to be remembered here that a certain dynamism is immanent to nature, as the very etymological meaning of the term refers. Nature is etymologically derived from *natus*, which refers to the process of birth. For Aristotle the natural world was essentially a living world. In his *Metaphysics* he declared the meaning of nature (*phusis*) to be the essence of things which have a source of movement in themselves.⁸¹ The science of ecology has shed much light on the dynamic aspect of nature. Some clear indications in this regard have come from the study of food chains and energy circuits that exist within the biosphere. Within environmental sciences, nature does not come to be looked upon any more as a machine, but rather as a living organism. Herein, the Earth is itself perceived as a unitary living organism, and as a self regulating system.⁸²

Within an organismic metaphysics of nature, it is also possible to reinstate teleology back into nature. A teleological vision of nature has characterised human perception of, and relationship with, nature right from the dawn of humanity, and within the Western tradition itself one can trace its roots back to the Greek thought. Aristotle, for example, noticed that natural processes are inherently directed towards goals, and need to be explained also by taking into account their final causes.⁸³ Accordingly the ontological nature (*phusis*) of an entity may be said to be constituted also by its potentiality, as within the Aristotelian scheme the final causes are essential to the definition and description of natural entities. The concept of *telos* is one of the foundations for a truly organismic metaphysics that is currently emerging within environmental thought. While, within a mechanistic framework, there is no room for inner projectiveness or inherent goals, within an

⁸⁰ Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (New York: HarperCollins, 1980), 193. Merchant notes: “In 1500 the parts of the cosmos were bound together as a living organism; by 1700 the dominant metaphor had become the machine.” *Ibid.*, 288.

⁸¹ See Aristotle, *Metaphysics*, Bk 5, ch. 3, 1014b,16-17. See also R. G. Collingwood, *The Idea of Nature* (Oxford – New York: Oxford University Press, 1960), 82; Juergen Mittelstrass, “Historical and Epistemological Aspects of the Concept of Nature” in *Changing Concepts of Nature at the Turn of the Millennium. Proceedings of the Plenary Session of the Pontifical Academy of Sciences. 26-29 October 1998* (Vatican City: Pontificia Academia Scientiarum, 2000), 3.

⁸² See in this regard James E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford – New York: Oxford University Press, 1979). It needs to be pointed out that the original intuition regarding the Earth as an animate organism dates back to ancient times. One may recall here the concept of world soul (*anima mundi*) in Plato. See *Timaeus*, 49e-50a, 52a.

⁸³ Cf. John Habgood, *The Concept of Nature* (London: Darton, Longman and Todd Ltd., 2002), 8.

organismic outlook, instead, it is recognised that organisms contain a sort of immanent finality. The environmental thinkers insist that not only the inherent finality of individual organisms, but also of ecosystems and the biosphere as a whole, revealed in their interrelated existence, be taken into account. In concrete terms, this means that “in addition to the values of biodiversity for the supply of particular ecosystem services, biodiversity also has intrinsic value, independent from its functions and other benefits to people.”⁸⁴

In fourth place, by way of overcoming the dilemma, I shall argue that it is necessary - along with other measures at various levels⁸⁵ - to move out of the mechanistic and dualistic worldview to a more relational ontology and an ‘ecological’ worldview.

A root cause of the current ecological crisis is the ontological dualism between human beings and the physical world that arose in the wake of Modernity. As O.R.W. Pergams and PA Zaradic have pointed out, humans are becoming seriously disconnected from nature.⁸⁶ Such a radical bifurcation that also accounts, to a great extent, for the alienation of the human being from nature and the spoliation of the latter by humans. Wim Zweers writes:

In this view, humans stand outside of, opposite to nature, they are essentially different from it and do not, in essence, belong to it. That is the core of mainstream Western philosophy since Descartes, who also gave exemplary expression to this in his distinction between ‘thinking being’ and ‘extended matter’. This opposition of humans and nature ... provides on the one hand the foundation for the aforesaid view of nature and self view of humans, and on the other the justification for humans to treat nature exclusively according to their own wishes.⁸⁷

Instead, the science of ecology reveals the natural world to be a biotic community which is itself held together by a host of relationships. As Fritjof Capra writes: “No individual organism can exist in isolation. Animals depend on the photosynthesis of plants for their energy needs; plants depend on the carbon dioxide produced by animals, as well as on the nitrogen fixed by the bacteria at their roots; and together plants, animals and micro-organisms regulate the entire biosphere and maintain the conditions conducive to life.”⁸⁸ Ecology is, by definition, the study of the relationships between organisms and environment, relationships which guarantee the equilibrium of nature and

⁸⁴ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 160.

⁸⁵ Concrete proposals are not lacking in this regard. For a comprehensive list see in this regard, Ehrlich – Pringle, “Where does biodiversity go from here?,” 11579-11586.

⁸⁶ O.R.W. Pergams - PA Zaradic, “Evidence of a fundamental and pervasive shift away from nature-based recreation” in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105 (2008), 2295-2300.

⁸⁷ Wim Zweers, *Participating with Nature: Outline for an Ecologization of Our World View* (Utrecht: International Books, 2000), 60-61.

⁸⁸ Fritjof Capra, *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living* (London: Flamingo, 2003), 5.

all living beings, including the humans, collocated in nature.⁸⁹ The first law of ecology, according to Barry Commoner, is that every thing is connected to every other thing.⁹⁰

In the physical world, the species are not only interrelated but are also interdependent. The biological interdependence of organisms is explicit in the case of food chain composed of photosynthesizing plants, herbivores, carnivores and decomposers (microbes and fungi). A species or biota cannot be seen in isolation from its support system. “A mammal species, a butterfly community, a wetland food web, or a forest ecosystem cannot exist except within the myriad ecological relationships and ecosystem processes (moisture supply, nutrient cycling, energy flow, and the like) of its environs.”⁹¹ The species are in themselves the fabric of ecosystems, which in turn provide essential services. For example, animal pollination of plants is not only central to the function of terrestrial ecosystems, but it is also essential to the survival, sustainability, and economics of human populations.⁹² “In other words, the world that is so familiar to us is strongly shaped by an extraordinary collaboration between flowering plants and pollinating insects (as well as some mammals and birds).”⁹³

A lack of understanding of this underlying metaphysical truth and appreciation for the richness and interconnectedness of diverse species, from elephants to soil bacteria, yields a distorted picture of what is really at risk.⁹⁴ What is needed is “an increasing recognition that people are part of, not separate from, the ecosystems in which they live, and are affected by changes in ecosystems, populations of species and genetic changes.”⁹⁵

The spectre of the current mass extinction of species threatens the complex interdependencies of the biotic community on which human life depends. Paul Ehrlich uses the striking metaphor to refer to species as rivets which hold together the ‘aeroplane’ in which we circuit the sun. What is implied in this analogy is that the loss of species may threaten the continued existence of the biotic community: at some point so many rivets may be removed from the plane that it is bound to crash.⁹⁶

⁸⁹ Ernst Haeckel who is credited with the coining of the neologism ‘ecology’ defined it as “the totality of the sciences of relationships of the organism with the ambient.” Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen* (Berlin: 1866), vol. II, 286. On an interpretation of Haeckel’s work as a response to the dualism of classical science see Anna Bramwell, *Ecology in Twentieth Century: A History* (London: Yale University Press, 1989), 43 ff.

⁹⁰ Cf. Barry Commoner, *The Closing Circle: Confronting the Environmental Crisis* (London: Jonathan Cape, 1971), 33-39.

⁹¹ Myers, “Environmental services of biodiversity,” 2765.

⁹² See in this regard S.E. McGregor, *Insect Pollination of Cultivated Crop Plants* (Washington, DC: US Department of Agriculture, Agricultural Research Service, 1976).

⁹³ Novacek, “Engaging the public in biodiversity issues,” 11574.

⁹⁴ Novacek, “Engaging the public in biodiversity issues,” 11572.

⁹⁵ United Nations Environment Programme, *Global Environment Outlook GEO4* (2007), 160.

⁹⁶ Paul R. Ehrlich, *Extinction: The Implications of the Loss of Our Biological Heritage* (Murdoch, WA: Murdoch University Press, 1985). Cited in Michael S. Northcott, *The Environment and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 22.

A serious implication of the current mass extinction of species is that humans cannot survive unless they align themselves to the rhythm of the biospheric processes, and be willing to acknowledge their dependency on them.⁹⁷

5. Conclusion

It is evident that the fate of biological diversity for the next 10 million years will almost certainly be determined during the next 50-100 years by the activities of a single species – the *Homo sapiens* which has unwittingly achieved the ability to directly affect its own fate and that of most of the other species on this planet.⁹⁸ The future of evolution and the destiny of the web of life on the planet Earth at this historical juncture depend on one species, namely, mankind. To this species falls the enormous and historical responsibility to steward global biodiversity through the crucial 21st century.

The gravity of the situation of the current mass extinction of species – on which I have reflected at length in this article – transforms it into a unique challenge and a unique opportunity. The warning from the scientific community is loud and clear.

The current extinction crisis is of human making, and any favourable resolution of that biodiversity crisis – among the most dire in the 4-billion-year history of the Earth – will have to be initiated by mankind. Preserving biodiversity is undeniably in humanity's enlightened self-interest, but the tragic irony is that a majority of humanity is not yet enlightened to this fact. Little time remains for the public, corporations, and governments to awaken to the magnitude of what is at stake.⁹⁹

The clarion call to humanity, in the wake of the current mass extinction of species, is to re-discover its vocation to be stewards and shepherds of the rest of creation, rather than script the obituary of extant species. It is a choice that could determine the survival of humanity itself on the planet Earth.

⁹⁷ See in this regard Val Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason* (London – New York: Routledge, 2002), 3.

⁹⁸ See Ehrlich – Pringle, “Where does biodiversity go from here?,” 11579; Wake –Vredenburg, “Are we in the midst of the sixth mass extinction?,” 11472.

⁹⁹ Avise – Hubbell – Ayala, “In the light of evolution II: Biodiversity and extinction,” 11456.

11. Il Relativismo protagoreo come anticipazione del Nichilismo nella riflessione filosofica di Platone

Ricardo Lucio PERIELLO

1. La Dottrina protagorea esposta da Platone nel “Teeteto”

La nostra interpretazione del nichilismo segue le acute considerazioni sulla filosofia protagorea, che Platone ci propone soprattutto nel *Teeteto*. La riflessione platonica sul pensiero di Protagora si inserisce all'interno della generale ricerca di una determinazione del sapere stabile e, precisamente, in un tentativo di definizione che identifica la scienza con la sensazione:

*A me pare, dunque, che chi ha scienza di una cosa abbia la sensazione di ciò di cui ha scienza, e, almeno come mi sembra in questo momento, scienza non è altro che sensazione.*¹

Questa definizione viene assimilata al pensiero di Protagora, che, se da una parte è espresso in modo totalmente differente, dall'altra manifesta un'affinità profonda con la definizione del giovane Teeteto. Quest'affinità denota, come poi sarà confermato dal prosieguo del testo, la matrice ontologica dell'argomentazione platonica: la riflessione epistemologica si riferisce costantemente ad una riflessione metafisica sui livelli ontologici del reale, sulla base del concetto di intenzionalità, che domina il pensiero platonico.

*Ma Protagora ha detto le stesse cose in un modo un po' diverso. Dice, infatti, pressappoco: << Di tutte le cose è misura l'uomo; di quelle che sono, in quanto sono, e di quelle che non sono, in quanto non sono >>.*²

L'uomo misura di tutte le cose è l'espressione emblematica del relativismo. Il relativismo protagoreo costituisce una teoria epistemologica, radicata in una ben precisa concezione ontologica, la quale riduce ogni realtà a mera parvenza sensibile. Attorno all'assolutizzazione del sensibile si articola l'intera teorizzazione del relativismo gnoseologico operata Protagora: la riduzione dell'attività conoscitiva e dell'esistenza umane alla dimensione mutevole e instabile del sensibile, costituisce la radice ontologica di una teoria epistemologica.

¹ *Teeteto*, 151 E 1-3.

² *Ibidem*, 152 A 1-4.

Secondo il relativismo protagoreo ogni ente non possiede una propria determinazione stabile ed oggettiva, alla quale il soggetto deve conformarsi per essere nel vero, ma, al contrario, viene ridotto al suo essere percepito da un soggetto. L'essere non possiede più una stabile e cogente determinazione ontologica, ma è ridotto ad un'apparenza sensibile, relativa ad uno stadio della soggettività percipiente: essere è, quindi, apparire nella sensazione di un soggetto.

-Apparenza, dunque, e sensazione sono la stessa cosa, per il calore e per simili qualità. Le cose, infatti, è probabile che siano proprio tali quali uno le percepisce con i sensi.

-Sembra

-Dunque la sensazione è sempre di ciò che è, e, poiché è scienza, non è falsa.³

Questa soggettività percipiente non viene determinata come un'entità stabile, ma, mostrandosi mutevole ed instabile, conferisce alla stessa apparenza percepita un carattere di assoluta relatività.

La tematizzazione dell'instabilità dell'Essere si palesa nel prosieguo del testo, tramite l'esplicitazione delle conseguenze della teoria protagorea. In base a questa teoria, nulla è in sé e per sé, cioè capace di rivelare e possedere una determinatezza ontologica, bensì presenta sempre caratteri opposti, che manifestano la radicale mutevolezza dell'Essere e il suo incessante divenire. Sull'incessante divenire del tutto concordano, altresì, quasi tutti i sapienti, ben consci che la genesi stessa di ogni realtà deriva dal movimento, tra questi vi è lo stesso Omero, il quale individua nel flusso e nel movimento l'origine di ogni cosa, attraverso un'immagine poetica assai significativa: *L'oceano, padre degli dei, e la madre Teti.*⁴

Non dobbiamo dimenticare come nel *Politico* lo stesso Platone utilizzi una metafora talattica, allorché intende esprimere quell'instabilità caotica a cui costitutivamente tende il mondo sensibile.⁵ Secondo il grande mito del *Politico*, Il Dio, cioè Crono, inverte il ciclo di Zeus prima che l'universo cada nel mare infinito della differenza, ossia nel caos più completo.⁶ Il *mare infinito della differenza* rappresenta un'allusione alla Diade Protologica, la quale costituisce il principio stesso del divenire sensibile e dell'insopprimibile tendenza di questa dimensione al disordine ed al caos.⁷

³ *Teeteto*, 152 C1-6.

⁴ *Ibidem*, 152 D- 153 B.

⁵ *Ibidem*, 273 E 1.

⁶ Per l'esposizione del brillante mito platonico sull'inversione del ciclo cosmico si veda il passo del *Politico* 268D - 274E.

⁷ Cfr. M. MIGLIORI, *Arte, politica e metrica assiologica*, Vita e Pensiero, Milano 1990. pp. 80-101; Cfr. G. REALE *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997. pp. 532-536.

Il movimento, tuttavia, non viene da Platone presentato soltanto con una connotazione negativa, ma, al contrario, di esso viene altresì mostrata la positività ontologica. Il movimento dei corpi produce salute, mentre un'inattiva immobilità comporta malattia e corruzione; lo stesso apprendimento, attraverso il quale l'anima si rende migliore, consiste in una forma di movimento. La rotazione del Sole – o comunque, come noi oggi diremmo, il movimento ciclico del sistema solare-, inoltre, permette la vita sulla terra e la conservazione delle cose.⁸

Il problema del movimento è, pertanto, affrontato da Platone in tutta la sua profondità e prospettato come problema che riguarda i differenti livelli dell'Essere, sia quello sensibile – movimento fisico- che quello intelligibile – movimento spirituale-; questa attenzione prelude alla trattazione che Platone, nei cosiddetti dialoghi dialettici, offrirà sul tema del movimento, secondo una trattazione teoretico-protologica, radicata in un esame profondo dell'intera realtà sino ai suoi Fondamenti supremi.⁹

Dalla tematizzazione del problema del movimento, inteso come grande categoria metafisica, consegue la riflessione sopra le categorie della soggettività e dell'oggettività. L'impostazione protagorea di queste due categorie fondamentali ci consentirà di fornire una nostra analisi del nichilismo contemporaneo.

Innanzitutto, partendo dall'assunzione che niente è in sé e per sé uno, si presenta una dottrina vera e propria sia del sentire che dell'apparire, che basa sul movimento la generazione dell'Essere. L'essere, ad esempio un colore, si genera come punto intermedio tra due movimenti che si incontrano: l'atto dei sensi ed il movimento che si dirige verso i sensi. Questi due movimenti –poli-, dai quali si origina quest'incontro, non rimanendo mai identici a se stessi, comportano la continua mobilità dell'Essere, cioè di tutto ciò che si genera dal loro incontro. Il soggetto percipiente e l'oggetto percepito sono in continuo divenire. La regola generale, che permette di formalizzare la concezione protagorea, concepisce la totalità del reale come movimento incessante; all'interno di questa totalità si prospettano due specie generali: l'agire ed il patire. Queste due specie raggruppano un numero di realtà infinite per quantità, ma ripartibili bipolarmente; l'incontro tra le due specie di realtà genera infinite figliolanzze, raggruppate in due categorie generali: il sensibile – oggetto sentito- e la sensazione. L'intenzionalità tra sensibile e sensazione attua la fluidità del divenire: molteplicità e divenire vengono conservati nella loro fluidità, sebbene vengano compresi nella loro genesi in modo bipolare. Questa bipolarità, lungi dal sottintendere una metafisica e superiore stabilità, manifesta la relatività del reale, in quanto lo comprende solo come incontro e rapporto: nella realtà niente è in sé e per sé, ma tutto è relatività e movimento.¹⁰

⁸ Cfr. *Teeteto*, 153 C-D.

⁹ Si veda ad esempio il passo del *Sofista* 248 A-258D.

¹⁰ Cfr. *Teeteto*, 153 D-E.

L'identificazione tra essere, divenire ed apparire e l'ammissione di una relatività generale dell'Essere e della conoscenza comportano pericolose conseguenze, come l'impossibilità di distinguere tra salute e malattia o tra veglia e sonno: mancando uno stabile parametro, che ordini il sapere e l'essere, diviene impossibile una conoscenza del vero su cui fondare la realtà e la vita umana.

La realtà che un folle percepisce appare tanto vera quanto la realtà che percepisce una persona sana; questa equipollenza denota la mancanza di un fondamento stabile, che permetta la comprensione del reale. Solo in virtù di una norma la realtà acquisisce una propria intelligibilità: la norma, infatti, struttura ontologicamente ogni ente conferendogli valore e determinazione.¹¹

La mancanza di un fondamento stabile del mondo concerne una concezione ontologica relativistica, che concepisce la realtà come incapace di presentare l'identità e come soffocata da un'assoluta potenzialità alla differenza e alla mutevolezza.

La dialettica di Identità e differenza, che costituisce l'essere dell'immagine, viene così spezzata e, con essa, è spezzata anche la dinamica salita dell'immagine al proprio fondamento intelligibile; la dinamica vitalità dell'immagine, che determina il valore ontologico di questa, viene così distrutta e fatta naufragare nel mare infinito della differenza.¹²

L'altra conseguenza, in cui cade il protagonismo, consiste nell'ammissione che, in virtù del loro possedere sensazione, anche le bestie dovrebbero essere sapienti; la sensazione infatti appartiene sia agli uomini che agli animali, essa dovrebbe, pertanto, giustificare la presenza in entrambe di sapere certo.¹³

Inoltre, se la sapienza fosse semplicemente sensazione ed acquisibile tramite il sentire, non dovrebbero esistere danarosi sofisti dai quali apprendere il sapere.

A ciò si aggiunge il fatto che noi, pur sentendo i suoni di una lingua straniera, non ne abbiamo per forza scienza del significato, ma abbiamo solamente una consapevolezza sensibile di suoni inintelligibili per noi, simili a rumori.¹⁴

L'apprendimento di una scienza, infine, richiede il ricordo di ciò che si è appreso e che non è più presente alla sensazione; nella scienza si deve perciò ammettere, come fattore di possesso stabile del sapere, la memoria oltre che la sensazione.¹⁵

Le critiche alla dottrina di Protagora, che offre Platone, sono molto argute e sottili; tuttavia, il fattore decisivo, che nell'opera traspare proprio al di sotto di queste critiche, determinando il

¹¹ Si vedano a riguardo le interessanti analisi di Kramer in H. J. KRAMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

¹² Il carattere di immagine della realtà e il suo rinvio ontologico all'archetipo intelligibile costituisce uno degli aspetti più profondi e caratteristici del pensiero platonico. Per l'argomento si veda: W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano ; *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano.

¹³ Cfr. *Teeteto*, 161 C-D.

¹⁴ *Ibidem*, 163 B-C.

¹⁵ *Ibidem*, 163 D - 164 C.

prosieguo dell'argomentazione, è l'assenza di Protagora. Il protagorismo è, infatti, desunto da testi scritti o da testimonianze, non è rappresentato dalla viva e vera persona di Protagora.

Quest'assenza è supplita dalla decisione di Socrate di tentare un'immaginaria autodifesa di Protagora, sulla base di una ricerca intellettuale dei punti forti del pensiero protagoreo. La concezione protagorea viene, infatti, fondata su una precisa concezione del reale in cui la soggettività e l'oggettività sono in continuo divenire e sempre diversi; questa concezione non permette un ideale di sapere normativo e stabile, fondato sulla stabilità delle Idee.

In questa concezione relativistica la sapienza è intesa come la capacità di condizionare la sensazione altrui, cambiando le sensazioni peggiori in migliori; nel mondo dell'apparenza mutevole e effimera, il sapiente si mostra capace di modificare la percezione altrui da peggiore a migliore.¹⁶

La riflessione sul movimento individua la contraddittorietà della dottrina protagorea, in quanto ne svela l'infondatezza dal punto di vista metafisico. E' utilizzato, come *pars destruens* della dottrina protagorea, il metodo del *Fedone*: si parte da ipotesi e se ne esaminano le conseguenze, per vagliarle nella loro non contraddittorietà; nel caso presente le conseguenze dell'ipotesi protagorea sono risultate contraddittorie ed infondate: l'assunzione metafisica fondamentale, che assolutizzava il divenire a discapito dell'Essere, è risultata insufficiente per una fondazione della scienza.¹⁷

L'ammissione di una realtà ideale e del vincolo tra questa e l'anima, rivoluziona l'indagine del *Teeteto* ed apre l'intera indagine alla dimensione antropologica.

I sensi non costituiscono il soggetto dell'apprensione del sensibile, ma costituiscono invece uno strumento attraverso il quale una soggettività superiore, l'anima, sente il sensibile. La soggettività fondamentale, rappresentata dall'anima, costituisce il punto ideale di convergenza dei molteplici sensi: l'unimolteplicità ideale viene riproposta a livello antropologico nella funzione unificante dell'anima, che, nella sua spiritualità, raccoglie una molteplicità sensibile. L'organo di senso corporeo è unidimensionale, in quanto coglie solamente una determinata qualità: un colore, un suono, un sapore ecc.; l'anima invece si mostra non soltanto capace di cogliere il sensibile tramite i sensi, ma anche di pensare aspetti comuni a due diversi oggetti sensibili. I sensi, proprio per la loro unidimensionalità, non possono da sé stessi cogliere aspetti riguardanti anche altri sensi e sensibili, l'anima si mostra, invece, capace di cogliere ciò che ingloba più sensibili, ossia quegli aspetti che determinano il sensibile ed, insieme, lo trascendono. Questo coglimento, intenzionato ad una dimensione ontologica reale, determinante e metasensibile, costituisce l'atto di una facoltà che rinvia all'anima come al proprio principio. L'anima possiede, in quanto soggettività del percepire sensibile e del pensare razionale, due tipi generali di facoltà: il primo è costituito dalle facoltà

¹⁶ *Ibidem*, 164 E-168 C.

¹⁷ Per un'esposizione chiara del metodo del *Fedone*, nel quale già si prefigura la dialettica proto logica, si veda: G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

sensibili, che si riferiscono ai sensibili come al loro oggetto proprio; il secondo tipo di facoltà è costituito dalla suprema facoltà razionale, che si rivolge alle realtà intelligibili e fondamentali.

Cogliere queste categorie universali comporta la scienza, che si trova non già nella sensazione, ma nel ragionamento dell'anima sopra le realtà sensibili. L'intenzionalità tra la facoltà razionale ed, in generale, l'anima come soggettività e l'Essere intelligibile e metasensibile costituisce l'esito dell'indagine platonica e l'apertura della vita umana ad una dimensione trascendente.¹⁸

2. Il nichilismo contemporaneo come relativismo protagoreo, modo del pensiero piuttosto che destino inesorabile dell'Occidente

Possiamo legare il Nichilismo al Protagorismo, scoprendone la comune radice metafisica nella assolutizzazione della realtà sensibile e nella conseguente relativizzazione dell'Essere e della conoscenza. Di fronte al relativismo vertiginoso, che nega ogni stabilità ontologica, dissolvendo il reale in un incessante divenire, possiamo veramente fare nostra la sentenza: *dell'Essere non è più nulla*.

La verità speculativa del nichilismo è la medesima del Protagorismo, la loro radice metafisica ultima li determina come modi del pensiero umano e non come epoche del darsi storico dell'Essere.

L'assolutizzazione del divenire sensibile può venir compresa sia secondo le categorie classiche del platonismo, che mostrano l'insufficienza del sensibile ed il suo radicale tendere all'archetipo, sia secondo categorie più moderne di valore d'uso e valore di scambio. La brillante interpretazione del nichilismo operata da Vattimo, si avvale proprio di tali categorie per chiarire il senso del nichilismo; questo chiarimento ci consente di determinare il nichilismo e di comprenderlo alla luce del sistema platonico.

La riflessione di Vattimo parte da un assunto assai tragico: il nichilismo è la nostra unica possibilità. L'epoca nella quale viviamo si mostra come quella del nichilismo compiuto, epoca dalla quale non c'è uscita e nella quale si attua solo un inesorabile naufragare. Il naufragio è visto come la condizione, in cui l'uomo rotola dal centro verso la X; questo rotolare rappresenta una condizione esistenziale e uno stesso stato di cose ontologico: dell'Essere non ne è più nulla. La condizione del nichilismo compiuto è definita da Vattimo come globale e storica, proprio a conferma di quella assolutizzazione della storia che l'epoca contemporanea attua; il naufragare dell'uomo appare inesorabile, sembra ormai assoluto quel *mare infinito della differenza* nel quale il mondo va a dissolversi... solo un Dio potrà salvarci?

¹⁸ Cfr. *Teeteto*

Heidegger concepisce il nichilismo come la trasformazione dell'essere in valore, per opera di un soggetto; questo valore, tuttavia, è il valore di scambio non già il valore d'uso. Questa riduzione dell'Essere a valore di scambio, transitorio e relativo, deriva dall'assunto fondamentale del nichilismo: la morte di Dio.

La morte di Dio, sentenza passibile di infinite interpretazioni, può esser seriamente considerata come la mancanza di quel Valore Supremo di riferimento, in virtù del quale si generano tutti gli altri supremi valori. La metafora, archetipologicamente fondata, del Sole, che viene utilizzata sia da Platone che da Nietzsche, chiarisce bene il ruolo fondante di Dio: il valore supremo, Dio, stabilizza in una gerarchia tutti gli altri supremi valori. Il punto di riferimento nel divenire continuo, la stella polare dei viaggianti, rassicura e dà senso e sapore all'itinerare umano.¹⁹

Con l'eclissi di questo Principio Supremo tutti i valori si svalorizzano, relativizzandosi non più all'interno di una stabile gerarchia, ma in un insensato ed amorfo divenire: nell'epoca del nichilismo non esiste più un fine, una determinazione stabile dell'essere, che consenta un'articolazione sensata del divenire e che realizzi una feconda armonia.²⁰

La radice del Nichilismo si mostra essere, pertanto, la mancanza di un fondamento supremo e la conseguente consumazione del valore d'uso in valore di scambio: l'essere è dissolto nel discorrere del valore di scambio, nel suo trasformarsi e convertirsi vertiginosamente.

A questo convertirsi del valore d'uso in valore di scambio ha tentato di rispondere in vari modi la cultura del Novecento, mostrandosi però debole nei confronti di tale inesorabile compimento del Nichilismo.

Il valore di scambio, che si trasforma in continuazione, dilaga in un divenire continuo: le cose perdono il loro valore intrinseco e stabile, nonché il loro rinvio a cause supreme e vengono sopraffatte dalla relatività delle circostanze; ogni darsi dell'essere diventa un valore di scambio, nel circolo vertiginoso in cui Essere ed uomo perdono ogni carattere metafisico.²¹

La condizione attuale del nichilismo, che ben si presta a facili ed ipocrite disquisizioni sulla tecnica, si mostra analoga all'esposizione della prima parte del *Teeteto*. In essa il protagonismo consisteva nell'affermazione del divenire incessante e continuo dell'intera realtà, dell'instabilità del tutto e della relatività di ogni conoscenza. In questo mondo la sapienza, coincidente con la sofistica, consisteva nel trasformare a proprio piacimento una realtà priva di intrinseco valore ontologico, determinabile a seconda delle situazioni e delle circostanze.

¹⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La nuova Italia, Firenze 1997. Pp. 191-246. Sul tema si veda altresì l'analisi assai acuta di P. DE VITIIS, *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006.

²⁰ Si vedano le interessanti riflessioni di J. Brun circa la perdita del significato profondo della corporeità nell'epoca attuale in J. BRUN, *La nudità umana*, SEI, Torino 1995. Sulle ripercussioni dal punto di vista psicologico ed esistenziale della perdita del senso del fine si veda G. REALE, *Saggezza Antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995. Pp 171-199; U. GALIMBERTI, *L'Ospite inquietante, il Nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2008.

²¹ Cfr. G. VATTIMO, *Fine della modernità*, Garzanti, Torino 1999. pp. 27-38.

La passibilità assoluta dell'essere motivava e stimolava un dominio dell'uomo sul reale, assolutamente ispirato dalle circostanze concrete e relative e dimentico della dimensione agatologica ed etica; dell'Essere non ne era veramente più nulla, una volontà di potenza assoluta ne era completamente padrona.²²

Emanuele Severino tematizza questa tendenza di dominio come caratteristica fondamentale dell'Occidente, e la associa alla concezione ontologica fondamentale della metafisica occidentale, che attribuisce, nella sua genesi, addirittura a Platone. Secondo Severino la dimenticanza del valore ontologico della realtà, per le finalità di una tecnica indifferente alla dimensione etica e ontologica, non è una tendenza errata, che deve essere corretta, bensì un inesorabile destino, un errore irrimediabile.²³

Dello stesso parere si mostra, in alcune circostanze, lo stesso Heidegger, il quale, tuttavia, in alcuni suoi scritti, sembra lasciare aperta la strada per una nuova interrogazione metafisica, consapevole dell'inestimabile valore della riflessione platonica.

Le riflessioni di Severino, seppur criticabili nelle intenzioni e negli esiti esagerati, si rivelano, tuttavia, utili per la chiarificazione delle tendenze di una tecnica dimentica della dimensione etica ed ontologica; questa tendenza, tuttavia, è riconducibile ad un atteggiamento del pensiero e non ad un fantomatico destino, che sotterraneamente precorrerebbe l'intera storia occidentale. Una conferma di ciò è proprio il fatto che Platone stesso, in un'epoca diversa dalla nostra, si interroga su quella tendenza del pensiero che relativizza l'essere e lo riduce a parvenza transitoria e che, in tal modo, si rivela espressione di una sofistica dimentica dell'essere e dell'altro.

La concezione dell'uomo per il nichilismo contemporaneo è strettamente legata alla concezione della realtà e dell'essere: si ripropone il connubio fortissimo tra antropologia e metafisica, questa volta dal punto di vista negativo; la concezione dell'Essere, inteso sia come orizzonte che come condizione determinante dell'esistenza umana, influenza la comprensione stessa dell'essere umano: la riduzione dell'essere a valore di scambio, cioè a divenire continuo, comporta una conseguente riduzione del valore dell'uomo. La dinamica del pensiero protagoreo si mostra affine al nichilismo contemporaneo, anche dal punto di vista antropologico.

G. Vattimo in *Le Avventure della differenza* esprime proprio la crisi del concetto di soggettività presente nell'età contemporanea e tematizza questa crisi attraverso la trattazione del problema della testimonianza.

Vattimo rileva come nel corso della storia occidentale la verità filosofica si sia sempre legata all'esistenza di chi la professava come fattore determinante della vita: colui che propone al mondo

²² Cfr. *Teeteto*, 167 B-168C.

²³ Cfr. E. SEVERINO, *Destino della Tecnica*, Rusconi, Milano 1998, pp. 9-59; *Techne: le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1988 pp.192-236; *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 58-63.

una verità filosofica, universale e metastorica, pretende di testimoniarla anche con la sua pratica di vita, proprio perché crede in questa verità e la desidera.

La filosofia continentale sembra dar poco conto al tema della testimonianza e della stessa persona, mostrandosi piuttosto propensa ad un generale “impersonalismo”; quest’atteggiamento sembra rappresenti il sintomo di una svolta nel pensiero e di un mutamento delle condizioni basilari dell’esistenza. La radice dell’“impersonalismo” proviene, secondo Vattimo, da Nietzsche ed Heidegger e, precisamente, dalla loro critica a quella nozione di soggettività, che si era andata costituendo nel pensiero occidentale e che potremo definire come soggettività borghese - cristiana.

La Verità scientifica ed oggettiva è una figura appartenente ad una ben precisa forma di vita, e tutti gli a priori del pensiero moderno vengono da Nietzsche relativizzati e storicizzati. Questa storicizzazione dello a priori si basa sulla dottrina della struttura stratificata della coscienza: la concezione della Verità come evidenza appartiene ad una certa forma di vita, quella che definisce la coscienza o consapevolezza come egemonica su tutte le altre istanze della persona. L’egemonia della coscienza non è una caratteristica assoluta della persona, ma è semplicemente un prodotto di una determinata epoca, la sovrastruttura di un più basilare orizzonte storico.

Per Nietzsche la personalità individuale è un insieme stratificato di differenti tendenze in conflitto tra loro, che danno luogo a equilibri sempre provvisori; il cristianesimo e la metafisica occidentale hanno privilegiato, in questo mare in tempesta, la coscienza e la ragione per esigenze produttive e di dominio.

A partire da Nietzsche, ma anche attraverso il contributo degli altri maestri del sospetto come il Dottor Freud e “Der Revolutionar” Marx, la coscienza ha scoperto progressivamente di dominare le altre passioni per motivi estrinseci, di non aver un dominio perfetto sulle passioni sommerse e di essere una passione affianco alle altre.²⁴

Di qui la perdita di quel ruolo egemonico della ragione, che, invece, secondo Platone, non derivava da condizioni storico materiali, né dai “loschi interessi dei preti”, ma da una suprema origine, che sin nel sensibile raggiungeva la nostra coscienza, ridestando in essa le sue più alte aspirazioni morali ed intellettuali.²⁵

La coscienza verrebbe da Nietzsche e compagni smascherata, perdendo il suo status di maggiore istanza della personalità, e verrebbe seriamente minacciata dalla rivolta occulta delle altre passioni, dalle sotterranee nevrosi che la fanno tremare: il sottosuolo inconscio della persona riemerge sopra macerie storiche.

²⁴ F. BIANCO, *Introduzione all’Ermeneutica*, Laterza, Bari 1999. pp. 119-144 ; Cfr. M. FERRARIS, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989. pp. 119-136.

²⁵ Si pensi al concetto di bellezza come tralucere dell’intelligibile nel sensibile. Cfr. *Simposio* 198 A – 212 C; *Fedro* 243 E – 257 B.

La dissoluzione della coscienza si ripropone nella stessa riflessione heideggeriana dopo la celebre *Kehre*; questa dissoluzione, intesa come un vero e proprio superamento del soggetto, sottintende un'istanza più ontologica. Con la *Kehre* Heidegger compie una vera e propria svolta ontologica, in forza della quale si sviluppa e si articola la critica heideggeriana alla nozione borghese cristiana di soggetto e scompare il tema dell'autenticità. Nell'ultimo Heidegger, inoltre, sembra ormai insensato parlare di una scelta autonoma da parte dell'uomo; l'unica libertà lasciata all'uomo consiste nell'attesa del darsi storico dell'Essere.

Si ha dunque una sorta di trinomio formato dalla scomparsa della nozione di autenticità, dalla crisi della nozione cristiano - borghese di soggetto e, infine, dal tema della metafisica come destino del pensiero occidentale. Quest'ultimo fattore determina l'abbandono del tema dell'autenticità del singolo: l'individuo non sceglie di essere inautentico, ma è destinato ad esserlo, a motivo della sua appartenenza ad un'epoca dell'Essere, che condanna all'inautenticità; la nostra appartenenza ad un mondo storico è decisiva ed ineludibile: se l'epoca storica in cui viviamo è inautentica, tale inautenticità ci condanna ad essere inautentici.

La nozione borghese cristiana del soggetto, che caratterizza sia il kantismo, che Hegel, sia Kierkegaard che lo Heidegger di *Sein und Zeit*, non è più adeguata all'interpretazione della nostra odierna condizione: il mondo contemporaneo è dominato dall'enorme potenza delle strutture sovrapersonali, che ingoiano come in un vortice l'individuo. Il pensiero di Heidegger, posteriore alla *Kehre*, rappresenta un invito a riflettere proprio in merito alla prevaricazione che, nell'epoca attuale, la dimensione socio politica esercita sulla dimensione personale ed individuale.

La crisi della soggettività, quale era stata intesa dal Cristianesimo e dalla metafisica occidentale, si realizza dunque nel tramonto del ruolo egemonico della coscienza nella filosofia di Nietzsche e nella tematizzazione del prevalere delle potenze storiche sovrapersonali di Heidegger. Questa crisi, che riguarda la nostra vita assai profondamente, deve stimolare la nostra riflessione sul pensiero di Platone verso la delucidazione dell'attualità del pensiero platonico e deve altresì, secondo Vattimo, invitarci ad una riflessione sugli sviluppi di questa nostra odierna condizione. Entrambe le istanze debbono essere seriamente considerate.

Il mondo storico, all'interno del cui orizzonte viviamo, determina noi stessi e la nostra soggettività: la nostra soggettività costituisce una sovrastruttura di una struttura storica fondamentale, che costituisce il nostro mondo concreto. Il soggetto borghese cristiano costituiva l'espressione di un mondo storico, quello della metafisica occidentale, da cui traeva senso e motivo; in epoca post-metafisica questo soggetto borghese cristiano non ha più ragion d'essere, rimane senza radice. Il tentativo nietzscheano di creazione di un superuomo doveva più fundamentalmente realizzare l'istanza di un mondo generale e storico in cui il superuomo potesse radicarsi. La realizzazione di quest'istanza tuttavia, se ben si considera la concezione dell'Essere di Heidegger e

della Verità di Nietzsche, appare indipendente dalla decisione del singolo. Quest'indipendenza, da una parte, getta l'uomo in un destino epocale da attendere, dall'altra, configura la realtà al di là dell'opposizione tra soggetto ed oggetto, che aveva caratterizzato la metafisica occidentale, aprendo le porte ad una dimensione dell'Essere propriamente ermeneutica.²⁶

Nichilismo e protagonismo, ermeneutica ed assolutizzazione della storia sono così legate in un connubio, alla cui radice c'è la dimenticanza della dimensione trascendente della realtà e del fondamento intelligibile dell'Essere.²⁷

3. La saggezza antica come nuova posizione di valori, oltre il nichilismo

Una risposta, basata su una rinnovata considerazione storica e teoretica circa la riflessione filosofica platonica e neoplatonica, alla crisi nichilistica del nostro tempo deve, ancor prima di proporre quei positivi messaggi desumibili dalla tradizione della filosofia antica, esplicitare gli elementi per i quali essa si distingue da molta filosofia dell'epoca attuale. La nostra posizione filosofica è inscindibile dall'affermazione di un livello ontologico fondamentale, che si mostra irriducibile alla dimensione storico-sensibile e che presenta, al proprio vertice, i due principi protologici dell'Uno e della Diade.²⁸ L'accesso storico a questo livello ontologico supremo, si realizza attraverso l'esplicitazione di quelle potenzialità umane, che si mostrano irriducibili ed irrisolvibili nelle dinamiche sensibili, rinviando ad un loro superiore compimento; queste facoltà, nel loro atto autentico, svelano la dinamica profonda della realtà, ossia il legame originario tra sensibile ed intelligibile. L'atto della nostra intelligenza rinvia ad un primo e fondamentale atto ontologico, realizzato dall'Intelligenza Divina: nel legame costitutivo tra l'Intelligenza divina e la dimensione ideale e protologica, è cercata e individuata la fondazione dell'intera realtà.

La dimensione ideale e fondativa rimane pertanto immutabile e metastorica, permettendo una comprensione integrale del reale e delle varie tendenze filosofiche e storiche: ciò che la filosofia contemporanea determina come storico ed epocale, la nostra riflessione considera soltanto come modo del pensare.

La stabilità dei livelli ontologici permette una comprensione universale delle tendenze filosofiche nella loro radice speculativa, al di là del loro apparire storico: la dimensione storica non

²⁶ Per queste analisi di Vattimo si vedano in particolare le seguenti opere: *Le Avventure della Differenza*, Garzanti, Milano 1980; *Etica dell'Interpretazione* Rosenberger e Sellier, Torino 1989; *Il Soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1996.

²⁷ Una certa forma di ermeneutica, giacché se l'ermeneutica è la nuova "koinè" della filosofia, in essa si potrà individuare un'ermeneutica veritativa in grado di riproporre una nuova forma di interrogazione metafisica oggi. Cfr. G. MURA, *Introduzione all'Ermeneutica Veritativa*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

²⁸ Cfr. H.J. KRAMER, *Platone e i fondamenti della Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

è un assoluto, alla sua origine c'è la radicale struttura metafisica del reale, che coincide con la possibilità massima della filosofia.²⁹

Lo smascheramento operato dai maestri del sospetto consistente nello svelamento di interessi storici dietro i più alti ideali dello spirito, non nega assolutamente la possibilità di una filosofia, che si intenziona a dimensioni ontologiche ben più alte della mera vicenda storica. La comprensione della religione – non esclusivamente cristiana- come sovrastruttura di una struttura socio economica o la determinazione della coscienza come istanza di un'epoca storica, non negano alcuna dimensione stabile dell'Essere, ma rappresentano solamente una critica ad alcuni atteggiamenti relativi a classi dominanti, denunciandone gli interessi nascosti. La critica marxista alla religione o la critica freudiano - nietscheana alla coscienza denunciano interessi storico-sociali, ma non sono in grado di negare in alcun modo realtà universali come Dio, le Idee iperuraniche o la Ragione Universale.

In tal senso, proprio sulla base dell'ammissione della metastoricità dei fondamenti della realtà, possiamo offrire la nostra risposta al nichilismo contemporaneo, introducendo attivamente il tema del superamento della differenza temporale.

La dimenticanza della dimensione intelligibile, determinando una generale perdita del valore ontologico degli enti, chiarificata dalla teoria di Vattimo della trasformazione del valore d'uso in valore di scambio, si esplica in molteplici modi ed attraversa in modo multiforme la complessa realtà contemporanea, con i suoi interrogativi, i suoi timori e le sue angosce.

Giovanni Reale in *Saggezza Antica* mostra ed esamina i vari modi in cui si realizza il nichilismo contemporaneo, e cerca di palesare come questi modi di manifestazione del nichilismo siano deleteri per l'uomo contemporaneo, in quanto fortemente lesivi delle più alte possibilità ed istanze umane. La filosofia antica, specie quella di Platone, si mostra capace di offrire degli insegnamenti così profondi, che possono rischiarare il destino umano e permettere l'esplicitazione delle più alte potenzialità umane. Queste potenzialità non sono assolutamente autoreferenziali e chiuse in se stesse, come vorrebbe Severino, bensì costituiscono realtà antropologiche e gnoseologiche intenzionate all'essere, le quali si costituiscono in tale rapporto, riscoprendo la loro natura ontologica e la loro origine trascendente.

Il primo "male" del nostro tempo è il materialismo; questo costituisce una delle correnti filosofico - culturali più caratteristiche dell'epoca contemporanea, in quanto esprime la generale tendenza all'autoreferenzialità della dimensione storico - mondana.

Intendiamo per materialismo la tendenza di ridurre l'essere, in tutte le sue manifestazioni, alla dimensione del mondo fisico e sensibile.

²⁹ Si vedano a riguardo le profonde riflessioni sulla metafisica della storia di Konrad Gaiser, uno dei fondatori della Scuola di Tübingen, in K. GAISER, *La Metafisica della Storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

Nella storia della filosofia moderna e contemporanea ci sono molti autori e tendenze del materialismo; ciò che a noi importa è chiarire la radice ontologica del materialismo ed il riduzionismo che lo contraddistingue.

Possiamo individuare nel pensiero di Hobbes, Democrito, Moleschott e Feuerbach una forma di materialismo fisico ontologico, che riduce l'uomo e l'intera realtà a fenomeni di carattere fisico, negando qualsivoglia realtà di tipo spirituale e trascendente.

Affianco a questo materialismo si può annoverare il materialismo storico dialettico, rappresentato dalla raffinata speculazione di Karl Marx, allievo di Hegel. La vita umana si ridurrebbe, secondo questa forma di materialismo, alle condizioni materiali, all'attività produttiva ed ai rapporti di produzione.

L'uomo coincide con ciò che produce e con le modalità stesse di questa produzione; le relazioni umane, inoltre, si determinano in rapporto ai modi di produzione. Le relazioni materiali e l'attività materiale determinano anche le rappresentazioni della coscienza umana e i suoi più significativi ideali, queste sono emanazione di quelle. La produzione spirituale non è altro che l'espressione della più profonda condizione materiale e sociale di una civiltà, dei suoi rapporti di produzione e delle sue dinamiche sociali. Il processo reale della vita umana, ossia lo sviluppo delle loro forze produttive, si mostra essere alla radice della sovrastruttura ideale formata dalla metafisica, dalla religione, dalle leggi, dalla morale e dalla politica. La storia, la produzione materiale e i rapporti sociali sono il fondamento ultimo della spiritualità umana, che si mostra assorbita completamente dalla storia e dalle sue dinamiche.³⁰

Nietzsche stesso nega il mondo supremo, definendolo come bisogno psicologico dell'uomo e costruzione umana: di fronte alla paura del divenire sensibile incessante, l'uomo allevierebbe il proprio tremore con la creazione di una realtà spirituale, antropomorfa, stabile e rassicurante. Concetti come Verità, Unità, Finalità vengono negati in forza dell'affermazione del divenire incessante e dell'assolutizzazione di tale divenire; la negazione dell'unità, della Verità e della finalità del mondo determinano un fatto sconvolgente: il mondo è privo di valore.

Heidegger stesso, come abbiamo testè esposto, interpreta in modo assai chiaro le parole di Nietzsche, evidenziando come l'eliminazione del trascendente tolga ogni valore al sensibile; tuttavia, la brillante interpretazione heideggeriana, sottintende una concezione dell'essere, che nega realtà ontologiche immutabili e fondanti ed afferma il darsi storico come dinamismo fondamentale dell'Essere.

³⁰ Cfr. K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Silvio Berlusconi editore, Milano 1999.; cfr. K. MARX, *Il Capitale*, NEWTON, Roma 1996. pp. 76-84.

La risposta metafisica del Platone storico al materialismo si scopre nel concetto di *seconda navigazione*, cioè in quell'attività del pensiero, che esplicita le potenzialità supreme dell'uomo e scopre le dimensioni ontologiche fondanti della realtà.

Quest'esplicitazione si mostra consapevolezza della struttura di immagine del sensibile e del conseguente rinvio all'archetipo divino, e, ripercorrendo la dinamica ontologica della realtà, rischiarata il nesso tra intelligibile e sensibile. La seconda navigazione del *Fedone* traccia anche la linea di demarcazione tra cause prime e concause strumentali, evidenziando la dipendenza delle seconde alle prime e l'impossibilità dell'assolutizzazione di ciò che è mero strumento, ai fini di una fondazione ontologica della realtà.³¹

Un'esplicita confutazione del materialismo si trova anche nel *Sofista*, allorchè Platone individua i limiti della concezione materialistica dell'Essere, mostrando come, già nelle vicende mondane, vi sia la presenza di realtà universali ed astratte, incomprensibili con categorie meramente fisico-sensibili.³² L'interpretazione materialistica dell'anima, come composizione di atomi fisici più leggeri, non spiega l'esistenza di realtà quali la giustizia, la temperanza o l'onestà. Di qui l'istanza di superare una visione materialistica dell'Essere a favore di una più ampia e profonda comprensione del reale.³³

Sulla scia del pensiero platonico possiamo, ragionevolmente, affermare come nell'essere umano vi siano istanze, aspirazioni e possibilità, che aprono ad una dimensione metasensibile; questa dimensione assume nella filosofia platonica un'identità ed una forma che, da una parte, presenta tutta la stabilità di un fondamento, dall'altra, rinnova continuamente la ricerca, prospettando un orizzonte eterno e non perituro.

L'attenzione, che il pensiero platonico presta al tema delle relazioni di produzione e al problema della storia, può soltanto suffragare questa nostra proposta di superamento del materialismo e dello storicismo.

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, la filosofia platonica riflette assai sul concetto di fine e sulla finalità che il mondo esprime; al contrario di Platone, il nichilismo contemporaneo rigetta il concetto di finalismo affermando piuttosto il caotico movimento del mondo.

L'interpretazione del mondo come movimento caotico è uno dei punti che mostra la riducibilità del nichilismo alle posizioni protagoree, esposte da Platone nel *Teeteto*. L'assenza di un ordine ontologico delle cose, che inviti l'uomo non ad un dominio tecnico sull'ente, come affermano tanti "postmoderni", ma ad una comprensione profonda della realtà e ad un rispetto delle sue intime strutture, determina un'instabilità profonda ed una incomprensibilità delle cose e dell'esistenza umana, che comporta un'ripiegamento vizioso del sensibile su se stesso.

³¹ Cfr. *Fedone*, 100 E - 102A.

³² Cfr. *Sofista*, 246 A- 248 A.

³³ Cfr. G. REALE, *Saggezza antica*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995. Pp.199-231.

La negazione dell'ordine ontologico delle cose e di un loro tendere intrinseco alla loro divina origine, strozza il movimento sensato della realtà e demotiva la conoscenza umana.

La stessa dimensione antropologica ricade in un mondo di enti completamente relativi e si modifica in relazione a questo mondo, rendendo l'uomo una cosa tra le cose, cioè un essere sensibile in continuo divenire. L'interpretazione del reale e lo stesso sapere, non seguono più un ordine ontologico ed ontogenetico, capace di realizzare l'essere umano in tutte le sue effettive possibilità, ma lo racchiudono in un susseguirsi drammatico di circostanze, a cui è impossibile conferire un senso unitario.

Emblema di tale situazione, che getta l'uomo in uno squallido grigiore esistenziale, è il pensiero di Sartre, un acuto osservatore dell'immaginario umano, capace di manifestare le conseguenze esistenziali ed antropologiche della mancanza di un fondamento intelligibile dell'esistenza umana e della realtà.

La perseità dell'uomo, ossia la capacità autoriflessiva, sganciata dal suo radicamento all'essere, ricade in un vorticoso susseguirsi di vicende, senza senso né riferimento ad un fine ultimo.³⁴

autostima, il loro desiderio di amore, di calore, desiderio che è anche esigenza di senso.

Questo desiderio di significato e di valore, che deve essere costruito nella persona, tramite l'educazione, l'autostima, l'amor proprio, l'autoconoscenza, e che non è soddisfatto dalla nostra società, offre alla riflessione filosofica attuale un grande interrogativo sul senso dell'esistenza umana, senso che deve essere scoperto anche tramite la riconsiderazione del grande patrimonio della filosofia platonica.

³⁴ Cfr. J. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, PAGUS EDIZIONI, Quinto di Treviso 1993.

In tal senso ci sembra opportuno citare l'opera di Umberto Galimberti sul nichilismo, *L'Ospite inquietante*, il quale con una perspicacissima analisi psicologica e filosofica, sottolinea la perdita del senso unitario della vita umana e dell'identità personale. L'indagine galimbertiana, assai ricca ed articolata, sembra indicare fundamentalmente un grande male del nostro tempo, un male che lacera, dall'interno dell'intimo umano, l'intera società: la nichilistica perdita di senso della nostra vita. Questa perdita di senso si esplica in molteplici modi, secondo differenti manifestazioni; una di tali manifestazioni è sicuramente il fenomeno della droga e, in particolare, dell'eroina, quale droga anestetica. La vita nell'epoca attuale, ha perso talmente significato che si desidera sospenderla, inibendo la noia quotidiana attraverso l'eroina, una droga che sospende la percezione del piacere e del dolore e la consapevolezza stessa della vita, nei suoi piaceri, nei suoi dolori e nelle sue vibrazioni irripetibili. Il dire no alla vita, una vita percepita come noiosa ed insensata, veramente nauseabonda, è l'opzione fondamentale dalla quale ha inizio l'abbandono all'eroina ed il perseguimento di quella scelta dell'anestetizzazione totale di ogni piacere, di ogni dolore e di ogni passione. Questo vuoto di senso si riflette anche nel fenomeno, tragico ed incredibile assieme, dei "sassi dal cavalcavia". Questo fenomeno viene dal Galimberti spiegato, in pagine assai toccanti, con un'acuta indagine psicologica. I ragazzi, che commettono quest'orribile gioco assassino, non vedono nelle automobili contro le quali gettano massi, dei veicoli che contengono vite umane, magari di genitori attesi a casa dai loro figli o di figli attesi a casa dai genitori preoccupati. Questi ragazzi violenti e criminali dei cavalcavie vedono nelle macchine che si avvicinano dall'autostrada solo delle scatole vuote, vuote come quei regali -appunto scatole-, con i quali è stata riempita inutilmente la loro vita affettiva ed emotiva da genitori distratti e lontani, quasi indifferenti all'identità ed alla formazione dei propri figli. Con dei semplici beni di consumo i genitori hanno spesso tentato di riempire lo spazio di attesa, la domanda di senso, l'esigenza di autoconoscenza dei loro figli, i quali si trovano pieni di cose ma, al tempo stesso, svuotati. Cfr. U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il Nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2008. In particolare si vedano le pagine 43-56; 65-95 e 107-117.

La riflessione filosofica contemporanea deve, quindi, riscoprire il profondo messaggio del pensiero antico, il quale, sulla via della Interiorità, si interrogava sulla dimensione trascendente quale esito ultimo dell'esistenza, proponendo, così, una riflessione etico antropologica assai più adeguata all'esistenza umana nelle sue disparate dimensioni e nei suoi esiti più profondi.

Dovremo, pertanto, nell'epoca attuale, cercare di individuare quel vincolo che intercorre tra conoscenza dell'Essere intelligibile ed autoconoscenza umana ed, altresì, tentare di evidenziare come la dimensione metafisica costituisca il fondamento unitario della potenzialità dell'anima di ricondurre ad una prospettiva di senso unitaria la molteplicità dei propri atti e delle proprie esperienze. L'identità dell'anima non è solo il risultato cumulativo di molteplici fattori, bensì come un processo metafisico antropologico organico, in base al quale si esplicitava una potenzialità noetica da sempre presente nell'anima.³⁵

Il mondo contemporaneo sembra aver perso il senso del fine anche per ciò che riguarda il sapere scientifico, che, per gran parte nega il finalismo e con esso la stessa esigenza di una riflessione etico-metafisica sulla realtà. Tutto questo può comportare il pericoloso conferimento alla tecnica di un dominio integrale sull'uomo e sulla sua vita, che renderebbe quest'ultimo schiavo di una tecnica, intesa come volontà di potenza che tutto fagocita e che non si sottomette ad alcun giudizio morale.³⁶

Il progresso scientifico, pur nei suoi incontestabili traguardi, che hanno migliorato le condizioni di vita umane, le comunicazioni, i commerci e tutte le attività umane, non può essere sganciato dalla dimensione metafisica, etica ed antropologica e, perciò, dalla riflessione sulla liceità di alcuni risultati del sapere tecnico - scientifico. In altri termini, ad un riflessione attenta alla condizione umana, molti traguardi della tecnica presentano dei problemi e dei rischi, che non possono essere ignorati.³⁷

Morin, filosofo della scienza, ci mette in guardia sugli esiti spesso catastrofici di una falsa razionalità astratta e unidimensionale, incurvata alla realizzazione di progetti solo apparentemente benefici per l'umanità. L'abominevole corsa alla costruzione, separato da qualsiasi considerazione etica sull'ambiente e sulle condizioni giuste per la vita umana, degenera in spettrali periferie urbane, abbandonate alla delinquenza e al degrado, ad una grigia e noiosa spersonalizzazione.

³⁵ Il tema è assai vasto e ci limitiamo solo a prospettarlo come orizzonte possibile di riflessione. Su questo tema, tuttavia, si possono consultare alcune profondissime analisi: Cfr. W. BEIERWALTES, *Plotino, un cammino di liberazione verso l'interiorità*, Vita e Pensiero, Milano 1993; *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1992; *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989; *Autoconoscenza ed esperienza dell'interiorità*, Vita e Pensiero, Milano 1995; *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano 1995; *Proclo e i fondamenti della sua Metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1990; M. GATTI, *Plotino e la Metafisica della contemplazione*, CUSL, Milano 1982; V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1992; G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa, per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003; J. PATOCKA, *Platone e l'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

³⁶ Cfr. P. DE VITIIS, *Prospettive heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006.

³⁷ Cfr. K. LORENZ, *Il Declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1984.

Morin invita ad abbandonare i due miti della cultura moderna, ossia la corsa sfrenata al progresso e l'irrefrenabile dominio sulla natura oggetto, a favore di una più lucida razionalità, che concepisca il destino umano come affine al destino dell'ambiente.³⁸

Le considerazioni di Lorenz e Morin possono essere integrati con le interessanti riflessioni di Emanuele Severino circa la relazione tra mondo contemporaneo e potenza della tecnica; queste, in certo qual modo, portano alle estreme conseguenze le considerazioni di Lorenz e Morin.

Secondo Severino il pensiero filosofico e scientifico del nostro tempo rifiuta l'idea che possano esistere processi ineluttabili ed inevitabili sia nella natura che nella storia; l'unico processo ineluttabile è quello che porta al sempre crescente dominio della tecnica sul mondo.

Le forze etiche, politiche, economiche, religiose e, comunque, spirituali, che oggi si prefiggono di assumere la tecnica come mezzo dei loro scopi, presto saranno totalmente assorbite nel loro essere dalla tecnica, che diverrà il loro fine e il loro padrone. Il mezzo tecnico, infatti, è sempre più sviluppato e potenziato e costituisce ormai uno strumento indispensabile per l'operare nel mondo di qualsiasi forza economica, politica, culturale o religiosa che sia; nessuna di queste forze può, per il conseguimento dei propri fini e per la realizzazione dei propri programmi e ideali, escludere l'utilizzazione della tecnica. In tal modo la tecnica è divenuto un mezzo indispensabile per l'agire ed il vivere nel mondo odierno, una condizione di cui nessuno può far a meno, pena l'esclusione da qualsiasi processo significativo nel reale. Questo mezzo così imprescindibile si rivela essere, così, l'autentico obiettivo da conseguire, la condizione senza la quale non è possibile alcuna significativa e reale azione; questa condizione è pertanto, da mero mezzo, divenuta un fine, un padrone che detta e fissa le condizioni della vita, dello sviluppo e dell'agire di qualsivoglia organizzazione umana.

Il rapporto ontologico che lega una progettualità umana ed il suo fine specifico tramite un mezzo, ha visto crescere spropositatamente al proprio interno il valore del mezzo, tanto da rendere questo fattore non relativo e subordinato, ma dominante e essenziale. Il mezzo diviene così scopo. Questa ineluttabile tendenza al dominio indiscusso della tecnica è ben espressa dall'immagine di piano inclinato, utilizzata da Severino nella sua analisi dei processi politici dell'epoca contemporanea. Le sinistre europee nell'ultimo mezzo secolo hanno progressivamente abbandonato le loro origini marxiste, a favore di un'assunzione dei principi del liberalismo e del mercato: da una posizione decisamente marxista, si è passati a posizioni liberali e socialdemocratiche. Questo processo, lungi dall'essere un processo semplicemente politico irrilevante per una filosofia o per una metafisica, possiede un significato assai rilevante per il nostro discorso. Il marxismo infatti, come già rilevava Vattimo, forniva un'interpretazione del reale, che, per quanto fosse materialistica,

³⁸ Cfr. E. MORIN, *Terra-Patria*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1994.

si basava su verità incontrovertibili, inerenti la visione dialettica della storia e del mondo. In tal senso il marxismo può essere inteso come l'ultimo tentativo della filosofia occidentale di interpretare la storia sulla base di una teoria incontrovertibile. Questo tentativo è però necessariamente votato al fallimento in quanto le opere, le istituzioni e le forze concrete della civiltà occidentale seguono un piano inclinato che porta al dominio assoluto della tecnica. La mentalità scientifico - tecnologica rifiuta qualsiasi verità incontrovertibile e definitiva, che guidi e fondi lo sviluppo storico, in tal modo si oppone a qualsiasi visione filosofica, che fondi i processi storico mondani su leggi fisse o su verità stabili. Il passaggio da una mentalità filosofico sapienziale alla mentalità scientifico tecnologica si mostra, ad esempio, nelle dottrine socialdemocratiche di Bernstein, che fu l'iniziatore di quell'abbandono delle tendenze metafisico filosofiche a favore di una scienza rigorosa dei fatti, aliena a tentazioni di fondazione assoluta della realtà. Quest'abbandono dei metodi marxisti a vantaggio dell'assunzione dei principi del liberalismo e del capitalismo riflette il movimento della civiltà occidentale, che si muove dalla sapienza metafisica tradizionale alla dominazione della scienza e della tecnica. Tale processo rappresenta l'ennesima prova, che il percorso dell'umanità giunge all'assolutizzazione della scienza ed della tecnica.

La Democrazia moderna esclude che si possa organizzare la società sulla base di una Verità Assoluta ed incontrovertibile, a favore della scelta, sempre revocabile, di diversi e mutevoli progetti, sistemi e regole: la odierna democrazia si sviluppa e si esercita nel mondo del continuo fluire.³⁹

La riflessione, assai estrema ed esagerata, di Severino va considerata con attenzione come emblematica di un mondo, quello attuale, che può venire assorbito dalla molteplicità della attività e delle relazioni, che in esso si sviluppano, ed, assieme alle considerazioni di Vattimo, ci offre un quadro chiaro e comprensibile di una situazione epocale, dominata dal relativismo e dal dominio sempre maggiore delle potenzialità della tecnica.⁴⁰

³⁹ E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998. Pp. 116-129.

⁴⁰ Mi sembra doverosa, tuttavia, una chiosa al pensiero di Severino sul marxismo. E' vero che il marxismo ha rappresentato una sorta di surrogato della religione cristiana o della metafisica, in quanto ne ha secolarizzato gli intenti in maniera estrema ed ideologica, tuttavia, come pensiero filosofico non può considerarsi sufficiente al superamento della situazione nichilistica in cui si trova l'uomo ed alla riscoperta delle sue origini metafisiche più autentiche. Il marxismo, infatti, si basa sul misconoscimento delle verità eterne e sulla ideologica soppressione di ogni attività o dimensione, che non ricada nel preciso progetto politico della rivoluzione comunista. Ciò è inaccettabile ed, inoltre, è stato all'origine di crimini orrendi contro l'umanità stessa. Dimenticando l'apertura fondamentale alla trascendenza e all'intelligibile, propria dell'essere umano, qualsiasi dottrina, anche la più raffinata, si mostra pericolosa, producendo nella storia stessa degli errori che spesso si rivelano essere disastrosi. Per ciò che riguarda la questione del socialismo democratico, questo più che rappresentare la vittoria della tecnica sulla metafisica, mi sembra rappresentare quasi il contrario. Proprio l'incontro ed il fecondo dialogo con la cultura occidentale, liberale e cristiana, ha permesso al socialismo di riconoscere la centralità dei diritti umani e della libera iniziativa, e ha consentito a posizioni di origine marxista di inserirsi costruttivamente nei sistemi democratici, riconoscendo le fondamentali garanzie dei diritti umani. Per la questione si veda J. RATZINGER – M. PERA, *Senza radici, Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2005. Di quest'opera mi sono avvalso soprattutto del contributo dell'attuale Pontefice Benedetto XVI, il quale sottolinea come il mondo contemporaneo occidentale sia caduto in uno stato di relativismo assai pericoloso per il completo sviluppo della

L'umanità, nell'epoca attuale, deve realizzare un costruttivo dibattito sulla liceità di ciò che la tecnica realizza, sulla base di una riflessione etica circa le esigenze di vita umana e le profonde istanze del rispetto dell'ambiente in cui viviamo; una riflessione etico - filosofica non può essere respinta come oscurantismo clericale, ma deve essere promossa ai fini dello stesso progresso umano. Scrive a tale proposito J. Ratzinger:

I diritti fondamentali non vengono creati dal legislatore, né conferiti ai cittadini, ma piuttosto esistono per diritto proprio, sono sempre da rispettare da parte del legislatore, sono a lui previamente dati come valori di ordine superiore...

... Ma nell'ambito concreto del cosiddetto progresso della medicina ci sono minacce molto reali per questi valori: se pensiamo alla clonazione, se pensiamo alla conservazione dei feti umani a scopo di ricerca e di donazione degli organi, o se pensiamo a tutto l'ambito della manipolazione genetica, la lenta consunzione della dignità umana che qui ci minaccia non può venir misconosciuta da nessuno.⁴¹

In questa direzione mi pare si muova lo stesso Heidegger, che in una delle sue opere più significative per una riflessione filosofica sulla tecnica, *Die Gelassenheit* – l'Abbandono-, denuncia il rischio che l'uomo divenga schiavo della tecnica, ma, altresì, prospetta la positiva possibilità per l'uomo di evitare questi rischi, pur avvalendosi degli strumenti tecnologici nelle sue diverse attività. Chiave di volta del discorso heideggeriano è il concetto di pensiero meditante, in opposizione al pensiero calcolante. Questa distinzione inerisce il problema della consapevolezza effettiva che l'uomo ha del potere sempre maggiore, che la tecnica ha su di Lui. L'uomo non è ancora pienamente consapevole di questo potere e risulta impreparato a capire e a vivere in questa condizione di sempre crescente invasione della tecnica sulla propria vita. Questa è la condizione, nella quale l'uomo rischia di perdersi come uomo e di perdere il significato del proprio essere.⁴² Le riflessioni platoniche sul Protagorismo e quelle concernenti la parte terminale della seconda ipotesi del *Parmenide* ci mostrano come, alla distruzione del senso dell'essere, nella sua positività e cogente identità ontologica, corrisponda la distruzione dell'essere inviolabile dell'uomo e del suo operare.⁴³ Il pensiero meditante, cioè la riflessione adeguata dell'uomo sul potere che la tecnica oggi ha sulle nostre vite, aprirebbe all'uomo la possibilità di una convivenza più sana con la tecnica,

persona umana. Le sue riflessioni mi sono sembrate di grande attualità ed assai pregnanti con la nostra presente indagine.

⁴¹ J. RATZINGER – M. PERA, *Senza radici, Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2005. Pp. 68-69.

⁴² Cfr. M. HEIDEGGER, *L'Abbandono*, Il Melangolo, Genova 1986.

⁴³ Cfr. *Parmenide* 164 B – 166 C.

di un vivere più autenticamente umano nell'epoca della tecnica. Tutto ciò significa per Heidegger fare uso dei prodotti della tecnica, ma mantenendosi liberi da essi senza divenirne schiavi: un'utilizzazione meditata sulla tecnica, renderebbe l'uomo capace di servirsi serenamente di essa, ma, al tempo stesso, capace di fare a meno della tecnica mostrandosene libero. Il concetto di *Gelassenheit zu den Dingen*, abbandono di fronte alle cose, esprime bene questo concetto, giacché apre l'interrogazione umana ad un nuovo modo di porsi di fronte alla tecnica, più consapevole e memore della portata e dei rischi che la tecnica può rappresentare per l'uomo.⁴⁴

Il fondamento del dibattito etico, che deve regolare il progresso tecnico e a cui è ancorato il pensiero riflettente, risiede nel panorama metafisico a cui è aperta la vita umana e che permette la realizzazione di quell'ideale contemplativo, tutt'altro che indifferente ai problemi concreti dell'epoca attuale.

L'uomo, come ci insegnano i Greci, è nato per contemplare e la sua vita si compie massimamente nell'attività contemplativa, che, non è ozio, ma guida e controllo dell'agire pratico e del fare.

La luminosa dimensione dell'Essere Vero, nel cui vertice abita l'Uno-Bene, attrae la ricerca umana, permettendole una comprensione profonda della realtà e un rispetto dell'ordine ontologico degli enti; nella contemplazione disinteressata per la Verità si esercita il rispetto per l'ente e per l'ordine ontologico e si accresce la capacità di gestire le varie realtà umane con equilibrio e lucida lungimiranza.⁴⁵

L'armonia e l'equilibrio, che derivano dalla contemplazione dell'Uno e dal miglior nutrimento per l'anima, equilibrano le forze della psiche, realizzando proporzione di energie e personalità nobile; questa desiderando il bene, non rompe l'armonia e non incrina l'autocontrollo, ma procede verso l'Intelligibile, attraverso una relativizzazione dei beni materiali ed una ricerca sempre più approfondita della felicità.

La valenza ontogenica della contemplazione, oltre che una valenza filogenetica per la dimensione tecnica, si mostra possedere una valenza ontogenetica, per ciò che riguarda l'autentica esistenza umana.

Prendendo spunto dal pensiero platonico possiamo, contro la mentalità di tanta cultura contemporanea, affermare come il benessere materiale costituisca un surrogato della felicità e non il fine dell'intera esistenza o la felicità stessa.

L'uomo non si mostra più capace di aspirare alla vera felicità, ma si dedica solamente alla ricerca del benessere materiale, ossia alla fruizione di beni di consumo in scala sempre maggiore; questi beni, di cui oggi come mai abbiamo grande disponibilità, non soddisfano le istanze più

⁴⁴ Cfr. M HEIDEGGER, *L'Abbandono*, Il Melangolo, Genova 1986.

⁴⁵ Cfr G. REALE, *Saggezza Antica*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995. pp. 71-83.

profonde dell'uomo, ma sembrano svuotarlo, piuttosto che riempirlo. Il progresso tecnico subordina l'uomo all'incontrollato circolo vizioso produzione-consumo: l'uomo vede soffocato il proprio tempo libero da un'ossessiva corsa ai consumi, che lo disperde in molteplici e superflue idiozie, in un gironzolare isterico. Il mondo sviluppato, invece che realizzare un'umanità migliore, può degenerare in un'umanità sempre più vuota, in uomini sempre più vissuti da forze esterne: le pubblicità con i loro messaggi subliminali, il consumo, le grandi produzioni industriali, la moda dell'effimero. La lettura vattimiana del pensiero heideggeriano della *kehre* sembra proprio il riflesso di quest'umanità vissuta e dominata da frenetiche forze esterne, da parvenze illusorie; il modo di vivere "estetico" della nostra civiltà annienta l'uomo nel circolo delle parvenze, lo svuota della sua vera identità e del suo autocontrollo, rendendolo parvenza tra le parvenze.⁴⁶

Il messaggio che Platone propone contro questa mentalità edonista è attualissimo ed affonda le sue radici nella complessa ed articolata visione, che il filosofo ateniese, aveva dell'uomo e dei rapporti sociali.

Nel *Gorgia* ci viene offerto un messaggio etico di straordinario valore che supera la posizione puramente edonista di Callicle a favore di una visione più profonda ed ampia dell'essere umano. Secondo Callicle la vera felicità consiste nella sfrenatezza e nella dissolutezza, nella soddisfazione delle passioni e nel loro libero sfogo. Ora osserva Socrate, il concupiscibile, ossia la parte dell'anima in cui hanno sede le passioni, è facilmente seducibile e si lascia dirigere e muovere in tutte le direzioni dai vari impulsi esterni; la sede delle passioni è la parte più credulona dell'anima e, senza la supervisione di una ragione che conosce il Bene, si mostra facilmente manipolabile ed ingannabile.⁴⁷

4. Conclusione: Platone e la filosofia futura

Queste mie riflessioni hanno tentato di mostrare quanto il pensiero platonico possa ancora insegnare alla nostra epoca e quanto possa essere attuale ed aderente alle istanze dell'uomo contemporaneo.

Le più inquietanti questioni della nostra epoca possono trovare nella riflessione platonica quei profondi messaggi, capaci di offrire delle risposte tutt'altro che astratte. La concretezza del Platonismo deriva dalla sistematicità di tale filosofia, sistematicità che ne rivela la potenzialità teoretica e la capacità di comprendere le specifiche dimensioni dell'essere umano, senza perderne la visione metafisica d'insieme.

⁴⁶ Cfr. G. REALE, *Saggezza Antica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995. pp.85-101.

⁴⁷ Cfr. *Gorgia*, 492 C – 495 B.

La duplice valenza dei Principi, che può essere di elementi ultimi o di generi supremi nei rispettivi procedimenti dialettici elementarizzante e generalizzante, è un segno della capacità della filosofia platonica di comprendere la realtà dell'essere umano nelle sue differenti forme.

Abbiamo, a tal proposito, visto come la filosofia platonica consentisse la comprensione a diversi livelli di alcune delle più urgenti tematiche attuali. Dalle posizioni epistemologiche relativistiche siamo potuti risalire alla loro radice teoretica nascosta, per poi vedere concretizzata tale concezione dell'essere nella dimensione antropologica ed esistenziale. Di qui la valenza etica e pedagogica della filosofia platonica, la quale ci si è mostrata capace di offrire alcune soluzioni ai più urgenti mali che riguardano la nostra epoca e le giovani generazioni.

Questa poliedrica articolazione della filosofia platonica apre alla riflessione odierna un fecondo orizzonte di senso, che può rappresentare seriamente una prospettiva futura per la nostra epoca. In questo orizzonte si colloca la nostra dimensione storica nella prospettiva ultima della trascendenza, la quale, come una luce lontanissima, sembra giungere sino a noi illuminando lo spazio e il tempo e trapassando qualsiasi distanza o differenza. Questo trapassare non annulla la differenza, né tantomeno la storicità, ma apre le differenze storiche, culturali, linguistiche ad una più alta dimensione della realtà: la dimensione universale ed eterna dell'Essere, dove può vivere eternamente il pensiero.

Quest'apertura non deve affatto considerarsi come destino epocale, ma, al contrario, deve essere compresa come autentica chiamata alla libertà, costituendo la via verso il futuro. L'attuazione della libertà umana, nell'orizzonte della dimensione intelligibile dell'essere, costituisce la realizzazione dell'essenza dell'uomo e compie quel processo auto conoscitivo umano che culmina nella dimensione intelligibile, quale nostra suprema origine. Conoscere se stessi è, ultimamente, conoscere le proprie origini, in virtù di un processo realizzativo, che attua liberamente ed autenticamente le più profonde possibilità umane. Le origini trascendenti ed universali dell'uomo costituiscono così, quella chiamata alla libertà che non si riduce ad alcun destino storico, ad alcun determinismo materialistico, storicistico o sociale, ma trascende la dimensione storico temporale e la comprende nell'orizzonte più ampio dell'intelligibile.

Di qui l'affermazione dell'universalità della Verità e della natura umana, la quale permane immutabile e identica, pur nelle differenze culturali, storiche e culturali in cui si esprime. Tale immutabilità della natura umana, legata alla medesimezza dell'origine trascendente, costituisce il fattore principale di mediazione tra le epoche ed il principio ermeneutico che consente la ripresa di un messaggio o di una tradizione dimenticata nella forma di una interpretazione attuale e aderente alle attuali esigenze.

I concreti fattori storici o linguistici, nei quali prende origine un messaggio filosofico-veritativo, costituiscono senza dubbio un fattore di differenza temporale, ma non assolutamente un

ostacolo insormontabile per la attualizzazione di tale messaggio in relazione alle più urgenti esigenze di un'epoca.

La differenza temporale, pertanto, viene superata in virtù della universalità dell'essenza dell'uomo, tramite l'atto del pensiero quale "mediazione totale". Questo superamento della differenza, operato dal pensiero, attesta come l'universalità della essenza dell'uomo non sia solo un fattore di stabilità, ma presenti notevoli elementi di dinamismo, consentendo la interpretazione di messaggi di altre epoche o culture ed il superamento delle differenze in una prospettiva veritativa e valoriale universale.

Questo superamento della differenza nell'orizzonte dell'identità veritativa investe la dimensione antropologica e la proietta nell'orizzonte più ampio della verità intelligibile, universale e meta temporale. Proprio in quanto il pensiero deriva dalla dimensione intelligibile dell'Essere, può superare le differenze in virtù di un'universalità e di un'identità trascendente che, progressivamente, si rivela come il suo più autentico essere ed il suo orizzonte ultimativo.

La filosofia platonica può, pertanto, rappresentare un importante insegnamento per l'uomo d'oggi e può aiutarlo a superare la complessa crisi nichilistica, in cui questi si trova, e l'estrema relatività, in cui è decaduta la nostra attuale esistenza.

Quest'attualità non è determinata da mere dinamiche storiche e non si riduce a questioni puramente storiografiche o ermeneutiche, ma si fonda sull'universalità di un pensiero, che, affermando e conoscendo la propria origine trascendente, si scopre pensiero veritativo ed universale. Riscoprendo l'autentica essenza dell'uomo e la sua origine eterna e trascendente, la nostra epoca può veramente aprirsi ad un futuro non più nichilistico. Platone si rivela, così, filosofo del futuro. *Apollo, che divina superiorità!*

BIBLIOGRAFIA

BEIERWALTES Werner,

- *Plotino: un cammino di liberazione verso l'interiorità*, introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Enrico Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1993.

- *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

- *Identità e Differenza*, Vita e pensiero, Milano 1989.

- *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità*, introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Alessandro Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995.

- *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, prefazione e introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, indici a cura di Giuseppe Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1995.

- *Proclo e i fondamenti della sua metafisica*, traduzione di Nicoletta Scotti, introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990.

BETTI Emilio, *L'Ermeneutica, come metodica generale delle scienze dello Spirito*, a cura di Gaspare Mura, Città Nuova, Roma 1987.

BIANCO Franco

- *Introduzione all'Ermeneutica*, Laterza, Bari 1999.

- *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Bari 2004.

BRUN Jean, *La nudità umana*, a cura di Giannino Piana e Pietro Prini, SEI, Torino 1995.

DE VITIIS Pietro, *Prospettive Heideggeriane*, Morcelliana, Brescia 2006.

FERRARIS Maurizio

- *L'Ermeneutica*, Laterza, Bari 1998.

- *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, Milano 1989.

GADAMER Hans George

- *Studi platonici*, vol. 1 e 2, a cura di Giovanni Moretto, Marietti, Assisi 1998.
- *La Dialettica di Hegel*, con due lettere di M. Heidegger a H. G. Gadamer, traduzione e nota critica di Riccardo Dottori e Carlo Angiolino, Marietti, Torino 1973.
- *Verità e Metodo*, traduzione e cura di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 2001.
- *Dove si nasconde la salute*, a cura di Agnese Grieco e Vittorio Lingiardi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.
- *l'Ultimo Dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Meltelmi, Roma 2002.

GAISER Konrad

- *Testimonia Platonica*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- *La metafisica della storia in Platone*, introduzione e traduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- *L'oro della sapienza*, a cura di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990.

GALIMBERTI Umberto, *L'Ospite inquietante, il Nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2008.

GATTI Maria Luisa, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Cooperativa Universitaria Studio e Lavoro, Milano 1982.

HEIDEGGER Martin

- *Essere e Tempo*, a cura di Franco Volpi, Longanesi & C., Milano 2005.
- *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- *L'Abbandono*, a cura di Maurizio Ferraris, Il Melangolo, Genova 1986.

KRAMER Hans Johachim

- *Platone e i fondamenti della Metafisica: saggio sulla teoria dei Principi e sulle Dottrine non scritte di Platone*, introduzione e traduzione del testo tedesco e dei testi greci di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998.

- *Dialettica e definizione del Bene: interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VI 534 B3-D2*, traduzione Enrico Peroli, introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1992.

LEVINAS Emanuel, *La Traccia dell'Altro*, traduzione e postilla di Fabio Ciaramelli, Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979.

LORENZ Konrad, *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1984.

MARX Karl

- *Il Capitale*, a cura di Eugenio Sbardella, Newton editore, Roma 1996.

- *Manifesto del partito comunista*, a cura di Lucio Caracciolo, Silvio Berlusconi editore, Milano 1998.

MIGLIORI Maurizio

- *L'uomo tra piacere intelligenza e Bene*, introduzione di Thomas A. Szlezak, Vita e Pensiero, Milano 1993.

- *Dialettica e Verità: commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*, prefazione di Hans Kramer; introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990.

- *Arte politica e metrica assiologica*, prefazione di Hans J. Kramer, Vita e Pensiero, Milano 1996.

MORIN Edgar, *Terra – Patria*, Raffaello Cortina editore, Milano 1994.

MOVIA Giancarlo, *Apparenze, Essere, Verità: commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*, prefazione di Hans J. Kramer, introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

MURA Gaspare, *Introduzione all'Ermeneutica Veritativa*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

PATOCKA Jan, *Platone e l'Europa*, prefazione e introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Martin Cajthmal e Giuseppe Girgenti, con in appendice una nota biografica su Patocka di Martin Cajthmal e una bibliografia delle opere di Patocka di Ivan Chvatik, Vita e Pensiero, Milano 1997.

REALE Giovanni

- *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- *Saggezza Antica*, Raffaello Cortina editore, Milano 1995.
- *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Raffaello Cortina editore, Milano 2003.
- *Corpo, Anima e Salute*, Raffaello Cortina editore, Milano 1999.
- *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2005.

RATZINGER Joseph – PERA Marcello, *Senza Radici, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2005.

ROMERA Luis

- *Ripensare la Metafisica*, Armando editore, Roma 2005.
- *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Armando editore, Roma 1999.

ROSS David, *Platone e la teoria delle Idee*, traduzione di Giovanni Giorgini, Il Mulino, Bologna 1993.

SARTRE JeanPaul, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Pagus edizioni, Quinto di Treviso 1993.

SZLEZAK Thomas Alexander

- *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991.

- *Platone e Aristotele nella dottrina del nous di Plotino*, traduzione di Alessandro Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1997.

SEVERINO Emanuele

- *Techne: le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1988

- *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

- *La legna e la cenere discussioni sul significato dell'esistenza*, Rizzoli Milano 2000.

- *Gli abitatori del Tempo: Cristianesimo, Marxismo, tecnica*, Armando Armando, Roma 1978.

SALMERI Giovanni, *Il discorso e la visione*, Studium, Roma 1999.

TATARKIEWICZ, *Storia dell'estetica*, Vol. 1, a cura di Giampiero Cavaglia, Einaudi, Torino 1979.

TRABATTONI Franco, *Platone*, Carocci, Roma 2003.

VATTIMO Gianni

- *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1999.

- *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della Liberazione*, Bompiani, Milano 1996.

- *Heidegger*, Laterza, Bari 2001.

- *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.

- *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

- *Oltre l'interpretazione: il significato dell'Ermeneutica per la filosofia*, Roma, Laterza 1994.

VERRA Valerio, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Vita e Pensiero, Milano 1992.

BIBLIOGRAFIA PLATONICA

PLATONE

(Tutte le traduzioni dei testi di Platone citati sono raccolte in PLATONE, *Tutti gli Scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1997.)

- *Filebo*, presentazione, traduzione e note a cura di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1997.
- *Fedone*, presentazione, traduzione e note a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1997.
- *Sofista*, presentazione, traduzione e note a cura di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1997.
- *Repubblica*, presentazione, traduzione e note a cura di Roberto Radice, Rusconi, Milano 1997.
- *Parmenide*, presentazione, traduzione e note a cura di Maurizio Migliori, Rusconi, Milano 1997.
- *Fedro*, presentazione, traduzione e note a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1997.
- *Politico*, presentazione, traduzione e note a cura di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1997.
- *Simposio*, presentazione, traduzione e note a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1997.
- *Carmide*, presentazione, traduzione e note a cura di Maria Teresa Liminta, Rusconi, Milano 1997.
- *Gorgia*, presentazione, traduzione e note a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1997.

PLOTINO

- *Enneadi*, a cura di Giuseppe Faggin, Bompiani, Milano 2000.

12. O nada que revela o ser segundo o personalismo de Emmanuel Mounier

Elio FRONCZAK

O tema do nada em toda a história sempre fascinou e ao mesmo tempo inquietou o pensamento humano. Aquele nada tão estreitamente ligado com o "arcano admirável e espaventoso do existir universal", como afirma G. Leopardi.¹ Aquele nada que entra em causa sempre se colocam os grandes interrogativos sobre a vacuidade das coisas e a finitude da existência, sobre o mal e sobre a morte.

Falar do nada pode parecer uma contradição. E no entanto, paradoxalmente, o discurso sobre o nada abre uma pluralidade impensada de universos, com temáticas vastíssimas e entre elas estreitamente ligadas. Este se põe diante de nós com uma vastidão plena de incógnitas e de promessas, tanto que interessa a cada aspecto da experiência humana. De fato o problema do nada interessou ao longo de todo o percurso da cultura ocidental filósofos, poetas, teólogos, místicos, psicólogos, cientistas. A ontologia não parou de interrogar-se sobre o relacionamento entre o ser e o não ser e sobre a valência relativa ou absoluta do nada, com resultados muito diferentes. A teologia individuou no nada uma via preferencial para descobrir o verdadeiro rosto de Deus na sua essência e no seu relacionamento trinitário. Em cada uma das demais ciências também se pode talvez encontrar um analogado qualquer do nada, uma ressonância dos problemas que este coloca. Para os matemáticos poderia ser o sinal zero ou o assim chamado "conjunto vazio". Para a psicologia e a pedagogia o "estado de abandono". A própria arte também se colocou diante do nada. A pintura chegou à desconstrução do sistema formal, à abstração, ao quadro negro, ao corte da tela. A música passou da harmonia à atonalidade. Para um quadro mais completo sobre o nada nas diferentes ciências basta consultar o volume *Storia del nulla*, de Sergio Givone, publicado pela Editora Laterza, Roma-Bari, em 1995.

Se nos aproximássemos de outros universos culturais, como os do Oriente, nos encontraríamos diante de experiências e reflexões do nada ainda diferentes, que enriqueceriam a nossa compreensão.

Mesmo consciente destes vastos horizontes aos quais o nada abre, a minha consideração é muito circunscrita. Trata de uma particular dimensão do nada – a dimensão antropológica – que atinge o cristão no seu caminho espiritual, à luz do Personalismo de Emmanuel Mounier.

¹ G. Leopardi, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1988⁵, vol. I, pp. 156-158.

O personalismo mounieriano – de inspiração cristã – é uma resposta crítica ao existencialismo ateu que levou Sartre a afirmar que o outro é o inferno e que a ausência de Deus torna a existência um "ser abandonado", uma condenação à liberdade, um absurdo. Estando fechada a possibilidade de atingir o ser, a liberdade é uma condenação a fazer-se, permanecendo sempre no círculo de si mesma.² Ao contrário, "no personalismo a pessoa não é senão na relação com o ser em si e além de si. A presença que caracteriza a pessoa é... uma resposta, ou seja, uma possibilidade de sair das amarras de si para um abandono existencial que é entrega a um Tu. A pessoa, na perspectiva cristã, é presença, afirmação, mas não é presença a si mesma, afirmação de si mesma, mas é *resposta*. E assim é recuperada, ao menos na dimensão vertical, a objetividade do ser, mesmo se na sua relação comunicativa com a pessoa."³

A. Danese no capítulo II do livro apenas citado (ver nota 4) constata que "da experiência de cada um brota que o homem, seja ontologicamente como diacronicamente, pelo seu ser no tempo, é pessoa na superação da própria dardade. "O homem é feito para ser superado", escreve Mounier recordando a expressão di Nietzsche.⁴ Tal superação não é porém um movimento de necessidade sem meta, quase uma condenação a estar fora, nem um voltar pra trás, mas é um contínuo chamado a ser mais que comporta sim um ultrapassar-se, mas progredindo e elevando-se. Não se trata daquele ir além de si típico dos existencialistas, ligado ao absurdo do existir como um ser jogado fora de si, fora de um progresso qualitativo do ser. Se trata de um processo de personalização livremente escolhido. "Viver como pessoa significa passar continuamente do âmbito em que a vida espiritual é objetivada, naturalizada... à realidade existencial do sujeito".⁵

A limitação da pessoa, que não é o ser absoluto, contém um apelo constante à plenitude do ser ao qual aspira como a um espessura ontológico que a fundamenta. A pessoa é "um movimento do ser verso o ser", movimento entre não ser e ser, entre limite e infinito, entre falta e abundância, visto que a "abundância e a falta caracterizam a nossa experiência do ser".⁶ Neste movimento a pessoa faz a experiência da liberdade como possibilidade de ir além do seu eu em dupla direção: horizontal (relacionamento com os outros) e vertical (relacionamento com o Outro). É na relação com o Infinito que a pessoa encontra a sua consistência, se conhece, se relaciona com outros e se convence que "não é jogada ali", mas colocada.

² J.P.Sartre, *L'Être et le Neant*, Gallimard, Paris, 1943, tr. it. *Il Saggiatore*, Milano, 1958, onde entre coisas se lê: "Eu sou condenado a existir sempre para além da minha essência... sou condenado a ser livre" (p. 534).

³ A. Danese, *Unità e Pluralità*, città nuova editrice, 1984, p.61.

⁴ E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme?*, Du Seuil, Paris 1948, in *Oeuvres*, 4 tomes, ed. Du Seuil, Paris 1961-1962, t. I, p. 516.

⁵ E. Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, Oeuvres, cit., t. I, p.483, tr. it. p. 5.

⁶ E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Oeuvres, cit., t. III, pp. 165-166, tr. it. pp. 160-161.

Para Mounier o existencialismo é o desenvolvimento do pensamento que considera a centralidade e a dramaticidade do existir com os temas recorrentes da solidão, das situações-limite, da morte, do nada. "Existe estreita solidariedade entre as temáticas existenciais e as temáticas personalistas... Os pensamentos existencialistas deram o sinal do despertar personalista na reflexão contemporânea, como "reação da filosofia do homem contra o excesso da filosofia das idéias e da filosofia da coisa".⁷ Mounier se sente herdeiro da reação kierkegaardiana ao idealismo e das conquistas fenomenológicas husserlianas e traz ao centro o homem na problemática de seu existir, com todo o peso da liberdade e da escolha, reunindo Heidegger e Sartre. Em torno a Sartre ele reúne o existencialismo no qual a ausência de Deus torna a existência um "ser abandonado", uma condenação à liberdade, um absurdo, dado que o homem é constringido a escolher, mesmo se não escolhe. "Eu sou condenado a existir sempre além da minha essência... sou condenado a ser livre".⁸

A resposta ao apelo do Ser é a experiência fundamental da pessoa. Para o personalismo cristão – e mounieriano – este movimento além da experiência imediata abre o homem a uma nova realidade do ser, enquanto que para os existencialistas ateus a experiência do irracional, do absurdo, do insucesso, do obstáculo que é mais freqüente na vida cotidiana do que a experiência da plenitude e da glória do ser, leva a concluir que a existência é experiência de "irracionalidade, absurdo de ser "jogado" no mundo. O ser de Sartre é saturado até a "náusea" por aquela espessura de plenitude que enfim sufoca e empurra à fuga. Vice-versa o ser que emerge do nada revela ulteriores dimensões de si. Mounier é mais próximo do nada heideggeriano que conserva uma acentuação de impersonalidade e de alteridade, todavia apela fortemente à experiência da transcendência para a possibilidade do homem de uma conversão total de si mesmo, de decidir-se pela existência autêntica passando pela experiência do nada e constituindo-se como "o vizinho do ser".⁹

Mounier em *Personalismo e cristianismo* se refere a S. João da Cruz e cita alguns de seus versos: "Para saber tudo, não querer saber nada de nada. Para saborear tudo, não ter gosto de nenhuma coisa. Para possuir tudo, não possuir nada de nada. Para ser tudo, ser nada de nada".¹⁰ Se nota nesta proposição como para o personalismo cristão o nada não está contraposto ao ser como alguma coisa de ontologicamente existente, mas como uma experiência que a pessoa faz de aprofundamento de seu ser. Mounier faz uma lapidária distinção, evitando uma ontologia do nada que obsessa o homem, afirmando que o nada assalta o homem "no seu ser, mas não é constitutivo do seu ser".¹¹ Assim a negação assume um valor revelador, isto é, se torna como uma porta do ser. "Se entramos em contato com os maiores místicos, notamos que não existe caminho

⁷ E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Oeuvres, cit., t. III, p. 111, tr. it. cit. p. 73.

⁸ J.P.Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1958, p. 534.

⁹ A. Danese, *Unità e Pluralità*, città nuova editrice, 1984, p.83-86.

¹⁰ E. Mounier, *Personalismo et christianisme*, Oeuvres, cit., t.I, pp. 743-744, tr. it. pp. 59-60.

¹¹ E. Mounier, *Introduction cit.*, III, p. 169, tr. it. p. 166.

rumo ao ser absoluto que não comporte uma atitude preliminar desta presença do nada nas noites da carne e do espírito: mas somente a experiência posterior da plenitude dá um sentido à experiência inicial do nada que é reconhecimento implícito do absoluto". O nada reconhecido é já implícito assentimento e passagem ao ser; é um nada que "respeita o direito de falar do ser". É esta a diferença fundamental com os existencialismos e os falsos personalismos que põem ao centro a plenitude da existência da pessoa como afirmação de si. As palavras "espoliação" e "expropriação total de si" soam estranhas a um pseudopersonalismo que se apresenta sobretudo como uma reivindicação de autonomia ou como um florescimento sem dor de todas as solicitações vitais". Naturalmente tal entrelaçamento de ser que emerge da experiência do nada e do nada que revela o ser pode ser colhido somente por um pensamento dialético positivo e negativo, aberto a todos os instrumentos expressivos da racionalidade (não limitada como a racionalidade com timbre iluminista) como o símbolo e o mito, o conceito, passando pelas vias claras e caminhos obscuros da aceitação e do desafio. Não se trata mais somente de conceitos de ser e de nada, mas da experiência existencial da presença e da ausência do ser ou melhor da relação com o ser ora na forma positiva ora na forma negativa. Todas as situações negativas, que na filosofia conduzem muitas vezes ao niqulismo, se tornam situações privilegiadas de abertura ao ser".¹²

Fora do âmbito do personalismo cristão na cultura contemporânea a experiência do nada é interpretada, na linha freudiana, como uma sublimação do instinto de morte (masoquismo), sem compreender que esta é essencialmente acesso ao ser. De fato se impõe a pergunta: Por que o nada de nós? Por que para viver na plenitude do Ser se exige o nada de nós? Parece um absurdo, sobretudo quando pensamos que toda pessoa é naturalmente atraída pela beleza, pela vida, pela plenitude do gáudio. A vida cristã mesma se mostra inteiramente positiva: luz, alegria, união com Deus, unidade com os irmãos, harmonia com a criação... Parece que não exista nada em comum com realidades como a anulação de si, a renúncia, o vazio, o nada.... E mesmo assim o ensinamento cristão nos diz que a participação ao Ser exige justamente o renegar-se, o nada de si. Neste aspecto, o cristianismo parece aproximar-se das outras religiões, nas quais o elemento ascético é constantemente presente. Antes, a ascese parece ser um componente do próprio viver humano. Ao lado da necessidade de plenitude de vida convive na pessoa a necessidade de renegar-se, quase como se percebesse o interpor-se de uma série de obstáculos entre o que se é e aquilo ao qual se tende. As motivações desta necessidade profunda foram pesquisadas em várias direções, dependendo das diferentes concepções filosóficas e religiosas. Podemos, simplificando, sintetizar em três filões as várias justificações da ascese, que no seu núcleo mais profundo alcança a aniquilação.

¹² A. Danese, *Unità e Pluralità*, cit., p.86-87.

O primeiro filão é de tipo ontológico. O eu em si mesmo é considerado um obstáculo à união com o Ser transcendente, com Deus, ou mesmo com o Uno impessoal. O que tem valor é somente o Uno. O múltiplice aparece como fruto de degradação, é a negação do Uno e portanto é mal. Este deve ser eliminado para que somente o Uno exista. Desligado do Uno, ao Uno deve tornar. O apego à existência que rejeita deixar-se absorver pelo Uno é mal. Esta visão filosófico-religiosa leva a entender a ascese como remoção absoluta do próprio eu, chamado a desaparecer em uma radical aniquilação pela absorção total do Uno.

O segundo tipo de justificação da ascese nasce de uma visão dualista do relacionamento alma e corpo, espírito e matéria, Deus e mundo. A alma espiritual, pertencente a um mundo celeste, foi aprisionada no corpo como num cárcere. Nesta visão místico-religiosa a ascese é entendida como libertação da alma de tudo o que é corpóreo, material e mundano, porque tudo isto é um mal em si.

Um terceiro tipo de justificação da ascese nasce da convicção que o obstáculo à comunhão com Deus não está no eu, mas nos efeitos negativos de uma "gestão" errada do eu. O modo errôneo de comportar-se do eu, advertido pela consciência, tem como causa profunda a rebelião do pecado, que causou um fratura com Deus, no próprio homem, com os outros, com a criação, levando a afirmação de si mesmo de frente e contra as outras realidades. Neste caso, uma vez eliminado o pecado pela graça de Deus, a ascese tem como alvo a superação das conseqüências do pecado (egoísmo, volta para si mesmos, desejo de domínio, de soberba...), ao ponto de tornar-se totalmente abertos e disponíveis a relacionamentos de verdade com Deus e com o criado, sem que se interponha nenhum obstáculo.

Na visão do personalismo cristão, segundo a qual o homem é positivamente desejado por Deus como um seu ato de amor e, conseqüentemente, possui uma sua bondade ontológica, à ascese não é exigida a anulação do próprio eu por uma absorção em Deus (primeira motivação ascética), nem a negação da própria humanidade (segunda motivação), mas o renegar-se de toda inclinação egoística, fruto do pecado, de modo a perseguir uma autêntica realização da pessoa na verdade e no amor. É neste sentido que no personalismo cristão são individuadas várias dimensões do nada: o nada criatural, o nada do pecado, o nada ascético.

Uma primeira expressão do nada experimentado no âmbito da revelação judeu-cristã, é a que deriva da consciência da própria fragilidade, corruptibilidade (finitude), mortalidade, como conseqüências do ser criatural, terrestre. O homem se percebe como um nada, mesmo sem anular a bondade ontológica do ser criado. É o nada experimentado pelo salmista que diz: os homens "são como um sopro [se poderia também traduzir por: um nada] que vai e não retorna" (cf. Sl 78,36); são como flores do campo, como erva que seca e flor que murcha (cf. Is 40, 6-7). É a experiência

constantemente renovada ao longo do caminho da humanidade, que levou o autor da *Imitação de Cristo* Thomas Kempes a dizer: "Senhor, nada sou, nada posso, nada de bom tenho de mim mesmo, mas falta-me tudo, e sempre pendo para o nada".¹³ Na consciência do próprio nada está também a consciência da vaidade de todo o criado e da fragilidade de todas as coisas: "Tudo é vaidade das vaidades, diz Coélet" (cf. Ecle 1, 2). A esta se contrapõe a consciência da grandeza de Deus, e Nele, a da nossa própria grandeza. Se é filho de Deus, e portanto na plenitude do ser, e ao mesmo tempo limitados pela nossa finitude natural. O *eu sou nada*, na experiência cristã, não é nunca separado do *Tu és tudo*. No relacionamento com aquele Tu, o eu – que conhece e experimenta o próprio nada – conhece e experimenta a plenitude do próprio ser: Nele e com Ele o nada do homem é preenchido pelo Tudo de Deus. A consciência do próprio nada, ao invés de conduzir à angústia ou ao desespero, se torna fonte de alegria porque consente de compreender o tudo de Deus e de participar dele. É quase um retirar-se à sombra para ver melhor a luz.¹⁴

Segundo os místicos este conhecimento de si, que implica, ao mesmo tempo e por contraste, o conhecimento de Deus, é fundamental para percorrer um autêntico caminho espiritual. Como não lembrar-se do "Noverim me, noverim te" de Agostinho?¹⁵

O ensinamento da tradição espiritual do cristianismo a respeito do nosso nada, da nossa aniquilação, é centrada fortemente sobre a renúncia, como ensina S. João da Cruz, o "doutor do nada". É ele talvez o autor que com maiores recursos e sistematicidade descreveu as várias modalidades e etapas do progressivo desapego rumo à união com Deus. O caminho que conduz ao homem perfeito passa pelo nada, ou seja, pelo desapego de toda criatura, sensível ou espiritual. S. João da Cruz coloca assim em um relacionamento inversamente proporcional à anulação de si com a união com Deus: "Para ter Deus em tudo, convém não ter nada em tudo".¹⁶

Se conclui, à luz do pensamento personalista cristão, que o nada do qual falam os místicos, os autores espirituais, é um nada todo positivo, um nada que revela o ser. É um nada que se fundamenta no amor que é ao mesmo tempo o ser autêntico da pessoa. "O amor – escreve Mounier – não se acrescenta à pessoa como algo a mais, como um luxo: sem o amor a pessoa não existe... sem o amor as pessoas não chegam a tornar-se tais. O amor não é portanto um atributo do caráter ou uma modalidade de realização, mas sim a possibilidade de ser: Existo somente na medida em que existo para os outros... ser significa amar".¹⁷ O amor é a inversão do *cogito* cartesiano como possibilidade de realização do ser da pessoa, que de outra forma é condenada a permanecer *ente*, indivíduo atrofiado porque incapaz de transcender-se. Para Mounier, o amor qualifica o ser, "olha

¹³ Thomas Kempes, *Imitação de Cristo*, livro III, 40.

¹⁴ Tereza do Menino Jesus, *Manuscrito C* pp. 230, 343).

¹⁵ *Solliloquia*, 2, 1.1.

¹⁶ *Carta 17, Obras*, Postulação Geral dos Carmelitas Descalços, p. 1127.

¹⁷ E. Mounier, *Le personalisme*, Oeuvres, cit., t.III, p. 453, tr. it. p. 49

para além do indivíduo, à pessoa que o chama, para além de certas casuais consonâncias ou diferenças superficiais que o possam atrair, mas não se mantêm ligadas".¹⁸ O amor como fundamento ôntico do ser é liberdade da pessoa de quer o ser do outro e nisto tem a certeza do próprio ser. A certeza existencial vem, portanto, como uma radical inversão de tendência, ligada ao amor e não mais à subjetividade do pensamento. "O ato de amor é a mais sábia certeza do homem, o *cogito* existencial irrefutável: eu amo, portanto o ser é e a vida vale a pena de ser vivida". Mounier exprime a consciência que o amor supera a afinidade natural e nisto une e distingue: "Se diz erradamente que o amor identifica: isto acontece somente na simpatia; o amor pleno, ao contrário, cria a distinção, o reconhecimento e a vontade do outro enquanto tal. A simpatia é ainda uma afinidade da natureza; o amor é uma *nova forma de ser*; este se dirige ao sujeito para além de sua natureza, quer a sua realização como pessoa, como liberdade".¹⁹

Helio Fronczak

¹⁸ E. Mounier, *Revolution personaliste et communautaire*, Oeuvres, cit., t.I, p. 190, tr. it. pp. 110.

¹⁹ E. Mounier, *Le personalisme*, Oeuvres, cit., t.III, p. 445, tr. it. p. 52.

13. La laïcité à la croisée des chemins: le piège nihiliste

Richard NGONO EDJLI

Le débat sur la laïcité suscite aujourd'hui un réel engouement. Il est tellement prolix que son véritable intérêt s'en trouve mêlé à des revendications de tous bords. Le terme « laïc » semble être devenu une licence qui autorise et justifie tous errements de pensée. Il faut aussi percevoir autour de ce débat, un retour insidieux du nominalisme dont la caractéristique est qu'il banalise le concept ou le rend tout simplement absurde : tous parlent par exemple de laïcité, tous s'accordent sur son bien-fondé, mais chacun en a une conception particulière. Pour la plupart, et notamment pour les partisans de la laïcité dite moderne, les mots et les concepts n'ont de sens que dans les choses, dans les « ob-jets », dans une espèce de fuite en avant qu'on nomme « modernité » et qu'on crédite faussement de beaucoup de mérites. Une saine laïcité de l'Etat peut-elle faire fi du passé pour la seule raison qu'il est passé ?

En parlant de l'écueil du nihilisme dont une certaine conception de la laïcité semble avoir de la peine à se démarquer, nous voulons partir du concept de nihilisme tel qu'il est ancré dans la pensée russe, qui du reste en constitue la vraie origine. Sa caractéristique est qu'il se détourne du passé et se projette aveuglément dans un futur inconnu.

Du point de vue de la laïcité de communion dont le but est de parvenir à une vie de société harmonieuse et respectueuse des différences, le nihilisme s'avère une antithèse :

[Car ce concept] entre en résonance avec une expérience de la négativité radicale qui serait caractéristique de notre vie commune aujourd'hui - qui affecterait donc et sans doute même attaquerait la volonté que nous avons de vivre ensemble, c'est-à-dire, dans leur essence, l'éthique et la politique de notre temps [...]. Le nihilisme, c'est une volonté de destruction radicale (destruction des valeurs, destruction des lois et des règles et, plus encore, jeu destructeur avec la vie des autres et même avec sa vie propre) qui n'entend pas être le moyen d'une fin autre que cette destruction même, qui ne s'inscrit pas dans le mouvement d'une dialectique quelconque, mais qui est un but en soi.¹

En tant que *tabula rasa* de toutes les idées acquises, qu'elles soient philosophiques, théologiques ou présumées scientifiques, de tous les préjugés sociaux, le nihilisme fait ressortir éminemment la place de la culture dans la problématique de la laïcité : peut-on établir une saine

¹ MATTEI J-F. (Sous la direction de), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Editions des Presses Universitaires de France, Paris 2005, p. 85.

laïcité en faisant fi de ses racines culturelles ? En d'autres termes peut-on établir une saine laïcité sur la base d'une culture spontanée, ou simplement sur la base d'un vide culturel ?

La laïcité telle qu'elle est conçue par certains aujourd'hui dévoile son inspiration nihiliste par rapport à la culture du passé. Elle se préoccupe davantage et même se limite à vouloir éradiquer la culture du passé qu'à préparer un futur digne à l'homme ainsi que le rappelle le nihiliste du roman *Pères et fils* de Tourgueniev: « Tout de même, si je puis me permettre d'intervenir, dit Nicolas Petrovitch, vous niez tout ou plus exactement vous détruisez tout....Mais enfin il faut bien construire, aussi. – L'interlocuteur nihiliste répond – cela n'est pas notre affaire...**Il faut d'abord déblayer le terrain** ».²

C'est le même esprit iconoclaste du nihilisme qu'évoque Dostoïevski de Netchaïev, dans les *Carnets des Démons* :

Des mots vides [phrases, bavardages, chicanes]. Ne vous suffit-il pas de savoir que tout le mauvais sera détruit et qu'en second lieu à partir de là, il n'y aura plus de division et l'humanité travaillera en commun ? Cela seul déjà suffit pour qu'il y ait avantage à tout détruire [Et la suppression de Dieu, du mariage et de la famille]. Voyez-vous j'ignore ce qu'il y aura après mais je sais que Dieu, le mariage, la famille et la propriété sont les fondements de la vie actuelle et que ces fondements sont le pire des poisons. J'ignore ce qu'il y aura après, mais je sais qu'en supprimant d'un coup Dieu, le mariage, la famille et la propriété, c'est-à-dire toute la société, je supprime le poison, et par conséquent quoi qu'il arrive après, le poison en tout cas est détruit, et c'est pour cela que je détruis la société, car autrement on ne peut détruire le poison.³

La laïcité moderne ne fait pas exception à cette volonté de destruction et d'anéantissement du passé ; elle veut détruire la règle morale et certaines institutions socioculturelles pour la simple raison qu'elles appartiennent au passé. Et même l'être n'est pas épargné de cette fougue destructrice.

Mais dans son élan destructeur, la laïcité moderne procède par une forme de nihilisme moins iconoclaste et plus subtile, qui fait semblant d'embrasser certaines valeurs du passé, mais pour mieux les étouffer. Maritain fait observer dans ce sens que « ce qu'il y a

² TOURGUENIEV, *Père et fils*, trad. Française de Françoise Flamant, Editions Gallimard, « Folio », Paris 1987, p. 88. Dans un long fragment posthume de l'hiver 1887-1888 qui mentionne le nom de Tourgueniev, Nietzsche écrit ceci, qui pourrait constituer un commentaire ironique de ce passage : « Il faut que le peuple croie que autres savons le but. Nous prêcherons la destruction : cette idée est si séduisante ! Nous aurons recours à l'incendie – et aux coups de pistolet » (in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, Gallimard, Paris, p. 328 ; cf. *Nietzsche et le temps des nihilismes*, p. 86.

³ DOSTOIEVSKI, *Carnets des démons*, trad. de Boris de Schoelzer, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris 1955, p. 791 ; cf. *Nietzsche et le temps des nihilismes*, p. 86.

d'absolument typique [dans cette forme subtile de nihilisme], c'est que la pensée communiste, [qui en est l'une des formes], telle qu'elle s'est constituée dans la seconde moitié du XIXe siècle et qu'elle existe aujourd'hui, a engagé ses énergies d'origine chrétienne dans une idéologie athée, dont la structure intelligible est tournée contre les croyances chrétiennes ».⁴

Maritain y voit à la fois un avantage et un inconvénient : l'avantage, c'est que la position communiste révèle l'incohérence de la chrétienté ; elle interroge celle-ci sur la manière dont elle témoigne de l'Évangile. L'inconvénient quant à lui, consiste en ce que, au lieu de porter sa critique sur la chrétienté, sujet de civilisation et de temporalité, le communisme l'a plutôt orientée vers le *christianisme* qui comme l'*Eglise*, désigne une foi et une vie surnaturelle.⁵

Le marxisme, en voulant remédier à « l'oubli de la matière » qui selon lui caractérisait la chrétienté d'une certaine époque, a tiré les extrêmes conséquences de l'idéalisme hégélien en évinçant « la primauté métaphysique de l'acte sur la puissance, de la forme sur la matière, et conséquemment l'éviction de l'autonomie propre des énergies spirituelles » et a fini par faire de la causalité matérielle, la causalité première.⁶

Tout en reconnaissant « l'intuition profonde que Marx a eue des conditions d'hétéronomie ou d'aliénation faites dans le monde capitaliste à la force-travail, et de la déshumanisation dont le possédant et le prolétaire y sont simultanément frappés »,⁷ Maritain ne manque pas de déplorer que cette belle intuition ait été « conceptualisée dans une métaphysique moniste anthropocentrique, où le travail hypostasié devient l'essence même de l'homme, et où, en récupérant son essence par la transformation de la société, l'homme est appelé à revêtir les attributs que l'illusion religieuse conférait à Dieu ». ⁸ D'une part, il en résulte que Marx « libère » l'homme du servage de Dieu pour le livrer au servage de la collectivité et des conditions économiques. D'autre part le système sans Dieu que propose Marx génère des superstructures dont l'évolution est signée par des contradictions et des antagonismes sociaux permanents engendrés par le régime de production, et qui ne favorisent nullement une vie de communion.⁹

Le communisme aggrave l'humanisme anthropocentrique en recherchant la communion humaine, à laquelle les hommes aspirent, dans l'activité économique, dans la pure

⁴ MARITAIN J., *Humanisme intégral*, OEC., vol. VI, pp. 341-342.

⁵ MARITAIN J., *Humanisme intégral*, OEC., vol. VI, p. 342. Maritain souligne le caractère fondamental de la distinction entre le christianisme et le monde chrétien et trouve aberrante la confusion des deux réalités : « Le mot *Eglise* désigne le corps mystique du Christ, à la fois visible en sa configuration sociale et divin dans son âme, et dont la vie propre est de l'ordre surnaturel. Il arrive que le 'le monde temporel chrétien' fasse remonter, non pas certes jusqu'au cœur de l'Eglise, mais dans des régions plus ou moins étendues de sa structure humaine, des impuretés qui viennent de l'esprit du monde : de l'ivresse de la magnificence et de la *vertu* de la Renaissance, de l'esprit bourgeois au XIXe siècle. Alors, et parce que les 'portes de l'enfer' ne peuvent pas prévaloir contre elles, viennent les purifications. Les saints réclamaient en vain depuis trois siècles la réforme de l'Eglise quand la grande tempête luthérienne est arrivée »

⁶ MARITAIN J., *Humanisme intégral*, OEC., vol. VI, p. 347.

⁷ MARITAIN J., *Humanisme intégral*, OEC., vol. VI, pp. 347-348.

⁸ MARITAIN J., *Humanisme intégral*, OEC., vol. VI, p. 348.

⁹ MARITAIN J., *Humanisme intégral*, OEC., vol. VI, pp. 348-3453.

productivité considérée comme la raison d'être de l'activité humaine, et qui n'est rien d'autre que le monde d'une raison décapitée, d'une raison sans Dieu.¹⁰

Dieu constitue-t-il un obstacle au bonheur de l'homme, comme le prétend le nihilisme-marxiste, pour justifier son anéantissement ? La réponse de Maritain est sans ambages et tout à fait plausible ; nous y souscrivons : « Dieu est absolument innocent [...]. Le mal moral a son origine dans l'homme et sa libre non-considération de la règle, dans le libre *néantement* de l'homme. En sorte que l'homme est la cause première (cause négative certes) du mal »,¹¹ c'est-à-dire qu'il est la cause de son non-bonheur.

L'autre forme de nihilisme subtil est l'idéologie raciste du national-socialisme dans ses configurations modernes. Elle procède, comme le marxisme, par une religiosité pervertie : « [elle] invoque Dieu, mais comme génie protecteur attaché à la gloire d'un peuple ou d'un Etat, ou comme un démon de la race »;¹² elle feint de défendre certaines valeurs religieuses alors qu'elle se prête à des pratiques fondamentalement antichrétiennes. C'était le principal reproche que Jacques Maritain faisait au nazisme qui « dans sa réaction contre l'individualisme et dans sa soif de communion, cherche cette communion dans l'animalité humaine, qui, séparée de l'esprit, n'est plus qu'un enfer biologique ».¹³

De l'analyse des positions marxiste et social-nationaliste qui précède, il ressort que toute prétention de bâtir une vie commune en faisant fi de la règle morale ou en écartant Dieu est vouée à l'échec. N'est-ce pas au même résultat que conduit le nihilisme lorsqu'il prétend promouvoir la vie de communion en fragilisant la famille et l'institution du mariage ?

La vie de communion n'est possible que dans un contexte de paix ; d'où la nécessité du renouveau moral tant souhaité par Maritain. La paix doit être construite et recherchée aussi bien à travers les consciences personnelles qu'à travers les structures sociales ; non à travers les guerres. C'est pourquoi il est souhaitable de réduire les dépenses militaires et promouvoir les réformes sociales, surtout dans le sens de constituer une communauté organique fondée sur la personne humaine et organisée de manière pluraliste.

Parmi les voies d'un tel renouveau, Maritain cite entre autres la reconnaissance des droits de la famille, le caractère humain du travail et le fondement moral de la politique. Il faudrait remédier à l'esprit d'hostilité que la guerre a établi entre les hommes, et retourner à la nécessaire solidarité entre les individus et les peuples. Ce renouveau moral et social n'est possible qu'à

¹⁰ MARITAIN J., *Le crépuscule de la civilisation*, OEC., vol. VII, p. 25.

¹¹ MARITAIN J., *Pour une philosophie de l'histoire*, OEC., vol. X, p. 710.

¹² MARITAIN J., *Le crépuscule de la civilisation*, OEC., vol. VII, p. 22.

¹³ MARITAIN J., *Le crépuscule de la civilisation*, OEC., vol. VII, p. 24.

condition de donner « le primat à ce qui est réellement et vitalement chrétien sur ce qui n'est que nominalelement chrétien ».¹⁴

L'inspiration chrétienne est, avec le personnalisme, le communautarisme et le pluralisme, l'une des caractéristiques d'une société d'hommes libres. Il est donc nécessaire qu'elle soit prise en compte dans la conception de la famille en tant que sujet communautaire.

Dire que la famille ou la société doivent être fondées sur l'inspiration chrétienne ne revient pas à défendre l'idée d'une société théocratique ou cléricale, mais suggère l'idée d'une société qui s'inspire de l'Évangile en tant que source de vérité et qui respecte les droits de la personne dans la prospective de son parfait épanouissement ; par conséquent, une société qui ne garantit pas les privilèges aux membres de l'Église, mais qui favorise la mission spirituelle de celle-ci :

C'est une conception pluraliste, assurant sur la base de l'égalité des droits les libertés propres des diverses familles religieuses institutionnellement reconnues et le statut de leur insertion dans la vie civile, qui est appelée [...], à remplacer la conception dite (improprement) théocratique de l'âge sacré, la conception cléricale de l'époque josphiste et la conception libérale de l'époque bourgeoise, et à harmoniser les intérêts du spirituel et ceux du temporel en ce qui concerne les questions mixtes.¹⁵

L'importance de l'institution de la famille inhérente à celle du mariage dans le projet communautaire nous fait conclure qu'autant il faut reconnaître la fonction morale de l'État et la fonction pédagogique de ses lois qui servent à corriger les habitudes des citoyens, autant il faut admettre que l'État ne peut interférer dans la sphère de la conscience ; il peut demander la correction d'un mauvais comportement, mais ne peut pas corriger le jugement moral dont dérive un tel comportement. Cette dernière compétence est du ressort de la famille à laquelle tout homme appartient avant de faire partie de la société politique. Ne court-on pas un grand risque à se laisser mener par l'esprit nihiliste dont est imprégnée la laïcité moderne et dont la volonté manifeste est de tout détruire y compris la famille, pour livrer l'homme tout entier à la seule société politique ?

Richard NGONO EDJILI, sac.

¹⁴ MARITAIN J., *De la justice politique*, OEC., vol. VII, p. 308.

¹⁵ MARITAIN J., *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, OEC., vol. VII, p. 636.

14. Nihilismo e natureza: aspectos da crise ecológica desde Nietzsche e Jonas

José Cleberson DE FREITAS SILVA

Resumo

O Nihilismo como doutrina da negação de valores¹ vai muito além das aparências. Com a modernidade assistimos à apresentação de uma realidade feita a medida do homem; o homem enquanto sujeito de poder e capaz de autodeterminar-se. Com essa nova interpretação do mundo (cosmo) a Natureza encontra-se diante de uma perspectiva nunca vista antes: a desvalorização por ser essa mesma de origem metafísica engloba a natureza caracterizando assim aquele aspecto atualmente peculiar dos nossos tempos, uma crise do homem, mas também da natureza. O nosso objectivo aqui, é mostrar o travestimento do nihilismo enquanto crise ecológica.

Raízes do nihilismo ecológico

O nihilismo enquanto negação de valor² pode ser bem identificado no pensamento de Nietzsche, embora esse adote várias máscaras. Neste nosso específico caso, trata-se de identificar nesse nihilismo uma componente de matriz ecológica que nos permita de avançar a seguinte hipótese: que na base do problema ecológico hodierno existe um acento peculiar de carácter nihilista. Essa estrada pode ser percorrida antes de tudo com Descartes. Com efeito, atribuímos à Descartes aquela parte de dualismo³ que ainda hoje contrapõe o homem com a natureza. Por qual razão essa separação adquiriu tanto sucesso? A resposta está no fato que por traz de toda a argumentação de Descartes esconde-se uma raiz mecanicista e desde então, uma concepção antropológica que coloca o homem muito acima das outras realidades sensíveis. Não por acaso, será essa mesma visão do mundo (*Weltanschauung*) a contribuir radicalmente na contraposição da atual crise ecológica que vê e identifica na natureza somente uma realidade

1 Sobre esse aspecto ver: F. NIETZSCHE, *La Volontà di potenza*, Bompiani, 2005; G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974; *Opere Complete di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg; M. HEIDEGGER, *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, in *Saggi e Discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. (ed. orig. *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1957); M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1994 (ed. orig. *Nietzsche*, Günther Neske, Pfullingen 1961); D. GILLES, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Gallimard, 1962, trad. it. Salvatore Tassinari, *La filosofia di Nietzsche*, Firenze, Colportage, 1978. F. EUGENE, *Nietzsches philosophie*, Stuttgart, 1962, trad. it. di P.R. Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Venezia, Marsilio, 1973; F. NIETZSCHE, *Os pensadores: Nietzsche. Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Nova Cultural, s.d.

2 No início do livro “Vontade de Potência” sobre o Nihilismo, Nietzsche afirma como essa pode ser entendida como a depreciação dos valores supremos. “Che cosa significa nichilismo? Significa che i valori supremi si svalutano.” (Cfr. F. NIETZSCHE, *La Volontà di Potenza*, 9).

3 Com Descartes, essa tal convicção foi elevada a princípio metafísico desde o momento da sua decomposição, isto é, a realidade vem separada em duas esferas, excluindo-se reciprocamente, a *res cogitans* e a *res extensa* – o mundo do espírito e o mundo da matéria. (Cfr. H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, 116-117).

passiva distinta e separada, conseqüentemente destinada ao mero uso e subordinada ao domínio da racionalidade humana. É exatamente nesta prospectiva que pretendemos de entender o niilismo e a sua relação com a crise ecológica emergente. Essa realidade passa infelizmente despercebida por muitos, mas é impossível não constatar que existe uma ligação entre esses dois conceitos. Por outro lado, a pretensão de atribuir ao homem as capacidades superiores destacado de uma consideração de valor verso a natureza acaba por conduzir à uma visão nietzschiana do homem, isto é, o Super-homem. Neste caso, seja Descartes que Nietzsche parecem concordar muito bem.

A nossa pergunta fundamental consiste em saber como essa concepção niilista ecológica obteve tanto sucesso. Para compreendermos melhor essa situação é preciso antes de tudo entender a causa principal que destacou o homem da natureza. Segundo Hans Jonas, a raiz de tal problema deve ser procurada no fato que “a natureza do agir humano tem-se transformado” e por conseguinte o objeto da ética também se transformou. Ora, revelando os limites da ética tradicional, Jonas avança a hipótese de um novo paradigma ético sob o nome de responsabilidade.

É importante evidenciar que durante o período clássico a natureza não era objeto de tal responsabilidade. Com a modernidade e principalmente com a invenção da técnica para fins de produção e capital, a natureza que antes possuía uma valoração positiva dá espaço àquela dimensão tipicamente materialista. Segue-se desde então uma oposição entre o agir humano e a natureza, essa porém não é vista como complementar à ação humana, mas como obstáculo a ser superado, como força autonôma a ser dominada, como objeto privo de valor, ou em outros termos, como valor de produção e riqueza. Nesta óptica podemos perceber claramente a influência do pensamento de Descartes, a sua intuição *res cogitans* traz consigo essa bipolaridade a nível sensível que distingue netamente o “eu pensante” daquela *res extensa* que se encontra fora do próprio eu. Podemos dizer que esse processo encontra em Descartes o seu momento decisivo, no qual ele anuncia a supremacia da subjectividade moderna. Por outro lado, é com *Leibniz* que o carácter da subjectividade estende-se junto com o mundo real. Cada *mônade* constitui uma unidade representativa; sobre esta base configura-se como um ponto-de-vista sobre o mundo. Por conseguinte, a filosofia nietzschiana da vontade de potência constitui o vértice, o ápice deste processo enquanto tudo se torna transparente: o ser dissolve-se na vontade de potência.

Assim sendo, o niilismo não poderia encontrar terreno melhor para erguer-se. Com a depreciação da natureza o niilismo deve somente ajustar as bases, passa-se à negação do ente, isto significa a negação mesma da metafísica. Ora, a crítica de Jonas mira, de fato, a essa

perspectiva de movimento. Com efeito, Jonas insiste com a fundação da metafísica enquanto terreno seguro para instaurar a sua ética.

Ora, o nosso parecer é que o paradoxo da crise ecológica atual passa através deste movimento lógico que vai desde a negação do homem, do mundo, até Deus. Deus enquanto entidade superior e fonte de valor tornar-se uma realidade dispensável. A morte de Deus é a separação com a velha impostação metafísica; se afirma a partir de agora o super-homem que por sua vez é muito semelhante com o triunfo da técnica sobre a natureza. O que essas duas posições têm em comum? O fato de ter mudado o modo de conceber o agir humano. Se com a ética clássica o homem desde o baixo tendia verso o alto, isto é, desde uma realidade imperfeita verso a perfeição que não se encontra neste mundo material. Com a modernidade esse paradigma é completamente mudado; a negação de uma realidade sensível atemporal implica a afirmação de uma realidade material limitada, ou seja, o eixo não é vertical mas horizontal. É a partir desse novo modo de conceber a ordem das coisas que Jonas declara insuficiente a ética clássica. Os problemas erguidos pela crise ecológica e progresso tecnológico são dimensões novas para a ética. O niilismo ecológico enquanto depreciação de valor corresponde suficientemente aos questionamentos acima mencionadas.

O que significa “niilismo ecológico”?

Até o momento, o nosso tentativo consistiu em pôr as bases do niilismo. De agora em diante, tratar-se-á de ilustrar o niilismo ecológico nas suas peculiaridades e consequências. Entendemos por niilismo ecológico uma maneira particular de interpretar a Natureza na sua totalidade, na ausência ou pelo menos na negação de valores e escopo no que concerne a finalidade mesma da natureza. A ambiguidade fundamental está no fato que a depreciação de valor à natureza corresponde de maneira unívoca a afirmação da técnica enquanto poder, potência e tecnolatria.

Desde então, o ponto crucial permanece estável, a depreciação de valor, segundo o nosso parecer, é o constante antagonismo que põe em conflito duas realidades inter-dependentes: o homem e a natureza⁴. A natureza cujo a qual tal valor lhe vem subtraída, é aos olhos do homem moderno uma “coisa qualquer”, sem finalidade e valor em si, e portanto, privada daquela ordem natural primordial. Essa é objeto de uso imediato, reduzida ao mero consumo. É difícil distinguir os limites, as fronteiras entre a vontade de viver, auto-conservação e a vontade de destruição como vontade de um instinto mais profundo ainda, o instinto de autodestruição, a vontade do nada. Ora, essa profunda ambiguidade de poder, de potência, constitui a raiz de todo

4 Por natureza aqui, entendemos aquela condição natural que permite a vida sobre a terra, o ambiente (Umwelt).

o nosso problema. O niilismo ecológico sobrevive graças a esse paradoxo, isto é, entre a negação e a afirmação da natureza. Que a crise ecológica atual seja uma consequência de uma tal transmutação de valor, como Nietzsche já predizia e que por sua vez se transforma em objeto de estudo do pensamento jonasiano, deve haver algum senso. Seja Nietzsche que Jonas identificam uma palavra chave nesta componente niilista, ou seja, a potência, o poder.

“Conclusão: todos os valores pelos quais experimentamos até o presente tornar o mundo avaliável para nós, e pelos quais temo-lo precisamente desvalorizado desde que se mostraram inaplicáveis, — sob o ângulo psicológico, todos estes valores são resultados de certas perspectivas de utilidade, estabelecidas para manter e aumentar as criações de domínio humano: mas falsamente *projetadas* na essência das coisas.

É ainda a ingenuidade *hiperbólica* do homem que o leva a considerar-se o sentido e medida das cousas...”⁵.

É nesta linha de raciocínio que o paradigma tecnológico sustentado ao niilismo faz emergir uma crise ecológica de dimensão global. A tecnologia mascarada do mito de progresso tende neste caso obscurecer a condição temporal tipicamente humana, identificando neste processo um mal, uma degeneração. O ciclo temporal da vida que desde os primórdios era vista como uma ordem natural vem seriamente questionada. Esse progredir verso o desconhecido, o que significa?

Homem, Natureza e Deus

A profundidade do niilismo ecológico engloba nos seus variantes aspectos aquilo que concerne a relação do homem com o Mundo e com Deus. Ora, a imagem do mundo⁶ (*Weltbild*) moderno é a representação projetada da vontade humana. Essa vontade é ao mesmo tempo poder de representação. Foi o próprio Nietzsche a designar a raiz da situação niilista declarando a “morte de Deus” e sob essa afirmação ele entendia em primeiro lugar o Deus cristão. Para Nietzsche o senso do niilismo é que os valores supremos se desvalorizam e a razão desta desvalorização é a opinião pela qual nós não possuímos o mínimo direito por um “além”.

5 “ Conclusione: *tutti* i valori coi i quali abbiamo finora tentato in primo luogo di rendere il mondo apprezzabile per noi e che hanno finito appunto per *svalutarlo* quando si sono dimostrati inapplicabili – tutti questi valori, riconsiderati psicologicamente, sono i risultati di determinate prospettive utilitaristiche, stabilite per conservare e accrescere l’immagine dell’uomo come dominatore, ed erroneamente *proiettate* nell’essenza delle cose. È sempre la *ingenuità iperbolica* dell’uomo: quella di porsi come senso e criterio di valore delle cose”. (Cfr. F. NIETZSCHE, *La Volontà di potenza*, 14).

6 Essa imagem do mundo é num determinado momento a consequência daquele tentativo de uma fundação metafísica já presente em Descartes. Como observa Heidegger, este tipo de fundamento metafísico é característico da idade moderna. O *cogito ergo*, isto é, o homem, deve ser a base deste fundamento metafísico e ao mesmo tempo garantir as possibilidades de suas representações. A tal propósito conferir: M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, 176.

«Por que somente através deste mundo os <valores> podem conseguir a própria aprovação, o seu desaparecimento, isto é, a <morte de Deus>, não significa somente a sua desvalorização efectiva dos valores supremos, mas a perda de possibilidade à valores vinculantes». ⁷ Essa observação de Jonas revela a impossibilidade de quaisquer pretensão de atribuir valor, de fundar novos valores sem considerar a importância de uma metafísica do ser. Para o niilismo ecológico a morte de Deus quer significar a disjunção de qualquer vínculo ou compromisso desde o homem com a natureza e com Deus. Com a desvalorização efectiva dos valores se instaura enfim a reacção de domínio, o poder tornar-se em domínio. Em poucas palavras, «a essência dos valores encontra seu fundamento em formas de domínio». ⁸ Por conseguinte, essa forma de domínio se manifesta como desprezo verso o mundo circundante; a relação do homem com o mundo que lhe circunda é uma realidade carente de valor e privo de normatividade. É essa uma concepção niilista da natureza.

Segundo Jonas, «se a natureza é um mero objeto e em nenhum modo sujeito, se essa é priva de vontade, então o homem permanece o único sujeito e a única vontade.(...)Enfim, é óbvio que tal vontade é uma vontade de potência». ⁹

Podemos concluir enfim, que a constante angústia do homem moderno consiste exatamente nessa falta de escopo, de um além aonde repousar. Com a negação de Deus o homem moderno procura uma afirmação no espaço-temporal, um referimento aonde depositar a própria frustração. A técnica parece ser uma resposta a tal problema. Essa representa não somente o progresso mas também o domínio, o poder que somente a Deus era permitido haver. Deste modo também a tecnologia tende a ser uma forma complexa de niilismo. O niilismo ecológico encontra-se neste paradoxo entre a vontade de poder e a decadência dos valores e do significado do agir humano.

“Se os valores não são descobertos numa visão do ser (como o bem e o belo em Platão), mas são colocados como projetos da vontade, então a existência é efectivamente condenada à contínua futuridade com a morte enquanto fim; e uma resolução meramente formal do ser sem um *nomos*, se transforma em um avançar desde o nada ao nada”. ¹⁰

7 “ Poiché solo da questo mundo i «valori» possono trarre la loro sanzione, la sua scomparsa, cioè la «morte di Dio», non significa solo la svalutazione effettiva dei valori supremi, bensì in generale la perdita della possibilità di valori vincolanti”. (H. JONAS, *Organismo e libertà*, 276).

8 M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, 100.

9 „...se la natura è mero oggetto e non è in alcun senso soggetto, se essa è priva della «volontà», allora l'uomo rimane l'unico soggetto e l'unica volontà. (...) Infine, è ovvio che tale volontà è una volontà di potenza”. (H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, 126-127).

10 “ Se i valori non vengono scoperti nella visione dell'essere (come il bene e il bello in Platone), bensì vengono posti come progetti della volontà, allora l'esistenza è effettivamente condannata alla continua futurità con la morte come meta; e una risolutezza meramente formale a essere, senza un *nomos* per la decisione, diventa una corsa in avanti dal nulla al nulla”. (H. JONAS, *Organismo e libertà*, 283).

É essa a imagem do mundo que até agora temos construído e cujo futuro não temos a mínima idéia para onde esteja indo. Neste sentido podemos interpretar a tecnologia e com essa toda a ciência moderna como uma forma de decadência; portanto podemos dizer que a essência mais profunda da metafísica e com essa a essência do Mundo moderno realiza-se enquanto niilismo¹¹. Como o próprio Nietzsche já tinha intuído, parece que todo esse esforço esteja conduzindo o homem e a inteira humanidade à uma espécie de depauperamento que manifesta-se na natureza nos seus limites e vulnerabilidade como forma de crise ecológica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACONE, F.**, *Nuovo Organo*, Bompiani, Milano, 2002.
- BILATE, D.**, “Nietzsche, niilismo e verdade”, in *Exagium* vol. II, agosto (2008) 1-9.
- COLLI, G.**, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1993³.
- DESCARTES, R.**, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- HEIDEGGER, M.**, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano, 2006².
- _____, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976.
- _____, *Sentieri interrotti*, Nuova Italia, Firenze, 1997.
- JONAS, H.**, *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización Tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- _____, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1999.
- _____, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 2002³.
- _____, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna, 1991.
- MAGRIS, A.**, *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia, 2003.
- NIETZSCHE, F.**, *La Volontà di potenza*, Bompiani, Milano, 2005.
- _____, *Os pensadores: Nietzsche. Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Nova Cultural, s.d.
- VATTIMO, G.**, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971.
- VERCELLONE, F.**, *Introduzione al nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

11 Cfr. G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, 83.

15. From Fullness to Emptiness: Encountering Non-dualism in Jesus the Buddha Conjectures of a Vipassana Meditator

George THADATHIL

“On his way back from the K’un-lun Mountains, the yellow emperor lost the dark pearl of Tao. He sent Knowledge to find it, but Knowledge was unable to understand it. He sent Distant vision, but distant Vision was unable to see it. He sent Eloquence, but Eloquence was unable to describe it. Finally, he sent Empty Mind, and Empty Mind came back with the pearl.”

...

“In the middle of Nothing, I join the Source of All Things.”¹

“St John of the Cross gave three signs for a God-seeking person to move from active meditation to the prayer of loving attention: The first, that ‘when a person reaches such a state, on hearing... anything about such practice (s)he feels bored’; the second, that ‘when listening to or dealing with them (s)he receives no pleasure’. The third, that ‘when (s/he feels growing in himself/herself) the hunger and desire for highest good which (s/)he still cannot reach.’ This makes (him/her) pray: *My Lord God, I cannot proceed further. It is mine to ask, and yours alone to give what I ask.*”²

The Abstract

The paper makes a submission from the subjective personal perspective of the author having been introduced to the (Buddhist) Vipassana Meditation practice as to how it helped purify and rethink inherited Christian belief system besides offering leads for integrating the twin systems (traditions). The paper builds on the three fold impact the ten day course had through the silent presence of a teacher, guiding into the rigorous discipline which gave insights into encountering suffering (crucifixion) and the possibility of transcending it. The three parts of the Essay besides offering a critique of the technique makes the submission that meditative processes can modify the

¹ Benjamin Hoff, *The Tao of Pooh*, Egmont, 1982, p.144, 149.

² Quoted by Peter Lourdes from Norbert Cummins, *Freedom to Rejoice: Understanding St John of the Cross*, Harper Collins, 1991, p.193 in his talk “Keeping Sane inspite of Psychology” delivered at the valedictory function of the Diploma Programme at Bosco renewal Centre, Bangalore, October 2008

mind as to let go of the sense of personal ego and in it lays the non-dual approach to religious experience of the divine. The paper also argues that a fallout of such experience for Christian meditator could be the meeting point or coalescing of Jesus's path of liberation/salvation with the Buddhist path of enlightenment/nirvana. The philosophical intent of the paper is the submission that the meditative experiencing opens up an epistemological-metaphysical transition from grasping being (fullness) to the realization that there is nothing (emptiness) to be grasped at all. The ambivalence of nothing consists in perfecting the non-dual equanimity in the momentary as cosmotheandric.

Becoming a Meditator

On completing the *vipassana* course, part of the 'midi sadhana'³ programme of Sadhana Institute, Lonavla (Pune, India), the assistant teacher⁴ of the technique threw a challenge saying that the Catholic Church is yet to come up with studied and deep response to this phenomenon which has been growing in India for the past twenty five years.⁵ His words took my thoughts back to 1981, my novitiate year, when, the Master of Novices,⁶ initiated us into *vipassana* meditative technique of awareness and equanimity as a project of life. Later in 1985-87, while doing Masters in Philosophy at Pune the book *Art of Living*⁷ was gifted by MRA centre (Moral Re-Armament, presently renamed as Initiatives for Change), Panchgani during a visit to its Asian Headquarters. It occasioned the attempt to revive the meditative technique during a retreat basing on the above book for 6 days at Don Bosco, Lonavla. It seemed significant that this challenge came once again in the 25th year at Sadhana Institute, Lonavla during the two months renewal programme which began with the official ten days course. Participation at the programme was the fulfillment of a lurking desire of almost a year.

The experience, as summed up then, meant: first, an insight into the silent presence of Christ in the gentle assistant teacher⁸ who spoke little; second, the ten days rigor of sitting was a process of accompanying Jesus' in his self emptying journey to Calvary; and third, the immersion in the technique of *dhamma* as a crucifixion-resurrection.⁹ Let me explain.

3 The name given to the two months long self-discovery programme designed by the institute to assist in midlife transition and experience of wholeness. Cfr the brochure and/or website of the institute: www.sadhanainstitute.org.

4 The teacher is SN Goenka, and his instructions and talks recorded in tapes are used by the authorized assistant teachers for the meditations courses across the country and abroad coordinated from Vipassana Research Institute, Igatpuri, Maharashtra; www.vri.dhamma.org

5 The attempt in this paper is to bring together the personal narrative under the scrutinizing perspective offered by the on going applied psychological research a summary of which is contained in the DK Nauriyal et al, eds., *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, New York, Routledge, 2006.

6 Joseph Panchakunnel sdb, presently a volunteer priest in Colombia, Latin America who himself was trained by Tony de Mello at Sadhana Institute in 1979-80.

7 Cfr. William Hart, *The Art of Living: Vipassana Meditation as taught by S.N. Goenka*, London, Harper Collins, 1987.

8 The assistant teacher was Peter D'Souza sfx. This is not an attempt to Christianize vipassana, rather, a statement of my entry point into vipassana with a Christian heritage.

9 The initiation into the theory and practice of vipassana had a transformative effect which is being described through this metaphoric usage of 'crucifixion-resurrection'. In other words, it is an attempt to use Christian language to describe an

The assistant teacher said little but was present much. The technique as reintroduced into India by Satya Narayan Goenka, a Burmese of Indian origin, was replayed through tapes and videos. His calm and quiet presence in the meditative hall had an effect which more than words could have. His presence was an experience of the power of good sentiments and vibrations send out constantly to the students. He was attracted from reading the book and took a course every year since. He considers himself an ordinary practitioner authorized to share the teaching.

The course consisted of ten days of ten hours of sitting in meditation. The meditation consisted for the first three days in observing the natural breath and for the rest of the six days in observing one's sensations in the body.¹⁰ It is this technique which for me became a 'self-emptying' and 'crucifying' experience. Let me summarize a bit more on the technique before elaborating on the content of the experience.

Mr Goenka hails from a trading family of Indian origin in Burma. There, in the capital city, he was a prominent businessman as well as socially acclaimed person. He learned the technique due to medical necessity from a government official cum teacher of the technique. The latter learned from a Farmer in his village. The tradition surrounding this technique of *vipassana* or insight meditation in Burma believed that it would find acceptance once again in its land of origin, India. It reached Burma, the golden land way back in 300 BCE, after Asoka the great send teachers to spread the technique far and wide on having transformed himself with the practice.¹¹ The meditative technique goes back to Gautama, the Buddha or enlightened one, who became enlightened on having discovered this method, or having perfected this method from among the various types of meditative practices then prevalent in India.

The Technique

The technique has three parts: *sila*, *samadhi* and *pragya (panna)*. The first is about five moral precepts which the practitioner takes before beginning on the path or the technique: not killing, not stealing, not indulging in sexual misconduct, not lying and not taking any intoxicants.

The *Samadhi* is about the practice of control or mastery over the mind. It is achieved by setting aside time for practice of concentration, or by sitting in meditation to observe the mind. This is

experience which per se does not call for religionising.

¹⁰ The power of neutral objective observation as deserving scientific attention was referred to by Nietzsche as early as 1887 when he said, 'a rigorous examination wanting to look our experiences as straight in the eye as if they represented a scientific experiment, hour after hour, day after day.' As quoted in John Pickering, "The first person perspective in Postmodern Psychology" in DK Nauriyal et al, eds., *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, New York, Routledge, 2006, p.16. This tradition has been picked up by Pickering showing that 'there is growing recognition of the scientific character of the first person description of the inner mental field derived specially within meditative processes'.

¹¹ Cfr. Richard Lannoy, *The Speaking Tree*, Delhi, Oxford University Press, 1971.

achieved through the first three days of awareness of respiration, a process to calm the mind and sharpen it as an instrument of observation. The *pragya or panna* (in Pali) meaning wisdom consists in understanding the nature of the mind, of the body, of material world, and thus of all of reality. The law of nature or the law of God or law of reality according to this technique is experientially realizable in the actual sense experience level as an interchange of mind into matter and matter into mind. The unearthing of this truth through an experiential methodology of practice is what made *vipassana* a unique method ever since the time of Gautama, the enlightened.

The basic theoretical frame of the technique regarding mind-matter combination or relation begins with the reference to the four layers of the mind. The mind has first a *vijnana* or consciousness/cognition level of perceiving the object through any of the sense doors – eye, ear, tongue, nose, skin and brain. Second, it has the *sanya* or recognition level of identifying this or that object of this or that sense/perceptive door (entry point) by re-cognizing it as something known or similar to something known earlier as something appealing/pleasant or repelling/unpleasant. Third, there is *vedana*, which is a corresponding sensation generated in the body as result of this mind – object contact. Fourth, there is a *sankara*, a reaction of aversion or attraction, acceptance or rejection of the pleasant or unpleasant sensation generated. At this point, the technique holds that the liberation consists in an awareness of the operation of the mind at the fourth level by being equanimous and not reacting either with aversion or with clinging/craving.

An understanding of the fact of craving and aversion as causing misery to the sufferer was known to many teachers during and even before Gautama. His unique contribution, Mr Goenka acclaims, is that he alone made it possible that each person can experience it as actual at the sensational field of his or her body-mind combination. In other words, he showed the possibility of any person, irrespective of differences of diverse kinds standing to gain by practicing the technique and realizing for himself or herself the truth of reality.

What is the truth to be realized?

It is about the impermanence, the momentariness of the sensation which like wavelets, constantly arises and passes away. No sensation remains permanent. The credibility of the technique consists in the fact that the actual dissolution of the material bodily structure is experientially knowable as the truth, not merely known as a theoretical truth, but known as practical, actual, experientially true in the here and now, in the meditation. The experiential knowledge does something to the conditioned mind, which is acting even at the unconscious level by the logic of aversion and clinging to the unpleasant and pleasant sensations generated by the sense-object contact. In nutshell, the dissolution of sensations, arising and passing, leads to the dissolution of the bodily structure, a

sum-total of sensations arising and passing, and leads further to the dissolution of the entire material structure pointing way to the Emptiness/Nothingness as the underlying truth of reality.

The Implications

Now let me come to my reasons for describing it as a self emptying and crucifixion-resurrection process. For the Christian the life of Jesus Christ is remarkable because he gave himself to the last bit, even to the point of death. This self emptying is reminiscent of the rigorous sitting of Buddha from the age of twenty nine till thirty five when he proclaimed himself as having realized the truth, the path of *dhamma* or the law of nature. Discovering that the ego built around the name, the form, the body called 'me' has no real 'I' beneath it; that it is an essence-less, substance-less reality of constantly passing and arising wavelets at rapid speeds. The solidity apparently felt by the person is no solid reality in the final analysis but a mere radiation of wavelets. This awareness when concretely gripped in the process of the rigorous meditation becomes what can be actually termed as the christification experience. Jesus becoming the Christ is his own self realization, turning him into the universal person, the cosmic *purusa*, the divine pure consciousness.¹²

It is a 'crucifixion' or cross-like experience on an apparent and deeper level. Firstly, the clinging and aversion polarities are like the two beams of the cross. Life experienced as it is in the body-mind complex is a constant interplay of the pleasant and unpleasant, wanted and unwanted, the positive and the negative, in short, a crisscrossing existence. Secondly, these two beams would not form a cross were it not for the nail at the intersection which keeps it as a horizontal and vertical or pleasant-unpleasant polar relation. Equanimity or discernment which keeps one nonattached and yet involved is like the nail. It is a process by which the 'aversion' to the unpleasant is neither suppressed nor evaded or reacted to negatively and the 'clinging' to the pleasant is not accepted unquestioningly. The tendency to react negatively to the unpleasant by generating aversion and to the pleasant by generating clinging is the normal tendency of the unconscious mind which in turn accretes as impurity in the mind. The meditative practice prevents that impurity formation process and thus clarifies and purifies the mind, enabling a harmonious and peaceful life. Attaining this equanimity and preserving it or persevering in it is a crucifixion-resurrection experience.

The technique as it is presented has rich experience content and is a strategy directed to 'learn by doing' and believing only after seeing or experiencing. The technique as it is presented claims to be non sectarian, distinct from anything of Buddhism in any of its sectarian versions. This is regarded as the pure teaching of Buddha the iconoclast, the *anattavadin*, the anti metaphysician and equally the

¹² The attachment to the Divine as a person is a Christian legacy. The nature of this person – as one in three – complicates and probably reveals the way beyond personhood.

compassionate and enlightened one. The realization claimed consists in the proposed epistemology (process of truth discovery) eventually turning into an ontology (explanation about the nature of reality). The presentation of a theory at the technique level, on realization of the epistemological truth turns out to be also meta-physical, or trans-physical.

A Critique

What are some of the problems that immediately arise in the effort to integrate a new dimension of awareness and equanimity into one's life? Actually one could say that it was always there in a lesser or hidden dose, and is being reactivated through this process. Just like, the two vital aspects of the technique, breath and sensations, were always there, and one was aware of them even without the technique. The process of meditation sharpens it and in the process certain benefits accrue.

The claim of the technique being non sectarian, however poses the question, as to how it got banished or disappeared from India two thousand years ago, five hundred years after its discovery. Similarly, one could ask as to what guarantee is there that this time round it wont be a threat to established religions and, in turn, wont replace any one of the existing religions? It could be answered that as 'impermanence' is the crux, the question neither of the future nor of the past really counts. On the other hand, the non soul experience while realizable, can be all too threatening as a theoretical position. It is in this sense that the Christian acceptability of *vipassana* clinches on the ability of the meditator to see Christ's own self emptying as that which gave meaning to his life. His self emptying was not a pious saying, as it slowly dawns on all genuine followers. It does not become real until and unless one does it on the cross, as he underwent crucifixion. The process of this crucifixion on the cross does begin with the pain and joy involved in a life of equanimity spurred by the meditation is a realization of the Christian *vipassana* meditator.

Questions emerge also from the assumptions with which the technique begins. First, the assumption that one must leave behind all prior beliefs, practices and rituals for the duration of the trial of this technique. This is a crucial assumption. One is freely opting to go through the course. One opts after having heard or come to know from some similar experience. One is free to give it a try or not. One could ask whether the very expectation of this assumption being put into practice and promising a result thereby and eventual request of continuing with the practice of the technique for continued result – all of these put together – goes into the beginning of an alternative for one's present perception, mode of living and ritual practices. It is in this potential acceptance of something new – a new vision, a new practice and theory – that despite the claim not to be one more sect or organized religion among the many available, and just being a path, a non-sectarian universal path,

that its turning out to be all that it denied lies. This is not equivalent to saying it has become so, or, to saying that some modifications on the present model is not possible. The emphasis lies on the fact that the willingness of the individual to submit to this requirement because of whatever has brought oneself to that position, offers the potential for the resurgence of what the technique claims it does not want to become.

Second, the assumption that the technique is only a technique pops up a question. It follows from the above, from the attempt to present it as available to all, as applicable to all, as non sectarian. This assumption that something can be universal, non sectarian arises from a particular epistemology, a particular way of looking at and seeing reality. The stress on the verifiability, the workability, the pragmatic tenor and the experienciability of the truth and that experience as the path to ultimate liberation, while remaining an epistemology, is also metaphysics. The technique promises to take one from the existentiality of *being* encountered at the level of respiration and sensation, undeniable verities, to the ultimate nature of reality itself as impermanent.

It does not remain merely a theoretical rhetoric but becomes through the practice an actual experience. The self is experienced as dissolvable: the body of the self into non-physical vibrations and wavelets; the mind/ego/I into either gross or subtle sensations. In other words, at the ultimate experiential level there can be no distinction between the non physical and physical, the mind and matter. Both, at the subatomic level, turn out to be wavelets of energy constantly floating and changing. This awareness, the experience of this truth, though begun as a pure technique, in its universalization of experience turns into a belief of and about the real-apparent continuum. The reality taken apparently as permanent, is dissected into the impermanent flux of sensations, the belief about this impermanence following an actual experience leads to regarding the permanence, solidity of the reality as not the full truth, rather, partial truth, the false belief. Truth can be arrived at only if one presumed understanding of reality is replaced with another. For instance, that reality is impermanent; an actual experience in meditative state turns into false belief the need to hold onto permanence of the real. Therefore, it does not do away with belief, rather, replaces one with another. In other words, arriving at truth is a process of replacing one truth with another, that is, a rectification process is on in the search for the truth. Therefore the truth is actually a path, the *Dhamma*, in the case of *vipassana*.

The technique turns out to be an epistemological process (of de-construction) culminating in a metaphysical truth. The process of becoming aware of sensations, the experience dimension of the process of knowing, ends up with eliminating at the experiential level, both the concept forming mind and the judgment making mind. In other words, the process of dispassionate observation of the experience or flow of sensations leads to eliminating the knower, the questioner, the truth seeker. Truth becomes the elimination of 'holding onto truth'; In other words, the inability to hold onto a

permanent unchanging 'I' who owns truth, who defines truth, who is the truth. What is left then? The counter question would be, for whom? This is postmodernism being recovered from the interstices of human cultural spiritual history.

Non-Dual Approach to Religious Experience:

Though in what preceded some problems were hinted at, my intention here, in the second part of this paper is to offer a possibility of integrating Christian mystical prayer experience and *vipassana* technique of meditation.¹³ As for the Christian, investing in *Vipassana*, it can be argued, is not going counter to or disengaging with the Christian truth perception, rather it offers, a new mode of recovering Jesus the enlightened one as Christ the Buddha. It can be a recovery of the meaning of the cross, as the movement from Fullness to Nothingness and as such a Non-dual religious experience.¹⁴

This issue needs further elaboration. Only within the attempted frameworks to look seriously into the potentialities and possibilities of integrating different traditions as to blaze a trail can such efforts be truly evaluated. What follows, therefore, are a few comments from one such attempt to live through a non-dual religious experience. It will be substantiated by a review of the attempts made to research into the Buddhist thought and applied psychology.¹⁵

Firstly, it is to be noted that all attempts to integrate diverse religious paths begins with the belief in the possibility of entering into the faith of another tradition in its depth. It is a rewarding experience and brings in the learning that every religion to be true to itself needs to encounter the other at its depth. Daring to *be* the other is as important as being there for the other, or being with the other. The Christian model of an incarnational path consists precisely in this dimension of the divine becoming totally human as much as the Buddhist model of enlightenment is a human search into the nature of ultimate/absolute.

The description of the mystical journey of the soul in the *Ascent to Mount Carmel*,¹⁶ finds a parallel, in the ten day journey of the *vipassana* technique. It is a movement from the gross to the subtle. Each day a new step, each day a new discovery, about the real nature of reality is placed before the meditator. The culmination is in the discovery of the ineffable, the real as the empty

13 At a later date may be even to compare and contrast the Salesian spiritual tradition with *vipassana* technique in order to propose an east-west integral educational strategy for dealing with youthful impulsiveness creatively.

14 Reflections made after the first experience at Lonavla sadhana, George Thadathil, Salesian College, January 2004). The second stint at vipassana meditation was in January 2007 at Prarthanalaya, St Helens Convent, Kurseong. It was organized by the Xavier Board, the Dialogue Forum and the CRI. There were 17 participants and Fr Peter D Souza was the assistant teacher.

15 Cfr. DK Nauriyal et al, eds., *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, New York, Routledge, 2006.

16 The intention is not to make any detailed comparison but draw attention to the fact that the encounter with one's inner self/soul takes on the dimension of a journey to a discovery. For the electronic version of the text cfr. http://www.ccel.org/ccel/john_cross/ascent.html

Nothingness. “By thought he is attained never”.¹⁷ The silence and the discovery of the nature of reality through one’s own mind-body complex, by unwinding it, and dismantling it, and seeing it dissolving into pure wavelets and energy, one is lead to the truth of the assertion that ultimately the real is NOTHING to be grasped at with thought. It is no thing. It is nothing that can be held on to. All solidifications cease, or come to nothing.

However, the question can arise that the *vipassana* technique is a human attempt whereas the mystical steps on the spiritual journey are grace filled moments of the discovery of the divine. Yet, there is also the growing conviction of the real as simultaneously, a human-cosmic-divine experience transcending easy dualisms. It is seen in the discoveries by the scientists, into the interstices of nature, matter, coming up with the human unexplainable and unfathomable dimensions within it. The journey into the Godhead by the mystic is rooted in the material and the human. The human attempt by the meditator is equally grounded in the ‘matter’ of the body and the ‘spirit’ of the soul/god/nothingness.

Secondly, the spiritual journey is probably in all traditions, a way of overcoming, letting go, or transcending the sense of ‘small self, ego, the I.’ Life itself is a process of arriving there from birth to death, through the natural process. The unhappiness experienced as a result enables one to look for ways of overcoming it, and some means or the other are had recourse to. The meditative technique is also a short cut, in a way, just a technique, a means to be applied in ones daily life as not to fall into unhappiness. The ability to preserve equanimity, amidst the ebb and flow of life, is after all, what true happiness is about. It is achieved, in all traditions, by making conscious efforts on a prescribed path, following a certain set of expectations. In this regard, the parallels between the Law of *Dhamma* (the mindfulness as a discernment tool) and the Divine Providence (taking all that happens with an eye of faith) are striking. When Jesus said, not an iota of the Law will be discounted and when he said, I have come to fulfill the law, did he mean also the Law of *Dhamma*, of the Buddhist path, as much as the Law of the Jewish ways.¹⁸ In an inter-cultural sense, ‘the Cross’ is indeed a fulfillment of the *Dhamma*, the Law of Nature. The Law takes its course, Nature takes its course, and there is a providential time for everything.

The Mystical path traversed by Christian saints and the experience of Christ on the Cross become sources for christianisation of the technique. The religious experience bordering on what could be termed mystical, at third sitting,¹⁹ was the unique insight into the biblical verses, ‘BE STILL and know that IAM GOD,’²⁰ ‘I am Who I Am.’²¹ and ‘The Father and I are ONE.’²² The experience

17 Cfr. John of the Cross, Meister Eckhart, St Theresa of Avila and other Christian mystics.

18 Holger Kersten, *Jesus lived in India: His unknown life before and after the Crucifixion*, Delhi, Penguin Books, 1981, 2001.

19 The third ten day course attended was at Loyola Pastoral Centre, Matigara, Siliguri, from 20-31 January 2008. It was organized by the Dialogue Forum of Darjeeling.

20 Ps. 46:10

21 Ex. 3:14

of body dissolution, of mind and matter distancing and merging in the perfectly quiet and yet vibration filled sensation field beheld in the stillness of observation. The giftedness of it is equally real. There is no willful creation of this experience. It is not desired, but happens. You wait, and the Lord Manifests! If S/He so wishes, as it were.

Thirdly, the bodily indicator of equanimity as an attitude to life is the lack of tension in the body. The ability to BE: with oneself, in one's own body. The equanimous presence to oneself irrespective of what surfaces in the NOW is in psychological language a way of entering into a non-ordinary state of consciousness. In the scheme of 'Breath work,'²³ (Stanislaus Grof) the impassioned, non attached way of being present in the now is curative, transformative or liberative and is corroborated by the technique of mindfulness meditation. Empirical researches on the impact of meditation by transpersonal psychologists and the impact of cultural differences on orientation to violence among youth confirm the same.

'Vajrayana Buddhism creates situations of synergy, that is, situations in which the individual perceives that his or her goals merge with the goals of others. Benefiting other sentient beings is seen as also benefiting the self, because through such actions the individual advances on the path toward religious liberation and salvation. Selfishness is not abolished; rather, it is fused with altruism. In addition, the self is submerged in a network of concrete interpersonal obligations and reciprocal relationships, which may have a rather utilitarian character, but, nevertheless, stabilize the person's role in society,'²⁴

Similarly, though the Christian liturgy has its emotional appeal yet it is the intellectual, rational(creedal) part that gets the focus. The emotions come across in a sanitized evolved status often not taking to account the more intense feelings that underlie the worshippers' psycho-somatic system. In this context, an initiation of the observational dynamic of mindfulness meditation, it could be argued from the personal experience of Christian meditators, can help as an alternative scheme just as the music and the sound usage in the charismatic prayer dynamics helps activate the emotional field of the worshipper.

'The Kingdom of God is within you'²⁵ is one biblical reference Goenka makes, in elaborating the *dhamma* technique. Further, in describing the need for devotion to be steadfast in the practice of the technique he praises the path of Jesus, and says as with other examples, that the true devotion

22 Jn. 14:10

23 Cfr. Stanislaus Grof, with Bennett, H., *The Holotropic Mind: The Three Levels of Human Consciousness and How They Shape Our Lives*, New York, HarperCollins, 1992. See also, <http://www.omplace.com/articles/PathConstruct.html>; and http://en.wikipedia.org/wiki/Holotropic_Breathwork

24 Uwe P. Gielen, "Peace and Violence: A Comparison of Buddhist Ladakh and the United States" in Leonore Loeb Adler and Florence L. Denmark (eds.), *International perspectives on Violence*, London, Praeger, 2004, p.173.

25 Lk.17:21

(*sraddha*) consists in appropriating the qualities of the person being prayed to, or to whom devotion is expressed. Jesus' death on the cross and lack of even a trace of anger or resentment towards the persecutors: 'father, forgive them they know not what they do'.²⁶ These are indicators of the equanimity Jesus attained in his life by which he deserves the appellation, the Christ.²⁷

Fourthly, one of the reservations of the Church regarding the Cosmic Christ and other religious traditions with their meditative practices probably have to do with the potential deterioration of religious experience into a godless experience. A nihilistic, non-theistic, a-theistic experience of nothingness seems to underlie the direction of mindfulness meditation in comparison to object oriented deity meditations of much of Hindu tradition or the valuation of the discursive meditation of the Christian kind. In approaching 'nothingness' through meditation what one discovers is the potential or slow 'emptying' of all that has been held dear, 'held onto' as evaporating before one's 'eyes' as it were. The 'fullness', the solidity of being (Being is One, True, Good) as that which is, and therefore symbolic of the condition of truth disappears, melts down, dissolves into its opposite non-beingness.

Nothingness is beheld but without the possibility of naming, describing, pointing, because that would be contradicting the experience that surfaces as 'the experience of nothingness'. Metaphysically speaking, Being is conceived in the background of Non-being, and the disappearance of Being foregrounds Non-being; just as in wakeful consciousness Being is grasped as the truth undeniable, similarly, Nothingness or 'Non-being-ness' surfaces as its potential counterpart and accomplishes the passage from Fullness to Nothingness.

Nothingness as a metaphysical state - transforms itself into an experience of ontonomy²⁸ (being-[less]-ness) when the 'nothingness' is psychologically grasped as 'self-emptying'. The first notion of being resulting out of the first self-expression (operation) of being in the world is that through which the subject-object distinction in utterance happens as an activity of the 'ego'. The meditative analysis reveals that the mind creates matter, and the matter can be perceived as dwindling into mental states (energies) in the process of observing sensations. The substantiality of the mind-matter complex turn into a non-substantial essence-less, description-less state which is no state of 'being'. This psychic experience can only best be approached as 'self-emptying', as letting go, as not clutching at anything, as the 'dark night' as the godless ground of the mystical intuitive entry into the heart of all fullness as dark nothingness. The net result is an experience that is integrative of the rational and emotive aspects of the *sadhaka* aspirant.

26 Lk. 23:34

27 cfr. SN Goenka, *The Discourse Summaries*, Bombay, Vipashayan Vishodhan Vinyas, 1989.

28 A concept popularized by Raimon Panikkar in his distinction between heteronomy, autonomy and ontonomy. The connection with being is a primordial awareness. One could also perceive Heideggerian influence in this coinage.

Jesus the Buddha (the enlightened One)

The Jesus' principle of self emptying is symbolized in the cross.²⁹ It offers a model for dealing with the constant ups and downs, fluctuations of the affective as well as active world of psychosomatic substance, the body-mind complex. This constant flux is to be lived with or lived through by nullifying the 'I/ego sense'. The failure to do so leads to 'being lost' in the care and concern of the world. Any attempt to hold onto a 'self' creates a problem. The Jesus' model of 'self-emptying' is a way out of all *dukha*/sin. The inability to see the impermanence of all events and states of modalities shows up the true nature of *dukha* as the real pain and suffering of a life that is inevitable. What the disciple is invited to realize (discover) is the connection between emptying of self and the impermanence of everything.

Living in the liberated mode means overcoming the desire, the urge to control the world of oneself - both of the subject within and the *lokah* around, including other humans. The dispassionate observation and surrender to the passing nature of reality ultimately brings to the realization that there is no substantiality even for the observer. This is the point of self-emptying. The cross for Jesus is the self emptying principle of neither solely verticalizing the divine (absolute) nor solely horizontalizing the material (or/human) but rather seeing the non-substantiality of both. This point of arrival is experientially a transition from the awareness of fullness (being someone, something), to the Emptiness or Nothingness which is non-describable and yet the opening to and background for fullness. The 'nothingness' of the 'here and now' given the impermanence of the momentary is the truth in which the meeting of the divine and the cosmic-human - the vertical and the horizontal - occurs to provide meaning-fullness. There is a constant movement from the emotional fullness, heaviness, being in the body with its weight to emptiness of the dissolved, body-less experience of the Buddha nature of nirvana.

According to Tibetan Buddhism, 'beneath the magic-like forms of the phenomenal world there is only *tongpanyi*, that is, emptiness or the void.' The ultimate goal of the human journey through life is the recognition that one's own true mind, *tongpanyi*, and nirvana are one and the same. 'This insight, to be sure, is difficult to realize at the experiential level, but once it is achieved, violence and greed vanish – not only in theory, but (often) also in practice.'³⁰ What meditation does as confirmed through scientific observation of the brain activity is that there is lessening of the anxiety level, deepening of the intelligence capability and broadening of the transpersonal notion as to be able to

29 The nature of self-emptying which is the ideal of Christian vocation (even when it is the net result of a life fully lived) calls for analyzing scientifically the nature of self-emptying which is the goal that spiritualists have referred to. In analyzing, the Buddhist path (open to everyone in meditation as a technique) provides a measuring tool.

30 Uwe P. Gielen, "Peace and Violence: A Comparison of Buddhist Ladakh and the United States" in Leonore Loeb Adler and Florence L. Denmark (eds.), *International perspectives on Violence*, London, Praeger, 2004, p.176.

attend to others and the world in more wholesome manner.³¹ The cultivation of mindfulness is often seen as a way of inducing a quieter brain.

In these assessments, the pragmatic aspect of the technique stands out on the one side and the mystical potential on the other. Pragmatic, because it is a natural, rational, scientific way of analyzing the process by which one is taught and shown and begins to see for oneself how the mind generates matter and matter in turn generates mind. It becomes evident how the body, composed of past and present ingredients it is stuffed with, through the meditative rigour brings about certain clearing of the unwanted components which in turn leads to better health of mind and body. In order to arrive at and sustain this discipline a belief and trust in the experience it generates is necessary. The experience itself on the other hand is first of all generated out of the sheer determination to stick through with the meditation.³² It is indeed a case of matter (the body through sensations) relinquishing itself to mind, and, mind (as a tool for analysis) shows the layers in the matter.

The above theoretical positioning leads to the discussion as to whether the problems in life (anger, jealousy, hatred etc), as ordinarily believed, are caused from the outside, or one can be lead to seeing the truth of it as fully caused from within, just like one paints a picture of a beauty and worships his or her created art work, or paints a demon and begins to fear the created artwork. This analysis while being true is a path of rectifying oneself in order to rectify the world, and given the nature of reality will the world ever be rectified is a question yet to be answered and remains a matter of faith. One can only believe in its possibility and keep on missionising the path. The other alternative too is self negating and is offered in the Christian elaboration of and justifications for interventions in the affairs of the world. The problem one experiences would not be there if the world (rest of what one-self is not) were not there. ‘No self no problem’ has a counter, in other words, in ‘no world no problem’, or even ‘no god no problem’. Because the world is there the problem arose is also equally true. Therefore, trusting in the reality of the world is what makes one to engage with the world seriously.³³ The non-duality of the observer-observed, self-world comes to the fore in the intimacy of encountering the truth.

Given that the sense of the ‘person’ is linked up 99 percent with the visceral, embodied and emotional aspects, the stress on the bodily sensation as the route to the discovery of wellbeing is only legitimate. As result it would be a flaw to think there is a discrepancy between intelligence and emotionality. Instead, it dawns on the practitioner that the greater intelligence is of the body

31 Cfr. Daniel J. Goleman, “Destructive emotions” in DK Nauriyal et al, eds., *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, New York, Routledge, 2006, pp. 341-373.

32 This reflection came from the third ten-day course done in January 2008 21-31 at Loyola Pastoral Centre, Matigara, where the assistant teacher was Shri LN Todi of Kolkata.

33 I come to the above reading from a cultural point of view of seeking an explanation for the Christian worldview and the perfection attained in the external world and lack of an interest in rectifying the external world, in eastern cultures that take the inside and the self more seriously than the world.

dimension which is all the more linked with the unconscious.³⁴ The personal identity revolving around the 'I' feeling is a sustained and prolonged result of the emotional-body-related desires as being attributed to a centre, the 'I'. This I is reduced to the intelligence and its bonds with the wider dimensions lost sight of and thus a split created. Overcoming this 'loss', or recovering the connectedness and true nature of identity of person is the project of the meditation.

It leads to the distinction 'I am not the body, rather I have a body' and even further that the 'I' is a mental construct of the series of images and perceptions resulting from the impressions of the body and its emotional visceral foundation.³⁵ The actual meditative experience leads to a shift in the depth of attention from one layer to another. The deepening of experience (into newer levels or layers) brings the realization that nothing affects personally because there is no 'I' to this person to whom or for whom something happens or does not. Even further, it gives access to a non-dual experience of both states being recognized as real: both emptiness and fullness are true of the absolute/ultimate reality. It is something comparable to the scientific assumption that 'the unchanging perfect vacuum state is also the originator of all forms.'³⁶

The scientific premise is that from neurobiology a day will come when how brain produces consciousness is established and their claim that consciousness plays no significant role in the universe will be proved. Buddhist, Meditator's analysis is that how consciousness gives rise to the illusory reality of the world can be experientially proved and with such experience 'a physical universe is irrelevant to the world of human experience, in which consciousness play a crucial role'³⁷ Here, instead of viewing these two great traditions as incompatible, it may be more fruitful to regard them as complementary like 'focusing two eyes on the same reality'. An integration of the two perspectives can take place is the experience of the enlightened ones and remains a possibility for the meditator.

Non-dualism is a fact of experience in meditation as the *Vimalakirti-nirdesa-sutra* (30) says: 'the mind is neither within nor without, nor is it to be apprehended between the two.'³⁸ In other words, the mind 'has no place to lay its head' meaning that 'awareness arises in dependence upon an ultimately indefinite range of causes and conditions and is therefore a function neither of the subject by itself nor of the world alone'. This interactive nature of the observed field or self-world is

34 Guy Claxton, "Nirvana and Neuroscience," in DK Nauriyal et al, eds., *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, New York, Routledge, 2006, p.100.

35 Cfr. Ibid., p. 107.

36 "The current belief is that you have to understand all the properties of the vacuum before you can understand anything else." Cole, K.C., *The Hole in the Universe: How Scientists Peered over the Edge of Emptiness and Found Everything*, New York, Harcourt, 2001, p.235 quoted in B. Alan Wallace, "Vacuum States of Consciousness: A Tibetan Buddhist View" in DK Nauriyal et al, eds., *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, New York, Routledge, 2006, p. 120

37 Cfr. Ibid., p. 120.

38 Quoted in William S Waldron, "The Co-arising of Self and Object, world, and Society" in DK Nauriyal et al, eds., *Buddhist Thought and Applied Psychological Research: Transcending the Boundaries*, New York, Routledge, 2006, p.175.

scientifically arrived at in 'colour' studies which states that it 'is a function of the world and our biology interacting'. This confirms again what Buddha declared 2500 years ago 'apart from conditions there is no arising of cognitive awareness' and this is realized in meditation.³⁹ This refers to the breaking down and building up or decomposition and re-composition or cognition and recognitions, perception and apperception, object provided and subject given simultaneity. It means 'the categories that are the stuff of experience' are the same categories that are the 'stuff of the world.' These are bifurcated for subsequent analysis and descriptive purposes.⁴⁰ The scientific description of the arising of the world parallels the Buddhist theoretical explanation which in turn is experientially available in meditation.

Finally, the ambivalence of Nothingness is best exemplified in the position that Emptiness does not divest fullness of its plenitude, rather, embellishes its nature by drawing attention to its infinity and ineffability. The subtext of the conference, it would seem, is an attempt to help overcome the fear of the unknown other – both the other of the religious worldviews and practices as well as the other of the psychological treatments for personality development and wellbeing. The threat of the other comes from the ambivalence towards 'Nothing' and anything that leads to 'nothing'. Therefore the attempt to address the issue becomes significant both from philosophical and theological perspectives for contemporary Christianity. Jesus died on the cross to liberate people from the pain and misery of being without God who loves. Eradicating suffering is the goal of both Jesus (the Christ) and Gotama (the Buddha). This meeting at the religio-philosophical level offers hope for a possible non-dual encounter. This paper has been an attempt to share the first hand experience of integrating Christian commitment to the path of the cross and the self emptying path of vipassana. It attempts to use the personal perspective as well as corroborate the scientific assessments of the impact meditation has on psychological wellbeing. The experience of reality as it is (*yatha bhutha*) gives a new perspective about the totality and that is non-dual because it is 'no self describing the world,' or, 'objects constituting the self,' but a revelation into the unfolding of being. This insight brings about the merging of divine-cosmic-human elements of reality. The path to reach the goal, it would then seem is therefore, equally Jesus' as well as of Buddha.

39 Cfr. Ibid., pp. 176-77.

40 Cfr. Ibid., p. 181.

George Thadathil sdb

geothadathil@yahoo.com.au

principal@salesiancollege.net

George Thadathil, presently the Head of the Department of Philosophy and the Principal at Salesian College, Sonada, Darjeeling, holds a PhD from the Department of Christian Studies, University of Madras (2000). Apart from three co-edited works, *Communities and identity Consciousness: South Indian Trajectories* (2004), *Cultural Identity in Nepali Language and Literature* (2005) and *Subaltern Perspectives: Philosophizing in Context* (2005), he has authored *Vision from the Margin: A Study of Sri Narayana Guru Movement in the Literature of Nitya Chaitanya Yati* (2007) and writes regularly in philosophical and theological journals in India.

A paper prepared for the Round Table Conference on 26th February 2009 on “*The ambivalence of **Nothingness**, between negation of the human and openness to the divine.*” Organised by the Institute of Sciences of Religion, the Faculty of Philosophy, UPS, Rome.

16. «Al presente non vediamo ancora che ogni cosa sia a lui sottomessa»

(Eb 2,8)

Potenza del Niente ed Onnipotenza di Dio in K. Barth

Paolo ZINI

Nella teologia di K. Barth si possono rinvenire significative provocazioni sul tema del nulla nel suo riferimento all'agire di Dio. Nonostante una sorta di esclusivismo teologico sembri interdire ogni dialogo con il pensatore di Basilea volto al rinvenimento di opzioni sistematiche emancipabili da un diretto riferimento alla rivelazione, riteniamo sia possibile riconoscere nella pagina del teologo calvinista una robusta infrastruttura teorica, che, forse scontando talvolta l'intenzione dell'esclusiva fedeltà al dato scritturistico, pure si segnala per una peculiare indole speculativa.

1. Radicalismo kerigmatico

La straordinaria fortuna del pensiero di Barth nella prima metà del XX secolo¹ può essere compresa come recezione attonita di un singolare *radicalismo kerigmatico*², impegnato ad attestare in modo epistemologicamente rinnovato il vincolo tra teologia e Parola di Dio³, anche a prezzo di

1 «Quando io guardo indietro alla mia vita, mi vedo come un tale che sale a tentoni nel buio di un campanile; e nel fare questo, senza accorgersene, invece del corrimano, afferra una corda, la corda della campana, improvvisamente egli ode, pieno di costernazione, che la campana incomincia a suonare, e naturalmente non è lui solo a sentirla. Che cosa gli resta da fare, se non arrampicarsi con la massima prudenza?» (B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di Karl Barth* [Giornale di teologia 2], Queriniana, Brescia 1966, 31).

2 Secondo Mancini «la graduale marcia verso il recupero dell'oggetto cherigmatico [...] sarà l'affare più importante del Barth nel secondo decennio di questo secolo, con una scoperta progressiva, che però al termine porterà alla certezza di una conquista decisiva sul piano vitale, sconvolgente su quello dottrinale, rivoluzionaria sul modo classico di concepire il cristianesimo, come frutto dell'esperienza o del condizionamento soggettivo del *kerygma*, che viene così restituito alla sua genuina essenza, quella di presentarsi all'uomo come una possibilità del tutto sconosciuta, la possibilità dell'impossibile. Questa specie di ubriacatura di fronte all'Oggetto tenuto sulle prime in una tensione oggettiva quasi surrealistica, tanto che l'uomo e le sue dimensioni conoscitive e operative scompaiono, obbligherà Barth [...] a crearsi un linguaggio tutto suo, del tutto nuovo, potente e conturbante» (I. MANCINI, *Il pensiero teologico di Barth nel suo sviluppo*, in K. BARTH [a cura di H. Gollwitzer], *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, Dehoniane, Bologna 1980, VII-CXIII, qui XVI-XVII).

3 Il radicalismo kerigmatico di Barth fornisce alla teologia del XX secolo la fondamentale lezione epistemologica circa il riferimento alla rivelazione come condizione di possibilità esclusiva e necessaria della propria impresa, che si deve riconoscere come servizio obbediente all'autointelligenza della fede; pertanto, «per fondare, giustificare e motivare le proprie tesi la teologia non ha bisogno di dare per presupposto proprio nulla – non certo verso l'esterno, ma neppure a partire dall'interno. Se la teologia volesse trovare un presupposto per le proprie tesi magari tirando in ballo un *deus ex machina* sotto forma di un nuovo teologumeno, significherebbe che vuole garantire le proprie tesi, che vuole dunque garantire se stessa e il proprio lavoro, significherebbe che ritiene di *potersi* e *doversi* garantire. In tal modo venderebbe il proprio diritto di primogenitura per un piatto di lenticchie. La teologia può solo *compiere* il proprio lavoro, non può pretendere di garantirlo. Il lavoro teologico può essere ben fatto solo se nel farlo si rinuncia a dare per presupposto qualcosa che esteriormente o interiormente lo garantisca. Infatti: di ciò che si può di propria autorità dare per

un severo ridimensionamento teologico della filosofia e di un inevitabile ricorso ad espressioni ed argomentazioni paradossali.

Le tensioni del pensiero di Barth giungono al loro acme proprio nelle pagine dedicate alla questione del Niente⁴, pagine peraltro attente all'esplicitazione di precisi protocolli metodologici volti a giustificare gli imbarazzi delle argomentazioni; secondo Barth, infatti, al cospetto del Niente è possibile solamente il ricorso a «pensiero e linguaggio *spezzati*, [...] per il fatto che la teologia può solo procedere mediante singoli pensieri e singole proposizioni diretti a un oggetto a partire da prospettive differenti ma non elaborare un sistema, afferrando, e per così dire, “catturando” tale oggetto»⁵.

La riflessione di Barth procede pertanto per accostamento di evidenze nel rispetto della reciproca tensione dialettica, giustificata non attraverso la mera evocazione del limite dell'intelligenza umana, quanto piuttosto dall'imprescindibilità del diaframma introdotto, tra il disegno originario di Dio e la sua realizzazione storica, dall'esperienza del male.

presupposto, si può ovviamente anche disporre; e se la teologia *desse per presupposta* la potenza che sostiene quelle sue tesi a lei medesima [...], significherebbe che da parte sua *dispone* di quella potenza, può impiegarla a propria garanzia o addirittura comandarla a bacchetta. Ma una potenza della quale la teologia possa disporre da parte sua, non sarebbe la potenza in grado di sostenere lei e le sue tesi: sarebbe qualcosa come il codino del Barone di Münchhausen, al quale egli si aggrappava per trarsi fuori dalla palude» (K. BARTH [G. Bof ed.], *Introduzione alla teologia evangelica. Con un'appendice autobiografica sui rapporti Barth-Schleiermacher* [Classici del pensiero cristiano 5], Paoline, Cinisello Balsamo [Mi] 1990, 98-99).

4 Il termine Niente traduce il tedesco *das Nichtige*, cui Barth ricorre per evitare ogni confusione tra l'oggetto della propria indagine ed il limite creaturale. Barth dedica al Niente un paragrafo della sua monumentale *Dogmatica Ecclesiale* (cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. III/3: Die Lehre von der Schöpfung*, § 50: *Gott und das Nichtige*, il paragrafo è accessibile in traduzione italiana nel volume cui noi ci riferiremo in queste note: K. BARTH [R. Celada Ballanti ed.], *Dio e il Niente*, Morcelliana, Brescia 2000).

5 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 18. Preziose chiarificazioni sulle concrete implicanze epistemologiche del rispetto barthiano del carattere spezzato della riflessione teologica in genere e sul Niente in specie sono puntualizzate da un attento studioso di Barth: «Non è marginale che Barth prima di entrare nel merito del problema senta il bisogno di chiarire questo criterio: la condizione di ogni seria analisi è il riconoscimento d'essere “in presenza d'una dimostrazione straordinariamente chiara del fatto che ogni pensiero e ogni affermazione teologica sono necessariamente spezzati”. Resta il problema di vedere se l'impossibilità per la teologia di pervenire a un “sistema”, a un'analisi cioè che in qualche modo posseda e imbrigli il proprio oggetto, sia l'impossibilità *simpliciter* per la ragione umana di fare ciò, o se invece questa abbia una sua via legittima e praticabile. Per Barth [...] la ragione naturale, in quanto *ratio* noetica, non intenziona la verità ma la presuppone, mentre la *ratio* ontica può sì accedere al vero, ma solo perché le si partecipa. Unico itinerario alla verità in quanto tale è la *ratio veritatis*, che in senso proprio è la stessa Parola divina consustanziale col Padre. [...] Il che, ben inteso, non significa disconoscere l'autonomia della ragione, ma coglierne con l'autonomia a un tempo anche il limite: è in altre parole la ragione che sa di non sapere. Donde però la consapevolezza di questo non-sapere, di questo limite? Donde il riconoscimento che la nostra conoscenza è un semplice “abbozzo”? Quale il fondamento del limite strutturale dell'umano conoscere? Per Barth alla base dell'interruzione che segna costitutivamente l'intenzionalità sta il nulla. Con forza egli sostiene che il nulla è la radice che sconfigge ogni pretesa di conoscenza oggettiva e sistematica. Il nulla è il principio trascendentale della limitazione del conoscere umano; esso non è un semplice ostacolo fattuale che si frappone sulla linea dell'intenzionalità, ma è il fondamento stesso dell'improcedibilità intenzionale. È per esso che la *ratio veritatis* non può tradursi in sistema, ma soltanto in “narrazione” (*Erzählung*); narrazione metodica, sorretta da profondo rigore intellettuale e caparbia obiettività, ma sempre narrazione, racconto, mai sapere costringente legato alla necessità metafisica. Se poi di necessità si vuol comunque parlare, è in tutt'altro senso, affatto diverso da quello della contraddittorietà del contraddittorio, e cioè nel senso di una necessità, per così dire, “esistenziale”, inscritta nel profondo dei soggetti e disvelata solo mercé la rivelazione» (C. SCILIRONI, *Karl Barth e il problema del nulla*, in «Asprenas» 43 [1996] 299-334, qui 311-312).

Se tale opzione interdica ontologicamente prima che gnoseologicamente ogni velleità di sistematizzazione compiuta del discorso teologico, essa nondimeno impone alla riflessione sul Niente un drammatico osservatorio: quello che la teologia qui deve investigare è infatti il diaframma che impedisce ad ogni elaborazione teologica di articolare una lucida visione d'insieme del proprio Oggetto; infatti

l'esistenza, la presenza e l'attività del Niente [...] costituiscono, anche oggettivamente, la *frattura (der Bruch)* intervenuta tra il Creatore e la creatura. Non si tratta solo del *limite* che appartiene alla natura di tale relazione da entrambi i lati – poiché questa si fonda sulla bontà del Creatore e della creatura – ma proprio della *frattura* che è contraria alla natura di questo rapporto. È per il fatto che la teologia, in quanto opera umana che si svolge entro i presupposti di questo eone, conosce ineludibilmente il suo oggetto all'ombra di questa *frattura*, ed è per il fatto che il suo oggetto le è sempre e dovunque dato soltanto al di là della *frattura* stessa, così da non poterlo scorgere senza averla costantemente presente, che il pensiero e il linguaggio teologico si configurano come spezzati⁶.

La singolarità dell'Oggetto teologico non è però imputabile solamente al diaframma che ne impedisce una visione tersa e ben definita, ma pure al movimento che lo rende accessibile nella forma di una destinazione ove si implicano l'intenzionalità dell'agire libero e protagonista di Dio e le forme della sua dedizione a beneficio dell'uomo.

Alla teologia si impone pertanto il rispetto dell'asimmetria che ordina il destinatario della grazia alla libera e insondabile azione divina, nella corrispondenza del dispiegarsi storico del disegno salvifico all'intenzione eterna di Dio; tale duplice asimmetria comprende la teologia dentro il volere di comunione di Dio, e, vietando il movimento contrario, riconosce le premesse del lavoro teologico quali intrinseche – dunque conseguenti – al proprio Oggetto, secondo un'anomalia epistemologica in grado di onorare la qualità di evento relazionale indeducibile che pertiene al dato cristiano. Per questo, anche nell'indagine del problema del Niente, secondo Barth

dobbiamo partire dalla *realtà di Dio*, facendo attenzione al fatto che non consideriamo qui astrattamente il termine realtà, ma partiamo dal fatto che in tale realtà trattasi di Dio stesso. La realtà di Dio è in movimento. E tale movimento – che è accadere, divenire – non è altro che una *relazione*. La realtà di Dio può dunque esser spiegata nel suo carattere dinamico come relazione. Essa include un tu, un interlocutore, e non può quindi venir confusa con qualsiasi altra realtà. Essa accade nella relazione: al di fuori di quest'ultima non vi è accesso a Dio perché ogni accesso a Dio è posto da lui, nel suo divenire (che s'identifica col suo essere)⁷.

6 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 19.

7 S. ROSTAGNO, *Introduzione*, in K. BARTH, *L'umanità di Dio* (Piccola collana moderna - Serie teologica 24), Claudiana, Torino 1975, 5-28, qui 12.

Assicurato all'asimmetria della volontà di Dio rispetto all'indigenza umana, il disegno salvifico autorizza una profonda conoscenza di Dio proprio nell'apprezzamento dell'intangibilità della sua libertà onnipotente e gloriosa. Fuori da ogni dicotomia, l'impegno di Dio nella storia è dispiegamento della sua gloria eterna:

Il *Soli Deo gloria* non si applica ad un idolo sublime, ad un divino egoista, ad un eterno corrucciato, ma al "Padre della misericordia e Dio di ogni consolazione". Vale per colui che ha posto il suo onore nel creare e nel conservare noi uomini, nel riconciliarci a lui, nel redimerci e nel portarci al compimento – vale per colui che ha fatto sua la nostra causa, per colui che con zelo persegue il suo santo diritto divino, affinché esista un vero diritto umano sotto il suo cielo, sulla nostra terra⁸.

Le rigorose esigenze poste dalla fedeltà all'assioma della signoria onnipotente del Creatore si dialettizzano però con l'evidenza della caducità della creazione e con la sorte che in essa pare riservata all'intenzione di Dio. Barth impone pertanto alla propria teologia un soggiorno obbligato nella posizione ove tale dialettica assume contorni drammatici: l'evento Cristo⁹. Tale evento, scandaloso per il procedere *iuxta propria principia* di qualsivoglia teologia razionale, insegna come Dio non sia

meno Signore quando nasconde la propria gloria, estraniandosi a questo modo. Anzi, proprio in questa segretezza egli è veramente glorioso; proprio questa segretezza, cioè proprio la sua condiscendenza è lo specchio e l'immagine in cui vediamo il suo vero volto. La sua gloria consiste nella *libertà* del suo *amore*, che egli mette in opera e rivela in tutto ciò: è una gloria ben diversa da quella, priva di libertà e di amore, di tutti gli dei che gli uomini s'inventano. Quel che importa è che si sappia riconoscere *questa* gloria e, in essa, la vera, sovrana natura di Dio; che dunque non ci si voglia costruire di essa un'idea arbitraria, ma la si deduca dalla rivelazione che ne è data nella natura divina *di Gesù Cristo*¹⁰.

8 K. BARTH, *Il messaggio della libera grazia di Dio*, in ID. (M.C. Laurenzi ed.), *Iniziare dall'inizio. Antologia di testi* (Giornale di teologia 199), Queriniana, Brescia 1990, 119-122, qui 119.

9 Nell'evento salvifico Barth vincola dottrina di Dio e antropologia secondo quella "concentrazione cristologica" evocata sovente dagli interpreti come origine della fecondità ed insieme delle aporie della sua proposta teologica (cfr.: H. ZAHNT, *Alle prese con Dio. La teologia protestante nel XX secolo* [Biblioteca di teologia contemporanea 4], Queriniana, Brescia 1969, 102s). Il tema della concentrazione cristologica è evocato icasticamente dalla celebre immagine della clessidra, di cui si serve Balthasar per indicare il carattere totalizzante ed esclusivo dell'azione di Cristo nella teologia di Barth, carattere che anche Balthasar ritiene causa insieme dell'originalità e della problematicità di quella stessa teologia; Barth avrebbe definito «molto felicemente il suo pensiero come un "universalismo intensivo", in quanto realmente tutto si concentra nel punto di massima intensità: nel contatto tra Dio e l'uomo in Gesù Cristo [...]. Ci si può chiarire questo pensiero anche ricorrendo all'immagine della clessidra, i cui due recipienti (Dio e la creatura) si toccano al centro nel punto più ristretto: l'incontro dei due in Gesù Cristo. Non è possibile un altro rapporto tra il recipiente inferiore e quello superiore. E come la sabbia scende dall'alto, così la rivelazione di Dio è una rivelazione unilaterale, naturalmente in modo che la sabbia realmente *salga* nel recipiente inferiore e, in virtù del primo movimento, e soltanto per esso, sorga un movimento opposto. In fondo però tutto dipende dal vertice posto al centro: proprio il punto più stretto è quello decisivo, è l'atto, il contatto, l'evento, da cui deriva tutto ciò che vien detto natura e condizione» (H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* [Già e non ancora 117], Jaca Book, Milano 1985, 215).

10 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik. IV/I: Die Lehre der Versöhnung*, cfr.: K. BARTH (H. Gollwitzer ed.), *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 126.

Nell'evento Cristo si dispiega l'intenzione di Dio che «vuole essere conosciuto nella sua vera realtà; ma la sua vera realtà è quella che egli manifesta nella sua azione. Dio è attivo e vuole essere conosciuto come tale»¹¹. L'evento Cristo, nel quale «è Dio stesso, in indistruttibile unità il medesimo Dio, [...] che si rivela e l'evento della rivelazione e l'efficacia di essa nell'uomo»¹², illumina, proprio nella sua drammatica operatività, uno stridente contrasto: al volere di Dio, non tutto obbedisce, bensì qualcosa, potentemente resiste:

Il *fatto particolare* che va qui considerato nel rapporto tra Creatore e creatura, è che, nel dominio del creato, sotto la signoria del Creatore, è all'opera una *forza attiva* di cui non si può rendere ragione né a partire dal Creatore stesso né mediante la creatura, né come azione del primo né come atto esistenziale della seconda, e che pure non si può ignorare o negare, ma di cui occorre tenere conto nella sua assoluta peculiarità¹³.

2. Azione di Dio e re-azione del niente

Esplicitato il riferimento a Cristo della riflessione sul Niente, Barth si impegna in una analisi particolarmente originale. In essa ci pare però si intreccino una dichiarata fedeltà kerigmatica e l'attrattiva di un'opzione speculativa¹⁴ consistente nella radicalizzazione della potenza del negativo quale orizzonte manifestativo della signoria di Dio.

11 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*. II/I: *Die Lehre von Gott*, cfr.: K. BARTH (H. Gollwitzer ed.), *Dogmatica ecclesiale. Antologia*, 44

12 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*. II/1: *Die Lehre von Gott*, dobbiamo la citazione a: G. SGUBBI, *L'intelligenza del mistero. Dialogo con Eberhard Jüngel* (Collana di teologia 40), Città Nuova, Roma 2000, 259.

13 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 14; Barth si confronta con alcune impostazioni filosofiche del problema del male, ma ritiene che esse non siano in grado di rendere ragione della sua temibilità e insieme della sua debolezza, note, in virtù della rivelazione, alla sola teologia: «Che cosa propriamente sia il nulla lo si può sapere solo in base al giudizio di Dio. Barth, un po' con la sbrigatività del buon nonno, può dimostrare agli *enfants terribles* Heidegger e Sartre che ciò che essi chiamano così e con cui vogliono far venire la pelle d'oca non ha comunque nulla a che fare con il vero nulla. In Heidegger esso è un concetto così ingenuo, così ambivalente che potrebbe denotare senza difficoltà anche l'essere o il "divino". Neppure qui quindi, per quanto la "forza della negazione" possa venire intesa più hegelianamente o più esistenzialisticamente, Barth vuole avere a che fare con la filosofia; egli sviluppa la realtà del teologicamente negativo su un piano totalmente nuovo e per principio inaccessibile alla filosofia: tenendo presente la forza, creatrice per eccellenza, del sì e no divini, in base alla "dialettica" del giudizio divino» (H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 249-250).

14 Il procedere di Barth, che vorrebbe attenersi fedelmente all'evidenza rivelata, avendo relativizzato l'antropologico e avendo incluso in tale relativizzazione il profilo storico della stessa azione di Gesù, sembra obbedire a forti sollecitazioni speculative nella cui luce vengono lette la stessa verità teologica di Dio e dell'uomo. Una figura di rivelazione nei termini di eccedenza senza analogie che illumina il senso della storia – compresa l'*historia salutis* – corre il rischio di allontanarsi talvolta da quella purezza teologica che intende servire, lasciando qualche dubbio sulla genuinità evangelica del fondamento della conoscenza cui si appella. Suscita qualche interrogativo, in tale prospettiva, anche il convincimento di Barth, per il quale «il nulla non appartiene al cosmo e neppure a Dio: è, appunto, l'*opposizione* ad essi; ma è a partire dal nulla che si fa manifesto il senso autentico del negativo presente anche nel creato, cioè del peccato, del male e della morte. Senza conoscenza del nulla, cioè senza rivelazione, peccato, male e morte non si disvelano nella loro essenza. Sotto questo profilo – e solo in questo senso – è legittimo affermare che il nulla è il fondamento della conoscenza. Sotto il profilo ontologico, invece, esso non può non essere il fondamento del negativo in tutte le sue espressioni» (C. SCILIRONI, *Karl Barth e il problema del nulla*, 315).

Il tenore delle affermazioni di Barth non lascia spazio a dubbi circa la prospettiva cristologica nella quale la questione vorrebbe essere posta:

Da dove sappiamo che il Niente esiste in virtù di una sovranità e di un radicalità che impediscono di sistemarlo in una immagine del mondo e di trattarlo come un legittimo elemento mondano tra gli altri? Tutto questo discende direttamente con chiarezza e sicurezza, dalla scaturigine dell'intera conoscenza cristiana, Gesù Cristo¹⁵.

La vicenda di Gesù, nel suo profilo storico-positivo, patisce però una relativizzazione, cui Barth ricorre¹⁶ per dare la parola alla novità – sempre senza analogie – dell'opera di Cristo; risulta così incrinata la normatività della referenza storica del mistero dell'incarnazione, che imprime al procedere barthiano una disinvoltura speculativa talvolta dubbia¹⁷.

Sono proprio queste premesse, che si orientano ad una assolutizzazione cristologica di indole più speculativa che storico-rivelata, a sostenere le argomentazioni di Barth sul Niente, argomentazioni che vorrebbero invece esclusivamente derivare, nella loro paradossalità, dall'evento salvifico.

Per Barth, la teologia deve, anzitutto,

nel riconoscimento di Gesù Cristo, lasciar cadere il pregiudizio così ovvio contro l'aspetto oscuro del mondo e ammettere che Dio ha concepito e fatto tutto – anche il lato oscuro – per il bene. Non ci si può permettere, in Gesù Cristo, di cercare in *quel* lato oscuro il Niente. Ma in quella confusione è operante un *errore concernente il Niente* stesso. Mentre viene ricercato il nemico là dove esso non è, lo si disconosce in modo da conferirgli una forma che non gli appartiene, relativa,

15 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 40. La tesi barthiana riteniamo abbia un carattere dirompente nell'ambito della filosofia della religione; a fronte delle numerose interpretazioni del fenomeno religioso nei termini di elaborazione rassicurante della coscienza rispetto alla percezione della precarietà del mondo e del potere oscuro della libertà colpevole, la teologia di Barth obbligherebbe a riconoscere al cristianesimo ben altra indole, se davvero la sola vicenda di Cristo consegnasse al mondo la misura dell'insidia al quale è stato sottratto.

16 «“Gesù Cristo nostro Signore”: ecco l'Evangelo, ecco il significato della storia. In questo nome si toccano e si dividono due mondi, si tagliano due piani, uno sconosciuto e uno conosciuto. [...] “Gesù”, come indicazione storica, significa il luogo di rottura tra il mondo a noi conosciuto e un altro sconosciuto. Il tempo, le cose, gli uomini, in quel punto del mondo a noi conosciuto non hanno in sé alcuna preminenza sopra altri tempi, cose e uomini, ma se ne distinguono in quanto circoscrivono il punto che rende visibile la linea di intersezione nascosta fra tempo ed eternità, cosa e origine, uomo e Dio. [...] Ma quel punto stesso della linea di intersezione, come tutto il piano sconosciuto, di cui annunzia la presenza, non ha alcuna estensione sul piano a noi conosciuto. I raggi che ne emanano, o più precisamente i singoli crateri, le cavità con cui si annunzia all'interno della intuibilità storica, non sono mai l'altro mondo che in Gesù viene a contatto col nostro mondo: neanche quando si chiamano: “la vita di Gesù”» (K. BARTH [G. Miegge ed.], *L'epistola ai Romani* [Campi del sapere], Feltrinelli, Milano 1993²).

17 Scrive Martinetti in proposito: «La teologia di Karl Barth è un'energica reazione contro ogni forma di materializzazione della vita religiosa, ma anche e più una energica reazione contro il dottrinarismo e lo storicismo teologico. Contro quest'ultimo giustamente egli accentua che i dati storici nella storia e nella letteratura religiosa non sono fine a sé; essi debbono essere solo il punto di partenza d'una riflessione speculativa, che, partendo da un punto di vista più alto, deve penetrare ed appropriarsi il nucleo vivente del documento dottrinale o storico. [...] Tuttavia l'interpretazione speculativa dei dati storici non esclude che *in un primo momento* essi abbiano importanza per il loro semplice valore storico. [...] Ora il Barth ha grandemente torto di negligenza e quasi sprezzare questo aspetto del problema, che, se non è l'aspetto essenziale, ha tuttavia un'importanza fondamentale. Ed egli lo negligenza in quanto lo confonde con lo stesso problema speculativo» (P. MARTINETTI, *Il commento di Barth sull'epistola ai Romani*, in ID., *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Einaudi, Torino 1942², 453-484, qui 478).

ultimamente innocua, tale da non poter essere presa sul serio. Mentre si assume il Niente come un lato, un aspetto, una determinazione della creazione, lo si pone in un rapporto positivo con la volontà e con l'opera di Dio, addebitandogliene essenza ed esistenza, si concepiscono la minaccia e la rovina provenienti da quel fattore e gravanti sulla creazione come parte integrante del disegno e dell'azione divina, e, perciò, come elementi necessari e tollerabili dell'esistenza creata. [...] Così, senza accorgersene, gli si attribuiscono potenza e onore. Senza volerlo, gli si rende il migliore dei servigi. In realtà, come si potrebbe servire meglio il Niente che disconoscendolo, come accade assecondando questa prospettiva?¹⁸.

Il limite creaturale, cui allude Barth, non può essere compreso fuori da una rigorosa teologia della creazione, che lo ascrive al positivo volere di Dio. Tale volere chiama all'essere la creatura secondo una finitudine essenziale, custodia preziosa della differenza e dell'autonomia buona del finito nel mondo e rispetto al Creatore.

Perché si dia manifestazione del Niente non è sufficiente che si constatino le implicanze del limite creaturale, è bensì necessario che se ne produca il rifiuto:

Quanto abbiamo chiamato il "lato oscuro" della creazione, appare costituito proprio da questo "non", che nella sua duplice prospettiva – come differenza da Dio e come differenziazione interna al mondo creato – appartiene alla natura della creatura. Da questo lato oscuro, la creatura *confina* con il Niente; inoltre, questa negazione è l'espressione e il limite della positiva volontà, della scelta e dell'azione di Dio. Il Niente diviene ed è reale nel mondo creato mediante la *violazione* di questo *limite* da parte della creatura e mediante l'irruzione, l'attraversamento del limite. Ma il limite in quanto tale non è il Niente; quel lato oscuro della creazione non ha assolutamente a che fare con esso¹⁹.

Anche l'ostilità della creatura rispetto al limite creaturale non è però comprensibile nel suo significato fuori dalla morte di Cristo; piuttosto, soltanto la comprensione amartologica della storia della salvezza e della sua ricapitolazione staurologica consentono di riconoscere nelle sue proporzioni l'eco del dramma che si produce nell'insofferenza della creatura rispetto al limite assegnatole dal gesto creativo di Dio. In questo modo Barth volge

lo sguardo alla più importante tra le figure del Niente – per quanto anch'essa trascenda il tema che ci siamo proposti in questa sede – vale a dire il *peccato* reale commesso dall'uomo, la sua radice, le sue diverse forme e conseguenze. Tale è certamente la figura *concreta* in cui il Niente è stato riconosciuto e si è reso percepibile grazie a Gesù Cristo: il *peccato* come sua propria azione e colpa, la separazione dalla grazia di Dio e dal suo comandamento, la rinuncia alla gratitudine dovuta a Dio, la dissoluzione del legame con Lui e della libertà che lo impegna nei suoi confronti, la superbia con cui l'uomo vuole essere signore di se stesso [...]. A partire da Gesù Cristo si rende ineludibile il

18 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 35.

19 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 147.

riconoscimento che noi, in quanto peccatori, soccombiamo al Niente, lo serviamo, lo incrementiamo, lo dilatiamo, essendo noi stessi tale Niente²⁰.

L'esperienza del peccato, la cui rovinosità giunge ad evidenza nella vicenda di Cristo, sollecita però ulteriori distinzioni: in esso si manifesta un protagonismo del Niente che seduce la libertà finita, estorcendole un drammatico consenso.

Proprio la forma di tale consentire, con il suo carattere di risposta cedevole o di sconfitta patita, porta Barth ad attribuire al Niente una consistenza ulteriore rispetto alla malizia della libertà creata, e a considerare la libertà autrice della colpa solo in quanto sua vittima:

Noi abbiamo qualificato il peccato la forma concreta del Niente, il quale proprio nel peccato si fa azione, realizzazione e colpa umana. Ma il Niente non si riduce al peccato. È senza dubbio vero che noi ne *subiamo* l'attacco in stretta relazione con il peccato, e che tale connessione può essere assai tangibile oppure profondamente occultata. Già nelle Sacre Scritture il *peccato in sé* è descritto, pur tenendo ferma la piena responsabilità dell'uomo, come un soccombere dell'uomo stesso di fronte alla *potenza* estranea di quel *nemico*. Peccando, l'uomo non si fa del bene, agisce contro la sua volontà e la sua attesa, si lascia sedurre, si reca pregiudizio, meglio, lascia che gli si rechi pregiudizio. Egli non è, in ciò, solo un masnadiero, ma un uomo caduto tra i masnadieri²¹.

La fenomenizzazione del Niente, accessibile nel peccato inteso come capitolazione, mostra la libertà della creatura tanto nella sua potenziale fallibilità quanto nella sua attuazione malvagia; la distinzione non è di poco conto, proprio per capire la misura, l'imputabilità e la condizione di possibilità ultima delle attuazioni colpevoli del volere umano.

La costituzione peccaminosa pone la creatura, per la sua fallibilità ontologica e per la sua vincolazione a Dio, sotto l'ira e la riprovazione del Creatore, ira e riprovazione manifestatesi in Cristo come strutturalmente implicate nell'elezione divina, che conferma l'irrevocabilità della disposizione di Dio come favore e grazia per l'opera delle Sue mani.

In Cristo l'uomo si riconosce come assegnato alla riprovazione, nella sua strutturale inclinazione al peccato, una riprovazione esigita necessariamente dall'insondabile mistero di benevolenza che lo vede eletto alla comunione salvifica con Dio.

La teologia, fuori dalla vicenda di Cristo, non conosce alcunché, mentre in quella vicenda conosce un solo uomo, quello riprovato nella sua umanità – essenzialmente aperta agli attacchi del Niente –, ma insieme quello eletto nell'insondabile disegno di Dio. E l'elezione, con il suo corredo inesorabile di riprovazione, conferma, nell'ostinazione salvifica, il carattere irrevocabilmente

20 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 43-44. Il commento di Ricoeur a queste parole è limpido: «[Secondo Barth] il niente (è) ciò che il Cristo ha vissuto annientando se stesso sulla Croce. Risalendo da Cristo a Dio, si deve dire che in Gesù Cristo Dio ha incontrato e combattuto il niente, e che noi "conosciamo" il niente» (P. RICOEUR, *Il male, Una sfida alla filosofia e alla teologia* [Il Pellicano Rosso], Morcelliana, Brescia 1993, 42).

21 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 52-53.

favorevole al creato del gesto creativo di Dio. In questa prospettiva si comprendono le parole di Barth:

Possiamo noi mantenere la posizione espugnata: “Dio per noi”? No, dobbiamo subito abbandonarla di nuovo poiché sappiamo che essa è la posizione propria di Dio nella quale *noi* non abbiamo nulla da fare nel passato, nel presente e nel futuro. L'accusa è certamente formulata, in ogni tempo, in ogni relazione, contro ogni uomo. L'uomo di fronte a Dio in qualsiasi tempo e luogo, come potrebbe essere altro che l'accusato? Noi *siamo* condannati, nell'atto stesso in cui siamo commisurati a Cristo, “dati” con lui. Se si apre questa porta, se veniamo in questa luce chi sarà giustificato? E noi *siamo* separati dall'amore di Cristo. La piccola scintilla della nostra vita appare come qualche cosa di un valore incommensurabilmente minore in confronto dell'amore di Dio che si rivela nella *sua* morte, quando di fronte alla divinità, alla gloria, all'eterno futuro che *noi* vediamo, crediamo, sperimentiamo in *lui*, si spiega nel suo brutale realismo la tribolazione della vita che viviamo²².

La radicalità del gesto riprovatore di Dio, evidente nella sorte del Figlio, consumato nella morte dall'ira divina, non deve però suggerire una sua simmetria rispetto all'elezione: l'uomo è riprovato perché eletto, e nell'elezione Dio persegue il suo diritto e dà libero corso al suo volere²³.

D'altro canto, la drammaticità della riprovazione potrebbe essere scontata soltanto da una teologia infedele al dato rivelato; piuttosto, l'uomo, *conoscendosi* in Cristo, si *riconosce* posizionato in un disegno di Dio, nel quale l'onnipotenza vittoriosa dell'Amore si misura con una frattura drammatica posta nel cuore stesso della creazione:

L'individuo non è oggetto di elezione “o” di reiezione, ma teatro allo stesso tempo della reiezione “e” della elezione. Queste opposte decisioni stanno l'una contro all'altra nello stesso individuo, non in equilibrio invero, ma in modo che l'uomo che è sempre perduto dalla parte dell'uomo, è sempre eletto dalla parte di Dio. Assolto come condannato da Dio, salvo come dannato, libero come prigioniero, vivo come messo a morte, giustificato come colui che non si deve

22 K. BARTH (G. Miegge ed.), *L'epistola ai Romani*, 310.

23 La finalizzazione della riprovazione all'elezione, nell'assoluta incoordinabilità dei due movimenti, posizione fondamentale della dialettica di Barth, obbliga a prendere atto della sua distanza da ogni prospettiva idealistico hegeliana di una riconciliazione di sì e no divini o di un loro simmetrico concorso all'opera salvifica. Il sì della salvezza è ciò che in Cristo abbiamo conosciuto come volere efficace ed univoco di Dio, cui il no si rapporta secondo le esigenze dell'incondizionalità di un favore che non si deve che a se stesso. Proprio in questa comprensione originale del mistero dell'elezione, Barth prende le distanze dalle dottrine predestinazionistiche sostenute da molti teologi cristiani: «Rifacendosi ad Agostino, Calvino e i suoi discepoli avevano inteso la predestinazione nel senso di una decisione, esistente da tutta l'eternità in Dio, per la quale gli uomini sono divisi in due categorie: quelli destinati alla felicità eterna e quelli che si sarebbero perduti. Barth non riusciva a trovare questa idea nel Nuovo Testamento. Per lui la predestinazione divina è la stessa cosa del patto di grazia di Dio. Tutti gli uomini sono sotto l'ira di Dio, ma tutti gli uomini sono egualmente sotto l'eterna misericordia di Dio. Lontani da Cristo, tutti sono respinti; uniti a Lui tutti sono accettati nella grazia. La predestinazione è un atto della misericordia di Dio. Essa perciò non deve provocare un timore convulso, ma solo gioia cristiana. È questa la massima espressione del vangelo come Buona Novella. Queste erano soltanto delle osservazioni introduttive di Barth; ma bastano per farci supporre che egli si stava avviando su una strada del tutto inattesa» (B. WILLEMS, *Introduzione al pensiero di Karl Barth*, 78).

giustificare: sotto questi insolubili paradossi e la loro tormentosa assiomaticità, sta la nostra vita in quanto è posta in relazione con la sua prima origine²⁴.

Secondo Barth, l'amore di Dio, per potersi dispiegare, non solo deve trovare da sé le proprie ragioni, onde attestarsi come espressione di una libertà onnipotente, ma deve pure vincere una resistenza che sa assumere il profilo di un attacco minaccioso che lo insidia proprio in quanto amore *di Dio*²⁵; l'azione di Dio, che insieme riprova ed elegge la creatura, non solo è alle prese con il termine della propria intenzione, ma, per compiersi efficacemente, deve vincere l'opposizione di quella ostilità che si riflette, senza esaurirsi, nel perversimento creaturale.

L'evento Cristo mostra allora come il creato viva della «*protezione* di Dio di fronte alla sopraffazione e alla potenza schiacciante del Niente»; così «Dio conferma e mantiene saldamente la separazione operata con la creazione tra le sue creature e il Niente» per impedire «che la creatura sia inghiottita dal minaccioso e incombente rischio costituito dal Niente stesso»; e Dio opera questo «perché la sua volontà consiste nella liberazione della creatura e in una vita in comunione con essa, perché desidera essere riconosciuto e celebrato dalla creatura, di cui vuole l'esistenza e non la rovina, come il liberatore»²⁶.

3. la re-azione di Dio alla re-azione del Niente

Il mistero salvifico si compie, nella lettura barthiana, come risposta divina all'inammissibile aggressione che il Niente scatena contro l'opera di Dio; la lettura che Barth fornisce della forma di implicazione di Dio nell'azione salvifica si fa però singolare.

24 M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, Doxa, Roma 1928, 62.

La dottrina dell'elezione divina, intesa in modo originalissimo, è centrale nella speculazione di Barth e in ogni pagina della sua produzione teologica; Balthasar afferma: «La dottrina particolare di Barth su questo punto [la predestinazione] rimane stabile fin dall'inizio. Già la prima edizione predialettica del *Römerbrief*, lungi dal limitarsi a contenerla, la pone addirittura a proprio fondamento; la prima *Dogmatica* la accenna, e il quarto volume della *Dogmatica ecclesiale* è dedicato esclusivamente ad essa: senza dubbio la parte più grandiosa, più unitaria e più accuratamente fondata dell'intera opera, parte che, composta con il più grande amore, rappresenta il cuore della teologia barthiana, una specie di ditirambo di circa seicento pagine, che bisogna leggere nella sua audacia e prudente sobrietà, perché un arido riassunto non farebbe che deformarlo» (H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 192-193).

25 Impossibile non evocare qui le parole di Hegel, che, nonostante una contestualizzazione assai differente rispetto a quella delle affermazioni barthiane, paiono ispirarsi a strutture speculative particolarmente prossime: «La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso; questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo» (G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, qui vol. I, 14).

26 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 10.

La protezione che Dio assicura alla sua opera si realizza attraverso una sostituzione, in virtù della quale Cristo prende il posto della creatura, anzitutto come termine di elezione e riprovazione da parte di Dio²⁷, quindi come vittima dell'attacco del Niente.

Il destino del Figlio si comprende in questa paradossale relazione, che lo vede assediato dal Niente e riprovato – in quanto eletto – da Dio:

Che può infatti significare il fatto che Dio s'incarna, diventa l'uomo perduto, se non che si dichiara colpevole del no che la sua creatura gli oppone e che si sottomette alla legge della sua creazione, che esige che simile opposizione conduca infallibilmente alla disgrazia ed alla rovina?; sì, che può mai significare l'incarnazione, se non che Dio stesso accetta di essere l'oggetto della collera e del giudizio in cui è incorso l'uomo, sottomettendosi alla riprovazione meritata da quest'ultimo, per subire lui stesso la condanna, la morte, l'inferno, lotto della creatura decaduta?; che cosa si è infatti riservato di gloria, di gioia e di trionfo dal momento che in Gesù Cristo ha voluto eleggere l'uomo e prendere il suo posto?²⁸.

27 «Gesù [...] non è stato eletto per sé, ma per noi tutti; non è in favore di se medesimo ma dell'uomo in sé e come tale che egli interviene per salvaguardare il beneficio costituito dalla creazione e dalla finalizzazione dell'uomo. La vittoria su Satana, che è chiamato a riportare a vantaggio di tutti coloro che sono eletti in lui (cioè i figli ed i compagni di Adamo, oggetto dell'amore divino) deve consistere in questo: lasciare che la giustizia divina faccia il suo corso e subirla al loro posto» (K. BARTH [A. Moda ed.], *La dottrina dell'elezione divina: dalla Dogmatica ecclesiastica* [Classici UTET], UTET, Torino 1983, 353. Il volume offre la traduzione italiana di K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik II/2: Die Lehre von Gott - Gottes Gnadenwahl*).

28 K. BARTH [A. Moda ed.], *La dottrina dell'elezione divina...*, 422. Sulla efficace espressione di Barth, che vedrebbe Cristo "prendere il posto dell'uomo", sono opportune alcune puntualizzazioni, che possono evidenziare le aporie di una soteriologia troppo libera nell'ermeneutica del dato scritturistico: «Il concetto d'una solidarietà così stretta tra il Cristo e gli uomini arieggia l'idea direttiva del *Cur Deus Homo*. Anselmo da Canterbury è una delle grandi simpatie barthiane, e l'*Anselms Beweis der Existenz Gottes* è un libro inspiegabilmente trascurato dalla critica, anche se di fondamentale importanza per la comprensione del Barth. La *Satisfactio Vicaria* di Anselmo, cambiata in una vera e propria *Substitutio*, trova le porte aperte della teologia barthiana; e l'affermazione d'un Cristo in tutto (κατά πάντα καθ'ομοιότητα Ebr. IV, 15) solidale con l'uomo, è per il Barth questione di così grande importanza da fargli perder di vista la santità stessa di Dio in Cristo» (B. GHERARDINI, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Studium, Roma 1955, 75). Occorre però precisare un interrogativo: «L'idea di uno scambio di situazione corrisponde senza equivoco alcuno alla concezione paolina? L'Apostolo dice che Gesù è stato fatto peccato per noi (*hyper hemon*). Questo *per noi* ritorna assai spesso: Cristo è stato crocifisso per noi, per tutti gli uomini, per tutti i peccatori; è andato alla morte per noi; si è dato per i nostri peccati. La preposizione usata è *hyper* (eccezionalmente *peri*); queste espressioni significano dunque: *in nostro favore, a nostro vantaggio*; e non: *al nostro posto* (la preposizione sarebbe allora: *anti*). Barth al contrario si esprime come se Paolo avesse sempre parlato così. Un passaggio capitale della sua cristologia sviluppa questi quattro temi: Cristo ha preso il nostro posto come giudice; ha preso il nostro posto di peccatori; ha sofferto la morte al nostro posto; ha compiuto al nostro posto ciò che è giusto agli occhi di Dio. Per quanto questi sviluppi siano suggestivi, non possiamo impedirci di pensare che non corrispondono esattamente al pensiero di Paolo (e del Nuovo Testamento in generale). Non è *al nostro posto* (nel senso stretto della proposizione), ma *in nostro favore* che il Cristo è stato fatto peccato e si è donato alla morte. L'*admirabile commercium* non è propriamente uno *scambio di situazione*, ma l'*instaurazione di una solidarietà*. Il peccato non si è *trasferito* dagli uomini a Cristo, ma si *estende* dagli uomini *su* Cristo, rappresentante della natura umana. Personalmente Gesù non è né peccatore, né peccato; lo è come membro di una famiglia peccatrice di cui fa parte *per solidarietà*. È così che diviene maledizione, come ramo di un albero maledetto. Rendendosi solidale della nostra sorte di peccatori, ci associa al suo destino di giusto: Dio lo ha fatto peccato (ci dice Paolo) perché in lui noi diventassimo giustizia di Dio. Noi diventiamo giusti non perché siamo posti nella situazione occupata dal Cristo (al posto di Cristo, come dice Barth), ma per il fatto che noi *viviamo in lui* (secondo l'espressione stessa di Paolo)» (H. BOUILLARD, *Karl Barth. II.1: Parole de Dieu et existence humaine*, dobbiamo la citazione a: A. MODA, *La dottrina barthiana dell'elezione: verso una soluzione delle aporie?*, in S. ROSTAGNO [ed.], *Barth contemporaneo* [Collana della Facoltà Valdese di Teologia 16], Claudiana, Torino 1990, 79-104, qui 93-94).

In tale scelta di sostituzione, la misteriosa relazione di Cristo al Niente non può essere considerata solo rispetto all'ostinazione dell'amore di Dio, che non revoca la sua dedizione alla causa della Creatura: in questo caso la rivelazione sarebbe ascoltata, secondo Barth, solo nella sua indicazione circa il pericolo cui è esposta la creazione per la frattura che ha deturpato il progetto originario di Dio.

La salvezza compiutasi nella Pasqua del Signore, piuttosto, permette di riconoscere pure la singolarità della lotta che, in Cristo, vede Dio attaccato dalla potenza del Niente, e drammaticamente alle prese, in se stesso, con la radice ultima della riprovazione, non semplicemente con l'elezione quale conferma soteriologica del sì della creazione:

[Dio] si è fatto creatura in Gesù Cristo, coinvolgendosi direttamente in quel dissidio con il Niente nel quale si è imposto definitivamente come vittorioso. Noi abbiamo in precedenza, senza dubbio, incontrato il Niente come un simile pericolo che si estende su tutto, ma in forma non attuale, in quanto stornato dalla protezione di Dio. In questo senso, non abbiamo reso conto della sua esistenza e del suo essere se non *occasionalmente*. Lo si è precedentemente considerato solo quale estremo pericolo *presente*, certo, per quanto *allontanato* grazie alla cura di Dio verso le sue creature, ma non ancora secondo l'altro aspetto, per il quale il Niente, pur senza sopraffarla e annientarla, *minaccia* costantemente la creazione *corrompendola*. Non abbiamo ancora preso atto che il Niente si oppone in modo *ostile* non solo alla creatura, alla sua natura ed esistenza, ma ancor prima a *Dio stesso*, alla sua volontà e al suo disegno²⁹.

La potenza del Niente colpisce Cristo secondo una virulenza ignota alla storia ed alla coscienza dell'uomo; ma, in Cristo, il non volere di Dio raggiunge, nell'abisso della sua possibile intensità, una creatura, manifestando un'inquietante lacerazione:

La Parola si è fatta creatura che non poteva salvarsi proclamando il suo essere creatura di Dio, perché, nonostante ogni conferma della sua creazione ad opera di Dio, nonostante ogni memoria della sapienza e della misericordia grazie a cui era stata creata, è stata sottomessa *volens nolens* a una determinazione *opposta* a quella sua creazione nella sapienza e nella misericordia. La *Parola* è divenuta *carne* significa: è divenuta una creatura *perduta*³⁰.

Le parole di Barth suggeriscono, nella loro progressiva ermeneutica del dato rivelato, il fronteggiarsi, nella Pasqua di Cristo, della riprovazione di Dio, che colpisce il suo eletto, e della negazione della Signoria di Dio, cui ancora Cristo si sottomette, negazione che qui sembra presentare i caratteri di una contraddittoria autonomia rispetto al volere stesso di Dio ed alla sua strutturale bipolarità. Cristo si presenta come vittima, tanto del *non volere* di Dio, riflesso della

29 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 10-11.

30 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 40-41.

santità incontaminabile dal peccato, quanto della nientificazione, come potente espressione di un'autonomia ribelle rispetto al volere di Dio.

Secondo Barth, allora, in Cristo non riconosciamo semplicemente il principio dell'elezione, il cui risvolto è la riprovazione di ciò che l'uomo fa di sé quando cerca in se stesso la condizione di possibilità del proprio agire, ma la riprovazione del Principio cui ogni peccato acconsente. Cristo accetta dunque la sottomissione al Principio del male, non la mera identificazione con il peccato dell'uomo, che non è il Principio del male, bensì la sua fenomenizzazione storica:

L'incarnazione della Parola di Dio non sarebbe evidentemente stata necessaria solo per rivelare la bontà della creazione divina nel suo doppio aspetto. [...] Facendosi creatura in Gesù Cristo, Dio stesso ha confermato che la creazione nella sua totalità rappresenta un atto della sua saggezza e misericordia: senza difetto, senza accuse fondate, la sua creazione è buona. Ma c'è di più. È detto: "la Parola si è fatta *carne*". Essa si è fatta, dunque, non solo creatura, ma creatura mortalmente in pericolo, minacciata, votata alla corruzione: creatura il cui bene fu sottoposto a *prova*, non dal di dentro, ma dal di fuori, in modo superiore alle sue forze. La Parola è divenuta creatura dominata da un elemento *estraneo* che l'ha resa estranea a se stessa (e al suo Creatore) e che le impedisce di trovare da sé la via del ritorno alla patria³¹.

L'esito della lotta che si consuma in Cristo tra il *non volere* implicato dall'elezione benevolente di Dio e la cattiva autonomia di chi *vuole il non voluto di Dio* è però sorprendente: l'ignominia del Figlio quanto a Dio ed il suo annientarsi quanto al Niente si manifestano come potenza vittoriosa, secondo uno scandalo speculativo che, mentre vorrebbe essere conclamato da Barth, lascia però trasparire il rigore di un teorema metafisico.

La vittoria di Cristo si produce come compiuta glorificazione della potenza di Dio nella sua necessità riprovante, perfezione dialettica del mistero dell'elezione, e come depotenziamento definitivo della potenza ribelle del Niente attraverso l'assoggettarsi del Figlio, in un annientamento insuperabile, ad una volontà annientante, che, producendosi, consuma un annientamento senza esclusioni, che dunque la include:

Questo divino *opus alienum*, questa azione proveniente dalla mano sinistra di Dio, si realizza e si *compie* nella sua pienezza più tremenda nella morte di Gesù Cristo, divenendo così *senza oggetto*. Il Niente disponeva di un potere sulla *creatura*. La creatura poteva resistergli, cercare di contrastarlo, o ancora poteva farsene schiava e strumento. Ma il Niente non era in grado di affrontare *Dio* che si abbassa, che si fa creatura per opporsi alla sua forza. *Non* poteva eliminare una simile vittima. *Non* poteva sopportare la presenza di Dio nella carne. La vittima che gli si offriva era tale che, volendola divorare, doveva causare la propria perdita. Quel fattore non poteva che finire annientato nell'urto con la grazia che Dio ha manifestato alla sua creatura, divenendo Egli stesso una creatura minacciata,

31 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 40.

decaduta, perduta. In questo incontro con Dio, il Niente doveva realizzare la destinazione che era stata sua fin dall'origine: essere senza consistenza né durata, cessare totalmente di esistere anche come limite che retrocede, come ombra fuggevole³².

L'orizzonte che si spalanca a seguito dell'evidenza cristologica della lotta di Dio con il Niente è quello di una speranza inossidabile, che legge la storia come il futuro generato da una vittoria definitiva. Nella vicenda di Cristo, la signoria di Dio supera ogni resistenza, mostrando come il volere di Dio comunque si realizzi:

Poiché il Niente, nei limiti della sua sussistenza, esiste in virtù di una disposizione di Dio, occorre affermare che anch'esso, pur non volendo servire Dio, *deve* malgrado tutto *servirlo*, servire la sua Parola, e la sua opera, l'onore di suo Figlio, la predicazione del Vangelo, la fede della comunità, dunque servire la via che Dio intende seguire in seno alla creazione fino alla consumazione dei tempi³³.

Sulla scorta di queste affermazioni, le contraddizioni della storia si debbono capire alla luce di un mistero di elezione e riprovazione già compiutosi con piena efficacia: la vittoria sul Niente, da parte dell'Amore misericordioso di Dio, lascia all'uomo la sola possibilità dell'accoglienza della propria fisionomia, rinnovata nell'unilateralità incondizionata della Grazia.

Lo stesso limite creaturale, come ostacolo all'adempimento del disegno di Dio, è travolto dal mistero dell'elezione, che vede Dio pienamente all'opera per compiere ciò che alla creatura riuscirebbe impossibile per la propria salvezza; per questo Barth giunge ad affermare che

non possiamo più peccare, dato che non ne siamo più capaci, perché siamo morti nella morte di Gesù Cristo, e quindi non siamo più disponibili al peccato, in quanto sottoposti per mezzo della risurrezione di Gesù a un diverso ordine che esclude il peccato³⁴.

Se questa è la condizione della creatura nella luce della Pasqua, la vittoria di Dio sul Niente sarebbe tale da aver spezzato ogni resistenza metastorica, e insieme storica, al suo disegno d'amore,

32 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 172-173.

33 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 183.

34 K. BARTH, *Breve commentario all'epistola ai Romani* (Giornale di teologia 138), Queriniana, Brescia 1982, 93. Sono proprio queste parole di Barth a rendere assai ardua la comprensione di altre parole nelle quali lo stesso teologo sembrerebbe riconoscere, alla creatura, la possibilità di opporre un rifiuto a ciò che Dio avrebbe operato per la sua salvezza: «Nella sua relazione col Creatore *misericordioso*, l'uomo è, in quanto tale e per natura, insieme libero e vincolato, non in virtù di una perfezione divina, celeste, ma creaturale, terrestre, non uguale a quella di Dio, ma giusta, vale a dire conforme alla perfezione del Padre celeste. Nel rapporto col suo Creatore misericordioso, l'uomo è chiamato a vivere in questa giustizia. Così, il suo peccato reale, ingiustificabile, consiste nel fatto che egli si separa da questa sua capacità (*Können*), possibilità (*Dürfen*) e obbligazione (*Müssen*), dunque dalla grazia e dalla legge divina. Ora, egli non può giustificarsi di essere solo uomo, per sua natura fallibile, e non Dio. Non può interpretare il suo peccato come semplice difetto. Dio non ha preteso troppo da lui, e non è stato assente rispetto all'adempimento di quanto esigito. La bontà di Dio non gli ha domandato più di quanto potesse fare. Ed egli era, per natura, libero e vincolato a questo adempimento. La volontà divina alla quale si è opposto era, in tutta la sua maestà, misericordiosa, paziente, gratuita. [...] Così, il peccato e il Niente appaiono in tutta la loro drammaticità: la nostra rivolta contro la *bontà* di Dio» (K. BARTH [R. Celada Ballanti ed.], *Dio e il Niente*, 49-50).

fuori dalla perpetuità escatologica della lacerazione di cui pure parla l'Apocalisse³⁵, lacerazione che vieta di intendere la parusia in termini di apocatastasi³⁶.

In Barth l'apprensione per il travaglio della storia può procrastinare questo ottimismo senza riserve solo per la posizione *gnoseologica* tipica della creaturalità, alla quale è misteriosamente interdetto l'apprezzamento della verità *ontologica* della storia nei termini di perfetto dispiegamento della sovranità di Dio:

Il Niente può solo contare e avere valore nella misura in cui la *rivelazione* della sua eliminazione non ha ancora avuto luogo agli occhi di tutti, nella misura in cui la creazione intera deve ancora attenderla e sperare. Ma il dominio del Niente è *distrutto*. Se non è ormai che un'apparenza di dominio, questa apparenza si trova scartata in Gesù Cristo. Se ha ancora una qualche esistenza nel mondo, è a causa della nostra cecità, del velo che copre i nostri occhi e che ci impedisce di vedere il Regno di Dio, Regno che è già giunto e accanto al quale non esiste alcun regno del male³⁷.

4. La paradossalità kerigmatica tra idealismo ed attualismo

Proprio l'esito del pensiero di Barth costringe però ad interrogarsi sulle implicanze di quella figura del Niente che la sua teologia, nelle intenzioni esclusivamente fedele alla rivelazione, vorrebbe connotare di una temibilità altrimenti sconosciuta.

Una resistenza del Niente completamente spezzata, oltre a rivelarsi problematica per una comprensione della storia nei termini di autentico orizzonte di produzione della libertà creata, pone dubbi inquietanti a proposito del volto di Dio e del senso del suo agire.

La superiorità di Dio rispetto al male insidiante la creazione è premessa che Barth vorrebbe porre, con genuina obbedienza teologica, a fondamento del proprio pensiero; ma tale premessa giunge ad una formulazione particolarmente audace:

Dal momento che Dio è il Signore anche del lato sinistro della creazione, è il fondamento e il Signore anche del Niente³⁸.

35 «Poi la morte e gli inferi furono gettati nello stagno di fuoco. Questa è la seconda morte, lo stagno di fuoco. E chi non era scritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco» (Ap 20, 14-15).

36 Proprio l'Apocalisse chiede di leggere l'orientamento ultimo della storia a che «Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28) non secondo un'apocatastasi nella quale il negativo è definitivamente consumato a beneficio del trionfo esclusivo dell'Amore di Dio (la dottrina dell'Apocatastasi, come impossibilità di ogni eterna dannazione e permanenza del negativo, fu condannata dal Sinodo di Costantinopoli del 543 [DS 411]). Piuttosto, nell'Apocalisse, la distruttività del male viene presentata come escatologicamente consegnata a se stessa, e incapace, dopo la conclusione della storia, di insidiare tutto ciò che, riconoscendosi come creato da Dio, pure ne ha accolto il disegno di Grazia.

37 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 182.

38 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 151.

Se una piena signoria sul Niente da parte di Dio, naturalmente, conduce ad una comprensione della storia secondo un ottimismo assai prossimo a quello hegeliano, nondimeno ripropone con drammaticità la questione della consistenza e dell'origine del negativo.

Dovremo quindi concludere che, forse, l'intento della riflessione barthiana di non cadere

per un verso, nella determinazione di quel terzo fattore – il Niente – come di una creatura fatta derivare dalla positiva volontà e dall'opera di Dio [...] e nella corrispondente giustificazione della creatura [...]. *Per l'altro verso*, nell'affermazione che quella terza forza – il Niente – discende esclusivamente dall'attività delle creature, di fronte a cui la signoria di Dio si limiterebbe alla passiva accettazione di chi sta a guardare, a un'efficace prescienza e a una mera presa di posizione³⁹,

sembra non realizzarsi in modo del tutto chiaro; se il secondo pericolo pare esorcizzato non altrettanto si può dire per il primo.

Certamente l'insistenza sull'impossibilità di coordinare speculativamente la mano sinistra con la mano destra di Dio, il suo volere con il suo non volere, non autorizza ad omologare sbrigativamente il pensiero barthiano ad una variante della teodicea tradizionale; ma, se l'ottimismo storico del quale abbiamo registrato l'inossidabilità non è nominale, allora è forse impossibile misconoscere l'intersezione del pensiero di Barth con due grandi vie filosofiche di elaborazione del problema del negativo: la via che conduce alla *Versöhnung* escatologica, attraverso l'*Aufhebung* dialettica di positività metastorica e negatività antitetico-storica, e la via che, partendo dalla dialettica protologica, attraversa ogni lacerazione e figura storica del Niente anticipandovi il giudizio apocalittico della sua inconsistenza antropologica e necessità teogonica.

Se questo fosse vero, Barth incrocerebbe allora, nella sua riflessione sul Niente, i percorsi di Hegel e di Schelling.

Ci pare questa ipotesi si confermi accostando alla riflessione barthiana, che abbiamo ascoltata, alcune formulazioni particolarmente esplicite delle tesi dei grandi autori dell'idealismo tedesco. Riteniamo anzitutto che il più ostinato forse tra i pensieri hegeliani trovi un riposizionamento nell'elaborazione barthiana; quando infatti Barth afferma che

L'avversario di Dio, il nemico che Egli ha vinto, è divenuto un servitore di Dio. Ben strano servitore, in realtà, e tale resterà. Per questo, da parte nostra, faremo bene a ricordarci di ciò che è stato, e a non cessare di cercare rifugio in Dio, che ha vinto il Niente e che tiene in mano le chiavi della sua prigione. Ma ancora più importante è considerare che Egli si è adoperato affinché anche il Niente appartenesse alle cose di cui è stato detto che concorrono al bene di coloro che amano Dio⁴⁰,

39 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 15.

40 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 183

in realtà posiziona, in un progetto epistemologicamente originale, un convincimento speculativamente hegeliano:

Il bene verace, la ragione divina universale è anche potenza di realizzazione di sé medesima. Nella sua rappresentazione più concreta, questo bene, questa ragione è Dio. Il bene, non solo come idea in generale ma come attività efficace, è ciò che chiamiamo Dio. Ciò che la filosofia scorge ed insegna è che nessuna forza ha il sopravvento su quella del bene, cioè di Dio, in modo da impedirle di farsi valere: Dio prevale, e la storia del mondo non rappresenta altro che il piano della Provvidenza. Dio governa il mondo: il contenuto del suo governo, l'esecuzione del suo piano è la storia universale. Compito della filosofia della storia universale è cogliere questo piano, e suo presupposto è la nozione che l'ideale si realizza, che possiede realtà solo quel ch'è conforme all'idea. Innanzi alla pura luce di quest'idea divina, che non è un mero ideale, vien meno l'aspetto per cui il mondo sembra essere un accadere pazzo e stolto. La filosofia vuol conoscere il contenuto, la realtà dell'idea divina, e giustificare la realtà vilipesa. Infatti la ragione è la percezione dell'opera di Dio⁴¹.

La *Denkform* hegeliana si ripresenta nella teologia di Barth non nell'integrità della sua sistematizzazione, ma nella coerenza della sua intuizione di fondo, che in Barth si anima della tensione dialettica impressa alla speculazione dalle opzioni epistemologiche e kerigmatiche di cui abbiamo riferito.

Ma forse non lascia indifferente Barth neanche il più sofferto ed audace approdo della riflessione di Schelling, che ritiene di trovare nella lettera di Giuda (cfr. Gd v. 8) una condanna diretta a chi disprezza non il *Kyrios*, bensì la potenza del Principio del male, potenza della quale Schelling fornisce una singolare identificazione in rapporto al mistero pasquale:

Cos'è questa *κυριότης*? Gli interpreti qui non osano guardare il giusto. La *κυριότης* non è altro che Satana stesso. Egli è la *κυριότης* poiché egli è il Principio sul quale riposa la Signoria, l'essere Signore di Dio. Egli si chiama la Signoria, così come anche un possesso in virtù del quale uno è un *signore*, viene chiamato una *Seigneurie* o una Signoria. L'essere Signore di Dio riposa appunto sul B che Egli è signore di porre e di non porre. Il Satana è il B posto attraverso il non volere Divino, egli è la grande potenza di Dio nel mondo decaduto, che neppure una grande potenza come Michele osa bestemmiare e maledire, il cui giudizio Dio ha riservato solo a sé stesso, in perfetta armonia con il fatto che questo Principio è l'autentico mistero di Dio, che egli può porre ed eliminare, che nessuna creatura può osare attaccare⁴².

41 G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*. Vol. I: *La razionalità della storia* (Classici della filosofia 3/1), La Nuova Italia, Firenze 1941, vol. I, 65.

42 F.W.J. SCHELLING (A. Bausola ed.), *Filosofia della rivelazione* (Filosofi moderni 16-17), 2 voll., Zanichelli, Bologna 1972, qui vol. II, 338-339.

E a rivelarsi assai prossime ai pensieri di Barth sono soprattutto le impegnative conclusioni di Schelling, sulla forma nella quale si sarebbero fronteggiate la potenza di Dio e quella del Niente nella morte e resurrezione di Cristo:

Il problema è: perché non ci si ferma alla semplice Incarnazione, perché l'abbassamento deve proseguire fino a quello esterno, fino alla morte terribile ed atroce? Noi presupponiamo nella potenza mediatrice la volontà di sottomettersi completamente a Dio. Ma sottomettersi a Dio significa appunto solo sottomettersi a quel Principio della *non volontà* divina, concedere ad esso potere su di sé. Ma questo principio fu la causa della morte. Appunto nella necessità della morte esso mostrava tutta la sua forza e la sua potenza; la morte era la maledizione che era venuta nel mondo con il peccato. Se, dunque, la Potenza mediatrice voleva sottomettersi totalmente al non volere divino (prenderlo in sé), essa doveva sottomettersi ad esso fino alla morte. Senza questo la sottomissione non era affatto completa; essa era solo una sottomissione con riserva. Solo in quanto essa giungeva fino alla morte, era superata *ogni* opposizione, era spezzata *l'intera* potenza di quel principio. In quanto, infatti, la Potenza mediatrice sacrifica se stessa, dà se stessa in sacrificio a quel Principio nell'umanità assunta irrevocabilmente e senza riserva, tale sacrificio rende impossibile a questo Principio ogni ulteriore esclusione. Come dovrebbe infatti esso escludere ancora ciò che gli si è offerto, che ha sacrificato ogni autonomia? Ora, però, esso *consiste proprio* solo nella esclusione della Potenza mediatrice; o: quel Principio è appunto solo *in ciò* ed *in tanto* il non volere divino, in quanto esclude la Potenza mediatrice; se, dunque, questa (l'esclusione) gli è resa *impossibile*, esso è spogliato, appunto per questo, della sua forza, è superato come Principio del non volere. Poiché la Potenza mediatrice rinuncia al suo essere fuori-di-lui, esso deve anche rinunciare alla sua esclusione della Potenza mediatrice, deve cioè rinunciare a sé come Principio del non volere, poiché esso *può* sussistere come tale solo nell'esclusione della Potenza mediatrice, riconciliatrice: ora, poiché questa compie una rinuncia ad ogni tensione con esso fino al punto di sottometterglisi fino alla morte, così appunto con ciò il Principio ha perso la sua forza, esso è svingorito, ed è vero alla lettera ciò che dice l'Apostolo (*Ebrei*, II 14): Cristo è divenuto partecipe della carne e del sangue umano, affinché Egli *attraverso* la morte strappasse la forza a colui che aveva il potere della morte, cioè il diavolo. Ciò stesso, infatti, che da parte di Dio è ciò che è *voluto* da lui (come punizione), è insieme ciò che si oppone a Dio, nemico a Dio, e che appunto nella necessità (nella maledizione) della morte aveva il suo potere⁴³.

Le parole di Schelling evocano pensieri barthiani che già ci hanno impegnato, e attraverso i quali viene posta singolare insistenza sulla potenza annientatrice del negativo, sconfitta dall'annientamento della potenza di Dio in Cristo:

Lo stare di fronte al Niente [di Gesù] è divenuto reale nell'aver sofferto la morte, anzi, *quella* morte: la morte di un condannato. Per [...] annientare la morte con la sua morte, vale a dire la morte

43 F.W.J. SCHELLING (A. Bausola ed.), *Filosofia della rivelazione*, 294-295.

reale, la morte come condanna e annientamento della creatura, come offesa recata al suo Creatore, la morte come nemico definitivo⁴⁴.

Se il significativo convergere di acquisizioni hegeliane e schellinghiane, nel pensiero di Barth, pone le acquisizioni medesime in una feconda tensione dialettica, temperando le unilateralità delle proposte dei due grandi pensatori idealisti, la specifica *Denkform* del teologo di Basilea rielabora quelle acquisizioni con ulteriore originalità.

E di tale *Denkform*, nella riflessione sul Niente, non solo si può significativamente apprezzare l'opzione *epistemologica* di un *sequestro kerigmatico* della teologia, ma, anche in virtù delle contiguità con l'idealismo, si radicalizza l'opzione *ontologica* della fedeltà al dato rivelato nei termini di *evento attuantesi*.

Ci pare pertanto che le considerazioni di Barth sul Niente costituiscano il banco di prova della valorizzazione teologica di una filosofia *attualistica*; valorizzazione raccomandata dalle istanze epistemologiche della figura barthiana di rivelazione, ma anche ispirata dalle provocazioni di Hegel e Schelling ed insieme principio di una loro rilettura.

Una puntuale nota di von Balthasar è preziosa per il suo accostamento alla riflessione barthiana sul Niente alla luce dell'*opzione speculativa attualistica*:

Barth [...] non definisce il male, il “nulla”, semplicemente come una conseguenza della contingenza e della deficienza dello spirito creato e della sua libertà, ma primariamente come ciò a cui il Dio buono e saggio, nella sua eterna decisione e sapienza, ha detto no fin dall'eternità, come qualcosa che egli riprova, che nella sua creazione “non ha preso in considerazione”, ha rifiutato e quindi vietato alle sue creature. Ciò naturalmente non va affatto inteso in maniera nominalistica, in quanto la decisione di Dio costituisce una cosa sola con la sua sapienza; ma è una caratterizzazione del vero e proprio niente in base alla decisione e al *giudizio* di Dio, in base al suo no, che costituisce il corollario, la specificazione e il rafforzamento del suo sì eterno. E come in virtù del suo sì sono sorti ed hanno consistenza l'essere e la verità, così per il suo no hanno consistenza il non-essere e la non-verità del niente, del male. Si noti bene: non si tratta di un'antitesi (filosofica) di essere e nulla, nel senso ad esempio della dialettica hegeliana, nella quale, entro certi limiti, si potrebbe ben parlare di una potenza della negazione. Si tratta invece di una problematica emergente soltanto al di là di ogni filosofia dell'essere (Hegel), ma anche di ogni filosofia della scelta creaturale libera e insieme esposta alla tentazione (Kierkegaard), di una problematica che può essere intuita soltanto sulla base dell'attualità assoluta della decisione divina⁴⁵.

Proprio la categoria dell'atto assicura alla riflessione di Barth sul Niente la sua originalità e insieme la espone al suo più forte pericolo, certo non stornato nella sua speculazione dalle

44 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 56-57.

45 H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 245-246.

contiguità hegeliane e schellinghiane e dal corteggiamento del radicalismo kerigmatico; all'originale comprensione del Niente, a partire dall'attualità salvifica dell'iniziativa di Dio, si accompagna inesorabilmente il pericolo di oscurare il rilievo della storia e della storia della libertà finita nell'*Historia Salutis*⁴⁶.

L'ambizioso progetto di una teologia posta a servizio del parlare di Dio, assai più che della sua Parola, dell'agire di Dio ben più che dei suoi gesti storici conduce inevitabilmente Barth a radicalizzare la singolarità senza analogie della vicenda di Cristo, anche nella sua lotta con il Niente, una vicenda intesa sempre nella potenza del suo attuarsi:

L'idea che domina la cristologia barthiana è la seguente: il *soggetto* dell'Incarnazione (come della Riconciliazione) non è né la natura umana del Cristo, né la natura divina, né la loro unione, ma il Figlio di Dio, il *soggetto divino* che porta la natura divina ed assume la natura umana. È Dio stesso che parla, agisce, soffre e trionfa, quando l'uomo Gesù parla, agisce, soffre e trionfa. Il *Verbo* si è fatto carne, dice il Vangelo di Giovanni; ed è là solamente, nell'*atto* di questo *soggetto* che si effettua l'unione della natura divina e della natura umana⁴⁷.

Nonostante i limiti teologici di una simile radicalizzazione⁴⁸ la lezione di Barth conserva la sua geniale istruttività: egli mostra, oltre ogni tentazione naturalistica, come la questione del Niente vada accostata nella prospettiva dell'agire di Dio: qui si manifestano, secondo una drammaticità sconosciuta all'ontologia della sostanza, la temibilità del Niente ma anche la sua fragilità, entrambe

46 Una pregnante osservazione di Stefanini, riferita al pensiero del primo Barth ben chiarisce l'importanza della questione: «Quale innovazione rechi Barth al concetto esistenzialistico della storicità dell'esistente appare dalla distinzione che egli introduce tra *Historie* e *Geschichte*. La distinzione [...] segna il distacco tra ciò che l'uomo fa e ciò che fa Dio. La *Historie*, rifacendosi al significato originario della parola *storia* come descrizione del fatto naturale, rende la successione delle vicende umane secondo il nesso delle cause e degli effetti, nella loro realtà di fatto, quale può essere osservata e descritta. La *Geschichte* è il senso divino della storia: senso che si ricava non dalla sequela delle vicende umane, né da un giudizio finale che venga alla conclusione dei tempi (tutto ciò che è dovuto all'uomo, lo sappiamo, appartiene al nulla), ma da una elezione estemporanea che Dio fa di qualche avvenimento, rendendolo velo trasparente sulle sue arcane profondità. Non si tratta di una Provvidenza che agisca, come per Vico, nell'interno stesso della storia: per Barth, invece, singoli fatti, per sé insignificanti, come quelli che nella Bibbia si riferiscono alla storia del popolo ebraico, possono essere sottratti alla loro grama opacità e diventare "segno", "canale", "pretesto", "occasione", della rivelazione. Anche i rapporti tra *Historie* e *Geschichte* rientrano nel quadro dell'universale simbolismo. Mentre ciò che riguarda la *Historie* si allontana da noi col progresso dei tempi, ciò che si riferisce alla *Geschichte* è sempre presente e attuale all'occhio della fede. Il Gesù, che dilegua nelle lontananze della storia, ci è "contemporaneo" quale Cristo; più contemporaneo di quanto non sia stato per gli uomini che sono vissuti con lui, se essi hanno visto in lui soltanto Gesù» (L. STEFANINI, *Critica costruttiva dell'esistenzialismo teistico*, in «Giornale di metafisica» 5 [1950] 81-108, qui 99-100).

47 H. BOUILLARD, *Karl Barth*. II.1: *Parole de Dieu et existence humaine*, citato in A. MODA, *La dottrina barthiana dell'elezione...*, 88.

48 Bouillard indica con il termine *monoattualismo* le difficoltà della cristologia di Barth che rappresenterebbero il punto debole del suo impianto teologico; questo termine avrebbe «il vantaggio di precisare un rimprovero assai frequente rivolto alla teologia barthiana e riassunto nel termine generico di attualismo. Parlare il linguaggio dell'atto, piuttosto che quello dell'essenza o della sostanza, non è cosa necessariamente colpevole; a volte è cosa indispensabile; la vera aporia del pensiero barthiano consiste piuttosto nel non vedere, per così dire, che l'operazione divina, allorché si tratta di Cristo e della salvezza» (H. BOUILLARD, *Karl Barth*. II.1 *Parole de Dieu et existence humaine*, citato in A. MODA, *La dottrina barthiana dell'elezione: verso una soluzione delle aporie?*, 88).

determinate dal riferimento al positivo volere di Dio, del quale possono insidiare l'efficacia, ma sempre nella forma della subordinazione non congiunturale ad esso.

Forse Barth, affermando che «il peccato è nella sua origine, nel segreto di Dio stesso (che non è mai e poi mai la sua causa, ma è la sua ultima verità) la possibilità della sua predestinazione alla salvezza *ovvero* alla perdizione»⁴⁹ ostacola la comprensione di un'altra sua affermazione secondo la quale «l'uomo ha in Dio l'occasione di essere uno schiavo ribelle, di separarsi dall'eterno Uno, di fortificare ed eternare l'ombra che dovrebbe soltanto seguire la luce divina come la sua pura negazione, l'occasione di essere lui stesso, a modo suo, Dio. Conoscere questa possibilità e cogliere questa occasione è tutt'uno: ed è il peccato»⁵⁰; ma certamente la sua lezione sull'agire salvifico di Dio, che in Cristo vince l'inconsistenza corrosiva del Niente, continua ad essere salutarmente provocatoria, e preziosa per la comprensione delle ragioni della speranza cristiana, alla quale è ricordato che

questo *opus alienum* [di Dio] è indignazione, collera e giudizio: non conferisce alcuna sostanza né pienezza al Niente, piuttosto gli *vieta* e gli *impedisce* di averne una. Non gli accorda che la verità della menzogna, che la forza dell'impotenza, che il senso del non-senso. Non lo fonda che nell'assenza di fondamento. Lo ammette, ma solo in quanto ciò che non può avere alcuna consistenza. E questo *opus alienum Dei* non costituisce alcun processo infinito, ma si muove con un proprio preciso fine e verso un termine finale. Non si produce neppure da se stesso. Non esiste come *l'opus proprium* di Dio, l'opera della sua grazia, in un'intima, propria, autonoma necessità, ma solo in una posizione sussidiaria e complementare rispetto a questo *opus proprium* divino. Può, appunto, presentare solo il significato, il peso, l'importanza che gli possono derivare dall'inevitabile negazione e dal rigetto divino⁵¹.

49 K. BARTH (G. Miegge ed.), *L'epistola ai Romani*, 227.

50 K. BARTH (G. Miegge ed.), *L'epistola ai Romani*, 227.

51 K. BARTH (R. Celada Ballanti ed.), *Dio e il Niente*, 170.

**Saluto Finale ai Professori e Studenti della Facoltà di Filosofia
Convocati per la Tavola Rotonda sul Nulla**

26 febbraio 2009

Joaquin D'SOUZA

Illustri Professori,
Carissimi Studenti:

Ringrazio il Professore Maurizio Marin per il gentile invito esteso a me a dare il saluto finale a questa assemblea a mo' di conclusione della Tavola Rotonda sul tema: "L'ambivalenza del Nulla tra negazione dell'umano all'apertura al divino". Lo considero un privilegio e lo faccio ben volentieri. Anzitutto, mi congratulo con il Decano, Prof. Mauro Mantovani, con il Prof. Maurizio Marin, e con gli organizzatori, relatori e tutti coloro che hanno mandato contributi, per questa eccellentissima Tavola Rotonda.

Devo confessare che la prima volta che venni a sapere del tema, esso mi è apparso troppo astratto, completamente fuori delle preoccupazioni di ogni giorno, quasi esoterico e arcano. Ma, a pensarci su meglio, ho incominciato a rendermi conto che nulla è più rilevante, nulla più necessario, più salutare e utile che meditare sul Nulla. "*Abyssus abyssum invocat*". L'abisso del nulla richiama all'abisso dell'Essere. Del nulla si può parlare solo a partire dell'essere, di cui è negazione o privazione. Ma è nell'essere contingente, sospeso tra il nulla e l'Essere assoluto, che si rivela tutta la drammaticità del discorso. Ed allora il discorso non è più un astratto e arido problema, un gioco scolastico per esercitare il cervello, o un *puzzle* come *Sudoku* o il Cubo di Rubik per passare il tempo, ma un "mistero vitale" nel senso di Gabriel Marcel. Si tratta del senso ultimo della vita e della morte.

È solo quando il discorso arriva a questo punto che si dischiude l'ambivalenza di fondo del nulla. Ci si trova di fronte ad un divario, un crocevia. Il sentiero si divide e ci porta in due direzioni opposte. Una via porta al non-senso, all'assurdo, al nichilismo. Portata alle sue ultime conseguenze,

questa via conduce alla distruzione di ogni razionalità e di ogni significato. È un dissolversi nel “buco nero” che inghiottisce e fa sparire ogni cosa che entra nel suo divorante vortice. L’altra via conduce alla pienezza dell’essere, perché pur partendo dalla consapevolezza della propria radicale contingenza permette di affermare la propria totale dipendenza dall’Essere Assoluto, *l’Ipsum Esse Subsistens*, per trovare in esso la suprema felicità e il significato pieno della vita.

Tra le due opposte vie, ciascun essere umano è chiamato a giocarsi la propria sorte, a decidere sul destino della propria vita. È il momento della *crisi*, dimensione essenziale di ogni vita umana, dimensione inalienabile, ineludibile di ogni libertà finita. Dipende da quale punto di vista lo si guarda: il dover decidere costituisce la grandezza o la miseria di ogni persona umana: conquista della libertà esaltante (Maritain) o condanna a scegliere (Sartre). L’intreccio delle scelte, in una direzione o nell’altra, forma il tessuto della storia umana lungo i secoli. Dall’interno della storia, non si può prevedere l’esito finale, tanto è complessa e nascosta la concatenazione delle cause in gioco. Solo l’Essere supremo che tiene tutte le varie e singole fibre del tessuto in mano, può dare il compimento e imprimere il senso che trascende la storia. E così il discorso sul nulla in ultima analisi si trasmuta in invocazione fiduciosa, affinché l’essere contingente, che è l’uomo, sempre sull’orlo del nulla, sempre minacciato dal nulla, insito nel suo intimo, possa essere riscattato dall’Essere supremo, che è l’Amore infinito, per trovare in quell’Oceano di pienezza la propria beatificante pienezza e la vittoria definitiva sul nulla.

“Pienezza è questo, pienezza è quello. Dalla pienezza procede la pienezza. Della pienezza, quando la pienezza è stata raccolta, non resta che la pienezza”, dice la *Brhad-aranyaka-upanishad* (V.i.1)