



Il Nihilismo

Juan G. Ascencio, L.C.

Con le seguenti riflessioni intendo presentare alcune linee portanti del nihilismo nell'arco del suo sviluppo storico da Nietzsche a Vatimo, allo scopo di cogliere alcuni dei suoi tratti fondamentali. I risultati così ottenuti saranno confrontati in seguito con la diagnosi sul nihilismo fatto dalla *Fides et Ratio*. Si concluderà con una proposta rivolta al superamento del nihilismo.

Sul piano storico, non è sufficiente dire che Nietzsche ha dato l'assalto alla ragione, privandola dei suoi antichi diritti al possesso di una verità stabile. Occorre precisare che egli ha attaccato la *ragione moderna*, quella cioè che era stata teorizzata da Descartes come identità di mente e coscienza e, successivamente, dai pensatori razionalisti dell'Illuminismo continentale. Questi si sono occupati prevalentemente delle possibilità epistemologiche legate alla struttura della ragione, mentre il versante storico della ragione così teorizzata è quasi scomparso.

Se è dato di trovare alcuni "reliqui di storicità" della ragione moderna, essi si trovano nella *storia della ragione*, scritta alla luce dei principi del "progresso" e dell'"emancipazione". Questa storia vuole che la ragione, che prima si trovava in una situazione di "prigionia" e di "ombra", sia finalmente diventata "se stessa" sotto il segno di una progressiva illuminazione. Il progresso sarebbe dunque di tipo lineare, molto simile alla faticosa risalita di una china, al cui vertice la ragione avrebbe ritrovato la sua *autonomia*.

Il progresso verso l'autonomia ha comportato *l'atemporalità* della ragione e, di conseguenza, anche l'atemporalità della verità assoluta che la ragione affermava di poter raggiungere. Autonomia ed atemporalità della ragione moderna univano così le loro sorti, nel bene e nel male. Con la sola differenza che, se l'autonomia era custodita da una fortezza di prove e di argomenti sbandierati spesso con successo, l'atemporalità si presentava più sguarnita, più vulnerabile, anche se per qualche tempo rimase nascosta agli sguardi dei critici. È a partire da questa situazione che, a mio avviso, si trova uno degli accessi privilegiati a quel movimento di pensiero che traccia il ponte dalla modernità verso il nihilismo nietzschiano.

La lotta di Nietzsche contro la ragione illuministica non è stata facile. Per rendersene conto, occorre considerare una difficoltà: Come ci si può opporre a una siffatta ragione, senza dividerne i presupposti? Detto diversamente, come avrebbe potuto Nietzsche sconfiggere la ragione illuministica senza farlo in modo illuministico? Infatti, ciò sarebbe avvenuto puntualmente qualora Egli avesse voluto mettere in atto un "superamento" della ragione, il quale sarebbe avvenuto inamovibilmente lungo la via dell'emancipazione e del progresso. Ciò equivarrebbe ad assicurare la sopravvivenza del nemico che s'intendeva sconfiggere¹. Se un passo avanti era impraticabile, se non si poteva più pensare a costruire, un *passo indietro* appariva, invece, possibile. Ecco l'intuizione di Nietzsche: occorre porsi "prima dell'inizio" della razionalità occidentale, ovvero là dove "la ragione non era ancora ragione (moderna)": *nell'arcaismo estetico* dei Greci e, in particolare, dei presocratici. Il motivo è semplice: questi autori indicano vie di pensiero alternative a quella dell'"essere" e della "verità oggettiva". Se quest'ultima via era stata scelta, e aveva generato il cammino di pensiero da Platone a Hegel, non c'era modo migliore per opporsi ad essa che tornare al momento antecedente a quella scelta epocale, e praticare un'altra via. Se ne sarebbe scelta una in cui la "verità oggettiva" e dell'"essere" non ricevessero la sproporzionata attenzione che ha fatto storia nella filosofia occidentale, il cui insuccesso era sotto gli occhi di Nietzsche².

¹ Seguo qui alcune linee dell'interpretazione habermasiana della dialettica tra Nietzsche e la modernità (cf. J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1988, 100; D. RASMUSSEN, *Leggere Habermas*, Liguori Editore, Napoli 1993, 25-27).

² Seguo qui il filo delle riflessioni di Gadamer: «L'alterità, l'estraneità dei Greci rispetto ai nostri obiettivi non viene in luce come tale soltanto a una comprensione imitatrice, ma si presenta addirittura come l'alterità e l'estraneità intrinseche al nostro stesso filosofare,

L'arcaismo estetico e tragico dei presocratici precede ogni differenziazione. È, per così dire, un "modo originario" del pensiero, prima della comparsa del pensiero metafisico platonico e i suoi "modi della razionalità" ben differenziati (razionalità filosofica, etica, scientifica, religiosa, estetica) che avrebbero segnato la storia della razionalità occidentale. L'arcaismo greco spunta prima dell'alba della ragione teorica. Diventa, anzi, "l'altro della ragione", ovvero il dionisiaco che si oppone all'apollineo.

La passione, il gusto, l'affermazione della vita, e non la verità e l'oggettività, sono i moventi originali della ragione dionisiaca. Se poi la ragione ha voluto imboccare la strada dello studio dell'essere eleatico – quello che è "presenza", "uno", "vero" –, o dell'essere platonico – eterno e immutabile –, lo ha fatto a prezzo di disconoscere la sua natura estetica. Ha avuto inizio così una corsa inutile, una caccia ai fantasmi. Questa corsa, identificabile nella storia teorica della ragione fatta dagli illuministi, è una costruzione teorica che, a giudizio di Nietzsche, va smascherata e smontata, anzi, distrutta. Si tratta, ai suoi occhi, di un'automistificazione della ragione. A questo proposito torna in mente la "definizione" nietzschiana della verità (quella affermata dalla ragione moderna). Questa non sarebbe che «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria»³.

In antitesi alla ricerca razionale della verità dell'essere eleatico e platonico, Nietzsche concepisce una ragione messa davanti a un essere *indifferenziato e informe*, ovvero alla vita storica che scorre e agisce in modi che non possono essere colti con "categorie razionali". Si è dunque posti "oltre il bene e il male", "oltre il vero e il falso". Si è solo "nella vita" e "nella storia". Perciò la "storia illuministica" della ra-

come il dominio tacito, divenuto una cosa ovvia, della filosofia greca dell'essere sulla totalità della tradizione occidentale. Lo stesso compimento secolare, che Hegel intendeva dare alla storia universale dello spirito, è dominato dall'impostazione metafisica dei Greci. Chi vuole andare oltre Hegel e l'idealismo deve perciò risalire oltre la metafisica greca, sull'esempio di Nietzsche, il quale, in lotta con il platonismo e il cristianesimo, ricercava la filosofia nell'età tragica dei Greci, nelle grandi figure plastiche dei filosofi anteriori a Socrate» (H.-G. GADAMER, *Sulla preistoria della metafisica*, in *Studi Platonic* 2, Marietti, Genova 1998, 3-25, qui 4-5).

³ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso estramorale*, Adelphi, Milano 1973, 361.

gione come emancipazione lineare verso una verità assoluta viene interpretata da Nietzsche come la “storia di un lunghissimo errore”. La si racconta in *Così parlò Zarathustra*. Il racconto conclude con la scoperta che il mondo vero e anche quello apparente, sono stati eliminati.

Come è stato già detto, Nietzsche ha colpito la ragione moderna nel suo tallone di Achille: la sua inconfessata dipendenza da una specifica tradizione storica, scelta a un certo momento, e carica di preconcetti. Se è vero che la ragione occidentale si è esercitata instancabilmente nella palestra di questi preconcetti, è ugualmente vero che la ragione ne è stata conformata e influenzata profondamente, fino a dimenticare la sua dimensione storica e, perciò, dimenticando anche la scelta storica in favore di quella tradizione e di quei preconcetti che presiedeva a tutto il resto.

Una volta che la sua finta atemporalità è stata messa allo scoperto, la ragione moderna ha perduto la sua invulnerabilità. Il “soggetto” non si poteva più concepire come un “semplice dato”, come qualcosa al riparo da ogni critica⁴. Se Descartes aveva trovato nel soggetto, concepito come unità di mente e di coscienza, la roccia sulla quale porre le fondamenta della filosofia moderna, Nietzsche suggerì che la scelta di prendere il soggetto e le sue certezze come fondamento era pari a volersi appollaiare sul dorso di una tigre. Il soggetto non era atemporale, a-storico, come avevano teorizzato Descartes e gli autori dell’Illuminismo, ma dipendeva totalmente dalla storia, da quella storia che aveva avuto inizio tra i Greci con l’ipotesi di un “essere stabile e vero”, del quale il soggetto era semplicemente il correlato in grado di accoglierne l’evidenza e la verità⁵. Nemmeno si poteva sostenere l’identificazione tra la mente e la coscienza soggettiva: l’io pensante si dimostrava essere soltanto una sovrastruttura che difficilmente avrebbe potuto dirsi autonoma e lontana dagli influssi di altre zone della complessa interiorità umana dove primeggiava la volontà di potenza.

Il soggetto, dominato come era da questa volontà di potenza anziché dall’oggettività fondata sull’essere, appariva sotto la lente spietata di Nietzsche come la sovrastruttura di una base energetica e vitalista. Dunque, esso modificherebbe ermeneuticamente ogni oggetto conosciuto. Perciò il soggetto e i suoi prodotti dovevano considerarsi *semper falsi*. Il sospetto diventava l’atteggiamento d’obbligo. Qualsiasi voce che si fosse levata in futuro per congregare gli uomini attorno al-

⁴ Cf. M. FERRARIS, *Storia dell’ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988, 185.

⁵ Cf. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1999³, 50.

la “verità” sarebbe stata di certo la voce di un illuso. La sintesi che Nietzsche ne trae è ben nota: «non ci sono fatti, solo interpretazioni»⁶. Questi “fatti” sono i “fatti puri”, l’oggetto perfetto del soggetto moderno, i “dati oggettivi” promananti dall’essere, che il soggetto moderno diceva di poter attingere in modo disinteressato e vero.

Il successo di Nietzsche nella sua lotta contro il soggetto moderno è dipeso largamente dal suo modo di guardarlo con sospetto, e dall’aver rinnovato il legame tra la conoscenza e la storia, che era stato trascurato dall’Illuminismo. Quest’ultimo elemento è forse quello che, meglio di altri, può aiutarci a trovare il filo rosso dello sviluppo storico del nihilismo a partire dalle sue origini nietzschiane. Infatti, il filologo di Rökken diede soltanto un primo impulso alla riflessione sul modo in cui la storia tocca la conoscenza. Come si sa, la sua famosa *Seconda Considerazione Inattuale* (1874) presenta tre categorie per capire il rapporto tra la storia e l’uomo: storia monumentale, antiquaria e critica⁷.

Questa sensibilità storica genererà, al tempo della sua maturazione, il vero movente del nihilismo⁸. Ciò è avvenuto con Heidegger, che collocò la storicità come il punto cardine della vita conoscitiva del *Dasein*. Forse senza volerlo intenzionalmente, Heidegger si trovò così a prolungare nel tempo il nihilismo. Non del tutto, però, perché né Heidegger né Gadamer – che con la sua ermeneutica filosofica diede seguito al legame stabilito da Heidegger tra la storia e la conoscenza – cercarono la *distruzione* al di sopra dell’*intesa*, cioè della comprensione interpretativa in cui *Dasein* è perennemente impegnato. Questa mutata gerarchia di scopi – occorre notarlo attentamente – colloca Heidegger e Gadamer a una sicura distanza dall’intento dichiaratamente distruzionistico e nihilistico di Nietzsche. Certo che non sfuggì loro il

⁶ F. NIETZSCHE, *Opere complete*, VIII, *Frammenti postumi. 1887-1888*, Adelphi, Milano 1971, 299.

⁷ Se con queste spiegazioni Nietzsche riesce a far passare la convinzione secondo cui sussiste un legame necessario tra la conoscenza e le tradizioni storiche, si osserverà però che Egli non colloca la *storicità* sufficientemente *dentro* la struttura conoscitiva umana. Egli si ferma a proporre un tipo di storicismo vitalista che sa ancora di estrinsecismo nei riguardi della ragione umana. Il pieno sviluppo della storicità verso le forme più acute dello storicismo ha richiesto più tempo.

⁸ In merito allo storicismo presente nella seconda delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche, scrive Gadamer: «La sua raffinata arte del comprendere indebolisce la forza della valorizzazione assoluta, in cui consiste la realtà etica della vita. La sua acutizzazione teoretica è il relativismo, la sua conseguenza è il nihilismo» (H.-G. GADAMER, *Verità nelle scienze umane*, in *Verità e Metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 2001², 49-55, qui 51).

fatto che il dialogo abbia dei presupposti di tipo storico che non possono trovare giustificazione davanti alla ragione moderna. Ad ogni modo, una volta accettata l'essenziale storicità dell'uomo, resa concreta –per dirla con Heidegger– dalla sua “gettatezza” (*Geworfenheit*), quei presupposti non richiedono più l'immediata distruzione: a che pro, se non vi è nulla di non-storico per sostituirli, una volta eliminati? I conti tornano meglio qualora, accettando questi presupposti, si cerchi di utilizzarli per ristabilire il senso della continuità storica che permette la comprensione e il dialogo. Poco importa che dall'intesa alla distruzione il passo sia breve.

A questo proposito, può essere istruttivo stabilire un paragone tra Nietzsche e Gadamer, il cui risultato non mancherà di destare un senso di sorpresa. Provenienti entrambi da una preparazione filologica, entrambi risoluti oppositori dell'Illuminismo, e condividendo spesso un simile movente estetico con degli esiti ermeneutici, l'uno e l'altro finiscono per collocarsi in schieramenti diversi. Gadamer mostra una dimensione riflessivo-costruttiva (sebbene non-normativa) attorno alla “verità” che è del tutto assente in Nietzsche. Ciò si spiega forse per il diverso concetto di “soggetto” in uso presso questi due pensatori. Mentre Nietzsche concepisce il soggetto in modo energetico, Gadamer lo vede come un *Dasein*, che si dimostra più stabile di quello nietzschiano, e certamente più consono alle esigenze storiche ed ermeneutiche. Perciò non stupisce constatare che Gadamer trovi la chiave per comprendere l'agire interpretativo e storico del soggetto nella situazione dialogica, e non in un fondo energetico o vitalista pre-razionale. Scrive Gadamer: «Il linguaggio, nonostante sia impossibile anticiparlo e sfuggirlo, non è soltanto la cattività babilonese dello spirito. (...) In essa, però, è insita anche la possibilità del suo superamento. Il linguaggio è, infatti, colloquio. Si deve cercare e si può trovare la parola che tocca l'altro, si può addirittura imparare il suo linguaggio, il linguaggio dell'altro, la lingua straniera. Si può passare al linguaggio degli altri per raggiungerli. Tutto questo può il linguaggio in quanto linguaggio»⁹.

Secondo Gadamer, il *Dasein* compie sempre di nuovo una mediazione storica tra sé e il suo testo. Poco importa che questa mediazione, che Gadamer considera “totale”¹⁰, impedisca qualsiasi accesso diretto

⁹ H.-G. GADAMER, *Distruzione e decostruzione*, in *Verità e Metodo 2. Integrazioni*, 323-334, qui 326.

¹⁰ Cf. H.-G. GADAMER, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 2001¹³, 523.

all'essere-in-sé, agevolando così un possibile passaggio al nihilismo gnoseologico. La breve distanza tra l'intesa e la distruzione non viene coperta. Il motivo –lo si è già notato – risiede nel fatto che Gadamer lavora con un soggetto dotato di un insieme stabile di strutture di tipo linguistico e storico, tra le quali primeggia la struttura dialogica di “domanda e risposta”. Essa assicura la possibilità di giungere all'intesa ermeneutica, alla “lingua comune” che permette il dialogo.

Ad ogni modo, una dimensione di distruzione rimane tuttora presente in Gadamer. Seguendo le orme di Heidegger, Gadamer afferma che la distruzione si può esercitare sul “linguaggio della metafisica”, ovvero sulla “concettualità della metafisica”. Secondo Gadamer, vi sarebbero tre modi per procedere¹¹. Il primo è quello di Heidegger, che cercò di lasciarsi alle spalle il linguaggio della metafisica eleatica e platonica con l'aiuto del linguaggio poetico di Hölderlin. Gadamer non condivide questa strategia, e perciò indica altre due possibilità: la *decostruzione* di Derridà (molto affine, ma non identica, alla *distruzione* nietzschiana), per cui l'unità di senso viene dissolta nella trama dei rapporti di senso; e l'*ermeneutica*, favorita da Gadamer, per cui si può sempre risalire al dialogo e al colloquio senza perdere l'unità di senso.

La via ermeneutica di Heidegger e di Gadamer esercitò un lungo influsso nella filosofia della seconda metà del secolo XX. Ma la linea distruzionistica vi si oppose costantemente. Essa riprese forza con la *Nietzsche-Renaissance* francese, attiva negli anni Sessanta, che rinnovò l'urgenza di operare una distruzione in chiave nihilistica, potenziata dai continui approcci freudiani e marxisti. Autori quali Derridà, Lacan e Foucault ne trassero abbondanti frutti, ognuno a suo modo. Secondo l'impostazione di Derridà, la parola non viene più vista nella sua collocazione abituale all'interno del colloquio, ma come singola parola. Essa mostra così una misteriosa molteplicità che non quadra bene con l'unità di senso che risulta essenziale all'ermeneutica.

Nonostante la sua formazione alla scuola ermeneutica, Gianni Vattimo ha scelto in seguito una via simile a quella della disseminazione del senso proposta da Derridà, costituendosi così come l'ultimo erede della tradizione nihilistica iniziata da Nietzsche. Vattimo richiama fortemente l'attenzione sulle categorie linguistiche, sulla loro storicità e sul loro rapporto mutuo: quando queste categorie cambiano, subentra il caos linguistico e culturale. Egli sottolinea anche

¹¹ Cf. H.-G. GADAMER, *Distruzione e decostruzione*, 329-330.

l'autoreferenzialità del pensare e del parlare, lontani da ogni tipo di ancoraggio o fondamentazione. La sua posizione potrebbe dirsi un nihilismo ermeneutico e relativistico, diverso dal nihilismo assiologico e storico di Nietzsche, e anche da quello ontologico e storico di Heidegger.

Vattimo frequenta la riflessione di Heidegger e Nietzsche sulla storia d'Occidente. Ne mette in luce i problemi intellettuali e storiografici, con esiti nihilistici e relativistici o, come egli stesso preferisce dire, di "pensiero debole" (questo sarebbe il nome del nihilismo contemporaneo). Vattimo accetta in larga parte l'interpretazione heideggeriana della storia d'Occidente: partendo dall'essere parmenideo, sarebbe fatale (destinale) l'arrivo all'attuale predominio della tecnica (la *Gestell* heideggeriana). Lungo questa storia, l'essere avrebbe perduto il suo valore intrinseco. Più precisamente, il valore dell'essere sarebbe stato messo in mano al soggetto, che l'avrebbe ridotto a un valore di scambio¹². Vattimo radicalizza anche il problema della storiografia della modernità e della sua successiva dissoluzione nella post-modernità.

Secondo Vattimo, la via da seguire per pensare l'essere in un modo non-oggettivistico sarebbe quella dell'*Ereignis* heideggeriano: l'essere come evento da interpretare. Questa scelta pone una molteplicità di problemi che si rivelano insolubili. Non è più possibile sposare un "pensiero forte" senza dare continuità alle illusioni moderne, anzi, alla fatalità storico-intellettuale che ha preso le mosse con i Greci e che va a finire nella *Gestell*. Il "pensiero debole", forte solo nel suo relativismo che nega ogni verità oggettiva, è l'unica opzione praticabile per aprire al pensiero occidentale una nuova strada da percorrere. Ben consapevole dei paragrafi dedicati da Giovanni Paolo II al nihilismo e al relativismo nell'Enciclica *Fides et Ratio*, ma forse riferendosi più direttamente ai diversi momenti in cui Benedetto XVI ha espresso le sue preoccupazioni sullo stesso argomento, Vattimo diceva nel 2006: «Se volessi correggermi dal mio peccato relativista come mi chiede il Papa, cosa dovrei fare? Cosa vorrebbe il Papa? Di pensare che solo lui ha ragione? Non sono tanto convinto che il relativismo sia una teoria sbagliata, perché non è una teoria. Semmai è una dottrina della società, ma nella società bisogna ammettere, per ragioni di carità, molteplici posizioni, e in generale sono convinto di questo: non di-

¹² Cf. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, 28-29.

ciamo che ci mettiamo d'accordo quando abbiamo trovato la verità, ma diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d'accordo»¹³.

Il cenno fatto alla dottrina pontificia si rivela opportuno per avviare il momento del confronto tra il nihilismo e la proposta della *Fides et Ratio*. Le parole di Vattimo appena riportate ci aiutano anzitutto a fare il punto sul nihilismo attuale. Esso presenterebbe tre diversi livelli. Il primo (nonostante i proclami in contrario fatti da Vattimo) è di tipo *teorico*, e conosce molteplici forme: il “pensiero debole”, il “relativismo”, il “pensiero posmoderno”, ecc., tutti concordi nell'affermare che la mente umana non possa più fare presa su una verità stabile. Il secondo livello è di tipo *tecnico*: sopravvive nella “civiltà tecnica” vincolata al tecnicismo. Infine, il terzo livello è di tipo *pratico*, una “dottrina della società” (secondo l'espressione di Vattimo, purché il genitivo sia inteso in senso soggettivo: una dottrina vissuta nella società). È senz'altro una società nihilista quella in cui si vive senza speranza e senza futuro, una società in cui i rapporti sono falsi, in cui tutta la “logica sociale” sembra essere in mano all'insensatezza di coloro che cercano esclusivamente il loro profitto.

Alla luce della storia del nihilismo che abbiamo tracciato, e delle sue tre dimensioni attuali derivate dal nihilismo di Vattimo, si può tornare utilmente alle pagine della *Fides et Ratio* per costatare l'acutezza della diagnosi ivi espressa. Il paragrafo 90 dell'Enciclica mette a nudo la radice di tutta la problematica: «l'oblio dell'essere», ovvero le «molte filosofie che hanno preso congedo dal senso dell'essere». Poi, l'Enciclica considera la conseguenza teorica principale: «il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità oggettiva». A ciò fanno seguito numerosi problemi che interessano il rapporto tra il livello teorico e la dimensione “sociale”: problemi quali la negazione della dignità umana, e la «volontà di potenza» che conduce «alla disperazione della solitudine». Il paragrafo conclude icasticamente: «Una volta che si è tolta la verità all'uomo, è pura illusione pretendere di renderlo libero. Verità e libertà, infatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono».

Il paragrafo 91 aggiunge un altro tassello alla visione dell'Enciclica sul nihilismo, in quanto presenta uno sguardo generale sulla «situazione attuale della filosofia». Si rende il dovuto merito ai progressi compiuti nei diversi campi, e allo stesso tempo si mette in

¹³ G. VATTIMO, *Fede e Relativismo*, dialogo con René Girard, 10 Marzo 2006, in R. GIRARD - G. VATTIMO, *Verità o fede debole?*, Transeuropa, Massa 2006, 32.

guardia nei confronti della dialettica generata, da una parte, dal «principio d'immanenza, che sta al centro della pretesa razionalista» e, dall'altra, dalle reazioni novecentesche contro tale principio, che «hanno portato ad una radicale rimessa in questione di postulati ritenuti indiscutibili». È nata così la nostra epoca, «qualificata da certi pensatori come l'epoca della "post-modernità"», le cui diverse correnti «meritano un'adeguata attenzione». Parlando della "post-modernità", l'Enciclica non tralascia «il delicato problema della delimitazione delle varie epoche storiche», ricordando così che il problema del rapporto tra la verità e la storia è fondamentale per capire la vicenda del crollo della ragione moderna.

Senza dubbio, ciò che appare maggiormente preoccupante secondo l'analisi dell'Enciclica è precisamente il versante nichilistico della post-modernità, secondo cui «il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente passato», condannando di conseguenza l'uomo «a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso». Il passaggio dalla stagione del progresso razionalistico al nihilismo senza verità e senza orizzonti ha portato con sé «la tentazione della disperazione». Diventa così evidente il nesso tra la dimensione teorica del nihilismo (l'assenza di certezze) e la sua dimensione pratica o sociale (la disperazione diffusa). Di questa si fa menzione anche nel paragrafo 46, che ricorda il nihilismo come «filosofia del nulla» che «riesce ad esercitare un suo fascino sui nostri contemporanei» in quanto esso presenta l'esistenza solo come «un'opportunità per sensazioni ed esperienze in cui l'effimero ha il primato». Il paragrafo conclude affermando che «il nihilismo è all'origine di quella diffusa mentalità secondo cui non si deve assumere più nessun impegno definitivo, perché tutto è fugace e provvisorio». Difatti, è palese che se non vi sono certezze, neanche vi possono essere progetti di ampio respiro.

L'Enciclica non si limita alle dimensioni teorica e pratica. Dà anche un certo spazio alla dimensione tecnica del nihilismo. Essa viene ricordata al paragrafo 91. Infatti, per l'uomo post-moderno l'unica speranza sembra essere contenuta nelle «conquiste scientifiche e tecniche» che gli consentirebbero di «giungere da solo ad assicurarsi il pieno dominio del suo destino». In stretto collegamento con questa enfasi sulla tecnica si colloca lo scientismo, di cui si parla nel paragrafo 88.

Se le riflessioni anteriori hanno tracciato almeno un abbozzo del panorama generale sul nihilismo attuale, sia da una prospettiva storica,

sia a partire dalle linee principali della *Fides et Ratio*, ci si può interrogare sul da farsi. Come fronteggiare una situazione tanto complessa? È indubbio che si debba fare qualcosa: la posta in gioco è il senso dell'esistenza e l'orientamento del pensiero. Sarebbe, però, un grande errore il voler ricorrere esclusivamente alla filosofia nella ricerca della cura da applicare. Il pensiero può e deve trovare il modo di uscire dalle secche del nihilismo scettico e relativista, ma ciò non basterebbe da solo. Certo, questa liberazione intellettuale è importante, e l'Enciclica ne spiega il motivo. La chiave risiede nell'unione esistente tra la libertà e la verità o, il che è lo stesso, nell'unione tra la dimensione speculativa e quella esistenziale.

Quando il pensiero approda a una conclusione teorica, emette allo stesso tempo un verdetto su se stesso: sull'essere umano e sul senso del suo cammino. Questo vincolo tra la ricerca intellettuale e il senso della vita fa sì che la ricerca non possa dichiararsi ultimamente insensata. Lo ricorda il paragrafo 29, uno dei più "dialettici" dell'Enciclica. Se qualche linea di pensiero (nella fattispecie, il nihilismo) approdasse a delle conclusioni che negano la sensatezza della ricerca, l'unica cosa che si potrebbe dire è che quella via dovrebbe essere lasciata da parte, per imboccarne un'altra. In fin dei conti, come ricorda il paragrafo 4, «ogni *sistema* filosofico (e il nihilismo, per quanto bizzarro esso possa apparire, ne è uno), pur rispettato sempre nella sua interezza senza strumentalizzazioni di sorta, deve riconoscere la priorità del *pensare* filosofico, da cui trae origine e a cui deve servire in forma coerente». Nel nihilismo teorico si entra per un atto di volontà, non per un atto d'intelligenza. Allo stesso modo, si esce per un atto di volontà, riconoscendo cioè la sua insensatezza come qualcosa che contraddice le esperienze fondamentali che riguardano l'essere, la verità, il bene, la possibilità di trovare un senso autentico.

A differenza del nihilismo teorico, quello tecnico e quello pratico sono divenuti un problema di ordine *culturale*, non superabile con i soli ragionamenti filosofici, per quanto utili essi siano. Vengono implicate in quella problematica strutture, persuasioni esistenziali e modi di vivere il cui cambiamento è assai difficile. Basti dire che a questo punto la *Fides et Ratio* merita di essere seguita più nel suo invito alla *Fides* (e alla *spes* che ne fa seguito), che alla *Ratio*. In un certo senso, la cultura della vita, in quanto cultura umana aperta al *Logos*, è l'unica risposta adeguata. Varrebbe la pena tornare sulle pagine dell'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* per capire più articolata-

mente quale sia la proposta cristiana per far fronte al nihilismo culturale. Togliendo il pungiglione a questo nihilismo –se mai sarà possibile farlo– non sarà difficile persuadersi definitivamente della vacuità del nihilismo tecnico e di quello teorico.

***Summary:** This article is structured in two stages. The first considers the nihilistic attempt to destroy “modern” reason by means of the cognitive historicity that modern reason overlooked. In any case, there are various specific ways to bring about that destruction. They range from Nietzsche’s radical strategy, to Heidegger’s and Vattimo’s existential-ontological way, and to Gadamer’s hermeneutical choice. Once the main traits of nihilism have been identified by means of historical analysis, the second stage begins. A comparison is drawn between those traits and the numbers in which Fides et Ratio deals with nihilism, trying to understand its essential elements in order to arrive at a clear discernment of what it involves and also to identify a way to cope with it.*

Key words: Nihilism, Fides et Ratio, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, hermeneutics, historicity, reason.

Parole chiave: Nihilismo, Fides et Ratio, Nietzsche, Heidegger, Gadamer, ermeneutica, storicità, ragione.