

SALVATORE NATOLI

**La saggezza del limite.
Dal *pathos* del nulla al governo della contingenza**

1. Ex nihilo. Dal Dio creatore all'abisso del nulla

Tommaso definisce la creazione in questi termini: «*creatio est emanatio universalis entis ex nihilo. Unde si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens*»¹.

La radice del nichilismo occidentale è tutta qui. Quel che esiste è fatto di niente e non tanto perché il niente possa essere materia degli enti, ma perché tutti gli enti devono il loro essere a Dio e solo da lui sono tenuti in essere. Se li lasciasse a sé precipiterebbero nel niente da cui provengono: infatti, presi di per sé, non sono altro che niente. Ne era consapevole l'uomo folle di Nietzsche, ma non altrettanto quelli a cui si rivolgeva, che distratti neppure l'ascoltavano. Per Nietzsche la "morte di Dio" coincide col definitivo consumarsi della cristianità e non è un caso se il nuovo inizio è rappresentato da Zarathustra. Ma, che Dio esista o meno, non è cosa rilevante: quel che è sicuro è che è esistito almeno fino a quando gli uomini hanno dibattuto sulla sua esistenza, fino a quando questa è rimasta la controversia dominante ove gli stessi tentativi di negazione ribadivano la centralità e l'inevitabilità del problema. Medioevo a parte, tutta la filosofia moderna dibatte pro o contro Dio, ne adduce prove a favore o contro: da Cartesio, Leibniz, Pascal fino alla critica degli illuministi alla superstizione. E infine Kant e l'impossibilità della ragione a dimostrare Dio. E che dire, poi, dei grandi atei dell'Ottocento ove Dio o era una proiezione dell'uomo o un prodotto dell'alienazione sociale? Si pensi a

¹ *S. Th.* 1, q. 45 a. 1.

Feuerbach e Marx. Dall'altra parte v'è il salto nella fede di Kierkegaard. La questione di Dio era lì, sempre al centro e fino a quando gli uomini hanno nutrito interesse per Dio: è morto quando la questione di Dio è divenuta mano a mano marginale fino a sparire dalla coscienza comune. E senza neppure un consapevole abbandono. La confutazione definitiva non è stata tanto di natura teoretico-dottrina, ma, come scrive Nietzsche, semplicemente storica:

Un tempo si cercava di dimostrare che Dio non esiste – oggi si mostra come ha potuto *avere origine* la fede nell'esistenza di un Dio, e per quale tramite, questa fede ha avuto il suo peso e la sua importanza: *in tal modo una controdimostrazione dell'esistenza di Dio diventa superflua*². Quando una volta si erano confutate le prove addotte “per dimostrare l'esistenza di Dio”, restava il dubbio che si potessero trovare ancora prove migliori di quelle già confutate: *a quel tempo gli atei non erano capaci di fare tavola rasa*³.

Ma, la morte di Dio segna una cesura, un passaggio d'epoca: considerata più da presso, equivale ad un omicidio, ossia alla sparizione di quel tipo d'uomo – e di umanità – la cui esistenza s'era modellata su Dio. Per questo la morte di Dio lascia un incolmabile vuoto: privo di Dio l'uomo s'inabissa nel suo originario nulla. Questo Marx l'aveva intravisto: tutto ciò che sembrava solido – scriveva – si è dissolto nell'aria. E allora? La morte di Dio lascia un incolmabile vuoto e gli uomini, consapevoli o meno di questa morte, per un verso cercano di colmarlo andando alla ricerca di validi sostituti, per l'altro ne patiscono la perdita.

Di qui, il nichilismo in due forme. L'uno “attivo” e paradossalmente mascherato di ottimismo: il liberarsi dalle proprie catene – ove sembra di capire “da cosa” – ma non è parimenti chiaro “per che cosa”, se non l'idea vaga di creare un mondo nuovo e migliore. A seguire, la filosofia fatta col

² Corsivo mio.

³ Nietzsche (1964a), p. 68, af. 95. Corsivo mio.

martello, l'inversione di tutti i valori, il piacere di distruggere fino a confondere distruzione e creazione. Un sorta di nichilismo dissimulato nell'azione per l'azione. A fronte di questo si dà un nichilismo passivo, quello degli orfani di Dio. Di qui il "pathos del nulla" fino all'estenuazione, fino al compiacimento della propria stessa dissoluzione.

2. Per una semantica della secolarizzazione

L'arco storico, o se si vuole la scena ove tutto ciò si svolge, è la modernità occidentale e il lungo processo che in essa si consuma prende un nome: secolarizzazione. Una vicenda complicata, ma, tutto sommato, prevalentemente occidentale. Una nozione, questa, di per sé complessa, ma che nel tempo ha dilatato il suo plesso semantico per il fatto che il termine ha trovato una sua più ampia applicazione. Per evitare equivoci prendo avvio con una *declaratio terminorum* e assumo la nozione di secolarizzazione in due accezioni:

1. con secolarizzazione indico, in primo luogo e in senso esteso, tutti quei mutamenti – siano essi endogeni e/o esogeni – che caratterizzano l'esperienza del sacro e che riguardano perciò i sistemi di credenza propri ad ogni civiltà e cultura;
2. con secolarizzazione identifico, in secondo luogo, quel processo tutt'interno alla civiltà occidentale e nella specie al suo svolgimento moderno.

Per quanto attiene al primo aspetto, noto che nel corso della storia tutte le forme di vita religiosa sono state caratterizzate da processi di trasformazione che ne hanno, di volta in volta, riformulato l'esperienza. È da manuale la differenza tra religioni primarie – o naturali – e quelle secondarie che si sono presentate come discontinue, eversive – da sembrare perfino atee – rispetto alle precedenti.

Basti pensare, a titolo d'esempio, alla rivoluzione monoteista che ha caratterizzato le grandi trasformazioni religiose del bacino mediterraneo e medio orientale, ad Ekhnaton che abbatte gli dei locali dell'antico Egitto, premessa del monoteismo giudaico. In esso, poi, la discontinuità e la frattura del

cristianesimo. Lo stesso si può dire, in estremo oriente del buddismo – illuminista – rispetto all'induismo. Differenziazioni si sono poi prodotte anche all'interno dello stesso islamismo tra l'Islam moderato e quello radicale, tra legalisti e mistici. Oggi la globalizzazione ha intensificato questi processi di secolarizzazione e – a causa della globalizzazione – il modello occidentale si è progressivamente esteso su scala mondiale, introducendo elementi secolarizzanti nelle culture con cui è entrato in contatto e accelerandone i processi già in atto. Con esiti mimetici e molto spesso conflittuali. Uno dei motivi dell'affermarsi dei fondamentalismi è, infatti, quello di porsi quale difesa estrema contro l'occidentalismo, specie quando si presenta come società superiore. Si aggiunga che spazi sempre più unificati hanno accresciuto il nomadismo: accade perciò che culture d'origine diversa – e con tempi evolutivi diversi – entrano in contatto tra loro più facilmente. Tutto ciò accentua le dinamiche secolarizzanti e perciò per un verso dà luogo a duri conflitti, per l'altro attiva reciproche assimilazioni. In questo quadro pare che le credenze, lungi dall'estinguersi, vengano assumendo fisionomie sincretiste.

L'interrelazione tra le culture – ormai irrevocabile – autorizza ad utilizzare il termine secolarizzazione in modo estensivo e tale da identificare fenomeni che non riguardano solo la storia dell'Europa moderna, ma tutte le forme di vita religiosa. Ma la nozione di secolarizzazione, a fronte di questa applicazione estensiva, ne ha una ristretta e anche primaria e designa quel peculiare processo che ha riguardato l'Europa moderna e che coincide con il venire meno del «regime di cristianità». Più determinatamente si tratta di una specifica “memoria culturale” il cui vocabolario di base è costituito dal “disciplinamento greco del pensiero”, dalla “cultura giuridica romana”, dal “monoteismo giudaico” e, infine, dal cristianesimo. In questo vocabolario sono entrate altre tradizioni che hanno trovato una loro sintesi nella “Santa cristiana repubblica” o, in senso lato, quella che s'usa chiamare “Europa cristiana”, presa in tutte le sue articolazioni dogmatico-istituzionali, teologiche

ereticali, pastorali. All'inizio, come è noto, il termine secolarizzazione indicava un atto politico-amministrativo ed esattamente l'espropriazione dei beni ecclesiastici e il loro trasferimento sotto il potere secolare. A partire da qui il termine ha guadagnato un'estensione semantica fino a trasformarsi in categoria teologico-politica e a significare il transito dall'eterno al *saeculum*. Prende avvio da qui un progressivo abbandono del riferimento alla trascendenza per rivolgersi al mondo o, in senso lato, al mondano. Un processo che si è venuto mano a mano definendo come rottura/emancipazione dal passato e quindi innovazione contro la tradizione, critica contro la superstizione.

3. *Secolarizzazione dell'éschaton: dall'attesa al progetto*

Ma da che cosa questo processo ha preso avvio, cosa lo ha motivato? Molte sono le cause, ma ve n'è una che ha rivestito un particolare peso: la delusione. Quale? La delusione d'una mancata salvezza che per i cristiani equivaleva alla liberazione definitiva dal male, dal dolore e dalla morte, cosa che i cristiani hanno creduto e sperato per secoli. Una credenza che è durata a lungo spingendosi, almeno a livello popolare, fin dentro l'illuminismo e proseguendo oltre. Le prime comunità cristiane – fondate nella fede nel risorto – si erano costituite prevalentemente come “comunità d'attesa” nel ritorno del Signore che visibilmente non è tornato. Per rendere plausibile la fede era, allora, necessario differirne il ritorno. Ma sempre più *sine die*. Nel frattempo i credenti si acclimatavano alla terra, venivano mano a mano maturando la convinzione che da soli e con il lavoro delle loro mani potessero migliorare le loro condizioni di vita in questo mondo. Pur non cessando d'attendere il ritorno cominciarono a crederci sempre meno, e mentre teologi e ceti colti dibattevano sul come e quando dell'adempimento della promessa, gli uomini, nella vita corrente, la tenevano sempre meno in conto, anche senza abbandonarla esplicitamente. Ma il lento e progressivo differimento dell'*éschaton* ha ribaltato gli assi della temporalità. Infatti, non è possibile dare pienamente conto della secolarizzazione – almeno

nella sua accezione occidentale – se non si considera come nel corso della modernità si sia venuta modificando l’esperienza del tempo. A marginalizzarsi fino a svanire è stata l’idea di “fine del mondo”. La caduta di quest’attesa ha modificato il rapportarsi dei moderni al futuro. Normalmente per futuro s’intende l’indeterminato verso cui muoviamo, ma il messianismo giudaico – e, a seguire, l’idea cristiana di *éschaton* – hanno alterato quest’abituale e ordinario riferirsi al futuro. Nel cristianesimo il futuro non si costituisce più come l’ambito in generale dell’attesa – “cosa ci riserva il futuro?”, s’usa dire – ma come piuttosto il compimento di una promessa. Sicché non designa più, o non solo, l’orizzonte verso cui ci si dirige, ma, piuttosto è il futuro stesso a muoversi verso di noi: è Dio che irrompe nel tempo del mondo e lo dissolve: *solve saeculum in favilla*. Il futuro di Dio non rientra né può mai rientrare nella misura delle previsioni umane, è un’irruzione che frantuma la regolarità del *krónos* e con esso il ritmo alterno delle vite e delle morti. E per di più, per quanto atteso, giungerà impreveduto. Il futuro di Dio non rientra né può mai rientrare nella misura delle previsioni umane. Nel Vangelo si legge infatti: «Tenetevi pronti, perché il figlio dell’uomo verrà nell’ora che non pensate» (Mt 12, 40). Questo hanno creduto i secoli cristiani, ma nel continuo differimento dell’*éschaton* è maturato qualcosa di più profondo: non è tanto il futuro di Dio a venirci incontro, ma siamo noi che muoviamo verso un indeterminato che ci tocca determinare. Di qui quella rotazione prospettica che configura il futuro come ambito per eccellenza dell’operatività umana. All’attesa subentra la previsione che lo sviluppo di scienza e tecnica favoriscono. Il moderno viene, dunque, a coincidere sempre di più con la dinamica stessa del cambiamento ove l’uomo cerca di catturare il futuro, anticipandolo. Per tal via il progettare umano evolve in progetto totale le cui grandi braccia sono tecnica e politica. Matura qui la convinzione di poter guidare la storia: è in questa temperie culturale che si generano le gradi utopie e a seguire i progetti rivoluzionari, i tentavi – spesso falliti – d’instaurare un mondo nuovo che, se non riscattato dalla morte,

lo sarà almeno dal male. Un *éschaton* secolarizzato, un “paradiso in terra” nel cui avvento grandi masse hanno fideisticamente creduto e per cui hanno combattuto. Ma la modernità non si è limitata al tentativo di dirigere la storia – idea anche plausibile – ma ha preteso di contenerla in progetti unici e univoci e qui ha trovato il suo scacco. La dinamica del moderno – lo si è visto – coincide con il processo di autoaffermazione dell’uomo, vale a dire con il suo perfezionamento, con l’idea di una sua possibile, piena realizzazione sulla terra. Nella sua formulazione più piena, il progresso non solo coincide con il movimento della storia, ma con il “singolare collettivo”. La nozione di progresso diviene concetto storico quando si disegna «capace di raccogliere in sé, le esperienze epocali soltanto quando esso, in quanto singolare collettivo, lega insieme la somma di tutti i progressi. Dalle storie dei singoli progressi emerge il progresso della storia»⁴ fino al punto che la storia non è altrimenti pensabile che come progresso: il progresso è agente di se stesso, si oggettiva. Il movimento della storia e il progresso divengono la medesima cosa.

4. *La modernità tra progresso e “falso movimento”*

Ma la modernità non si è limitata al tentativo di dirigere la storia – idea anche plausibile – ma ha anche preteso di contenerla in progetti non solo unici ma addirittura univoci e qui ha trovato il suo scacco. Il comunismo è stato forse il tentativo più alto ma anche il più tragico perché – a differenza di altri totalitarismi – ha avuto esiti opposti alle sue intenzioni. Il comunismo nella sua definizione più propria ed essenziale doveva risolversi nella fine dello Stato: il che significava la reciprocità nella libertà e non l’annullamento degli individui in un’astratta totalità. Di contro ad una modernità che nel suo decorso aveva dissolto ogni comunità naturale, il comunismo cerca di ricomporla, ma per via artificiale e alla fine violenta. Di qui il tentativo ma anche l’assurda pretesa se non di chiudere

⁴ Koselleck, Meier (1991), pp. 57-58.

definitivamente la storia di fare uscire l'umanità dalla sua preistoria, di portarla nel regno della libertà.

Ogni processo aspira in qualche modo al compimento e quest'istanza diventa tanto più forte quanto più intollerabile è il presente. Ora, se il marxismo può essere interpretato in termini di secolarizzazione questo accade perché l'idea di pervenire ad una condizione finale o, a suo modo, ad un compimento, converte – come scrive Blumenberg – «l'insoddisfazione in rivendicazione dell'azione storica definitiva»⁵. Ma nel marxismo l'idea di chiusura si fonda proprio sull'irreversibilità del processo: il comunismo è tendenza, è possibile solo in quanto la storia avanza in quella direzione. Per questo è materialismo «scientifico», ma la storia ha deviato ed ha preso ben altra direzione. La storia europea tra Ottocento e Novecento si è svolta su due livelli: uno di superficie – quello del progetto – uno di fondo: una differenziazione crescente entro il processo stesso e non del tutto compresa, anzi il modo in cui il moderno comprende se stesso diviene mano a mano contraddittorio rispetto al suo decorso effettivo. Si può dire che il moderno, nel suo svolgersi, diventa eterogeneo rispetto alle sue premesse. Tra Ottocento e Novecento si produce una sempre più accentuata divaricazione tra la comprensione che la modernità ha di sé – l'ideologia del progresso – e ciò che sta divenendo. Il moderno non si afferra più, non riesce a dare rappresentazione ai profili della sua stessa deformazione. E in questo punto si dissolve come “progetto” e libera la complessità e le multidirezionalità che sono maturate entro il suo stesso decorso. Progresso e processo non coincidono più, ma è proprio in questa divaricazione che la modernità esce fuori da sé. Il progresso, nella sua configurazione formale concepiva se stesso come movimento illimitato verso il perfezionamento, ma se è illimitato è, per definizione, legato all'incompiutezza. Ne segue che tutto quello che viene raggiunto viene costantemente depresso e il fine – alla fine – non può consistere in altro che nel movimento stesso. È per tal via che si comincia a sperimentare

⁵ Blumenberg (1992), pp. 91-92.

ciò che Wim Wenders chiama *falsche Bewegung* (un falso movimento): insomma, un girare a vuoto. Nel senza limite si corre il più possibile, ma senza meta. Più o meno tutto è ormai de-finalizzato: taluni vivono a vuoto, altri patiscono il vuoto del vivere. Nell'Occidente postindustriale non ci sono scopi, né patria, né destino e tutto ciò matura in un contesto in cui sempre di più trionfa l'artificiale. Una condizione ove la natura diventa sempre più sfondo dell'industrializzazione. Si pensi al progressivo abbandono delle campagne, all'inurbamento crescente di cui le grandi metropoli novecentesche sono la cifra. E in essa le grandi tensioni tra ricchezza e miseria: il suburbio delle periferie a fronte dell'eleganza della vita affluente. In questo contesto l'esclusione – concentrata – diviene più visibile. Meno sopportabile per chi la patisce. Più pericolosa per gli altri. La miseria fa da cerchio alla ricchezza, ma la invade, pretende e non la lascia tranquilla. Ribellione e repressione si richiamano l'un l'altra. Questo risulta ancora più scandaloso dopo che le ideologie del progresso avevano lasciato immaginare il perfetto contrario.

5. *Il nichilismo freddo*

Oggi la differenziazione delle prestazioni, la tecnologizzazione delle funzioni ridimensiona il lavoro dei singoli. La serialità è uno dei contrassegni dell'epoca. Già il Novecento aveva portato a protagonismo "l'uomo medio" o – se si vuole – l'uomo democratico. La democrazia ha dato spazio al contrario, il "cittadino comune" anche se spesso lo rende un protagonista apparente. Stare nella media ha i suoi vantaggi e ciò ha potenziato gli automatismi sociali. Ma ciò non toglie che l'uomo percepisca la sua impersonalità e la patisca. Di qui la ricerca d'identità anche se simbolica: la *griffe*, l'abito firmato, il corpo firmato, il tatuaggio per renderlo davvero proprio. Capita che per rendersi visibili si cerchi l'eccentrico anche se la ricerca dell'eccentrico è una condotta, a suo modo, seriale.

La serialità garantisce sicurezza, l'eccentricità dà un'idea, magari immaginaria, di libertà. L'uomo contemporaneo oscilla,

quindi, tra istanze forti di libertà e bisogno di protezione e tutto ciò è rilevabile nelle richieste spesso contraddittorie, di meno Stato e di maggiori aiuti dallo Stato. Tutto ciò è presente negli ambiti diversi della vita sociale. Perfino nei legami affettivi e nelle relazioni personali. Si sente bisogno d'avventura, i partner si cambiano come i vestiti o almeno lo si vorrebbe. I legami di fedeltà sono divenuti labili e, in molti casi, non vengono neppure tematizzati: le relazioni cominciano quando cominciano e finiscono quando finiscono. In taluni casi neppure si troncano, semplicemente si esauriscono. Ma a fronte di questo si sente il bisogno di legami, si teme la solitudine. E, allora si ritiene quanto meno opportuno stipulare alleanze più o meno durevoli. Si esige che le famiglie vengano tutelate, mentre la società, ad ogni momento le scompagina. In breve l'uomo contemporaneo oscilla tra l'insofferenza d'essere obbligato, ma anche paura della sua libertà. A differenza della stagione delle rivoluzioni, l'uomo medio non guarda più il mondo sotto il segno della redenzione, ma si preoccupa piuttosto del proprio benessere. E il malessere? Dal nichilismo caldo otto-novecentesco pare si sia passati ad un nichilismo freddo: dalla vertigine del nulla ad una diffusa nevrastenia. La prima guerra mondiale – l'ultima della guerre classiche europee – iniziò come una guerra di spartizione, ma finì come guerra tra valori: comunismo fascismo nazismo. Fu davvero la “Grande guerra”, a suo modo inaugurante. Con essa finiscono le guerre regolate unicamente dalle diplomazie e cominciano quelle di valori. Non fu, infatti, un caso se alla fine di quella guerra in alcune nazioni europee sono i partiti a divenire Stati.

La modernità era nata rinunciando alla verità per la pace e perisce in un nuovo conflitto per la verità. E per di più in un tempo in cui la verità stava divenendo una questione di prospettiva. Decadenza e rivoluzione trovano nella guerra un terreno fecondo al loro sviluppo, un'occasione d'enfasi. Ebbene sia nel nichilismo attivo dei negatori dei valori che in quello passivo dei decadenti era presente, in diversa miscela il “*pathos* del nulla”: si percepiva un vuoto alle spalle e un vuoto davanti.

Documento intenso di questa temperie spirituale è un celebre testo di Benn. Medico militare dell'esercito prussiano inizia a scrivere nel 1912 – alla vigilia della prima guerra mondiale – un ciclo di poesie intitolato *Morgue*. Luogo dell'uomo è un tavolo anatomico. L'umanità appare qui nuda, inerme, in tutta la sua desolazione; il testo ha titolo *Requiem*:

Due su ogni tavolo. Di traverso tra loro uomini
e donne. Vicini, nudi, eppure senza strazio.
Il cranio aperto. Il petto squarciato. Ora
figliano i corpi un'ultima volta.

Il testo prosegue:

Tre catini ricolmi ciascuno: dal cervello ai testicoli.
E il tempio d'Iddio, la stalla del demonio,
ora petto a petto in fondo a un secchio
ghignano a Gòlgota e peccato originale⁶.

6. *Etica del finito e governo della contingenza*

Luogo dell'uomo è divenuto un tavolo anatomico. L'umanità appare qui nuda, inerme, in tutta la sua desolazione. La poesia non è solo spietata, ma è anche empia. Il testo prosegue. Benn mette in scena tutto questo senza alcun pudore: lo spettacolo della dissoluzione. Non c'è dubbio, la morte è disfacimento, ma per gli stoici la morte era il “gran finale” di una vita degna; il cristianesimo l'ha a volte addolcita: vita *mutatur non tollitur*, non era la fine, ma solo un transito. Qui, invece, dell'uomo non resta nulla di più che il cadavere. Dissoluzione della modernità, ma anche fine della cristianità. L'uomo non è altro che i suoi organi: dal cervello ai testicoli. E il cervello, luogo della mente, sede del pensiero e petto a petto con i testicoli, sede del desiderio, degli spasmi della carne. Ora tutto è mescolato: il tempio dello Spirito Santo e la stalla del demonio. E ridicolizzano il Gòlgota e il peccato originale. Irridono alla salvezza. E in questo punto è come se nel testo vi fosse

⁶ Benn (1971a), p. 39.

un'accensione: in quell'irrisione c'è ancora una certa struggente nostalgia di salvezza. Il *pathos* del nulla si è estinto.

Nell'orizzonte della contemporaneità mi sembra ritorni attuale il verso dell'antico latino: *carpe diem*. Ma torna con una tonalità del tutto variata rispetto alla sua prima formulazione. Enunciato nel nostro presente più che con l'abituale formula: "vivi alla giornata" andrebbe tradotto: "domina la contingenza, fronteggia il caso". Significa qualcosa di più profondo e non ha nulla a che fare con l'ebbrezza dell'attimo. Sarebbe una lettura distorta. Il sentimento della propria esposizione lo si può vivere solo nella cifra del tempo che, poi, è quello della responsabilità. Tutto ciò lo aveva perfettamente colto Nietzsche quando correggeva la sentenza di Orazio dicendo: non *carpe diem*, ma appena il giorno dopo. Nel puro presente l'uomo può solo bruciarsi. Per vivere egli necessita di futuro, anche se breve e indeterminato. Ma occorre saperlo anticipare, per poterlo abitare. Per noi si è oggi dischiuso un diverso orizzonte: dal *pathos* del nulla al governo della contingenza. E il Benn di *Après lude* è diverso da quello del 1912:

Lo sai, non puoi tutto afferrare,
dagli un confine, la verde siepe
a questo e quello intorno, distaccato
sei, ma pur sempre esiliato nel dubbio.
Così giorno e notte è il tuo turno,
anche il giorno di festa ti scalpelli
l'argento incastrati nella commessura
e poi lo lasci - ecco è: l'Essere.⁷

Per dominare la contingenza bisogna possedere congetturalità, è necessario sviluppare una "logica contro-fattuale". Come cambia la mia condizione, se introduco una variazione "x" in quella data? Non voglio esplorare qui un così ampio orizzonte epistemologico, ma mi limito solo a ribadire come il *coté* filosofico ed etico congruente ad un cosmo siffatto è un'"etica del finito". Oggi, il rischio è divenuto la nostra misura, ma ciò

⁷ Benn (1966), p. 3.

impone all'uomo un'assunzione sempre più consapevole della propria finitezza. Tocca sempre ed ogni volta decidere e non solo all'uomo, ma, più generalmente, alla società nel suo complesso. Al bivio tra le proprie possibilità e le proprie impossibilità. Nella dimensione ora delineata, la tecnica permette di dominare al meglio la contingenza ma, lungi dal consentire l'onnipotenza, è un altro modo per tenere testa all'improbabilità del mondo. A fronte di una natura nemica, la tecnica è stata per l'uomo strumento d'emancipazione. Ma è un'arma ambigua: può intervenire come e quando vuole nei ritmi della natura e immettere continuamente rischio. Quanto più si potenzia, tanto più espone l'uomo al limite: ogni giorno ci troviamo di fronte a dilemmi spesso insolubili. Molte sono le cose che sappiamo e possiamo fare, ma non è altrettanto chiaro cosa da queste può conseguire. Tuttavia, se da un lato i margini di rischio ci costringono a fare i conti con il limite, per altro verso ci permettono di rapportarci ad esso in termini propositivi.

La tecnica, proprio nel momento in cui ci libera dal limite, ci mostra quanto siamo limitati. Il compito degli uomini non è più quello di dirigere la storia, ma piuttosto di dominare il contingente: non si tratta più d'assecondare il criptofinalismo delle tendenze, ma di eleggere, a partire dalla situazione in cui ci si trova, fini perseguibili. Anche se non sappiamo il perché del mondo, l'uomo è quell'ente apparso nel mondo per conferirglielo. La meta per l'uomo risiede nel suo saper transitare, nel sapere abitare il proprio stesso passaggio. Bisogna sapersi attendere e trovare dimora in ciò che inesorabilmente trapassa.

Bibliografia

Benn, G. (1966), *Après lude*, trad. it. a cura di F. Masini, Einaudi, Torino.

Benn, G. (1971a), *Requiem*, in Benn (1971b).

Benn, G. (1971b), *Morgue*, trad. it. a cura di F. Masini, Einaudi, Torino.

Blumenberg, H. (1992), *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. a cura di C. Marelli, Marietti, Genova.

Koselleck, R., Meier, C. (1991), *Progresso*, trad. it. a cura di S. Mezzadra, Marsilio, Venezia.

Nietzsche, F. (1964a), *Aurora*, in Nietzsche (1964b), vol. V, t. I.

Nietzsche, F. (1964b), *Opere*, trad. it. a cura di M. Montinari, F. Masini, Adelphi, Milano.

Abstract

Western nihilism could be considered as the result of secularization, and secularization as the horizon of Western philosophy. The dynamics of contemporary society coincides with the process of self-affirmation of man, and this idea moves together with the progressive abandonment of the reference to the transcendence. The main reason for this process of secularization is the disappointment of a missed salvation. So, time has changed its direction, and today we can see the triumph of a new *carpe diem*. But the destination of man is being able to live in a changing, uncertain, unknown time, knowing in advance that this uncertainty could be his real fate.

Keywords: Nihilism, Western Philosophy, Secularization, Transcendence, Salvation.