

Riflessioni intorno al nulla. Tra Schopenhauer e Heidegger

Marco Casucci

Compito della seguente indagine è quello di analizzare il tema del “nulla” in un dialogo ideale tra Schopenhauer ed Heidegger. Il tema dello schopenhauerismo heideggeriano è infatti una pista di ricerca non molto praticata e tuttavia, come si tenterà di mostrare, estremamente feconda per quel che riguarda un possibile dialogo, oltre la distruzione praticata dal pensatore di Messkirch, tra la prospettiva dell’ontologia fondamentale, praticata da quest’ultimo, e la posizione “metafisica” prospettata da Schopenhauer.

Già da queste prime righe, tuttavia, è possibile avanzare una questione essenziale per il discorso che si intende qui portare avanti. Tale questione effettivamente riguarda l’attribuzione dell’aggettivazione di “decostruttore” al pensatore di Messkirch rispetto all’eremita di Francoforte. Si tratta in altre parole di cercare di comprendere come in effetti tale denominazione possa essere già attribuita a Schopenhauer, nella misura in cui egli fu il primo a denunciare in maniera radicale la fallacia della ragione conoscitiva e rappresentativa in nome di un’esperienza più radicale in grado di cogliere proprio nel “nulla” il cardine di una riflessione orientata al fondamento, la quale tuttavia, rinunciando proprio al pregiudizio gnoseologico summenzionato, si orienta a partire da una dimensione “esistenziale”; parola questa che, colta oltre le mode filosofiche oramai ampiamente trapassate, merita senz’altro di essere recuperata, nel tentativo di rimontare all’intonazione personale di una domanda che, dalla profondità stessa della apertura temporale in cui ci troviamo “gettati”, si eleva verso la chiara luce del mattino, che già risplende sulle alte vette del pensare. Da questo punto di vista, quindi, i due pensatori che qui si vuol prendere in considerazione si

sono senz'altro mossi su di una linea comune in cui il risaltare delle differenze non fa altro che rafforzarne la direzione uni-voca, nella misura in cui appellata da quell'*unicum* – quel “medesimo” – che costituì per entrambi l'origine intima del loro filosofare.

La “quaestio de nihilo” che qui si intende affrontare ha quindi come scopo quello di mettere in comunicazione questi due pensieri fondamentali, per cercare di cogliere come in entrambi il “nulla” si lasci cogliere in una triplice intonazione, a seconda del livello su cui, ascensivamente, si collochi il questionare meditante. Il nulla infatti tanto in Schopenhauer che in Heidegger, non è un dato statico e non si esaurisce, né potrebbe mai farlo, in un nichilismo trito e stagnante. Si tratta piuttosto di una dimensione dinamica che colloca il sé tra l'esistenza e l'uno, permettendo il moto esperienziale fondamentale in grado di condurre l'esistente dinanzi alla soglia in cui l'abisso, aprendosi nella sua inafferrabilità, lascia manifestare quel “vero e certo evangelo” che costituisce l'apice di una sapienza che si approfondisce nel proprio fondamento e, così, nella propria irripetibile unicità.

Al fine di mettere in evidenza tali modulazioni del nulla si cercherà di intrecciare il dialogo tra Schopenhauer ed Heidegger su tre livelli di cui si sostanzia la dinamica esperienziale precedentemente rilevata. Così, in una prima parte si cercherà di mettere in evidenza la dimensione negativa-decostruttiva del nulla nell'ambito intraesistenziale della rappresentazione; si tratta qui di primo livello di esperienza del nulla scoperto come quella negatività del finito occultata dalla proiezione fenomenica dell'intelletto conoscitivo. Una volta, quindi, squarciato il “velo di Maya” sulla vacuità della rappresentazione si procederà successivamente in una seconda parte alla determinazione del nulla come “soglia”, mettendo in dialogo la *Noluntas* schopenhaueriana con la “differenza ontologica” heideggeriana. Infine, in una terza parte, si cercherà, andando oltre il detto dei pensatori in questione, di cogliere un ulteriore e più sapido livello di esperienza del nulla che traluce nella profonda misticità di cui entrambi furono capaci, anche oltre le loro intenzioni: si tratta appunto di quel “nulla sapiente”, “tenebra divina”, di quella “*caligo mystica*” di cui la tradizione sapienziale cristiana cercò di mostrare l'arcano e che si riverbera nella “Epifilosofia” di Schopenhauer così come nella *Gelassenheit* heideggeriana – luogo in cui l'apice del pensare si converte nella base ricettiva, punto di contatto di una trascendenza intima con l'Uno, riguadagnata oltre la nullità deprimente dell'esistenza.

1. *La negatività: il nulla intraesistenziale della rappresentazione*

La riscoperta dell'esistenza – da un lato come dimensione volontaristica di un soggetto votato alla finitezza in Schopenhauer, dall'altro come dimensione ek-statica dell'orizzonte temporale dell'esserci – costituisce in entrambi i pensatori il centro della loro speculazione e insieme il limite contro cui si scontrerà l'intero loro percorso di pensiero. Tanto Schopenhauer quanto Heidegger, infatti, si ritrovano a partire da una medesima esigenza, dettata dalla necessità di riscoprire di una ipseità esistenzialmente collocata in un orizzonte di finitezza e negatività, originantesi da quella che può essere definita, levinassianamente, la “rovina della rappresentazione”. Come ben si sa il filosofo francese riferì questa definizione decisamente pregnante al pensiero di Husserl e di Heidegger in uno dei suoi primi saggi giovanili¹. In questa parte del lavoro si cercherà di vedere come questo aspetto sia da un lato già anticipato da Schopenhauer e proseguito in linea diretta da Heidegger, nonostante quest'ultimo tendesse ad interpretare lo schopenhauerismo come una mera “metafisica della volontà”.

1.1. La “rovina della rappresentazione” in Schopenhauer.

Che la definizione di “rovina della rappresentazione” possa essere attribuita al pensiero schopenhaueriano risulterà senz'altro di facile comprensione, dal momento che è lo stesso titolo della sua opera maggiore a condurci su questa strada. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, infatti è il primo esplicito tentativo di uscire fuori dalla dimensione del pensiero trascendentale, mediante la messa in atto di una decostruzione del soggetto gnoseologico che aveva dominato il pensiero della modernità fino ai grandi pensatori dell'idealismo tedesco a lui contemporanei. Lo stesso concetto di volontà, cui Schopenhauer perviene nel suo il compimento della critica kantiana, non è altro che la faccia nascosta di quel conoscere a cui l'uomo sembrerebbe aver affidato il suo destino, ma che non manca di irradiare una irrisolvibile negatività dalla radice stessa del suo nulla costitutivo.

In questo senso, lo si vuole qui sottolineare in maniera recisa, il peggiore errore che si possa fare nel leggere Schopenhauer è quello di seguirlo sul terreno della sua apparente autoaffermazione come “filosofo della volontà”; definizione, questa, che, pur avendogli valso il riconoscimento della “reale

¹ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, a cura di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano, 1998, pp. 141-154.

accademia delle scienze di Stoccolma”, tuttavia lì rimane a determinare il tono di una “attualità” tardivamente raggiunta da un pensatore che è e rimane “inattuale” nel suo più profondo ed esoterico contenuto. Pertanto, a voler leggere Schopenhauer sulla base della sua “scoperta”, quella del *Wille* inconsistente che alla fine deve pervenire alla sua negazione per poter manifestare il “vero e certo evangelo”, non si può che “errare” tra le pagine della sua opera, senza riconoscere che appunto la volontà medesima non è altro che il soggetto della rappresentazione stesso visto da “dietro le quinte”, nella sua scarna vuotezza, privata dell’ornamento contenutistico delle diverse “scienze”.

La volontà in Schopenhauer costituisce quindi quella “rovina della rappresentazione” così ben indicata da Levinas a proposito del pensiero heideggeriano. Indipendentemente dalla presunta ontologia che Schopenhauer pretese di edificare sulla volontà surrettiziamente identificata con la “cosa in sé” kantiana, il filosofo di Danzica non fece altro che scoprire la vacuità del conoscere rappresentativo con cui il soggetto maschera il proprio “esser-gettato” in una esistenza temporalmente determinata, con tutto il dolore che da questa determinatezza deriva.

Questo è effettivamente uno dei nuclei essenziali del pensiero schopenhaueriano: il rivolgimento del soggetto trascendentale da padrone ed organizzatore del tempo ad esistente che subisce il tempo come affezione del proprio sé, fino al calvario ultimo della morte.

Se infatti si focalizza l’attenzione, nella lettura complessiva dell’opera schopenhaueriana, a partire dai *Frammenti giovanili*, sulla dimensione della temporalità piuttosto che su quella della volontà, sarà possibile comprendere come l’esito più sicuro del pensiero di Schopenhauer è propriamente quello di aver mostrato questa inversione da un tempo controllato dal soggetto trascendentale, ad un tempo “destinato” e “destinale” che ci coglie impreparati “come un ladro nella notte”. In particolare, nei *Frammenti giovanili* che precedono la stesura del mondo è possibile cogliere questo aspetto. La distinzione tra “migliore coscienza” e “coscienza empirica”, infatti, pur non chiamando affatto in gioco il concetto di volontà, mostra in sé due livelli distinti di temporalità: uno in cui il tempo è storicamente ordinato da una scienza che si crede padrona del senso ed in grado di controllare il divenire attraverso la conoscenza delle sue leggi; ed un altro in cui la coscienza medesima, fattasi accorta dell’illusorietà di questo tempo, nonché della vacuità dell’esistenza temporale in generale, immergendosi

completamente in questo nulla, ne risorge come genio e come santo – contemplatore dell’eternità dell’Idea².

Sul livello della coscienza empirica, quindi, predomina una temporalità organizzata dal principio di ragion sufficiente, in cui il tempo stesso è kantianamente strutturato mediante il principio di causalità, l’unico in grado di dare una spiegazione razionale del flusso temporale, costringendo il “prima” ed il “poi” nella rete del rapporto causa-effetto. Quello che tuttavia sfugge alla “coscienza empirica” in quanto “coscienza temporale” è appunto il fatto che questo tempo, che la coscienza conoscitiva organizza, è anche il tempo che la coscienza subisce come forma del cambiamento che affetta la sua costitutiva finitezza. Così Schopenhauer riconosce, accanto alla definizione kantiana del tempo desunta dall’estetica trascendentale, anche una dimensione più schiettamente “eraclitea”, come quel “sempre diveniente e mai essente” flusso che pure Platone aveva indicato come proprio dell’opinare dello schiavo imprigionato nella caverna³. In questo senso, l’evento che “improvvisamente” spezza le catene generando platonicamente la «*λυσίς τε και ιασίς των τε δεσμών και της αφοουνης*» è proprio la presa di coscienza di questa temporalità da cui siamo afflitti ed ingannati; di cui ci sentivamo padroni e di cui, invece, non siamo che lo zimbello. Il tempo infatti non è altro che la linea senza estensione che separa la nullità del passato dalla nullità del futuro, ed in cui ogni stabile possesso della vita è negato al soggetto che, cercando in esso la propria durata, finisce inevitabilmente per assecondare il suo proprio annientamento. In questo senso la “migliore coscienza” può cogliere il tempo per ciò che effettivamente è: ovvero un flusso

² Per quanto riguarda la rivalutazione degli scritti giovanili dello Schopenhauer, nonché dei concetti di “migliore coscienza” e “coscienza empirica” si vedano in particolare E. Mirri, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la «migliore coscienza»*, in «Quaderni dell’istituto di filosofia», n. 3, Perugia 1985, pp. 107-130, adesso anche in Id., *Pensare il Medesimo. Raccolta di saggi*, a cura di F. Valori e M. Moschini, ESI, Napoli, 2006, pp. 367-385; Id., *Saggio introduttivo a A. Schopenhauer, La dottrina dell’idea. Dai frammenti giovanili a Il Mondo come volontà e rappresentazione*, Armando Editore, Roma 1999, pp. 8-32

³ «Il tempo – scrive nei suoi appunti Schopenhauer – è ciò in cui tutto ciò che vi si trova, dopo che ha scambiato un istante indivisibile (presente) con la parvenza di un’esistenza, diventa completo nulla (passato). E non che celi questa nullità dietro un’artificiosa parvenza, per ingannarci. No, libero e schietto diventa continuamente, tra le nostre mani, nulla. Per noi non vi è altro che un istante indivisibile (presente) e prima e dopo di lui il puro nulla. E questo nostro stato si chiama vivere: all’uomo piace tanto, che può trovar quiete solo nella speranza che dopo questa vita ne ricominci subito un’altra» (A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, vol. 1. I frammenti giovanili, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1998, n. 225, p. 172).

che si autodistrugge colto a partire da un punto di vista più alto, ovvero dall'eternità come dimensione liberatrice dai vincoli del divenire⁴.

Trasponendo questo modello di lettura alla massima opera di Schopenhauer, ovvero al *Mondo*, è possibile vedere come il movimento di pensiero rimanga sostanzialmente immutato, soprattutto per quel che concerne la fenomenologia della coscienza temporale lì presentata. In particolare, nel *Mondo*, si fa più acuta l'esigenza schopenhaueriana di compiere l'inversione del concetto di temporalità da una dimensione trascendentale ad una più schiettamente "esistenziale"⁵.

Il tempo, così, divenendo la base del *principio di ragion sufficiente*, il "basso fondamentale" che informa di sé ogni manifestazione che ricade sotto il dominio della Maya ingannatrice, fa decadere il soggetto dalla sua posizione di dominio, riducendolo ad una ipseità a sua volta determinata temporalmente e quindi sempre esposta sulla soglia della propria inessenza. Solo così è quindi possibile comprendere come la "volontà" lungi dall'essere alcunché di essenziale, non mostri altro che l'inesistenza del soggetto arroccato nel dominio del proprio sapere, oltre il quale si estendono i mari agitati ed ignoti di una vita che non si lascia afferrare se non nel suo continuo oscillare "tra il dolore e la noia".

Non è un caso quindi che, nel suo tentativo di rimontare alla volontà noumenica, Schopenhauer non riesca ad eliminare il tempo, considerato come l'ultima e più tenace dimensione del principio di ragione che permane in ogni nostro tentativo di coglierla intuitivamente. Non sarà forse perché tempo e volontà sono due facce della medesima medaglia? Ovvero due aspetti di quella inconsistenza propria del soggetto conoscitivo visto ora dal lato del suo proiettarsi mondanamente sulle cose e del suo cogliersi intimamente attraversato dal nulla intraesistenziale?

⁴ «L'elemento temporale in noi appartiene al tempo, deve soffrire e trapassare nel tempo, per esso non vi è salvezza. Solo l'eterno può salvarsi affermando se stesso, ossia con la virtù. Se invece lo rinneghiamo, vale a dire siamo viziosi, proprio per questo siamo esseri totalmente temporali e totalmente consegnati al male e alla morte» (*ivi*, n. 99, pp. 90-91).

⁵ «Come nel tempo nessun istante esiste se non a condizione di annientare il precedente che lo ha generato, per essere a sua volta annientato con la stessa rapidità; come il passato e il futuro, facendo astrazione dalle conseguenze del loro contenuto, sono illusori al pari del più vano dei sogni [...], proprio così allora riconosceremo lo stesso carattere illusorio in tutte le altre forme del principio di ragion sufficiente» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga e A. Vigliani, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, §3, p. 37).

Da questo punto di vista “mondo come rappresentazione” e “mondo come volontà” non sarebbero altro che due aspetti di una mondanità in cui l’io risulta disperso, al pari degli “oggetti” che cerca di raccogliere per garantirsi una durata puramente illusoria, destinata a finire nel nulla.

1.2. Il compimento heideggeriano della “rovina della rappresentazione”: temporalità ed essere-per-la-morte.

Heidegger si trova così esattamente sulla stessa linea di sviluppo dello schopenhauerismo. Egli compie il movimento della “rovina della rappresentazione”, invertendo definitivamente la relazione del soggetto alla temporalità. Il movimento fenomenologico che viene infatti a definirsi in *Essere e tempo* è indirizzato a cogliere proprio questo aspetto, in virtù di cui l’esserci risulta da questa immersione nell’orizzonte della temporalità di quella soggettività che riteneva di esserne posta al di fuori, in qualità di un osservatore neutrale in grado di cogliere le leggi immutabili della realtà, secondo quello che sarà il progetto fondamentale della modernità.

Non è un caso quindi se, a tale proposito, Heidegger prenda in considerazione il pensiero cartesiano come l’origine di una ontologia radicata nel concetto di semplice presenza, in virtù di cui il “mondo” risulta essere una mera “estensione” che sta di contro ad un soggetto in grado di accedervi mediante la mera *intellectio*: primo abbozzo di un *Vor-stellen* che si svilupperà definitivamente nella critica kantiana. L’essere dell’ente, il suo senso, è orientato prevalentemente alla definizione della stabilità dell’*ens qua ens*, ovvero a quella determinazione dell’essere come “semplice presenza” che predomina lungo tutto l’arco del pensiero occidentale. Al “mondo” così viene imposto il carattere di “oggettività” come permanenza della rappresentazione intellettuale, garantendo così al soggetto l’intemporalità del suo correlato ed esso risulta così matematizzato e determinato in maniera calcolante e reso così disponibile per il suo utilizzo.

L’interpretazione cartesiana del mondo come estensione risulta essere centrale nello sviluppo di una metafisica tutta incentrata sul tema della presenza dell’ente, la cui stabilità è presa per la sua verità, in base ad una interpretazione prestabilita e mai messa in discussione. L’aspetto critico che qui Heidegger prende in considerazione riguarda quindi la dimensione temporale dell’ente colto nella sua semplice presenza e con questo “ridotto” ad oggetto dell’apprensione intellettuale.

Il compito che Heidegger si propone in *Essere e tempo* è quindi quello di sovvertire questo ordine accettato da secoli di speculazione metafisica per cercare di cogliere un modo di offrirsi della temporalità radicalmente differente e, allo stesso tempo, più originario di quello tradizionale. Questo aspetto si fa palese nella determinazione della temporalità dell'esserci caratterizzato come possibilità. È infatti l'immissione dell'esserci nella dimensione della possibilità ad aprirlo su una temporalità originaria che gli appartiene come un orizzonte che non cessa mai di accompagnarlo. In questa prospettiva, così, l'uomo si mostra come sempre proiettato al di là di se stesso in quell' "aver-da-essere" tipico del suo esser-possibile, che si muove sempre verso quella mancanza di essere costitutiva che è a se stesso.

L'esserci si muove così in una tensione continua verso una totalità irraggiungibile se non mediante la determinazione insormontabile della propria finitezza. Significativo è a questo proposito quanto Heidegger afferma nel §46 di *Essere e tempo*: «Nel momento preciso in cui l'esserci "esiste" in modo tale che in esso non manchi più nulla, esso è anche giunto al suo non-esserci-più. L'eliminazione della mancanza di essere importa l'annichilimento del suo essere. Fin che l'Esserci è come ente, non ha ancora raggiunto la propria "totalità"; ma una volta che l'abbia raggiunta, tale raggiungimento importa la perdita assoluta dell'esser-nel-mondo. Da allora non è più esperibile *come ente*»⁶.

L'impossibilità dell'esperienza della fine, avvertibile nella sua semplice presenza, diviene quindi il luogo di una impossibilità che si riverbera su tutto l'esserci nella sua totalità, in grado di mettere in luce il senso originario della temporalità come orizzonte dell'esserci medesimo. Le analisi svolte da Heidegger nei paragrafi successivi sono quindi tutte rivolte a mostrare fenomenologicamente le modalità di questa inversione radicale, in virtù di cui l'essere-per-la-morte diviene l'apice esistenziale a partire da cui si riverbera la temporalità nella sua dimensione ek-statica. Pervenendo infatti al senso autentico della propria finitezza, l'esserci scopre, attraverso la consapevolezza dell'"impossibilità di tutte le possibilità", di essere quel "nullo fondamento di una nullità" che sprofonda nell'infondatezza del proprio costitutivo esser-gettato. L'esserci, in questo senso, scoprendo la propria relazione alla morte come un essere-per costitutivo, ri-orienta il senso della propria temporalità dalla possibilità intramondana che si rivolge verso l'ente

⁶ M. Heidegger *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1998, p. 290.

inteso come mero utilizzabile, verso una temporalità “autentica” votata al senso radicale ed estremo della propria finitezza.

Anche in questo caso, quindi, ci troviamo di fronte ad un duplice livello di temporalità. Come infatti si è già visto in Schopenhauer, l'essere esposti alla morte come destino insormontabile dell'essere mondano (coscienza empirica) mostra il suo senso in uno sprofondamento e in un naufragio di tutte le determinazioni e possibilità semplicemente presenti nella coscienza deietta. In Heidegger, così, si assiste ad una radicalizzazione del movimento della temporalità in direzione della consapevolezza di un nulla intraesistenziale che impregna l'esserci nella sua radice più profonda. È solo a partire da questa consapevolezza che la temporalità si dischiude nella sua originaria ek-staticità, mostrando quello stare fuori-dentro che è proprio del “ci” dell'esserci: sempre orientato ad un “oltre” che si radica nel “qui” di un “esser presso se stessi”, che continuamente si affaccia sulla nullità di un “aver-da-essere”, che è tale “già-da-sempre”.

Le strutture esistenziali della “cura” devono così essere riorientate su questa temporalità originaria, mostrando l'inessenzialità della cura medesima come insieme delle modalità dell'esser-nel-mondo. Esattamente come in Schopenhauer, forse in maniera fenomenologicamente più esaustiva, Heidegger perviene in *Essere e tempo* al movimento radicale della coscienza che, riemergendo dall'illusione gnoseologica, scopre l'orizzonte del proprio ek-sistere da sempre affacciato su quella soglia del nulla che lo pone in ascolto di una tonalità (*Stimmung*) differente, risuonante in concordanza non più con le possibilità date nell'intramondano, bensì con una differenza qualitativa che Schopenhauer non aveva esitato a chiamare “eternità”.

2. Il nulla come soglia: *noluntas* e differenza ontologica

Il nulla che sorge dalla “rovina della rappresentazione” non è altro che il vuoto del soggetto trascendentale che, in quanto formale, non può non essere la proiezione stessa di questa vuotezza su di un mondo sterilizzato e anestetizzato, in cui anche la morte è spiegata come un fatto meramente biologico e non più esperita nella sua radicale angosciosità. Così, entrambi i pensatori qui presi in considerazione, riportando il soggetto alla sua temporalità costitutiva riscoprono, mediante l'inversione del tempo medesimo da tempo dominato a tempo subito, l'ek-sistenzialità dell'esperire

come ciò che getta fuori ed espone la coscienza sulla soglia di una differenza non controllabile, come fonte del senso.

Si tratta quindi di cogliere questo movimento della negatività come esposizione esperienziale che tanto in Schopenhauer, quanto in Heidegger si offre al pensante, nella misura in cui è attraversato da una temporalità che allo stesso tempo lo sostiene e lo annienta. In questo modo, il nulla intraesistenziale del tempo si muta in tratto della differenza che mostra la soglia di un'esperienza "altra", ulteriore, trascendente in un senso ultramondano, in virtù di cui lo sprofondare nella notte angosciosa dell'esistere già attende il primo chiarore dell'aurora.

2.1. *Noluntas* e Idea.

In Schopenhauer il presentarsi di questa soglia del nulla può essere senz'altro individuato nell'ultimo paragrafo del suo capolavoro. Qui infatti la dimensione del nulla assurge a limite estremo del "mondo come volontà e rappresentazione", indicando l'esigenza di una rilettura del testo preso in esame alla luce di questa scoperta: ovvero che non si tratta nel libro di una contrapposizione tra "volontà" e "rappresentazione", ma piuttosto che il testo è interamente animato dall'esigenza di condurre il mondo "ordinario" sulla soglia di un'esperienza in grado di rinnovarlo integralmente in una visione non più intaccata dai limiti dell'umano depresso nell'inconsistenza della propria empiria.

Il movimento del capolavoro schopenhaueriano viene a caratterizzarsi come un percorso di risalita dall'astrattezza della coscienza *lapsa* in direzione di una coscienza piena e concreta, in cui si mostra il carattere ascensivo dell'esperienza meditante del pensare. Affinché ciò sia possibile è quindi necessario lasciar manifestare la soglia su cui risalta questa differenza tra un mondo considerato a partire da un soggetto determinato dalla volontà di dominare l'indominabile, ed un mondo che si dischiude a partire dall'esperienza di quella negatività che, sola, è in grado di esprimere la fenditura di un senso che non si lascia ridurre alla mera rappresentabilità dell'essente.

Non è un caso, quindi, se proprio negli ultimi passaggi del *Mondo* ritorni anche il termine "rappresentazione" a testimonianza del fatto che ciò che viene meno, con l'ultimo atto della "negazione della volontà", è proprio quel mondo tessuto dalla Maya che irretiva lo sguardo della coscienza empirica, intrisa di tempo e di apparenza. La *Noluntas* sorge come momento di

inversione radicale: la sua negatività non è semplicemente lo sprofondare dell'illusorietà del mondo nel suo nulla costitutivo; piuttosto essa è l'affacciarsi della coscienza su di una soglia a partire da cui si accenna la possibilità di un'esperienza ulteriore in cui il risplendere della chiara luce sulla fronte del santo è la più alta testimonianza.

Questo aspetto diviene particolarmente evidente nel momento in cui Schopenhauer prende in considerazione la distinzione kantiana tra *nihil negativum* e *nihil privativum*. Nel primo caso, afferma il nostro, abbiamo una negazione assoluta che è del tutto impensabile, avendo essa a che vedere con la dimensione logica della contraddizione che distrugge se stessa. Ma quello che interessa a Schopenhauer è piuttosto la seconda dimensione della negazione. Il *nihil privativum* è infatti preso in considerazione come un nulla "relativo", come negazione che conduce ad una più alta affermazione: «il concetto del nulla è essenzialmente relativo; si riferisce sempre un oggetto determinato, di cui pronunzia la negazione. I filosofi in genere (e Kant in ispecie), distinguono il *nihil privativum* e il *nihil negativum*; di questi due *nihil* si riconosce il carattere relativo soltanto al primo, che designa una quantità affetta dal segno -, in opposizione a un'altra quantità preceduta dal segno +; dov'è possibile, invertendo il punto di vista, scambiare tra loro i segni + e -. [...] Ogni nulla può infatti essere tale solo in relazione con qualcos'altro; il nulla presuppone questa relazione: implica dunque qualcos'altro»⁷.

Mediante questa inconsapevole determinazione dialettica, che in Schopenhauer si articola ben oltre il piano logico, per accedere ad un livello di esperienza concreta, si può quindi cogliere il carattere determinato della negazione che, nel suo darsi, apre la coscienza a quell'inconsueto che trascende l'ordinario rapportarsi intenzionale all'ente. Non a caso quindi Schopenhauer si esprime con termini molto simili a quelli heideggeriani: «Ciò che è universalmente ammesso come positivo; ciò che chiamiamo l'ente; ciò la cui negazione viene espressa con il concetto di nulla preso nella sua accezione più generale, è precisamente il mondo della rappresentazione, che dimostrarai essere l'oggettività e lo specchio della volontà. [...] Chi dice negazione, soppressione ed estinzione della volontà, dice in pari tempo soppressione ed estinzione del mondo, che ne è lo specchio. Non vedendo più la volontà in questo suo specchio, ci domandiamo, inutilmente, dove sia

⁷ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., §71, pp. 572-73.

fuggita, e poiché non possiamo assegnarle né un dove né un quando, la piangiamo come se fosse svanita nel nulla»⁸.

La negazione relativa del *nihil privativum* diviene luogo di accesso e punto di contatto con il suo “altro”, ovvero con quel trascendente, la cui luce mostra l’umbratilità del “mondo come volontà e rappresentazione”. Qui l’ente entra in contatto col suo ni-ente, invertendo drasticamente i segni, annunciando in questo niente dell’ente ciò che lo trascende.

Come si è quindi già avuto modo di mostrare in precedenza, la soglia del nulla diviene punto di intersezione in cui l’apice del percorso ascetico diventa la base recettiva di una donazione che eccede la misura umana, tanto del conoscere, che del volere e del sentire, solitamente depressi dal peso della finitezza dell’esistenza. A partire da questo annullamento relativo del mondo, così, si apre la soglia per l’effettiva contemplazione dell’idea, che già Schopenhauer colse anticipatamente nella figura emblematica del genio artistico e che ritorna ad affacciarsi nella sfera di beatitudine del santo. Non è un caso, quindi, che nel §68 Schopenhauer, descrivendo la beatitudine che si dischiude a coloro che hanno rinunciato definitivamente alla propria individuazione, torni a ricordare proprio l’esperienza estetica. Dice infatti il nostro a tale proposito: «Chi è giunto invece alla negazione della volontà di vivere, per quanto misera, triste, piena di privazioni possa parere la sua condizione a chi la guardi dal di fuori, gode di una gioia interiore e di una calma veramente celeste. [...] Ricordiamo quanto abbiamo detto nel terzo libro a proposito del piacere estetico, di come esso consista in gran parte nel fatto che, immergendoci nello stato di contemplazione pura, ci liberiamo per un istante da ogni volontà, da ogni desiderio e da ogni preoccupazione; ci spogliamo in un certo modo di noi stessi; non siamo più l’individuo che pone l’intelligenza al servizio del volere, il soggetto correlativo alla cosa particolare, per il quale tutti gli oggetti diventano motivi, ma bensì, purificati da ogni volontà, siamo il soggetto eterno della conoscenza, il correlato dell’idea. Sappiamo anche che questi momenti, in cui liberati dalla tirannia furiosa della volontà, ci solleviamo in certo qual modo al di sopra della grave atmosfera terrestre, sono i più felici a noi noti»⁹.

Il passo appena citato apre così la strada ad una possibile riconnessione tra *Noluntas* ed “idea” a patto di cogliere la prima nel senso del *nihil privativum* precedentemente esposto. La beatitudine del santo e la contemplazione

⁸ *Ivi*, §71, p. 573.

⁹ *Ivi*, §68, p. 546.

dell'idea da parte del genio sono ciò che si dischiude sul limitare della soglia del nulla che, "chiudendo i conti" col mondo lascia finalmente manifestare il suo «vero e certo evangelo»¹⁰: l'eternità come dimensione propria dell'idea che si staglia oltre la finitezza del mondo – come la vetta del Monte Bianco vista all'alba di Chamonix, che già risplende di luce in un chiaro mattino, mentre le valli ancora giacciono nelle tenebre¹¹.

L'esperienza della vetta asceticamente conquistata attraverso l'abbandono e la rinuncia di ciò che si è lasciato a valle, mettendosi sul faticoso e pericoloso cammino non si esaurisce in questa negazione e in questo abbandono, ma nella prossimità ad un'altezza che si fa ricettacolo del senso, ovvero di quella luce dell'essere che, accadendo, dirada ed apre lo spazio per una manifestazione più essenziale dell'apparenza del finito.

2.2. Differenza e assenza di fondamento.

Il percorso ascetico che conduce Schopenhauer sulla soglia del nulla ad affacciarsi sulla vera essenza del mondo può essere ritrovato anche in Heidegger e in particolare in quel movimento di pensiero che ricerca il "salto nell'essenza del fondamento". Il percorso sviluppato in *Essere e tempo* ha infatti condotto l'eremita di Todtnauberg ad interrogarsi sulla linea di confine tracciata dall'esperienza radicale dell'"essere per la morte" e dall'orizzonte di temporalità che in essa si dischiude. La dimensione del nulla "intraesistenziale" precedentemente messa in luce infatti non è sufficiente, per Heidegger, a rendere ragione dell'esigenza di una "distruzione della metafisica", ovvero a fare del suo pensiero quella "ontologia fondamentale" che nei suoi progetti avrebbe dovuto riaprire le questioni essenziali del pensare. Il travisamento di *Essere e tempo* come opera "esistenzialista",

¹⁰Ivi, §71, p. 570.

¹¹ «Quanto più chiaro è l'intelletto dal quale la volontà di vivere si trova ad essere illuminata, tanto più distintamente tale volontà avverte la miseria della propria condizione. L'umore cupo, che si osserva così spesso negli spiriti elevati, ha il suo simbolo nel Monte Bianco, la cui cima è quasi sempre immersa nelle nuvole: ma quando talvolta, soprattutto di primo mattino, il velo di nuvole si solleva e il monte, rosso per la luce del sole, guarda giù verso Chamonix dalla sua sommità oltre le nuvole; si ha allora uno spettacolo, alla vista del quale ognuno sentirà dischiudersi l'animo fin nel profondo. Allo stesso modo il genio, solitamente malinconico, mostra anche, di quando in quando, quella serenità particolare, di cui ho già parlato e che, derivando dalla perfetta oggettività dello spirito, a lui solo è possibile; serenità che si diffonde sulla sua fronte spaziosa come un riflesso luminoso: *in tristitia hilaris, in hilaritate tristis*» (A. Schopenhauer, *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di N. Palanga e A. Vigliani, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, Cap. 31, pp. 1239-1240).

infatti, fu uno degli aspetti che più ferirono Heidegger e lo condussero sulla via di una chiarificazione del suo pensiero fondamentale dell'Essere, in direzione di un recupero di quella esperienza originaria a partire da cui fosse possibile, affacciandosi sul confine della finitezza scorgere una relazione e una coappartenenza del pensare al suo fondamento.

In questa prospettiva, dunque, sono le opere immediatamente successive ad *Essere e tempo* a porsi come chiarimento di questa direzione del pensiero intrapresa da Heidegger medesimo, il cui senso era indirizzato al chiarimento di quella differenza tra ente ed essere, sulla cui soglia il pensiero doveva compiere un'inversione radicale: da attività organizzatrice dell'intelletto rappresentativo a ricettacolo di una donazione originaria in cui si manifesta l'origine e la scaturigine di quell'orizzonte aperto della temporalità che costituisce il senso dell'esser-ci.

Come è ben noto, Heidegger ha dedicato a questi temi gran parte dei suoi sforzi speculativi nelle sue opere sia pubblicate che private. Per orientarci in questa enorme quantità di scritti si prenderà pertanto in considerazione il percorso tracciato da lui stesso nella famosa prolusione *Che cos'è metafisica?* del 1929 con i relativi scritti chiarificatori comparsi nel 1943 e nel 1949, per poi aggiungere ulteriori considerazioni relative al significato dell'*Abgrund* che compie il movimento di esposizione dell'esserci sulla soglia del proprio fondamento infondato.

È quindi nella prolusione del 1929 che compare l'esigenza della determinazione della "differenza" come momento di elaborazione della domanda fondamentale dell'ontologia. L'analisi heideggeriana circa l'essenza della metafisica intende infatti giungere al confine estremo dell'entità dell'ente, per cercare di cogliere su questa soglia l'aprirsi di quella differenza fondamentale in grado di rimettere in questione i significati ormai sclerotizzati del pensiero metafisico. Per fare questo, come ben si sa, Heidegger ricorre ad una analisi del concetto di scienza, come quella forma del sapere in virtù di cui è assicurato con certezza il possesso di un sapere intorno all'ente. Heidegger conduce magistralmente il poche pagine questa questione preliminare al suo estremo, fino a giungere alla conclusione che la scienza, occupandosi solo ed esclusivamente di ciò che è, ovvero dell'ente, non si preoccupa nient'altro che di esso e di tutto il resto non se ne preoccupa per "niente". Questo niente, scoperto preliminarmente, a partire dalla estremizzazione dello stesso domandare scientifico, diviene così il contorno

che circonda e che circoscrive il domandare della scienza: solo l'ente e tutto il resto "niente".

Riemerge così la questione su cui si era chiusa la disamina di *Essere e tempo*, ovvero lo sprofondare nel nulla di tutte le determinazioni, una volta portata all'estremo la questione delle modalità intraesistenziali di approccio alle possibilità determinate dell'esserci. Non è un caso quindi che anche nella prolusione si ripeta la questione dell'angoscia come ciò che pone l'esserci dinanzi alla possibilità estrema del proprio nulla costitutivo e dell'inabissarsi nel "niente" dell'ente.

Tuttavia Heidegger in questo caso non si arresta qui, ma cerca di chiarire ulteriormente le modalità di offrirsi di questa soglia al pensare: il niente infatti non è semplicemente uno sprofondare e un implodere dell'esserci su se stesso; il niente nientifica. Esso è ciò che consente il potere della negazione del "non" all'interno della rappresentazione dell'ente: «Il "non" non nasce dalla negazione, ma la negazione si fonda sul "non" che scaturisce dalla nientificazione del niente»¹². Il niente, quindi, fa sentire la sua azione negatrice a partire dalla soglia di una differenza che si viene a stabilire tra l'essere e l'ente. Esso "è" quella soglia che mostra la prossimità di ciò che è in se stesso differente. Il niente viene così ad essere il "velo dell'essere", ovvero il primo presentarsi di ciò che nel suo nientificare fa sentire la prima eco della sua essenza (*Wesen*). Come si afferma nel *Poscritto*, la *Prolusione* «pensa a partire dall'attenzione alla voce dell'essere uscendo nell'accordo che da questa voce proviene, e che reclama l'uomo nella sua essenza, affinché egli impari ad esperire nel niente l'essere»¹³.

La soglia della differenza è quindi quel luogo in cui e a partire da cui il niente manifesta un'appartenenza diversa, mostrando la provenienza del proprio nientificare: non più a partire dal mero negarsi dell'ente, ma in virtù del manifestarsi dell'essere nella differenza medesima. In questo senso, il tacitarsi delle voci molteplici della coscienza, il tramontare di tutte le determinatezze intramondane, la rinuncia e l'assenza e tutte quelle modalità che da sempre hanno caratterizzato il movimento di ascesi del pensare si mostra nella sua autentica radice: «Uno dei luoghi essenziali del silenzio è l'angoscia nel senso dello sgomento in cui l'abisso del niente dispone l'uomo.

¹² M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, p. 72.

¹³ M. Heidegger, *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, cit., p. 261.

Il niente come altro dall'ente è il velo dell'essere. Nell'essere, fin dall'inizio, ogni destino dell'ente è già compiuto»¹⁴.

Sulla soglia di questo nulla cosa si mostra quindi propriamente? Sul limitare di questo confine dell'ente nel suo niente si dà la manifestatività pura dell'essere nel suo fondamento infondato. Il movimento di approssimazione dovuto all'azione nientificante del niente come velo dell'essere è quello sfondamento del fondamento come *Ab-grund*, il fondo abissale dell'essere. Sempre di più infatti nelle opere successive alla Prolusione *Che cos'è metafisica?* Heidegger cercherà di chiarire, o meglio di lasciar manifestare l'essenza della differenza come un "salto nell'essenza del fondamento", in virtù di cui l'essere, che parla sulla soglia della differenza "attraverso" la risonanza del nientificare del nulla, si ritrae nella sua essenza (*Wesen*) nell'atto stesso del suo offrirsi. Questo aspetto viene particolarmente messo in luce da Heidegger in scritti come *Il principio di ragione*, le *Conferenze di Friburgo* sul "principio di identità" che poi confluiranno nel saggio su *Identità e differenza*, nonché nella sua opera postuma per eccellenza, ovvero i *Contributi alla filosofia*. In tutti questi scritti la dimensione dell'*Abgrund* viene fatta oggetto di una sempre maggiore attenzione, al fine di mostrare il carattere di costitutiva infondatezza in cui l'essere abissalmente riposa nella sua essenza più originaria. Verso questa essenza per Heidegger non si può che muovere mediante un salto, in virtù di cui il pensiero stesso svolta dalla considerazione rappresentativa o calcolante in quella considerazione meditante/poetante, per la quale sperimentare l'infondatezza del principio non costituisce un perdersi, quanto piuttosto il primo movimento verso un recupero fondamentale della propria essenza.

Questo aspetto diviene particolarmente evidente quando Heidegger medita sui primi principi del pensiero quali il "principio di ragione" e quello di "identità". Essi si mostrano infatti ancora una volta come una soglia che si affaccia sul "nulla" apparente della infondatezza del principio. I primi principi del pensare infatti sono, nella misura in cui fondativi dell'ente, essenzialmente infondati. Come dice Heidegger stesso a proposito del principio di identità: «Ciò che sembra stare a fondamento del principio A è A, il fondamento che questa proposizione presenta – l'identità di qualcosa con se stesso –, non è nulla di stante dinanzi, nulla di stante a fondamento e, in questo senso non è più fondamento. Dal momento però che non è più *Grund*,

¹⁴ *Ivi*, p. 266.

“fondamento”, parliamo in senso rigoroso e sobrio di *Ab-grund*, “fondo abissale”. [...]. Il pensiero giunge al suo fondo abissale soltanto se si scosta (*sich absetz*) da ogni fondamento, uno scostarsi in cui le modalità del posare e della tesi si sono già mutate. *Satz*, ora, non significa più *thesis*, bensì *saltus*. La tesi (*Satz*) si trasforma in salto (*Sprung*). I *Grund-Sätze* sono salti che si distaccano da ogni fondamento e saltano nel fondo abissale del pensiero»¹⁵.

Il movimento del nientificare del niente, così, portando il pensare sulla soglia del salto nell'*Abgrund* lo pone nella necessità di avvertire la propria assenza di necessità, liberandolo così per la possibilità di un trascendimento. Saltando oltre le determinatezze usuali del rappresentare, il pensare viene condotto all'abbandono ad una essenza più originaria che, nel disperdere i fantasmi della rappresentazione, manifesta la sua unità, lasciando essere la differenza. Anche in questo caso, quindi, la dissoluzione nel nulla delle determinatezze rappresentative non implica un mero annullamento dell'ente o la semplice negazione del fondamento, ma la necessità di una esperienza più originaria e radicale della sua fondatività.

3. Il nulla “sapido” tra *Epifilosofia* e *Gelassenheit*

In quest'ultima parte del percorso sin qui tracciato si intende gettare uno sguardo conclusivo oltre la soglia indicata dai due pensatori qui presi in considerazione per cercare di vedere come sia unica la “cosa” che, mediante il suo velamento nel nulla, si manifesta, ritraendosi, nei loro rispettivi “pensati”. Si tratta, ancora una volta, di instaurare quella modalità ermeneutica del pensare che si sforza di andare al di là del detto dei pensatori per rimontare all'essenza di quel medesimo che nel loro dire si annunzia, sottraendosi. Cos'è quindi che si annunzia oltre il vuoto dell'esistenza e sulla soglia della differenza? Se infatti è stato possibile fin d'ora parlare di una negatività che abita la vacua insignificanza dell'esistere come un mero stare fuori che urta continuamente sulle pareti della propria finitezza; se è stato possibile parlare di un niente che mostra la soglia sulla quale la finitezza stessa dell'esistere si affaccia, sporgendosi sulla differenza tra ente ed essere, ovvero tra “mondo come volontà e rappresentazione” ed “idea”; tutto ciò è

¹⁵ M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di G. Giurisatti, Adelphi, Milano, 2002, p. 146.

stato reso possibile da un'azione nientificante del nulla in grado di richiamare l'esistente verso la consapevolezza della propria nullità, generando così la soglia della differenza come luogo del ritrarsi del senso dell'essere.

Il mancare dell'esistente che avverte il proprio stato di finitezza, infatti, è interamente radicato in questo ritrarsi costante dell'esperienza fondativa dell'Uno, destinata all'impermanenza nella *regione dissimilitudinis* propria del finito, in cui il senso unitario dell'essere non può che manifestarsi in "attimi rari", che non possono assolutamente essere stabilizzati nel continuo fluire del tempo, se non a patto di renderli inefficaci nella loro potenza rivelativa. Ecco il motivo per cui Schopenhauer non può non essere ambiguo nella sua determinazione della dimensione estetica: l'idea infatti è data in una esperienza rara in cui si manifesta la bellezza del mondo, ed una gioia non mondana si manifesta in questa "rivelazione", che proprio in quanto tale, è sempre destinata a ricoprirsi e a rimanere celata nella sua essenza più intima. Da questo aspetto scaturiscono quelle contraddizioni che rendono l'opera Schopenhaueriana così decisamente stimolante come "esperienza del pensare". L'eremita di Francoforte infatti ci esorta con la sua filosofia a risolvere l'enigma da lui stesso presentato con estrema onestà intellettuale, in virtù di cui siamo continuamente portati a porci la domanda se questa vita valga o meno la pena di essere vissuta. Si tratta del ben noto interrogativo a cui, sulla scia della lettura di Schopenhauer pervenne Nietzsche quando per la prima volta ne *La gaia scienza* immaginò di essere raggiunto da un demone strisciante nella notte che gli ponesse la domanda se la vita intera vissuta fino a quel momento valesse la pena di essere ripetuta: tentazione divina o demonica, essa si decide proprio sulla base dell'attimo di eternità, che ritornando è in grado di illuminare e di conferire unità al divenire, altrimenti disperso ne vuoto ritornare di tutte le cose.

In questo senso, Nietzsche fu degno allievo del suo maestro, nella misura in cui ne tradì la lettera, per penetrarne il significato più recondito e profondo: ovvero che lo schopenhauerismo autentico non era una dottrina della volontà né tantomeno una dottrina ascetica fondata su di un pessimismo a buon mercato, quanto piuttosto una domanda incessante sul rapporto sussistente tra il molteplice e il suo fondamento. Schopenhauer colse questo aspetto chiaramente nella vera ed autentica domanda che attraversa il suo capolavoro, domanda concernente il costante ritrarsi del senso dell'essere dinanzi all'affermarsi dell'esistente concepito come orizzonte della coscienza empirica. Il *Mondo* infatti non è altro che una

fenomenologia dettagliata della “coscienza empirica” progressivamente portata ad esaurirsi sulla soglia del nulla che “dovrebbe” lasciar affacciare la coscienza medesima sulla dimensione dell’idea, che manifesta la sua verità nel continuo ritrarsi della sua più autentica essenza. Ecco spiegato, in questa prospettiva, il posizionamento ambiguo della “dottrina dell’idea” nel *Mondo*: a metà strada tra la volontà e la *Noluntas*. Una sorta di ibrido: prima oggettivazione della volontà, ma allo stesso tempo aprirsi e squadernarsi alla contemplazione del “puro” soggetto del conoscere della bellezza del mondo, dinanzi al quale Schopenhauer stesso non poté non esclamare: «Ma che senso estetico ha la natura!»¹⁶; a testimonianza del fatto che anche le cose più insignificanti possono risplendere in maniera del tutto insolita, come accade nelle nature morte degli olandesi, dallo stesso Schopenhauer ricordate come esempio di questa profonda bellezza del mondo.

Tale offrirsi del mondo nella sua suprema bellezza, tuttavia, non fu sufficiente a Schopenhauer per sostenere e “dire” la realtà della “migliore coscienza” se non per accenni. Il senso di impossibilità che attanaglia le ultime pagine del *Mondo* e dei *Supplementi* permane nella misura in cui l’abbandono al ritrarsi del senso dell’essere rimane come un enigma a cui la visione non è in grado di fornire la completa chiave d’accesso. Significativi, tuttavia, rimangono i riferimenti lasciati da Schopenhauer in proposito di chi questa visione l’ebbe e con essa la ri-velazione del senso di questo ritrarsi, che deve essere accolto come la più alta manifestazione dell’Uno, o se si vuole, di Dio. Tra i vari esempi citati da Schopenhauer si vogliono qui ricordare Eckhart, San Francesco citato dalla *Vita* di San Bonaventura, e Scoto Eriugena. Tutti pensatori che hanno indicato nell’indicibilità dell’esperienza mistica l’offrirsi ritraentesi della rivelazione, come quel “nulla Sapido”, o sapiente, che costituisce il centro dell’autentica esperienza dell’Uno nel suo lasciarsi sperimentare caritativamente dalla *cum-scientia* che si affaccia sulla soglia della differenza.

In questa esperienza il nulla si dà quindi autenticamente, come quell’indicibile che si rivela oltre la soglia della differenza. Il nulla viene così ad essere la cifra di una irruzione nel cuore stesso dell’Uno, a partire da cui il tratto della differenza è dato, nella misura in cui oltrepassato nell’esperienza suprema della potenza riunente dell’Uno.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Supplementi al Mondo*, cit., Cap. 33, p. 1266.

In questa situazione è evidente così che la coscienza pianga e si senta abbandonata come un bambino quando si spegne la luce; ma ciò che si è spento è solo la luce di un mondo il cui trapassare inevitabile non può che essere salutato come il cenno di prossimità con ciò che nella sua lontananza è più prossimo di ogni intimità. Nella mistica Sufi tutto ciò viene indicato con il versetto del Corano in cui si dice che «Dio è più vicino a te della tua vena giugulare»¹⁷; è l'*intimior intimo meo* di S. Agostino, che proprio in questo stato di *in-tentio* rintracciava il suo Dio dopo averlo cercato nella distensione temporale della sua anima. Il darsi di questa in-tensione è infatti il luogo di un incontro dove si realizza un duplice abbandono e dove il “nulla” si trasfigura.

Questa modulazione del linguaggio qui intervenuta, ovviamente, introduce il tema heideggeriano ed in particolare quella dimensione che più evidentemente riconduce Heidegger nell'alveo della mistica di radice agostiniana, oltre la radice ellenica del suo pensare. Come si è già avuto modo di vedere, spesso Heidegger risulta ambiguo nella sua determinazione dei termini ultimi e primi del suo filosofare: il concetto di verità è ambiguo, nel suo oscillare tra *lethe* e *aletheia*; il suo concetto di temporalità è ambiguo, tra inautenticità disperdente e autenticità di un invio significativo dell'Essere; libertà e destino sono ambigui, nella misura in cui giocano l'uno con l'altro, scambiandosi i termini del loro reciproco essere; lo stesso nulla – e forse più che mai il nulla – è ambiguo nel suo oscillare continuo tra l'assenza e l'accento ad una presenza altra, ma sempre evanescente nel suo ritrarsi e s-fondarsi nell'*Ab-grund*.

Il punto di convergenza di queste ambiguità può essere rintracciato a mio parere in quella *Gelassenheit* che costituisce il vertice in cui si raccolgono e si sciogliono allo stesso tempo i nodi del pensare heideggeriano. Non a caso il ben noto dialogo si intitola *Zur Erörterung der Gelassenheit*. La parola *Erörterung* contiene il termine “Ort” che, in tedesco, indica il centro, ma anche il “vertice” e la “punta”. In questo senso l’“indicazione del luogo” (*Erörterung*) dell’abbandono (*Gelassenheit*) indica allo stesso tempo il raccogliersi in unità in quel “punto” verticale che non ha alcuna determinatezza. Si tratta di quel ritrarsi della luce che non può essere dominata o posseduta dall'uomo, ma alla quale il dialogante sul sentiero nei campi può solo approssimarsi nel tacito ascolto del suo zampillare sorgivo. Il

¹⁷ *Corano* (50-16)

ritrarsi nello zampillare della sorgente di essere “e” tempo indica un nulla originario, la cui sensatezza è al di là del promanare di ogni luce, nella misura in cui ne è la sorgente, alla cui verità bisogna accostarsi facendo sempre un “passo indietro” (*Schritt Zurück*).

Il ritrarsi dell'*Ab-grund* viene così a perdere i tratti della sconsolante “assenza di fondamento” per divenire l’impulso, il battito originario a partire da cui è reso possibile il dischiudersi di ogni manifestazione.

In questo senso, qui si assiste ad una virata ancor più radicale del significato del nulla: esso, dopo averci accompagnato sulla soglia dell’essere ed averci mostrato il suo ritrarsi nell’assenza di fondamento, ci mostra la sapidità esperienziale di questo ritrarsi che libera, nella misura in cui abbandona, in una sospensione che è origine di ogni respiro, in cui la verità si dà nella sua unità, oltre ogni ambiguità. Solo così si chiarisce la duplicità della *Gelassenheit* nel suo essere orientata ad un senso unitario: se da un lato essa può indicare l’assenza nel senso del *deserere* del *desertum*, luogo abbandonato e vuoto, inospitale per la vita in cui mancano i termini per potere esercitare il proprio *Wille zu Leben*; dall’altro può ricondurre ad un silenzio che riconnette e mette in comunicazione con la pulsazione originaria dell’Uno con lo zampillare della sorgente in cui e a partire da cui la verità si manifesta.

In questo senso, l’assenza di fondamento da cui proviene lo zampillare della luce fenomenologica (essere “e” tempo – *es gibt Sein, es gibt Zeit*) riconduce ad una duplicità che è oltre ogni ambiguità: essa è il punto di accesso (*Ort*) ad un livello “altro” del pensare e dell’essere in cui il nulla sta ad indicare non più l’assenza e il vuoto del *desertum*, quanto piuttosto l’essenza inafferrabile ad ogni atteggiamento conoscitivo di quella “divina tenebra” che parla come *intimior intimo meo*: presente di una presenza inoggettivabile in quanto precedente ogni tempo ed ogni fondazione, in quanto getto originario di ogni fondazione possibile, di ogni “evento”, in quanto “evento”, e di ogni “idea” in quanto “idea”.

Proprio per questo, non è un caso se la tradizione sapienziale medievale di origine agostiniana fa sentire anche il suo ascendente dionisiano quando, giunta al vertice della contemplazione coglie la prossimità vicinante col fondamento come quella “tenebra divina” in cui l’assenza di determinazione può essere riempita solo dalla *caligo* di un “ri-velarsi” che nella carne celebra il mistero della sua presenza inoggettivabile. Come in San Bonaventura al termine del suo *Itinerarium*:

Dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem: “Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector teosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem; obi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus” [...] Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem¹⁸.

Si dirà, forse, che con queste parole ci si è allontanati notevolmente dalle intenzioni tanto di Schopenhauer che di Heidegger, ma forse si è giunti nella prossimità di quell'unico pensiero che in essi si è lasciato pensare. Entrambi, infatti, nel loro affidarsi fiduciosamente all'esperienza radicale del niente, hanno cercato di coglierne il significato più profondo ed essenziale come quella traccia che conduce dall'esistenza, all'Uno.

¹⁸ San Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in deum*, capp. 5-6.