

MASSIMO CACCIARI E L'ENIGMA DELL'OCCIDENTE

di Romualdo Rossetti

1. Europa: evoluzione di un concetto

Si può filosoficamente definire il nostro continente, tratteggiarne i confini ideali, le molteplici peculiarità ed al contempo essere certi di aver detto qualcosa di sensato? Probabilmente no, poiché nel corso degli anni il *dilemma* dell'identità europea è servito solamente a far compilare dai migliori interpreti della cultura occidentale, infinite proposte interpretative sull'argomento, ma nessuna delle quali pienamente soddisfacente. L'unica generalizzazione che sembra aver preso piede storicamente riguarda una intenzionale "contrapposizione" nella quale, l'Europa, mai ben definita o conosciuta geograficamente, veniva volontariamente contrapposta ad un Oriente differente. Prendeva piede l'idea di un'Europa che legava intimamente il suo nome alla "necessità" di essere Occidente. Ma l'Occidente veniva, però, a designare filosoficamente anche la terra dell'ocaso, delle tenebre, del pericolo, dell'agguato ontologico. L'Occidente, quindi, come tensione verso quel *nulla originario* da addomesticare grazie all'ausilio del "compromesso dialettico".

Le considerazioni contemporanee più interessanti del "problema" Europa, furono quelle poste in essere da pensatori del calibro di Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patočka, Derrida la cui linea di pensiero costeggiò da vicino la tematica più affascinante della psicoanalisi freudiana (quella che considerava l'*Es* come oscuro ma indispensabile substrato dell'esistente). La loro concezione filosofica si incentrava sulla certezza che il nostro continente traesse sostentamento ontologico proprio dal suo apparato dialettico fittizio che conduceva dritto ad una "menzogna costituente", ad una mancanza d'essere, ad una vera e propria *metafisica dell'assenza*. In Italia, dopo il "dominio" culturale idealista di stampo crociano vicino alla cultura continentale, Massimo Cacciari, sedotto dalla possibilità di contrapporre ad un pensiero continentale necessitante un filosofare *meridiano* più legato alla contingenza d'essere, dopo aver esaminato la crisi del pensiero negativo mitteleuropeo di fine secolo, si sofferma ad analizzare, in maniera originale, con due suoi lavori, *Geofilosofia dell'Europa* (1994) e *L'arcipelago* (1997), quelle che considera essere le *declinazioni* dell'Occidente. Un'accurata indagine etimologica, oltre che storica e letteraria accompagna la stesura di questi scritti, laddove Cacciari, si domanda se quel senso del "tramonto" che la nostra cultura porta con sé sin nel proprio etimo e fin dalla sua origine, sia destinato ad estinguersi con la tipologia di un'umanità del sottosuolo di dostoevskijana memoria o possa invece aspirare, ad una inaspettata "risurrezione ontologica" che parta, proprio da

quel diffuso atteggiamento nichilista che sembra, ad una sommaria considerazione del fenomeno, il vero artefice del declino culturale contemporaneo. Ed è, appunto, nel voler esaudire questa domanda originaria, che ci si accorge della presenza nella cultura occidentale di un arcano ineliminabile, del cosiddetto *enigma dell'Occidente* che denota la peculiarità di questo "luogo" culturale sempre in perenne fermento.

L'Europa un continente in perenne contraddizione, una terra oltre la terra, un concetto oltre il concetto, che non ha saputo o non ha potuto autolimitarsi nel tempo. Infatti, il proprio caos circoscrivente, dovuto ad una originaria confusione di "limiti differenziali" ha denotato da sempre la peculiarità di questo luogo. Europa "mondo" proiettato ad Occidente, abitato da gente indomita e ribelle. Europa, grande fucina di valori ma anche immenso campo di sterminio, dove le "differenze" si sono molto spesso decomposte al Sole rovente di una "Verità" presunta ma non sempre suffragata da una scrupolosa analisi sostanziale.

L'Occidente come "dilemma" degno di interrogazione, ma che, proprio per questo, non ammetterà, per il proprio contenuto problematico, nessuna generalizzazione, nessuna banalizzazione. L'Europa dovrà allora essere considerata come *periculum*, come esperimento da saggiare, vivere ogni volta in maniera "differente". La sua sarà un'entità che sfuggirà ad ogni controllo semantico. Si è europei a volte, senza però sentirsi tali, ma questa "assenza valoriale" è dovuta probabilmente all'enorme varietà di "Europa" che l'Occidente si trova a possedere. Ma d'altro canto, il suo spazio vitale si dimostra subito uno spazio non geometrico, non calcolabile, non riconducibile a delle regole, a dei "confini" siano questi fisici o culturali, così come la caratterizzazione del suo demone dimora nel *pólemos* armonico della sua dialettica, della sua fame di dominio. L'Europa, allora, la si può riconoscere in quell'"Occidente-pontefice" che genera il raffronto ma a volte lo sacrifica. I suoi confini¹ hanno posseduto, e posseggono tuttora, la consistenza delle dune del deserto e come queste si spostano al soffio del vento della storia; ma nonostante questo, le sue "frontiere" sono state poste unicamente per essere varcate, attraversate.

Il suo mito narra della "scaltrezza violenta di Zeus", degli appetiti sferenati e mai sazi degli eroi delle origini, dell'inganno architettato dal dio delle folgori e del *Nomos*, quando celato nelle rassicuranti forme di un candito toro, riuscì a rapire e ad abusare della "splendida" fanciulla, sotto nuove rapaci sembianze, all'ombra di un platano nell'isola di Creta, isola-crocevia dei mari: "Europa, tragico nome. Viveva in Asia Europa, la figlia di Agenore e Telfassa. Agenore era venuto dall'Egitto nella terra di Canaan (la stessa via di Mosè!). E qui Zeus la rapisce sotto forma di toro, travestimento carissimo al padre degli dei, da sempre immagine nelle civiltà mesopotamiche e nell'area semitico-anatolica del rombo del tuono che minaccia la tempesta vicina e l'imminente scomparsa della luce. Allora soltanto la fanciulla diviene Europa, quando strappata via dall'Asia (la cui radice forse è quella di *Eos*, aurora, dall'accadico *asu* indicante il sorgere) *si fa* Europa, esule, straniera, tramontante (*arapu, erepu*, indicano in accadico il tramonto; nel greco *erebos*, tenebra, ne ritroviamo forse la

radice). Destino tragico: dall'aurora al tramonto. Ma compreso nella medesima figura! Asia è *in* Europa ed Europa *in* Asia. Della sorella scomparsa oltre l'orizzonte Cadmo si muove alla ricerca — e *Kadmos* è nome sicuramente semitico (*quadmu* significa il primo, il più antico, la guida). Ma anch'egli, sulle tracce della sorella rapita 'a occidente', diviene parte integrante d'Europa: il fondatore di Tebe e lo sposo di Armonia, di colei che non annulla, ma compone i contrasti, figlia di Ares e Afrodite, la dea di Eraclito. Quali confini è possibile pensare di imporre a tali 'genealogie'?"² Europa quindi come connubio di un Egiziano e di una Cananea (di un africano e di una asiatica) che si costituisce suo malgrado, gioco-forza più ad Occidente, nella grande isola centrale che domina i mari, il cui animale simbolo, guarda caso, è il toro. Europa, sì offesa brutalmente ma anche premiata dal destino, perché genitrice del mitico Minosse, primo talassocrate, e madre venerata del continente di Ponente. Europa sì come nostalgia, come rimpianto, come perdita di colei che rallegrava i cuori; ma Europa anche come, nuova avventura, nuovo corso, nuovo "inizio" che subentra alla fine.

In un'epoca dove il racconto, la descrizione per essere attendibile doveva, per forza di cose, attenersi al *Mýthos* e contrastare il *Lógos* immemore della moltitudine, la speculazione filosofica diveniva *Hýbris* da rigettare. Il principio fu, dunque, il *Mýthos* inteso come "vera vox", come entità affermantesi, ed Ecateo lo conferma con una chiarezza ingenua che escludeva l'onnipresente contraddizione. Ma conoscere la propria patria equivaleva, ed equivale soprattutto oggi, a conoscere se stessi. L'Europa come parte del mondo delimitata da confini ipotizzati; ma che nessuno prima di Erodoto ha saputo stabilire con chiarezza. Questa terra dell'Occidente che nell'insularità delle proprie *Póleis* "decentra-accentra" i propri ambiti di influenza venendo a costituire l'*arcipelago* primordiale, quel luogo principe nel quale le "differenze" possono consistere senza insistere, possono manifestarsi senza celare nascondimento alcuno. Non che la violenza, la brutalità, non imperi sovrana, visto che proprio a questa si deve il fermento, l'avvio del progresso occidentale. Proprio nella *Hýbris* ellenica che viene dal mare si può scorgere il primo motore della cultura europea. Ma allo stesso tempo si assiste insieme alla nascita della politica, della gestione della "cosa comune", la genesi della curiosità, della ricerca, della scienza, di quella particolare disciplina che condiziona l'opera umana come nessun'altra oserebbe fare.

Laddove i Greci arcaici non riuscirono a concepire l'*Uno* se non in qualità di indistinto, di passaggio amorfo, di *Chaos* generante (di provenienza asiatica), si fece varco a viva forza, nella contra-posizione dei distinti, il *Lógos* disvelante della ricerca filosofica delle cause prime. E fu proprio il *Lógos* dei sapienti ad esigere la distinzione. Tutto ciò non fece altro che aumentare il fermento, amplificare lo sgomento.

Al *pólemos* subentrava la *stásis*, e la conseguenza di ciò si manifestava nella nascita della *pólis*, l'emblema costituente della nazione europea. Ma per esaminare con scrupolo indagatore, questa "invenzione" dell'Occidente, occorre soffermarsi ad soppesare le cagioni culturali che la originarono, che per Massimo Cacciari risedettero esclusivamente nella differenza di indole esisten-

te tra le popolazioni orientali e quelle occidentali. Il filosofo veneziano si rifà, così, ad Eschilo, precisamente alla tragedia *I Persiani* nella quale compaiono sotto le spoglie di un incubo alla regina Atossa i caratteri distintivi che differenziano l'Europa dall'Asia: "Due donne, entrambe "di statura imponente e di incomparabile bellezza". Ma vi era *stásis* (188) tra loro, che Serse, il Gran re, non riusciva a domare. Ecco egli aggioga le due donne a un carro, come cavalle –ma l'una accetta le briglie, docile, anzi: "fiera di quei finimenti", mentre l'altra vi si ribella, fa a pezzi le bardature, rompe quel giogo, sbalza Serse dal carro. La donna, che in vesti persiane segue mansueta il suo signore, è l'Asia "ricca di genti... gregge divino"; la donna in vesti doriche è Eleutheria indomabile, la libertà greca, suddita a nessuno. Ma la tragedia è tale proprio in quanto non le contrappone affatto immediatamente. Una *stásis* è la loro, non un *pólemos*. Qui addirittura la guerra che per il greco ha finito con l'essere assunta a modello del *pólemos*, della guerra contro il barbaro, viene chiamata col nome della 'guerra interiore'. Asia ed Europa non soltanto appaiono entrambe belle e divine, ma realmente "sorelle di sangue, della stessa stirpe". Abitano terre diverse, ma una ne è l'origine. Questo *enigma* costituisce il cuore della tragedia".³

Prende qui piede l'idea di una nazione comune d'Occidente, contraddistinta da uno stato di tensione vitale costante, in aperta opposizione alla peculiarità del *modus* asiatico dimorante in questo, in quella *hybris* primigenia, ostile ad ogni connessione. È l'univocità a questo punto, che dispiega per il nostro pensatore, il proprio potere illimitato contro ogni differenza, contro ogni alterità di sorta. Il senso dell'illimitato unito alla magnificenza asiatica in opposizione alla frantumazione inconciliabile, esistente al di qua del Bosforo.

Nelle terre d'Occidente invece, all' "illimitato" si contrappone il "limite", il concetto, il giudizio tutto chiuso in sé, la *Krisis* generativa, l'opposizione insanabile. Ma tutto ciò anelava ad una condizione armonica essenziale nella quale gli "opposti" potessero avere asilo con eguale dignità e disprezzo. Ma perché potesse manifestarsi "tranquillamente" l'opposizione, occorre stabilire un *Logos* comune, nel quale il "limite" potesse coesistere nel suo opposto.

Dunque, fu nella coesistenza logica degli opposti che la curiosità epistemica si fece *áskesis*, si tramutò in esercizio, in abilità. Questo stato di costante "inimicizia" presupponeva il ricorso alla *parresía*, a quel modo di parlar franco che salvaguardava la speranza armonica, ma l'*eleuthería* greca, causa fondante della *parresía* diveniva, a sua volta, il presupposto fondativo della *pólis* e del concetto a questa subordinato di *nomos*.

Eleuthería come inestinguibile connessione logica da cui si dipanava piano piano la fallacia del *mýthos*: "Dopo un tale *evento*, uno solo sarà il linguaggio di colui che conosce. Quello discorsivo, del *logos*. E questo linguaggio *dimostra* che *pólemos* genera la molteplicità del distinto, e che proprio nel distinguersi, nella perfezione dell'atto che li distingue, i distinti si connettono. In questo *Logos* comune troverà la sua vera, salda radice il *Nomos* della città".⁴

Logos, Nomos e Pólemos uniti da una radice esistenziale comune, una radice che rimandava alla *phília* per la conoscenza. Il pensiero europeo che prese le mosse dalle coste dell'Asia ionica si prestò quasi subito a scalzare ciò che la tradizione mitica presupponeva come inamovibile. Ma proprio il "mina-

re” le basi tradizionali della credenza senza rimanere schiacciati dall’enorme mole della *fabula*, predispose il pensiero eteronomo all’uso indiscriminato della *hybris*. Abbattere il *mýthos* col *logos* equivaleva a contrapporsi allo “straniero”, all’ignoto, all’altro che era fuori e dentro noi stessi, accettando, al contempo, l’altrui peculiarità intesa come comune: “È proprio affermando la mia differenza con l’altro, la mia singolarità, che io sono con lui –anzi: che io *sto*, che *stando* necessariamente mi oppongo a ciò che mi sta di fronte a sua volta (*stásis*), e che in questo confronto, in questa contesa, mi riconosco *con* lui. L’altro diviene inseparabile *Cum*. La mia ‘libertà’ da lui è la mia ‘amicizia’ con lui. Per poterlo ospitare dovrà essermi *hostis*”.⁵

Dunque, l’origine della diversità dell’ “altro” coinvolse la stessa matrice filosofica quando ci si accorse che la duttilità del conoscere derivava, quasi esclusivamente, dalle sue *metabolaí*, dalla potenza del suo differire. Il passaggio più importante che la filosofia compì però non riguardò esclusivamente la sua capacità di concepire il “differire”, quanto piuttosto il convincersi che il “differire” stesso potesse permanere comunque come entità incomprendibile a qualsiasi sforzo della ragione. Quindi si fu, gioco-forza, costretti, proprio per la sfuggevolezza del dato del conoscere, ad annettere all’atteggiamento teoretico di *sophía* quello eminentemente pratico di *philia*, visto che solamente in tal maniera si poteva sperare di fare accesso in quella dimensione ottimale propria dell’Armonia: “Questo è il lato enigmatico di ogni armonia: quel lato per cui essa non è risolvibile come se si trattasse del problema del medio, del *metaxý*, ‘pontefice’ tra gli opposti. Se l’inseparabile mai si disvela in quanto tale, l’armonia perfetta resterà sempre *aphanés*, e cioè irriducibile alla dimensione dell’ente, di ciò che appare. [...] L’armonia non diviene, allora, che il numero in base al quale si articola la distanza che separa limite e illimito, acuto e grave –null’altro che un elemento, insomma, della ‘composizione musicale’ (tale è, appunto, il cosmo creato dal Demiurgo). Ma questo numero risulterà necessariamente altrettanto determinato di quello degli opposti, e dunque ne condividerà la natura”.⁶

Se perdurava la *stásis* nella sua irrequieta immobilità della contra-posizione, l’*armonia* rischiava davvero di perdere la sua potenza nascosta, finendo con l’essere “entificata”, visto che tra l’altro, quest’ultima, non poteva essere colta se non sensibilmente. A questo punto in Cacciari prende piede la convinzione che, se l’Europa, con l’idea di Occidente che essa ha partorito, potesse fare costante riferimento alla capacità sua intrinseca di “metabolizzare” il reale, soltanto allora ci si avvicinerrebbe ad una “idea” di sintesi degli opposti, di armonia sostanziale, ma ciò rimane per lo più un miraggio filosofico, un “non-luogo” della ragione che si sforza ad insistere nel collocare l’opposizione in schemi mentali inadeguati all’uso, creando il “concetto”, la presunzione di vincolare la corrispondenza. Risulta, perciò, necessario all’Occidente, “dare origine” ad un linguaggio filosofico comune, un “codice semantico” che, però, i molti non riescono ad intendere, a decifrare, un linguaggio che per sua natura possa liberarsi del “presupposto logico” ri-congetturandolo: “Europa è interrogazione –ma lo statuto dell’interrogazione è paradossale. Essa tende intrinsecamente a revocare in dubbio ogni tradizione, ogni valore tramandato; la verità è sempre per l’interrogazione il prodotto di una ricerca, mai il presuppo-

sto, e dunque il prodotto dello stesso dubbio che sistematicamente sostiene ogni ricerca. Ma, d'altra parte, nessuna interrogazione di "muovrebbe" se "qualcosa" non la provocasse. [...] Interrogando, è come se noi ricordassimo una perdita intimità con ciò che ancora ignoriamo: futuro passato. E l'aprirsi di questo problema –che è il problema del linguaggio d'Europa– conduce alla *decisione*: noi possiamo custodire quella perdita, quell'assenza, possiamo fare del nostro linguaggio il suo *segno* –oppure, intenderlo come totalizzante discorso, come piena, babelica presenza. Il linguaggio europeo può "decidere" di fagocitare in sé l'assenza, di "liberarsi" da quel "presupposto" che la "voz abismatica" ci chiama ad interrogare –oppure, può concepire tutti i propri segni (poiché *segni* siamo...) come *ad-verba* non *verba* "risolti" nella perfetta aderenza all'oggetto designato, ma "indici" o "immagini" dell'Adveniente che *non-è*, della sua assenza, del suo attuale silenzio".⁷

2. Le metafore dell'Occidente. Guerra, Città, Mare ed Arcipelaghi

A questo punto della riflessione non ci resta che analizzare quali siano stati i "simboli" che hanno permesso al nostro continente di estrinsecarsi nella sua specificità. Sfogliando le pagine di *Geo-filosofia dell'Europa*, si intuisce subito che, per il nostro, questi simboli risiedono soprattutto nei concetti di: "Guerra", "Pólis" ed in quello di "Mare" che ne richiama a sua volta un altro, l'"Arcipelago".

82 "Guerra" non sempre da intendere come *Pólemos*, come lotta all'identificazione dell'altro da sé, come opposizione ordinata propria di un nuovo assetto concettuale, ma "Guerra" anche come *Stásis*, come lotta intestina tra corrispondenti, come vile antagonismo che si ritorce contro se medesimo, contro la peculiarità della propria identità sconosciuta, come battaglia aperta alla propria *psiche*, ai propri demoni. *Stásis* che testimoniava comunque un'azione, ma un'azione che contemplava l'identità, dove la dialettica amico-nemico estingueva ogni carattere esteriore di immediatezza, *stásis* contemplata, sì, come "guerra civile" tra le potenze di uno stesso demone, ma anche come inquietudine che presupponeva e rimandava ad un "ormeggio ontologico", ad una saldezza esistenziale di non poco conto: "*Stásis* è nome d'azione, della stessa radice di "*hísteml*": indica il drizzarsi, ben fermi sul posto, lo stare saldo ed eretto, che nessun assalto potrebbe smuovere. Ma chi così forte si erge, così saldamente *si solleva*, viene di necessità avvertito dagli altri come potenza ostile. Anche i venti si levano ("*tôn anémon stásis*"), e *colpiscono* chi ne ostacola l'irrompere. Non è possibile sollevarsi in tutta la propria forza, senza sollevarsi *contro*. [...] Nessuna 'perimetrazione' di competenze e di domini, nessun patto veramente durevole possono bastare ad eliminare lo spettro. Così come impossibile è eliminare quella *stásis* nell'anima, che ben conoscono Platone e Aristotele: continuamente un impulso si leva contro l'altro, e tutti contro il logos, e il logos in se stesso, tra i distinti calcoli cui può dar luogo. Ogniquale volta una forza dell'anima giunge ad esprimersi *en akméi*, giunge ad aver forma, si spalanca il baratro della *stásis*".⁸

Ma l'opposizione di fatto fortificava le città, ne sacralizzava i rapporti, le

finalità, le strategie ed il politico, in qualità di gestore del potere della *pólis* doveva essere per sua natura un “oppositore”, un “guerriero”, un fine stratega predisposto a misurare attacco e difesa, coraggio e prudenza: “Il nostro guardiano è *uomo di guerra e filosofo* (VII, 525 b 8; VIII, 543 a 5); ma *polemikós* lo è per ragioni ben più essenziali del suo compito di difesa della polis (e difesa, come s’è visto, anche mediante l’attacco). *Polemica* dovrà essere la sua *natura* perché egli possa *vincere* se stesso fino al punto di possedere *tutte* le virtù (VI, 485 a sgg.). *Polemikós* è il suo *logos* che convince e insieme *e-duca*. E *polemikós* non potrà neppure essere soltanto nei confronti dei nemici esterni e delle parti irragionevoli dell’anima, ma anche, di necessità, nei confronti dei *cattivi* nella sua stessa *pólis* — e *kakoí* sono *i più* che abitano la *pólis*, e che incessantemente tentano di fare della *pólis* un proprio ‘prodotto’”.⁹

Quindi, la politica delle origini era concepita come “strategia” e non era un caso se Minerva, la dea della strategia, fosse anche la dea protettrice della *pólis* di Atene, faro democratico dell’intera antichità.

Fu dunque la *stásis*, la guerra intestina, che minò l’integrità delle *póleis* presentandosi come la massima negazione di ogni impegno politico. Tuttavia il governatore della città doveva detenere quell’acume proprio del sapiente se aspirava a condurre la cattività all’ordine, ed era in grado di farlo soprattutto grazie all’utilizzo mirato della dialettica, di quella disciplina del dialogare che permetteva di fratturare la catena della bestialità, dando vita alla socialità, ovvero all’omologazione in vista di uno scopo. Ma proprio quando il “dialettico” col suo filosofare tentava di catturare il *logos* dell’ente stesso, dava luogo alla scienza del medesimo principio. Dalla *diánoia* si generava in questo modo l’*epistéme*, che se, a sua volta, veniva presa alla lettera, rischiava di ricondurre il tutto, ancora una volta, in una dimensione esistenziale di disequilibrio in cui la *stásis* ri-emergeva sovrana: “Se il filosofo sarà re e saprà convincere al Principio *non* ipotetico tutti i cittadini, allora soltanto sarà: quella Sirene, in cui risuona la stessa radice di *harmé* (unione), di armonia, di *areíon*, l’eccellente — quella Pace che, essendo l’*áriston*, sarà il fine proprio dei buoni, degli *áristoi*. Ma questo Fine trascende i limiti del Politico; esso attiene ai poteri della Persuasione di cui è capace un discorso affatto meta-politico [...]. I guardiani-filosofi sono gli *eroi* della *pólis*, poiché è per essi che si ‘rappresentano’ *aidós* e *díke*, quei doni *divini*, senza cui neppure è possibile parlare di *pólis*”.¹⁰

Ma in tal maniera, nasceva il quesito di come potesse venire indicato il criterio della loro *paideía*, del loro modo di agire per il bene comune, visto che il vento delle passioni rischiava di travolgere l’opera stessa degli *arcónti* e degli “esemplari”.

Conviene a questo punto, ai fini dell’indagine cacciariana, inoltrarsi nell’esaminare il concetto di *Hýbris* che la guerra civile scatenava. *Hýbris* equivale, per il nostro, alla tracotanza, alla violenza oltremisura, al vero opposto di *eiréne*, considerato il fatto che *pólemos* si esplicava quasi sempre naturalmente in un contesto di dichiarata inimicizia, dove l’antagonista era circoscritto da una serie di “ragionevolezza”, di determinazioni particolari che lo rendevano “degno” di contrapposizione. Ma la *hýbris* partorita dalla *stásis* dei “simili” caricava in sé la massima distruttività e perfidia; tanto da assomigliare a quell’e-

ruzione vulcanica alla quale seguiva immancabilmente un disastroso sommovimento tellurico di vasta portata.

Detto questo, occorre però chiarire, che tale suddivisione gnoseologica esistente tra i rispettivi concetti di *stásis* e *pólemos* non fu sempre presente nelle narrazioni degli antichi. Nei resoconti tucididei, ad esempio, i due termini esistevano come indefiniti: “Ma il realismo tucidideo non separa in alcun modo, principalmente, *stásis* da *pólemos*. Se consideriamo le due forme di guerra nel grande complesso dell’opera, esse si presentano indissolubilmente intrecciate. [...] ma *pólemos* può generare *stásis* soltanto perché ha già in sé quella *h_bris* che giunge alla sua ‘perfezione’ in quest’ultima. Il più freddo e sobrio discorso di guerra, il più calcolato, il più lontano da ogni “*tólma... alógistos*”, irragionevole audacia, sta sempre in ‘tremendo dialogo’ con la violenza devastante, “finché la *phýsis* degli uomini resterà quella che è” (Tucidide III, 82, 2).¹¹

Il resoconto di tutto ciò risiede nel famoso discorso che gli ambasciatori ateniesi rivolsero ai Meli, laddove tale ragionamento detenne l’ambizione di valere universalmente non solo dinanzi agli uomini ma, addirittura, dinanzi all’intero *Pántheon* divino. La tragicità di tale discorso concernette, per Cacciari, non tanto la scelta delle parole in esso contenute, quanto piuttosto il ritmo del loro ammonimento, e fu proprio questa particolare caratterizzazione che lo distinse anche da qualsivoglia esortazione sofistica. Tale ragionamento verbale non pretese di riabilitare alcun *modus* di supremazia politica, ma, peggio ancora, operò l’universale, creò l’idea di incontrovertibilità logica. Diede forma, in parole povere, all’idea di giustezza inalienabile, di assodato veritiero. Gli Ateniesi “forti” del loro *Logos* comune non si scomposero minimamente dinanzi le altrettanto motivate ragioni dei Meli, ma pazientemente le controbatterono generando così un’idea di inviolabilità argomentativa: “I Meli cercano *impazientemente*, di persuadere gli ateniesi che essi si muovono ingiustamente, fuori da Dike, e che tutto il loro argomentare non è, diremmo, che ‘ideologia’ –ma gli ateniesi, *pazientemente*, ribattono che dalla loro parte non sta semplicemente la ragione del più forte, ma lo stesso Nomos divino, che, in realtà sono essi ad obbedirvi, mentre i Meli pretenderebbero follemente di ribellarvisi. Sono gli spartani, semmai, quelli che stimano bello ciò che piace e giusto ciò che giova (V, 105, 4)! Gli Ateniesi seguono, invece, il *logos comune* a tutti i desti, fondato sulla necessaria natura delle cose umane e divine. Questo *logos* afferma, *per sempre*, che non bisogna opporsi a chi è di gran lunga più forte (V, 101), che è folle anteporre il suono e la seduzione delle parole alla salvezza dell’unica patria (e cioè che la parola non può essere scambiata con la cosa), che ciò che è presente e visibile è più saldo e sicuro di ogni speranza o desiderio, che il saggio non fa conto su *týche* ma sulla propria *areté*”.¹²

La *hýbris* consisteva, dunque, essenzialmente nella pretesa logica ellenica di armonizzare la dissimilarità, di collegare ciò che poteva rimanere distinto, tant’è vero che il cronista Senofonte attesterà i massacri operati dai suoi conterranei a discapito dei “differenti” loro confinanti. E tali eccidi erano stati perpetuati non seguendo delle passionali vendette, quanto proprio per appagare quella *hýbris* primigenia. Una *hýbris* dettata proprio da quella sorta di “illuminismo” del *logos* greco.

Ma vi fu anche un altro fattore determinante che ha contraddistinto l'idea di Europa per Massimo Cacciari. Questo fattore lo si può facilmente scorgere in quell'elemento naturale che ha lambito le sponde frastagliate delle penisole ed ha circoscritto le isole le une dinanzi alle altre, un elemento amato e odiato, rispettato e sopraffatto, il "Mare": "Ma il Mare –che cosa ri-vela questo suo nome, questo nome, Mare, che il Greco ignorava? Lo ignorava forse proprio perché proveniente dalla radice– *mar* che indica il morire, dal sanscrito *maru*, che significa l'infecundo deserto? O non ci verrà esso, piuttosto proprio dal 'fondo' mediterraneo, pelagico? Mare è l'ebraico *mar*, è l'accadico *marru*. È il sapore salmastro di *Thálassa*. È l'*amaro* della sua onda. È l'antico, mediterraneo nome di *háls*".¹³

Europa da intendere, allora, non solamente come complesso di terre d'Occidente, ma come "terra del mare" comprensiva di un "mare delle terre". Il Mediterraneo come "via maestra" da percorrere per conoscere l'enigma temibile, l'arcano indispensabile da dominare, se si voleva riuscire a risolvere la propria segregazione culturale: "Inizia qui, tra filosofia e mare, un difficile rapporto. Da un lato, è proprio la filosofia a mettere in luce quel 'tremendo', quel 'periculosum maxime' del mare, che sta a cuore della *historía* di Tucidide, ma che già colpiva in Erodoto. Dall'altro, la filosofia non può condividere quella 'demonizzazione' della potenza del mare e sul mare che s'incontrerà in Isocrate, ma che è già esplicita, come s'è visto, nello Pseudo-Senofonte. La filosofia non può condividere la *hýbris* della talassocrazia, ma non può non dividerne la forza sradicante. La filosofia deve 'salpare' da ogni *dóxa*, da ogni Nomos acquisito solo per forza di tradizione –ma, ad un tempo, e con tutte le sue energie, contrastare l'equivalenza tra giusto e utile, tra giusto semplice equilibrio di potenza, tra giusto e effettuale".¹⁴

Il mare, considerato oltre la sua fisicità, come "metodo", come "via", come "scelta" migliore, se è vero che ciò che gli Elleni talassocrati ricercavano altro non fu che il tanto richiesto dominio del metodo, la loro ricerca finiva per essere intesa come autentica *téchne nautiké*, "strumentario" necessario alla *noesis*.

Il mare come "via d'incontri", "via di significati", "via di linguaggi". Il mare che rendeva le *póleis* vitali. Ed il pericolo potenziale che poteva giungere da questo, in fin dei conti, valeva bene la pena di essere corso, sia pure con estrema prudenza: "*Dolce* appare la sua vicinanza, giorno per giorno, ma salata e amara può risultare in realtà, poiché, attraverso i traffici e gli affari, fa nascere nei cittadini costumi incostanti, non degni di fede (*éthe palímbola kai ápista*", *Leggi*, IV, 705 a). Essere sul mare, ben forniti di porti, significa accogliere "una disordinata varietà di costumi cattivi" (704 a 8), rafforzare o, addirittura, creare l'*ápistos démos*".¹⁵

Ma a questo punto ci si può allora oggi chiedere, come abbiano fatto le *póleis* a sopravvivere a loro stesse? Come si è potuta condividere, dall'interno, la stessa struttura della *pólis*? La risposta non può essere che quella che ci rimanda al concetto di *armonia*, quest'ultima, però, non intesa come il frutto rigoroso di un processo di pace, anzi sembrerebbe qui più veritiero affermare il "contrario", ovvero, il senso della "contesa", del contrasto.

Solamente con la *contesa* si poteva riuscire a produrre armonia, ma quella

che concerneva l'*éthos* della *pólis*, non era il semplice prodotto della connessione dialettica degli opposti, semmai era la necessaria relazione di questa connessione. Fu la guerra la "grande madre" che mise in rapporto gli enti differenti. Fu il conflitto che permise il confronto, il progresso. È un dato di fatto, oggi, che nella *pólis* siano esistite le differenze, ma è altrettanto credibile che queste poterono entrare in relazione grazie ad una connessione armonica. L'armonia risultava indispensabile per richiamare alla mente la contraddizione della *pólis*, considerato il fatto che solamente nella contesa presente in quest'ultima i distinti potevano accostarsi, entrare in rapporto. Fu la differenziazione assoluta ad esprimersi nell'idea di nemico, di diverso, di straniero; solamente in questa maniera poteva prospettarsi una vera comunione d'intenti dei simili: "Nel *Cum*, nello *Xynón* esso è davvero tenuto dalla stessa "kratèra Anánke" che lo *individua*. Proprio al fondo della distinzione si rivela la più profonda connessione. Ma nel cuore della distinzione sta anche la possibilità della separazione".¹⁶

Ma la singolarità si poteva manifestare solo dove veniva ad esistere la distinzione, la differenza dell'altro, ma l'altro non risultava mai in quiete, non si dimostrava mai statico bensì in perenne movimento, in perenne divenire. Era sempre in fuga verso qualche "altrove" e spesso fuggiva anche da sé stesso ed era sempre in procinto di separarsi, di distinguersi.

E fu a causa di questo dinamismo sfrenato che i nemici si contemplarono, si osservarono vicendevolmente. Essi ebbero bisogno delle altrui verità, e fu proprio l'*éthos* che testimoniò la mancanza della verità, ed in ultima analisi la nullità della polis. Si assistette, così, ad un naufragio linguistico e di costumi (che permane ancora oggi) che risultò, però, necessario alla stessa definizione del "dicibile".

Sentirsi europeo al momento, per Cacciari, equivale a fare esperienza di quel naufragio culturale, nelle sue forme molteplici e contraddittorie: "È quello della parola perfettamente definita e limpida nella sua disperazione, che sa riconoscere come costitutivo del suo dire lo stesso silenzio del naufragio. L'essenziale non sta nell'evitarlo, nell'esorcizzarlo, ma nel ripeterlo diversamente, sempre in nuovi luoghi, come sempre diverse sono le risposte poiché sempre diverso è il problema".¹⁷

Così, solo quando la *pólis* cessava, nei suoi confini venivano a convergere le differenze. Fu allora che si costituì il suo *éthos* dinamico, ed fu proprio per questo che le *póleis* si "aprirono" al mondo. Queste non possedevano porte, ma, come città-isole, erano provviste solo di "ponti" che si gettavano su quello stesso mare tanto temuto e venerato nell'antichità. Il mare come ponte, come collegamento tra terre diverse, il mare come il più indispensabile ed al tempo stesso pericoloso dei passaggi tracciati dall'uomo nell'arco della sua storia. Dal mare, come ci ricorda il nostro, non spuntavano né la vite né l'ulivo, ma le isole, l'insieme del mondo conoscibile, che dava loro possibilità di attecchimento. Il mare non risultava, dunque, astrattamente separato dalla terra, ma ne generava i contorni e ne permetteva la definizione possibile. Era come se questi elementi primordiali si richiamassero l'uno l'altro per un'inguaribile nostalgia d'essere. La veracità del mare si svelava laddove la si conce-

piva come il “luogo” della relazione, del dialogo, del confronto tra le molteplici differenze che lo abitavano. La peculiarità fondamentale dell'Europa era determinata proprio dall'insularità delle sue terre, era essa stessa l'*archi-pelagos* per eccellenza che decentrava-accentrava i costumi, i confini e le convinzioni: “E tuttavia, inevitabilmente, insorge sempre di nuovo anche la nostalgia, o la seduzione del Centro, la volontà di “guarire” la malattia europea riedificandone lo spazio intorno a uno stabile, visibile Asse. L'Arcipelago europeo esiste in forza di tale duplice pericolo: risolversi in spazio gerarchicamente ordinato –dissolversi in individualità inospitali, “idiote”, incapaci di ricercarsi e richiamarsi, in parti che nulla hanno più da *spartire* tra loro. Nell'Arcipelago, invece, città davvero *autonome* vivono in perenne navigazione le une *versus-contra* le altre, in indispensabile distinzione. Ma quel duplice pericolo ne è costitutivo comunque dell'essenza. Non v'è cammino nell'arcipelago senza Scilla e Cariddi, senza rupi Simplegadi. La fine del pericolo non sarebbe che la fine del *póros*, del cammino d'Europa, del suo *ex-periri*, della sua esperienza”.¹⁸

3. Il Verbo e l'Agnello: il cristianesimo come “Veritas indaganda”

Il carattere che ha maggiormente contraddistinto l'Europa, oltre agli altri già menzionati, è stato indubbiamente quello che ha acconsentito l'attecchimento di un “verbo rivelato”¹⁹, vero *Skandalon* della ragione classicamente intesa, il quale, da un lato, ha preteso di cancellare le altrui certezze e, dall'altro, si è rigenerato nel corso dei secoli, proprio grazie a quella sua intrinseca contraddizione logico-filosofica. Ma tale presunta “inconciliabilità” razionale che in questa visione alberga non è classificabile come una sorta di “contraddizione” utilitaristica, anzi la coerenza dottrina del cristianesimo è massima, dogmatica. La “contraddizione” risulta essere prettamente logica poiché sottintende la “possibilità-certezza” dell'impossibile.

Per accogliere il Verbo incarnato, non basta la sola capacità comprensiva dell'essere, che sostiene, ad esempio, qualsiasi dimostrazione scientifica. Accettare il Verbo come verità incontrovertibile significa aprirsi all'alterità, al non-ancora-contraddistinto, all'eccezione che sfugge alle regole, sia pur utili ad una sua propagazione, allo scandalo dell'Altissimo che si fa servo, del Signore che si sacrifica, si fa agnello: “L'agnello di Dio (“ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ”: ma l'aramaico *tajja* vale sia agnus che puer-servus!)”²⁰. Il cristianesimo allora da intendere come quella religione che meglio di altre ha saputo porsi, ed al contempo, opporsi ad Occidente: “La superiorità della religione cristiana non sta in un suo pieno ‘possesso’ della Verità, nella *Offenbarung*, nel rendere aperto il mistero, ma proprio nel saperne, attraverso il Logos, l'inattingibilità. E ciò deve diventare *comune*, perché pace si dia: sapere che nessuna rappresentazione della Verità è la Verità, sapere che nessuna onto-teologia può valere come *scientia dei*, quel sapere, cioè, di Dio, identico al sapere che Dio ha in sé, Scientia superiore alla stessa *scientia beatorum* (quest'ultima uguale

alla *visio facialis Dei*, e perciò ancora costretta nei limiti della relazione tra soggetto e oggetto)".²¹

Avvicinandosi alle tesi del Cusano, Cacciari è convinto che l'Europa, come l'Asia del resto, sia, per sua natura, quel "luogo" culturale nel quale il *Logos* si è interrogato sulla mondanità e l'ultramondanità dell'essere, creando il discorso teologico.

Ed è obbligo formativo soffermarsi, a questo punto, sulla riconsiderazione filosofica di quella figura biblica, Giobbe, che risulta essenziale per riuscire a decifrare la persuasione umana di poter colloquiare col divino. Si esamina, in questo contesto, il cosiddetto "urlo di Giobbe", il grido di un uomo pio giustamente disperato per le proprie disgrazie, un urlo "che spezza il silenzio e inaugura questa avventura inaudita che è il pensare e il parlare di Dio".²²

L'urlo di Giobbe, lacerando il silenzio di Dio, dava così origine al discorso teologico, a quell'indispensabile inutilità di circoscrizione del divino. Ma nel momento stesso in cui questa "pretesa" veniva a crearsi, difettava, peccava, poiché tentava di costringere Dio al colloquio, ad un rapporto interpersonale arbitrato dalle sole regole dell'uomo. Nonostante questo, la teologia, tradizionalmente intesa, credette di detenere la vocazione di parlare di Dio, ma anche quella più tendenziosa, che la vedeva intenta ad interloquire direttamente con "Lui". E fu proprio per questo, secondo Cacciari, che con Giobbe, la teologia autocostruendosi venne meno. L'urlo di Giobbe stabilirebbe tutt'al più un colloquio col "Nulla", inteso come "silenzio tragico divino", anche se questo "Nulla" non va pensato nihilisticamente come "assenza di verbo", quanto piuttosto come una specie di "silenzio risonante" che, proprio perché risonante custodisce in sé l'inesprimibile: "Il Dio nascosto è il Dio non condannato alla parola, a dover rispondere. Se l'idolo non disvela-risponde è la sua fine, poiché esso è *nulla* fuori della parola piena. Ma il Dio nascosto è quello che custodisce *puro* il possibile, la *lêthe* da cui proviene ogni memoria, il silenzio che è fonte di parola [...], che si affida ad un'attesa che nulla attende, nulla richiede".²³

Il "silenzio di Dio" rischiava così di naufragare nel suo "nulla revocante" poiché la parola della "creatura", proprio perché "subordinata", era destinata a non colloquiare con Dio. L'uomo, però, era in grado di poter violare il silenzio divino soltanto se si dimostrava capace di contrapporsi a Dio stesso, dando origine in tal maniera ad una propria alternativa. Questa "decisione", questo "azzardo" ontologico non liberava, tuttavia, unicamente l'uomo da Dio, ma liberava anche il Creatore dalla sua creatura. E fu proprio a causa di questa "liberazione scissione" che l'umanità tentò di ri-dialogare con l' "Altro" che non senti più proprio ma che desiderava nuovamente "possedere". Da questa ricerca di dominio si originarono nuovamente tutti i presupposti del ritorno, si ri-organizzarono le leggi, si ri-allacciò un'altra volta l'ancestrale legame.

La fede cristiana, per questo motivo, è per il filosofo veneziano: "Sì, certezza, ma certezza di un Annuncio che rimane angosciosamente rivolto all'Inizio e alla Fine: un Annuncio che non risolve nella sua Parola l'Inizio (ma la cui parola è *nell'Inizio*), e che promette salvezza senza poterla anticipare, o pre-comprendere. È una fede che geme nell'attesa".²⁴

La Rivelazione cristiana in qualità di *Veritas indaganda* pose sin da proprio

Inizio una serie interminabile di interrogativi concernenti il suo fondamento. Fu *Skandalon*, fu sfida estrema alle certezze poste dalla mente. Il suo asse costitutivo poteva essere un “eterno rinnovarsi” che, seppur agendo nel tempo, lo travalicava naturalmente: “La passione del Figlio può per questo apparire come *drâma* di tutte le Età del Mondo: l’istante del loro manifestarsi come assolutamente distinte e in ciò inseparabili. In essa ‘giocano’: la nostalgia del Passato eterno di ogni sofferenza, l’immediato abbattersi della sofferenza sul servo, come ordine cosmico, segno di Ananke; la catarsi tragica *del*/dolore (tra il Pais-*doulos* veterotestamentario e il Figlio sta *anche* l’Eroe); l’*agonia* stessa del Figlio, che consiste nel perfetto donarsi al fuoco della distinzione; il Futuro eterno che questo donarsi eternamente spera e crede e ama. Nel Figlio, *ambitus omnium*, queste dimensioni si manifestano e configgono, non pervengono ad alcuna rassicurante pace –poiché la loro *Quies* costituisce appunto quell’eterno Futuro– ma a distinguersi assolutamente, e a non essere così che in forza della loro distinzione. Il carattere aionico di ciascuna si compie nell’Aión della loro stessa relazione”.²⁵

Tale fede, per questo, ha bisogno non solo di una sequela inesauribile di quesiti, ma anche di altrettante enigmatiche risposte. Ha avuto sì il “potere” di dare fondamento, di istituire un’assemblea di comuni, ma ha anche ricevuto la capacità di riconvertirsi alla domanda principale, a quel quesito che testimonia l’Esistente. Ma per far ciò ha dovuto servirsi di un *logos* comune, anche se “diverso”, un *logos* che ha forgiato nel corso dei secoli lo “Spirito dell’Occidente”, sia pur nelle onnipresenti contraddizioni che ne hanno denotato la peculiarità.

Un *logos* che ha preannunciato sin dal suo esordio una ri-conversione radicale degli intenti: “La mente può giungere alla contemplazione dell’Incondizionato e lì sussistere in pace; la conversione cristiana, invece, appare autentica soltanto nel suo rinnovarsi incessante, nel tempo. È come se essa non eliminasse il dubbio, ma, all’opposto, se ne alimentasse. Presupposto del nostro discorso è, insomma, che pensare la Cristianità significa comprendere il senso del suo essere-in-questione, e cioè, anzitutto, affrontare quelle domande che, producendosi dalla sua stessa storia, pretendono, ad un tempo, di costituirne il giudizio, la “crisi”, il compimento. Solo di fronte alla sfida che esse rappresentano, sarà possibile chiedersi quale “ri-conversione” della Cristianità al cristianesimo sia oggi ancora pensabile”.²⁶

Il cristianesimo, stando a queste attestazioni, può essere considerato come la sola religione che ha tratto, e trae ancor oggi la sua linfa vitale, proprio da quel “dubbio” che sembrava cingerla costantemente d’assedio.

E così, in un contesto nuovo e diverso, dove l’incomprensibile si fa lettera, discorso, testimonianza, si assiste all’abbandono dell’Ineffabile nella sua possibilità di essere uomo e la *Kenosis* del divino si concretizza nello spasimo dell’agonia del Dio sofferente sul Golgota²⁷, nella miseria del Creatore che si dona per amore alla particolarità dei suoi carnefici sotto “mentite spoglie” di creatura. E a cosa può mai essere servita l’invocazione del Figlio “*Eli, Eli, lemá sabactani?*” se non a testimoniare la riduzione di Dio allo stato profano? Alla cosiddetta *secolarizzazione dell’ultramondano?*

La disperazione del Figlio sulla croce apriva un baratro nella storia dell'uomo, un baratro dentro il quale sprofondavano le certezze della ragione ellenisticamente intesa: "Nelle potentissime urla di Cristo irrompe l'incommensurabile dolore per l'abbandono: il Padre lascia che il Figlio diventi storicamente suo Figlio, liberandolo dalla sua amorevole protezione. Cosicché, Dio si fa uomo e si storicizza incarnandosi nella creatura. Ma è un uomo, il Dio fattosi *saeculum*, che pare non comprendere il senso estremo di tale abbandono. Un uomo che avverte l'angoscia filiale e che la esprime ricolmando di gemiti inimmaginabili la lontananza che si è spalancata tra la croce e il Padre, tra la storia e l'eterno. Solo e agonizzante, deriso e umiliato, sacrificato e annientato, Cristo fa così esperienza del nulla".²⁸

Il "Nulla", in questo contesto, tornava così, trionfalmente, a farsi carico dell'esistenza, pareva sovrastare il Figlio che nudo, deriso, percosso pendeva annientato dalla croce. La meraviglia dimorava precisamente nella sottrazione del Padre dal Figlio nel momento cruciale del trapasso, laddove, nella solitudine kenotica del Cristo, l'umanità cercava di far ritorno nuovamente al Padre. Fu questo lo *Skandalon* che investì la rappresentazione primigenia del Dio morente.

Ma la "morte di Dio" poteva testimoniare anche dell'altro, era in grado di attestare, come sostenne poi Nietzsche, la putrefazione di un'idea, di un costruito dialettico tutto occidentale, ma al contempo poteva anche documentare la possibilità di una nuova rifondazione del discorso teologico: "Il cristianesimo fa del 'Dio è morto' il cardine di una nuova *theo*-logia, di una nuova affermazione del soprasensibile –come atterrito di fronte all'immagine della sua stessa audacia (l'idea di dio messo a morte dall'uomo!), strappa di nuovo all'uomo la parola, ne ipostatizza di nuovo il *logos*. Non per questo il 'Dio è morto' viene dimenticato, ma esso sembra compiersi nel destino che conduce all'ultimo uomo', al *mercato*, dove la ricerca di dio non è che dei folli e non suscita che riso, oppure nelle rassegnate, consolatorie, abitudinarie forme di una *morale*: sono queste le due facce della 'eutanasia del cristianesimo'".²⁹

Tuttavia, per rimanere criticamente saldi nell'alveo problematico della Cristianità, è opportuno soffermarsi ad esaminare con scrupolo investigativo la frase-oltraggio "Dio è morto" che sembrò, e sembra tuttora, essere tanto in auge nella cultura e nel pensiero dell'ultimo Occidente. Un'espressione che i più hanno denunciato come fuorviante e tendenziosa, un'affermazione che avrebbe il potere di trascinare l'umanità nel caos di un nihilismo teso a smuovere e a vanificare la religiosità e la sacralità morale dell'uomo contemporaneo. Ma accusare Nietzsche od altri di "deicidio" intellettuale, non farebbe altro che condannare la stessa Cristianità, la stessa Occidentalità a subire una "verità" estranea, che non le è mai appartenuta pienamente: "La sentenza 'Dio è morto', non esprime la constatazione di un fatto, ma l'attualità di un pensiero che ne pone la trasformabilità –non indica un assoluto, su cui nulla di nuovo l'uomo potrebbe, ma, anzi, la completa disponibilità per l'uomo della totalità degli enti. 'Dio è morto' significa: Dio è *divenuto* Spirito, *Geist*, principio della contraddizione che supera ogni astratta identità e che in tale processo sussiste come la verità delle differenze. [...] Divenuto Spirito, Dio è *conosciuta*, nel

discorso che pone la sostanza come processo, nella identità di concetto e tempo, la fede si *invera* definitivamente. E la filosofia si fa *teo-sofia* (ben più che teo-logia; in quest'ultima, infatti, non potrà mancare la consapevolezza dolorosa della differenza insuperabile tra il suo *logos* e il Logos che, nella sua stessa ricerca, testimonia)³⁰.

Ciò che più affascina, a questo punto dell'indagine cacciariana, è il considerare come un'affermazione particolare, come quella nietzscheana possa, in questo contesto, rimandare a tutt'altro, all'"antagonista" per eccellenza, ad Hegel appunto, a quella mente filosofica più irruente ed "europea" che l'Occidente abbia mai generato.

I due (Nietzsche ed Hegel), tradizionalmente considerati dalla storiografia filosofica come "contrari", "discordanti" perfettamente, in questo contesto, si possono accomunare, grazie proprio a quel loro limpido e distinguibile *Pólemos*, che non fa altro che avvalorare le asserzioni del Cacciari, soprattutto quando questi insiste nell'affermare la "nobiltà d'intenti dei opposti" e la "subdola quiete degli identici" che la cultura occidentale ha cercato ipocritamente di sbandierare al mondo intero come moralmente conveniente.

Così, l'attestazione cacciariana della trasfigurazione di Dio nel *Geist* non fa altro che rimandare all'intera opera hegeliana che, con le sue insidie dialettiche, rischiava di "intrappolare" la stessa logica cristiana nelle molteplici traslazioni che la sua metafora poteva fornire, tant'è vero che per Hegel la stessa assolutezza del cristianesimo si dimostrava inconfutabile proprio per il fatto che si rendeva "Parabola", "Discorso", "Evento". Ma l'opera di Hegel, secondo il nostro, può condurre, se esaminata approfonditamente nell'ambito di una dichiarata miscredenza, nella quale si può assistere ad una transvalutazione ontologica delle stesse figure della tradizione, proprio quando Hegel prospetta il progetto di un'età del Figlio, in cui l'eletto possa superare la "signoria" del Padre tramite il ricorso costante al *Logos*: "Non basta affermare che il regno è in noi, cresce in noi, s'incarna nelle contraddizioni della nostra storia "salvando" dalla occasionalità e dalla comprensione intellettuale astratta, per eliminare ogni esteriorità, ogni *Signoria* dell'al di là. Da qui inizia soltanto il balzo che Hegel, implicitamente, compie nella miscredenza! Il dogma dell'incarnazione, il Logos cristiano superano sì la figura del Signore come incomprendibile prepotenza nei confronti della potenza del nostro spirito, "trasformandolo" nel Padre che com-patisce e lascia a noi di essere suoi perfetti eredi –ma mai, per l'intrinseca logica del discorso hegeliano, potrebbero permettere il pieno superamento della figura del Servo. Il Servo rimane tale anche se com-patito e liberato; il Servo è confermato nella sua condizione allorché è fatto erede. Il Servo rimane necessariamente servo finché non si libera *da sé*. Egli è costretto perciò a rifiutare il *dono* della kenosi divina".³¹

Cosicché, fino a quando è mantenuta qualsivoglia "s subordinazione" dinanzi al dono del Padre, il "Regno" non può dirsi dell'uomo, poiché quest'ultimo non può definirsi integralmente libero dall' autorità celeste. Si manifesta addirittura, in proposito, la possibilità di un rovesciamento dottrinario, se è vero che in questa prospettiva risulterebbe addirittura auspicabile il ricorso ad una "sorta di trasgressione fideistica", ad una vera e propria negazione logica, ad

un rifiuto preordinante l'Annuncio: "L'«eletto», anzi, deve trasgredire il comandamento semplicemente imposto, per affermarsi, prima, degno di ereditare il Regno e, poi, di riprodurlo da sé. La dialettica del 'peccato' è essenziale per dar vita a questo processo, per eliminare nel Padre ogni tratto di signoria e dominio. Ma il compimento di tale processo rimane indispensabile nell'ambito del giudaismo, mentre costituisce, per una teosofia di stampo hegeliano, la quintessenza dell'Annuncio. [...] Nessun'opera in sé potrebbe avere valore, se non si manifestasse come soppressione dell'essere servile e dunque del Signore che la ha imposta. Nessun'opera ci 'libera', se i suoi tempi e le sue forme ci vengono dettati; se essa è chiamata a rispettare condizioni e limiti che non derivano dalla sua stessa volontà, dalla sua immanente ragione, essa allontanerà, non realizzerà il Regno".³²

Ma il cristianesimo in veste di *Veritas indaganda*, verità che custodisce gelosamente nella sua essenza più profonda la necessità dell'indagine, è assolutamente inconcepibile al di fuori dell'idea di Occidente, tanto che i due termini *Europa e Cristianità* risultano essere, in tutto e per tutto, equipollenti. Tuttavia, se è vero che il cristianesimo si è posto, e si pone tuttora, nella continuità temporale dell'opera dell'uomo, risulta altrettanto indubitabile, il fatto che questo particolarissimo fenomeno religioso si sia fatto carico delle innumerevoli imperfezioni, delle svariate contraddizioni logiche e morali, delle tante debolezze dell'umanità, al fine di testimoniare la presenza reale del *Figlio* nella storia.

Così, affinché si possa attendere serenamente il ritorno del *Regno* tanto auspicato, occorrerebbe essere in grado di rintracciare la necessità perduta della relazione con l'Altro, anche di là da qualsiasi modello di rapporto logico-conciliativo, soprattutto quando si è consapevoli del fatto che la contraddizione permane e si rinforza proprio nella dialettica cristiana, quando afferma che il *Regno*, la *Gerusalemme Celeste* è degli infimi, dei reietti, degli ultimi, dei disperati. Tanto da non far risultare difficile scorgere nelle "beatitudini" la possibilità concreta della riconversione, della sovversione, della debolezza congenita di ogni regola etica dell'uomo. E chi meglio del povero conosce ed apprezza le "ricchezze" del creato, chi meglio del reietto, del "diverso" riesce ad abbandonarsi all'Assoluto, donando altruisticamente la sua particolarità, la sua essenzialità: "Il povero, il *vero nudo*, esprime il perfetto abbandono, e lo patisce in tutto sé stesso (se non lo patisse sarebbe "il contemplante", estraneo al mondo, e non il suo sale), e tuttavia nulla chiede, nulla pretende, da nessuna "offerta" dipende. Non lotta per il riconoscimento, non cerca di imporre la sua volontà. Non accoglie altro dono che quello di potersi donare. Ma il dono è perfetto, perfettamente fine a se stesso, quando è rivolto all'assente, all'invisibile, a colui che ci ha abbandonato o che è nell'impossibilità di riconoscerci".³³

Il povero, quindi, si manifesta come *eschaton*, poiché si dona gratuitamente all'assente che sente presente: "Il povero si afferma, esiste compiutamente, al culmine della lacerazione; fonda la *communitas* come comunione con l'Altro, e il dono che di sé egli fa è l'alimento della comunione".³⁴

Il *Cum* risulta affermabile tra chi non è mai stato congiunto, laddove potrà non determinarsi in identità e così valere in eterno. Ma, una volta stabilito questo, permane nell'uomo europeo l'enigma logico riguardante l'avvento del

“*Regno*”, visto che la dialettica della tradizione mal si è prestata a concepire l’inconcepibile. Malgrado questo, l’uomo occidentale con la sua ragione, con i suoi “poco plastici” schemi mentali ricerca, si interroga, ipotizza, discute, annienta; ed il frutto della sua indagine si “ri-vela”, “gioca” con la stupida arroganza specifica della creatura, si “ri-cripta” in quel “Nulla partoriente” che per sua natura rimanda logicamente al divino. Ed è proprio questa la *maxima culpa* della modernità, che si evidenzia nella solerzia di intendere altro se non il “necessario”, il “possibile”, ciò che la lingua può pronunciare e la mente assolvere. La vera colpa della speculazione occidentale risiede nella difficoltà logica di “tollerare” la concreta *possibilità dell’impossibile*: “Solo un Logos che custodisca tutte le distanze tra parola e ascolto, ascolto e silenzio, parola e giudizio, e tra tutte le dimensioni della parola –che sia “salvezza” di ogni contraddizione, che non pretenda di risolverle in giudizio: solo un tale Logos può significare l’evento del Regno. [...] Non vi è qui alcuna contraddizione, se riusciamo a pensare il compimento come in sé tragico. La Parola è stata pronunciata e si è incarnata nella figura di un *vero nudo*, di un *perfetto povero*; il tempo, dunque, è *pieno*. E nello stesso tempo si mostra l’*im-possibilità* del compimento. Si badi: non il suo “non-ancora”, ma la sua radicale impossibilità. Il compimento è, ad un tempo, *realissimo* (questa Parola, questa figura in carne ed ossa che la rivela) e *im-possibile*. Nel compimento si dà l’infinita distanza tra l’evento della Parola che lo manifesta e qualsiasi misura di umana possibilità. Ma l’*im-possibile* di cui qui si parla non è astrattamente la negazione della possibilità, bensì il suo *eschator*”.³⁵

L’*im-possibile*, in fin dei conti, può essere ciò che rappresenta più adeguatamente, al contempo, il medesimo e l’altro da sé, la regola e l’eccezione, la correttezza ed il paradossale. È, in poche parole, il compimento che si “mostra”, il fine al quale tende ogni parola, ogni silenzio. Esso risulta essere impronunciabile ma “pretende” la menzione e la preghiera attende specificamente questo fine. È la contraddizione delle direzioni, la “croce” che testimonia l’inconciabilità assoluta di due direzioni in essa intersecabili.

La speranza cristiana del “ritorno dalla morte” testimonia l’ultimo atto di un dramma logico non ancora del tutto consumato ma che segna costantemente il cammino dell’uomo: “Finché la morte non è ‘messa a morte’ nel Pleroma della Vita intradivina (che in sé la comprende e da sé la manifesta), l’uomo può ancora concepirla autonomamente, anzi, come ultima potenza. Questa convinzione (questo *esser vinto* dalla morte) spiega la potenza del sacrificio; l’uomo non può liberarsene se non vedendo *in verità* il Logos che muore, proprio il Logos che è Dio; ma questo atto non dipende in nessun modo dal suo essere convinto; esso permane misteriosa grazia: *hierós*. Certo egli deve riconoscerlo attraverso la fede, e soltanto così sarà salvo, ma questa fede, così come questa salvezza, rimangono in toto *appese* alla Croce del Figlio, alla morte di Dio. Occorre questo *sacrificio* di sé, da parte di Dio, per poter pensare salvezza. [...] Il Figlio non è, dunque, semplicemente testimone della Verità e perciò vittima del sacrificio, ma è la Vita divina che si dona, che realmente e sanguinosamente *si sacrifica*, e in questo senso non può concepirsi sacrificio ulteriore. Con la colpa di questo sacrificio, l’uomo ne consuma la potenza, ne

tocca il confine invalicabile; il non poter essere *ancor più* peccatore 'tocca' il poterlo non essere più".³⁶

Il cristianesimo però, (ed in questo dimora la sua grandezza) non si risolve unicamente nell'assolutezza della sua teoresi, bensì reclama di scendere nelle piazze che reputa sacre tanto quanto i tabernacoli. Il cristiano, così, intimamente preso dall'Annuncio di Dio, è costretto a schierarsi da una parte proprio dalla missione storica del Figlio. È costretto a seguirne l'esempio, è impegnato civilmente a schierarsi per la difesa di un decalogo di valori sempre attuali, sempre presenti: "La verità è che, piaccia o no, il cristiano non potrà mai essere un *impolitico*. Lo può un filosofo (a fatica), lo può un ateo, lo può un buddista –non un cristiano. [...] La fede stessa nell'incarnazione del Logos, io credo, costringe ad essa. Fare politica è una dimensione immanente all'idea stessa di *Kenosi*. Non si possono imitare le sofferenze del Figlio, se non *anche* impegnandosi politicamente. C'è qualcosa di più "politico" della retorica di Paolo? Polemica (anche e soprattutto con Pietro!), invettiva, trucchi da avvocato... Tra i *labores* del cristiano vi è quello politico –e per lui, io credo, sia il più *improbis*..."³⁷

La Cristianità si pone, quindi, fin dalle proprie origini come scelta politica. Ed è proprio per questo che è importante soffermarsi ad esaminare il concetto di "comunità" che da questa deriva seppur nella gestazione e nel parto di fenomeni sociali apertamente contraddittori alla vocazione iniziale. Il fenomeno più importante di questa contraddizione in termini dell'Occidente risiede in quella "invenzione" politica che ha permesso l'avanzamento dell'individuo contemporaneo. Un'invenzione questa che trova la sua forza, proprio da quella "incompatibilità" originaria di senso, comune nel nostro continente.

Cacciari, sulle orme indicate da Tocqueville sostiene che questa "innovazione concettuale" ha avuto modo di rendersi manifesta, grazie alla genesi di una nuova "specie" di umanità che si è imposta prepotentemente, in piena contraddizione con le intenzioni della propria cultura, sulla scena europea degli ultimi tempi, pur rimanendo saldamente legata all'antico esempio citato da Eschilo nelle sue opere: "Si tratta dell'*homo democraticus*. Intollerante di ogni dipendenza, dogmaticamente certo della "naturale bontà" dei propri appetiti (come la *scienza* economica gli certifica), egli è però anche, in uno, costantemente bisognoso di protezione, incapace di vera solitudine, pronto perciò, non appena i suoi "diritti" gli appaiono minacciati, a trasformarsi in *massa*. La sua pretesa di integrale "libertà", che significa volontà di porre il proprio particolare interesse immediatamente come l'universale, conduce necessariamente all'organizzazione di tali interessi, alla "palude delle consorzierie", che affermano legittimo soltanto quel potere che immediatamente li rappresenta e che conducono perciò alla distruzione dell'idea stessa di rappresentanza".³⁸

Un ritratto questo, certamente poco edificante, specie se contrapposto all'esempio del Figlio che ogni cristiano dovrebbe seguire, ma che rispecchia la realtà sociale dell'Occidente. Questo *homo democraticus*, splendido esempio di persona interessata unicamente al proprio tornaconto, recrimina fin da subito libertà, autonomia, anche se quando gli eventi si rendono pericolosi per

il suo modo di essere, muta pelle e tacitamente reclama con la stessa foga “protezione”, “difesa”, “tutela”.

L'individuo contemporaneo occidentale, così, non permane mai statico nella sua individualità ma la rinnega quando gli necessita alcunché, tramutandosi in “massa”, ri-appellandosi al valore della comunità che aveva abiurato in favore della sua individualità, sebbene gli sfugga qualcosa in questo richiamo: “ Perché comunità si dia è necessario, infatti, che essa si formi tra autentici distinti, tra lo straniero, il pellegrino, recante in sé proprie leggi e propri costumi, e colui che lo ospita, e che insieme riconosce di essere sempre, intrinsecamente, potenzialmente *hostis* a sua volta. Il *cum* non avrebbe ragione di sussistere tra “identici”; non rappresenta alcun problema degno di interrogazione l'essere-insieme di individui dominati dalla stessa “imbecille passione” per il proprio interesse. Non si dà in questo caso comunità, ma mera coabitazione. Il *cum* è autentico problema, o “scandalo” per il pensiero, soltanto quando indica la comunità con il *distante*, con il perfettamente distinto. Il termine comunità appartiene alla “categoria” della distanza”.³⁹

L'*homo democraticus* mal sopporta l'idea della distanza, ma, paradossalmente e incoerentemente, viene ad eliminare quella della prossimità. Il “prossimo” è da lui definito come colui che differisce, come ciò che si può concepire come avente una distinta particolarità, diversa dalla propria. Nonostante questo, l'uomo occidentale riesce a porre in essere una sorta di “coabitazione”, di “comunità”, ma quasi sempre su fragili fondamenta etiche: “Può produrre comunità, invece soltanto uno “sguardo” che custodisca l'altro nella sua distinzione, un'attenzione che lo comprenda proprio sulla base del riconoscimento della sua distanza. L'*intelligenza* del prossimo non consiste nell'afferrarlo, nel catturarlo, nel cercare di “identificarlo” a noi, ma nell'*ospitarlo* come il perfettamente distinto”.⁴⁰

Egli è nato per interagire politicamente con i suoi simili, ma rimane schiacciato dall'utilitarismo sfrenato delle sue “scoperte” che gli elargiscono tutt'al più il miraggio di un'autonomia che non potrà mai detenere, perché mal sopporterebbe e lo costringono ad un inquieto soliloquio. La sua opera politica si trasforma in breve in una “occidentalizzazione forzata” del globo irrispettosa delle altrui peculiarità: “Irresistibile è l'ascesa dello *homo democraticus* perché essa è prodotto (fisiologico, appunto) dello spirito europeo, o piuttosto, si direbbe, di quella eterogenesi dei fini che ne ha sempre caratterizzato il divenire”⁴¹ Tale azione di tracotanza politica rischia, però, di trascinare non solamente le dissomiglianze in un contesto di conformità imposta, ma osa trascinare l'occidentale medio in una dimensione annoiata in cui le caratteristiche personali non hanno più motivo di frapporsi, nel bene o nel male, alla fenomenologia dell'esistente. Ma, quel che è peggio, si consente al trionfo di un'oblio etico-ontologico che rischia di intaccare la comunicatività dell'*homo sapiens*. “Poiché comunicare è sempre necessariamente un fra-intendersi. Il pericolo dell'equivoco, così come male-inteso, è immanente nel comunicare. Eliminare la comunicazione e ridurre tutto lo spazio del comprendere e interpretare alla pura combinazione delle informazioni è la vera, profonda filosofia attuale della Rete. Che ha già ora immense conseguenze nella vita quotidiana. Dalla perte

della mera informazione stanno tutti coloro che sostengono che culture, tradizioni, religioni non sono che chiacchiere, o al più “poesia” buona per ornamenti, musei, gite del week-end. Dall'altra parte stanno coloro, invece, che ritengono indispensabile qualsiasi comunità svuotata del “rischio”, della comunicazione, che abbia smarrito ogni rapporto con la forza simbolica del suo linguaggio naturale”.⁴²

Salta agli occhi, in tale contesto, l'enorme distanza che si frappone tra la socialità contemporanea e le sue “forme” ed il concetto di *societas* cristiana delle origini, così come si evidenzia il tipico immobilismo dell'uomo europeo che è rimasto simile nel carattere, alla preziosa testimonianza posta in essere dalla tragedia *I Persiani*.

Il cristianesimo qui però, non rischia di perdere valore, ma attesta, invece, la propria capacità di recuperare alle sue *valentie* anche questo strano individuo che è l'uomo occidentale, e per far ciò non frena la fame di sapere di quest'ultimo, come qualcuno ha sostenuto, creando il dogma, ma le dona il *fascino dell'impossibile* che nessun'altra visione religiosa prima era riuscita ad infondere.

La novità del cristianesimo risiede, allora, esclusivamente nell'occidentalizzazione della sua Parabola, in quell'*aggiustamento ontologico*, posto in essere da Saul di Tarso e dai Padri della Chiesa, che risultava tanto invisibile a Nietzsche ed ai suoi fruitori. Il cristianesimo sarà allora da recepire come quella *Veritas indaganda* che monda il dannato grazie proprio alla ambiguità logica dei suoi fondamenti che, se da un lato la, approssima alle miserie dell'uomo, dall'altro la mantiene ferma nell'incontrovertibilità “temporale” della sua onnipresente testimonianza storica. Siffatta fede non è riuscita a mondarsi dalla presenza ontologica del “dubbio” –ed in questo dimora la sua attualità e la sua vicinanza all'uomo– che la ha sempre scortata nel corso dei secoli, dove nella sua rinuncia apologetica delle origini, la si vide impegnata, fin da subito a difendersi dalle minacce che essa stessa partoriva. I suoi avversari più temibili non dimoravano nel *pagus* delle *gentes*, ma, nelle prime tumultuose *synagōgae* dei simili. L'eresia si generò dal seno cristiano più fecondo e fu il frutto della formidabile tensione che la compose. Lo *skandalon* più alto che questa fede pose, non si esplicò, come già accennato, nell’*Ut quid dereliquisti me?* del Figlio agonizzante, bensì con la volontà di cercare di “correggere” la propria contraddittoria natura –ironia della sorte– attraverso l'umana propensione al “conoscere” ed al “giustificare”.

4. Considerazioni conclusive

Pertanto, il soffermarsi ad esaminare con scrupolo filologico il “luogo del crepuscolo”, che l'Occidente ha filosoficamente rappresentato nel corso della sua storia, non ci esonera dal ribadire, ancora una volta, che il suo *enigma* altro non rappresenta, se non da un lato il desiderio intellettuale di fare a meno di qualsiasi ricomposizione sintetica della dialettica, ma dall'altro l'impossibilità filosofica di sfuggire a tale condanna. Cosicché, la drammatica consapevo-

lezza della propria finitezza ontologica, non fa altro che amplificare quel *trēmendum*, quel senso del tragico, che accompagna ogni stato d'emergenza culturale, che rischia, sotto questa nuova prospettiva, di ritorcersi contro la sua stessa peculiarità originaria annientando ogni presunta consapevolezza d'essere. Cosciché, la crisi valoriale dei nostri tempi, che la nostra ragione tecnico-scientifica ha scatenato, non riproduce affatto un episodio cronologico determinato –la storia dell'umanità è costellata da continue “crisi d'identità” e da continui “superamenti” delle stesse– quanto, piuttosto, quella “lotta demitizzante” volta a combattere la presunta sacralità della medesima cultura dell'Occidente. D'altro canto sarebbe filosoficamente inopportuno additare tutta la responsabilità del declino etico della nostra cultura al nichilismo e alla costante presenza del dubbio. A questo proposito come afferma Cacciari bisognerebbe avere il coraggio di differenziare la stessa natura dell'atteggiamento nichilista occidentale, poiché: se il “nichilismo” lo si intuisce unicamente come una sorta di relativismo assoluto, come un *pensiero debole*, prende piede naturalmente l'ordinaria convinzione che la nostra civiltà sia ormai agonizzante, deficiente di valori e di idee degne di essere vissute o divulgate. Ma se, al contrario, lo si intende come quella riflessione con la quale “del niente si fa niente”, si intuisce fin da subito che si ha a che fare con un *pensiero ultraforte*, con quel complesso “virile” della nostra metafisica che ha sostenuto e sostiene tutt'ora ontologicamente tutto il progetto tecnico-scientifico del mondo contemporaneo: “Il nichilismo non è una corrente di pensiero ma un ganglio vitale della nostra metafisica, e non è propriamente un fattore tranquillizzante, anzi nella sua ricerca dell'impossibile (la potenza che la volontà vuole è in sé il superamento di una impossibilità) esso destabilizza e porta al limite ogni esperienza e ogni possibilità positiva. E tuttavia il nichilismo è uno dei perni del nostro genoma spirituale, che dobbiamo riconoscere e, solo in questa accettazione, tentare di superare”.⁴³

Un pensiero “ultraforte” oggi, è quello che non si rende vassallo delle mode, della politica o dell'economia “appianando” la sua natura, ma all'opposto, si palesa come tale solamente quando dimostra di essere capace di districare i numerosi *nodi di Gordio* che la realtà pone continuamente in essere.

Quindi il nichilismo dell'Occidente andrà considerato non più alla stregua di una pericolosa patologia da eliminare, quanto piuttosto come un vero e proprio *phármakon*, di certo letale eticamente se elargito scorrettamente, ma ontologicamente salutare se la sua posologia ci spinge a conoscere il lato più nascosto della nostra natura.

Il destino della nostra cultura sembra così essere, quello di un'eterno oscillare dinanzi al rifiuto o all'accettazione del procedimento metafisico, laddove l'*ambiguità* della sua natura originaria rimanda sempre ad un confronto serrato riguardo alle domande “chi siamo?” e “dove siamo?”. La ricerca delle origini ontologiche ci spinge verso il baratro profondo del “nulla cosmico” dal quale siamo affiorati. Abiurare tale “luogo” non comporterà altro che abiurare la parte più profonda e autentica della nostra anima.

¹ Si consiglia la lettura del piccolo lavoro di M. CACCIARI, *Nomi di luogo: confine*, comparso sulla rivista "aut aut" 299-300, 2000.

² M. CACCIARI, *Il linguaggio d'Europa*, "MicroMega" 1/2001, pp. 172-173. Inoltre si consiglia la consultazione della voce "Europa" sul volume di R. GRAVES, *I Miti Greci*, Milano, Longanesi 1989, e la attenta lettura dei lavori di G. SEMERANO come: *Le origini della cultura europea*, (opera pubblicata in quattro volumi da Leo Olschki), e *L'infinito: un equivoco millenario. Le civiltà del vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, (saggio pubblicato dalla casa editrice Bruno Mondadori), che hanno segnato una vera e propria rivoluzione etimologico-linguistica per quel che concerne i contributi della lingua accadica nella costituzione della protostoria del bacino del Mediterraneo a discapito di quella tesi filologica vigente tutt'oggi nei migliori ambienti accademici, che si ostina a considerare come unico collante culturale comune all'Europa delle origini, le migrazioni linguistiche indoeuropee provenienti dall'Asia continentale transcaucasica.

³ M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994, pp.18-19.

⁴ Ivi, p. 22.

⁵ Ivi, p. 25.

⁶ Ivi, p. 26.

⁷ M. CACCIARI, *Il linguaggio d'Europa*, cit., pp.170-171.

⁸ M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 1990, p. 587.

⁹ M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 33.

¹⁰ Ivi, p. 37.

¹¹ Ivi, p. 43.

¹² Ivi, p. 44.

¹³ M. CACCIARI, *L'arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997, cit., pp. 14-15.

¹⁴ M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., p. 55.

¹⁵ Ivi, p. 57.

¹⁶ Ivi, p. 147.

¹⁷ M. CACCIARI, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano, Adelphi, 1980, p.49.

¹⁸ M. CACCIARI, *L'Arcipelago*, cit., pp. 21-22

¹⁹ Tralascio volontariamente di esaminare gli enormi contributi culturali che l'Occidente ha ereditato dalle civiltà ebraica ed islamica.

²⁰ M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit. p. 547.

²¹ M. CACCIARI, *Geo-filosofia dell'Europa*, cit., pp.151-152.

²² M. CACCIARI, *Giobbe nella cultura contemporanea*, in M. CIAMPA *Domande a Giobbe. Interviste sul problema del Male*, Roma, Città Nuova, 1989, p.65.

²³ M. CACCIARI, *Icone della Legge*, Milano, Adelphi, 1986, p. 144.

²⁴ M. CACCIARI, *Primo monologo filosofico. Colloquium salutis*, in B. FORTE, *Trinità per atei*, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 149.

²⁵ M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., pp. 549-550.

²⁶ M. CACCIARI, *Europa o Cristianità*, "MicroMega", 2/2000, p. 65.

²⁷ È importante ricordare, in proposito, la testimonianza offertaci dalla tradizione cristiano-copta dell'Alto Nilo, derivata da alcuni passi dei Vangeli Apocrifi, i quali designavano il punto esatto su cui fu piantata la croce del martirio come il luogo dove era stato sepolto il "cranio" di Adamo, che testimoniava come le sofferenze del Figlio "perfetto" si dipartissero dalla tomba del primo figlio "imperfetto" del Dio impronunciabile, di colui il quale diede origine all'umanità ed alla sua miseria.

²⁸ G. CANTARANO, *Immagine del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Milano, Bruno Mondadori, 1998, p. 383.

²⁹ M. CACCIARI, *Il Gesù di Nietzsche*, "MicroMega", 5/2000, p. 195.

³⁰ M. CACCIARI, *Europa o Cristianità*, cit., p. 66.

³¹ Ivi, p. 68.

³² Ivi, p. 69.

³³ Ivi, p. 72.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ivi, pp. 73-74.

³⁶ M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., pp. 562-563.

³⁷ M. CACCIARI, card. A. SILVESTRINI, *Dialogo sul dovere civile dei cristiani*, in “*La primavera di MicroMega*”, - 3, 2001, p. 12.

³⁸ M. CACCIARI, *L'invenzione dell'individuo*, “*Micro Mega*”, 1996, pp. 121-122

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 125.

⁴¹ M. CACCIARI, *L'arcipelago*, cit., p.120.

⁴² M. CACCIARI, *Duemilauno. Politica e futuro*. Colloquio con Gianfranco Bettin, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 15.

⁴³ R. CRISTIN, *Lingua e identità. L'eidos Europa*, in “*aut-aut*”, settembre-dicembre 2000, La Nuova Italia, p.118.