

SIMONA VENEZIA

Misura e fondamento di un'ontologia della fatticità

Note su Vie d'uscita di Eugenio Mazzarella

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista *on-line* registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono *no copyright*, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla *home page* www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

Pur essendo costituito da una selezione di scritti redatti in tempi e su argomenti differenti, il testo di Eugenio Mazzarella – *Vie d'uscita*¹ – si raccoglie attorno a un intento unitario, che può essere identificato nella proposta di un' *ontologia della fatticità*, grazie alla quale l'uomo contemporaneo riesca a localizzare una *misura* per orientarsi non solo nelle problematiche filosofiche, ma anche in quelle etiche, sociali e politiche che caratterizzano l'epoca della tecnica. Per l'autore l'unica etica ancora realizzabile per l'uomo tecnologico – per l'uomo che deve gestire più possibilità che limiti, e che per questo deve confrontarsi più che con una spontanea capacità di espandersi, con la difficile capacità, spesso considerata addirittura “innaturale”, di autodelimitare le infinite potenzialità che scaturiscono dai procedimenti scientifici – non consiste nello stabilire norme morali, disposizioni attitudinali, criteri o valori più o meno leciti per la convivenza, ma nel delineare una misura con la quale contestualizzare il proprio ruolo e agire nel mondo. La *misura* che l'autore individua in questi scritti consiste, in realtà, in un *limite*, limite che proviene da quanto di più vicino, e allo stesso tempo, estraneo, possa esistere per l'uomo, ovvero la natura: «ma un uomo per cui non vi sia più vita teoretica, vita della mente, nel senso di una vita metafisica affissa nell'Idea, non troverà alcuna misura alla sua vita pratica, alle sue azioni [...] che nella sua stessa natura umana» (p. 137).

Questo fugace accenno localizza immediatamente una domanda di certo urgente per il pensiero del nostro tempo: perché riformulare un'interrogazione filosofica su un concetto come quello di “natura”, che sembra destinato ad appartenere in maniera sempre più esplicita all'ambito prettamente scientifico? La risposta potrebbe essere: proprio

¹ Cfr. E. MAZZARELLA, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Genova, il Melangolo, 2004.

per non accettare questo destino che relega la dimensione della natura troppo spesso a mero riflesso o ad acritica attestazione delle ambizioni umane. Per la maggior parte degli studiosi contemporanei, infatti, non ha senso interrogare la natura come φύσις, ovvero come un concetto metafisico-ontologico, poiché essa è un ambito operativo, un insieme di strumenti manipolabili e di eventi calcolabili. Questo è il motivo principale per cui la scienza tecnica non solo considera la natura come un campo di operatività – quasi esclusivamente un ambiente nel quale installare i propri esperimenti o un insieme di materiali di cui usufruire –, ma non mette neanche in discussione questa presa di posizione. Da ciò consegue il fatto che tale impostazione diventa necessariamente un compito per la filosofia, che sempre più deve essere intesa come l'unico sapere che può confrontarsi con le forzature e l'apparente onnipotenza della tecnica, riproponendo una domanda che le è propria, quella sul fondamento. È stato Heidegger a connettere in maniera inscindibile il progetto di un sapere ontologico a una meditazione sulla questione della tecnica. L'ontologia della φύσις proposta da Mazzarella segue questa prospettiva, ma con integrazioni e modifiche, che a volte diventano decisive. Prima di tutto una meditazione di siffatto genere non può porsi come l'ontologia di una dimensione soprasensibile, che si prefigge l'obiettivo di ordinare la realtà dall'esterno, di distribuire ordini dall'alto della propria autorità, e in definitiva di legiferare sulle possibilità del pensiero, ma deve proporsi come un sapere della finitezza che, proprio in quanto aperto alla natura, fonda necessariamente l'orizzonte ontologico sul versante ontico. L'autore mette in luce un nodo gordiano per il dibattito contemporaneo che si interroga su queste tematiche: mentre la natura, da un punto di vista filosofico, deve essere pensata sotto una prospettiva teoretico-ontologica – come unica modalità per impedirne una deriva scientifico-tecnica –, sussiste una parte di natura che riguarda l'uomo – una parte di natura che è l'uomo –, che può essere pensata autenticamente solo da un punto di vista ontico-pratico, ovvero come ζωή, *essere-alla-vita* inteso come quella nuda vita che precede in tutto ciò che è esistente ogni altra struttura, sia naturale che razionale. L'*essere-alla-vita* viene proposto come quel fondamento su cui si fonda la filosofia, ma dal quale essa non viene fondata, poiché indica il «presupposto biologico» e il «mero diritto ad esserci» (p. 8) di tutto ciò che esiste. L'*essere-alla-vita* è la possibilità di pensare un fondamento fuori da una prospettiva soggettivistica, perché esso è apertura alla φύσις, coappartenenza all'essere e non sua scaturigine sostanziale. Come giustamente hanno osservato sia Visentin che Biuso (nel dibat-

tito in corso riguardo al testo di Mazzarella sul sito www.filosofia.it), pensare un fondamento del genere – fondante ma non fondativo – significa pensare essenzialmente un ossimoro, uno scandalo per la logica della ragione propria del “pensiero calcolante”, ma, allo stesso tempo, significa schiudere una feconda apertura per una filosofia che si pensa prima di tutto come “pensiero meditante”.

Nel tentare di tracciare una definizione dello statuto dell'*essere-alla-vita*, Mazzarella impegna molta parte dei suoi sforzi di fondare una “terza via” della metafisica, che non può essere ridotta né a un’ontologia assoluta del fondamento, né a un’ontologia nichilistica destinata a sfociare in un relativismo ineluttabilmente non governabile da un punto di vista teoretico. Come ha già avuto modo di ricordare Biuso, infatti, qui viene proposta un’*ontologia della finitezza* – quella che l’autore definisce anche come «un’ontologia della labilità» (p. 86) –, la quale, proprio in questo *essere-alla-vita*, non solo sfonda il campo ontico in favore di quello ontologico, ma limita il campo ontologico a favore di quello ontico. L’autentica finitezza è infatti la fatticità dell'*essere-alla-vita*, nella quale è possibile riscontrare il punto di incontro tra ontico e ontologico, ma anche quello tra pratico e teoretico.

Nella natura, dunque, deve essere rintracciato questo sfondamento ontico-ontologico della questione dell’essere. Tale disamina rientra in quello che può essere definito uno dei temi caratterizzanti della lettura heideggeriana di Mazzarella, che consiste proprio nel valorizzare le ricadute ontiche della sua ontologia, facendo scontrare il pensiero con la problematicità di un’ontologia pura che parli solo dell’essere, e, per di più, esclusivamente dalla parte dell’essere. A questo proposito una delle differenze più considerevoli che emerge rispetto al pensiero di Heidegger risiede nell’approfondimento dell’indagine su un tipo di natura intesa come campo operativo, ad esempio, quella analizzata nell’ambito del diritto o delle cosiddette «scienze della nuova umiltà», ovvero, tra le altre, l’ecologia, la sociobiologia, l’etologia, la biopolitica. L’autore non intende negare la rilevanza che ricopre per la filosofia l’analisi della natura proposta da questi saperi, così come in un certo senso fa Heidegger quando sostituisce nel suo pensiero il concetto aristotelico di φύσις – che rimarrà comunque un continuo punto di riferimento – con un concetto quasi trasfigurato di natura, che potremmo definire ispirato a un ideale eracliteo-hölderliniano, totalmente innestato nel gioco di disvelamento espropriante della verità meditata come ἀλήθεια [in ultima analisi per Heidegger φύσις è ἀλήθεια]. Naturalmente egli non ha alcuna intenzione di negare che possa esistere una natura intesa come

mera onticità manipolabile, ma nega decisamente che essa possa rappresentare un passaggio fondamentale per un pensare autentico. Per questo la φύσις in questione nel libro di Mazzarella da una parte non può essere appiattita su quella heideggeriana, perché compito della filosofia è anche quello di relazionarsi alle manipolazioni e alle dispersioni della natura, e non solo, come sottolinea Visentin, sotto una prospettiva “negativa”. Ma, dall’altra parte, questa concezione della natura non può che essere legata a quella heideggeriana, visto che nella connessione *essere-alla-vita/φύσις* l’autore non fa altro che rivedere il rapporto esserci/essere così come lo vedeva Heidegger, ai tempi della sua *Hermeneutik der Faktizität*.

Con questa indicazione giungiamo al punto di riferimento fondamentale dell’«ontologia minima» (pp. 17-18) elaborata da Mazzarella in *Vie d’uscita*: in ultima analisi l’ontologia della finitezza qui proposta è una riscrittura dell’ermeneutica della fatticità heideggeriana – che già a partire dagli anni Venti intendeva delinearci a pieno titolo come un’ontologia della fatticità –, con variazioni che devono essere ricercate proprio nello statuto dell’*essere-alla-vita*. In questo caso un accenno all’*In-der-Welt-Sein* di *Sein und Zeit* diventa inevitabile oltre che consigliabile: la connessione di ontico-ontologico, di teoretico-pratico, rimane però per Heidegger, dopo la contestualizzazione dell’*essere-nel-mondo* della *Daseinsanalyse*, più che incompiuta assolutamente non necessaria, almeno nel momento in cui, all’inizio degli anni Trenta, si impone la “svolta” all’interno del suo percorso filosofico. Lo scopo di Mazzarella è quello di seguire Heidegger fino all’identificazione della cosa del pensiero [*Sache des Denkens*] con la connessione di essere e tempo, che Heidegger, anche se non riesce a fondare in maniera compiuta, nomina come l’*evento* [*Ereignis*]. Con tale meditazione il filosofo tedesco crede di compiere nel suo pensiero un «passo indietro» verso l’origine, affrontando una ricerca che viene prima di ogni idea e di ogni categoria, un’interrogazione antecedente ogni struttura razionale, ovvero la domanda dell’essere. Alla luce di siffatta impostazione la questione che pone Mazzarella è dunque la seguente: ma è davvero l’Essere quello che viene prima, un essere neutro e originario, che prescinde dal fatto che noi in un essere in qualche modo già ci troviamo, visto che noi già siamo in un essere nel momento in cui lo pensiamo? L’*essere-alla-vita* è, in realtà, un fatto dell’esserci prima di essere un fatto dell’essere, mentre il *Sein* come *Seyn*, ovvero l’*Ereignis*, è prima di tutto la ritrazione [*Enteignis*] che avviene nella *Seinsgeschichte* come storia dell’essere, orizzonte ontologico che, pur non essendo sovrapponibile alla storia degli eventi

che hanno segnato le sorti del genere umano, rischia di configurare – nonostante le prevedibili quanto intransigenti opposizioni da parte di Heidegger a una interpretazione del genere –, una sorta di sovrastruttura teoretica che domina l'essere stesso. Secondo Heidegger quello che è esperibile dell'essere nell'epoca della tecnica è la sua mancanza, il suo oblio, e proprio per questo l'orizzonte storico-ontologico-destinale rischia di sovrastare quello ontologico-fisico, perché la velatezza [*Verborgenheit*] è, nell'epoca della povertà del mondo – nell'epoca del dominio della ragione strumentale che impone di pensare il reale esclusivamente come fondo [*Bestand*]² –, un accesso privilegiato all'essere più di ogni inaccessibile svelatezza [*Unverborgenheit*].

Secondo Mazzarella, invece, la questione va interrogata sotto una prospettiva differente. Contro ogni approccio storicistico, ma anche contro alcune posizioni dello stesso Heidegger, la cosa del pensiero non può più essere, infatti, la storia, bensì la forma originaria della *Faktizität* heideggeriana, ovvero l'*essere-alla-vita*, «natura prima ancora che storia» (p. 10). Una riflessione del genere parte da questa *Tatsache*: dal fatto innegabile, inaggrabile [*unumgänglich*] della ζωή, della nuda esistenza che è comune a tutti gli esseri viventi, al mondo e al pensiero stesso. A tale proposito risulta di certo significativo ricordare che nel § 12 di *Sein und Zeit* la *Faktizität* viene determinata da Heidegger come un «fatto dell'esserci»;³ ed è esattamente questo il punto in cui va in corto circuito il pensiero heideggeriano: la difficoltà se non l'impossibilità di pensare la fatticità come un fatto dell'esserci prima di essere un fatto del pensiero. E non è un caso che sia esattamente questo il punto dal quale parte Mazzarella: nel momento in cui il pensiero si confronta con l'*essere-alla-vita* si trova già presso un *essere-alla-vita*, che non ha potuto né creare né tanto meno decidere, si trova già situato presso “qualcosa” che può pensare, ma che non può in nessun caso determinare ontologicamente. L'*essere-alla-vita*, dunque, è già un fatto dell'esserci prima di essere un fatto del pensiero. Il grandioso “fallimento” di *Sein und Zeit* non è dovuto, dunque, soltanto, come ammette lo stesso Heidegger, ai limiti del linguaggio metafisico che, nonostante arditi quanto contestati neologismi, impedivano il dispiegamento di un'autentica *Seinsfrage*, ma anche a un corto circuito che avviene nel momento in cui l'esserci stesso diventa un fatto del pensiero e non il contrario. L'origine per il pensiero,

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1991, p. 13.

³ ID., *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976¹², p. 79.

dunque, non è primariamente la φύσις come fatto del pensiero, ma l'*essere-alla-vita* come fatto dell'esserci.

Pertanto Mazzarella legge in maniera diversa la celebre coappartenenza di εἶναι e νοεῖν enunciata per la prima volta nel framm. 3 del *Poema sulla natura* di Parmenide, formulazione che è in assoluto uno dei cardini del pensiero di Heidegger. Per quest'ultimo solo in quanto pensiero l'essere può darsi all'uomo: non essendo possibili ulteriori tipi di manifestazione, solo in quanto pensiero l'essere può in qualche modo emergere dal nascondimento. Da ciò scaturisce che l'origine dell'essere non può che essere la stessa cosa dell'origine del pensiero. In *Vie d'uscita*, invece, prima di questa identificazione – che comunque non viene negata, ma che forse viene ulteriormente “fondata” – viene posto il problema dell'istanza della ζωή, primaria rispetto a qualsiasi altra forma di istanza, la questione della «cifra mai sufficientemente computata del debito biologico del nostro essere “nati”» (p. 11). Al contrario di Heidegger, infatti, Mazzarella propone di fondare l'ontologia sull'ontica, e non l'ontica sull'ontologia, così come, in realtà, progettava la stessa “metaontologia” heideggeriana elaborata negli anni Venti, soprattutto nelle analisi sviluppate durante i corsi tenuti presso l'Università di Marburgo. Nella prospettiva di Heidegger, dalla filosofia greca in poi il pensiero tende a fondare la fisica sulla metafisica (così come accade, ad esempio, in maniera paradigmatica tramite le idee platoniche e le categorie aristoteliche), anche per tentare di controllare la transitorietà e la frammentarietà del divenire naturale tramite l'eterna stabilità dell'essere del pensare. Con il progetto di un'ontologia della fatticità Heidegger tenta di mettere in crisi questo meccanismo di fondazione, ma, dopo la “svolta”, e anche, come ricordato puntualmente da Visentin, con la conseguente, possibile (e definitiva?) risoluzione della temporalità dell'esserci [*Zeitlichkeit*] nella temporalità dell'essere [*Temporalität*], rischia di tradire se stesso. Il compito che si propone Mazzarella non è, dunque, quello di confutare Heidegger (i contenuti antiheideggeriani che comunque sono presenti nel libro sono caratterizzati, infatti, da una forte matrice heideggeriana), ma di essere fedele al progetto dell'ermeneutica della fatticità più di quanto abbia fatto Heidegger stesso.

La questione della coappartenenza di essere e pensiero reca con sé anche un'altra rilevante problematica. Per procedere con questa coappartenenza, infatti, Heidegger deve necessariamente recuperare il λόγος come linguaggio originario, così come avviene soprattutto negli scritti degli anni Cinquanta, poiché solo se il pensiero è linguaggio, l'essere può localizzarsi in un luogo che diventi accesso all'essere stesso, come, ad

esempio, è stato possibile nel pensiero dell'origine dei presocratici e nei detti dei poeti del tempo della povertà. Nelle considerazioni di Mazzarella manca volutamente questo aspetto del λόγος, e non a caso quando in *Vie d'uscita* si parla di ermeneutica non si pensa mai a Gadamer e Ricoeur, che pure (soprattutto il secondo) sono i massimi esponenti di un pensiero ermeneutico "contaminato", che alla pienezza dell'ontologia pura quantomeno oppone la necessaria mediazione della comprensione. Per questo personalmente non credo, come propone Visentin e in un certo senso anche Biuso, che questo testo vada in direzione delle riflessioni di *Pensare e credere*,⁴ e in generale delle riflessioni cristiane dell'autore, che pure rappresentano un aspetto fondamentale del suo percorso filosofico; esso, anzi, procede nella direzione opposta, proprio perché tale approccio si concentra su qualcosa che viene prima della mediazione del λόγος, mediazione che rappresenta uno dei elementi fondamentali del discorso religioso. L'approccio religioso cristiano, infatti, reca con sé come contenuto fondamentale il λόγος, che rappresenta il luogo dell'incarnazione per antonomasia, come possibilità che ogni incarnazione, ovvero ogni manifestazione del divino nel campo dell'esistente, sia possibile. Considerare l'*essere-alla-vita* non in quanto una sostanza immutabile ed eterna, ma nel suo carattere accidentale di "evento" (p. 28 e ss.), significa pensare un fatto che viene prima di ogni possibile mediazione e quindi prima di ogni possibile discorso cristiano (inteso come ragionamento su attitudini religiose e contenuti di fede; mentre la riflessione sulla figura di Cristo, non come incarnazione del trascendente, ma come *essere-alla-vita* già di per sé trascendente, procede effettivamente, negli altri scritti di Mazzarella, in una direzione differente). I riferimenti alla tradizione cristiana presenti in questo libro appaiono essere più che contenuti specifici di un credere – destinato comunque a confrontarsi con il pensare, nonostante, come ricorda Biuso, sia cosciente di soccombere necessariamente di fronte ad analisi e a metodi che aspirano ad essere conformi a legittimità o validità teoretica –, *Wegmarken* paradigmatici, segnava di un'ontologia che, come prima istanza, pensa se stessa in quanto «odologia, sapere del cammino irrimediabilmente aperto a ciò che sul cammino ci viene incontro (p. 60).

Abbiamo già avuto modo di accennare che l'interesse di questo tipo di ontologia si fonda su un modo nuovo di intendere il rapporto tra essere e pensiero. Per entrambe queste problematiche fondamentali

⁴ Cfr. E. MAZZARELLA, *Pensare e credere. Tre scritti cristiani*, Brescia, Morcelliana, 1999.

della filosofia, l'obiettivo di Mazzarella è quello di compiere volutamente e consapevolmente un «passo indietro» [*Schritt zurück*] di fronte alla critica heideggeriana alla metafisica. Soprattutto dopo la *Kehre*, Heidegger sembra non compiere mai quel «passo indietro» che tante volte annuncia, proprio perché il pensiero può compiere tale passo non solo se mette in discussione il fondamento ontologico della φύσις, ma anche se si confronta con il fondamento della propria identità in quanto pensiero. Nel momento in cui tale fondamento è l'essere-alla-vita, il pensiero è proiettato già fuori da una teoresi intesa come tematizzazione della propria autofondazione. Proprio su tale argomento si innesta la proposta più originale del lavoro di Mazzarella, quella che affronta la questione del nichilismo.

Ricordiamo che, secondo Heidegger il nichilismo non è, come in parte credeva Nietzsche, la perdita di valore di tutti i valori e la necessità di trascenderli, ma, al contrario, proprio il fatto che tutto sia diventato un valore (anche se “svalutato”, ovvero carente di quelle qualità fondative, che prima, in qualche modo, gli competevano), e, quindi, anche e a maggior ragione l'essere stesso. Come è noto, secondo la proposta heideggeriana, invece, il nichilismo, è l'oblio dell'essere, ovvero la riduzione dell'essere a mero ente, a mero oggetto delle deliberazioni e delle speculazioni di un soggetto. Il punto di partenza per un'analisi del problema del nichilismo scaturisce dunque da queste due posizioni, ma, nel momento in cui l'essere non viene più pensato originariamente come un fatto del pensiero, bensì come un fatto dell'esserci che lo pensa, anche tale questione, e, soprattutto, quella relativa a un suo possibile superamento, va riformulata.

È stato Nietzsche il primo pensatore a rivelare che il nichilismo non è un elemento secondario del nostro tempo, ma la legge fondamentale della contemporaneità. Ma Nietzsche ha anche dimostrato che non è possibile superare il nichilismo se lo si affronta a muso duro, come, in una titanica, dionisiaca lotta e senza risparmiarsi neanche di fronte alla follia, ha tentato di fare egli stesso. Per cercare di superare il nichilismo bisogna attuare una sorta di “anticipazione”, fondata su una meditazione che parta da qualcosa che il pensiero non può distruggere, da qualcosa di irriducibile a ogni forma di sovrastruttura razionale e a ogni possibile confutazione di tale struttura. Il nichilismo nietzscheano ha infatti dimostrato approfonditamente e, nonostante tutto, coraggiosamente, che il pensiero può arrivare anche ad annientare se stesso pur di autodefinirsi come autentico e pur di reggere la sfida epocale nella quale è coinvolto e che esso stesso istituisce, sfida che consiste nel negare la

validità di ogni fondamento. Per questo motivo secondo Mazzarella la domanda circa il fondamento – che è in pieno una domanda sull'origine – non può essere considerata un vuoto orpello distintivo di un pensiero che blandisce e cerca di salvaguardare la propria autoreferenziale capacità di autofondarsi, ma deve essere intesa proprio come una possibilità di schivare una deriva nichilistica. Infatti c'è qualcosa che neanche il pensiero più distruttivo e autopunitivo può negare; questo qualcosa è l'*essere-alla-vita*, che quantomeno dà anche al pensiero nichilistico la possibilità di proporsi e di svilupparsi. Anticipare il nichilismo indica molto probabilmente l'unico modo di superarlo; questo superamento diventerebbe possibile fondando il sapere in qualcosa che "effettivamente" [*tatsächlich*] non può essere contestato: la ζωή. Nonostante questa possibilità, però, tale "anticipazione" non può bastare, perché essa non mette in salvo il pensiero dall'autoreferenzialità insita in ogni costituzione autofondativa di un'indagine filosofica. Non basta considerare l'essere-alla-vita come l'origine del pensiero per il pensiero, perché il pensiero è destinato al nichilismo se rimane chiuso in un ambito in cui, senza confronto alcuno, è esso stesso a fondarsi e a certificarsi come valido.

La proposta più forte che si può evincere da questo testo di Mazzarella consiste, dunque, nel riconoscere la possibilità di un superamento del nichilismo nel dialogo, di cui abbiamo già accennato, della filosofia con altri saperi, come il diritto, l'ambito storico-storiografico, e le cosiddette «scienze della nuova umiltà». Questa posizione può suscitare perplessità in coloro che si ergono a vessilliferi di un pensiero puro, ma proprio perché è un'idea forte: solo se la filosofia esce dalla propria torre d'avorio nella quale è facile coltivare certezze e gestire dubbi dall'alto della propria autoreferenzialità, confrontandosi consapevolmente con saperi che non hanno nulla a che fare con un'interrogazione filosofica pura, può avere ancora la possibilità di non rimanere annichilita dal relativismo assolutistico e dall'assolutismo relativistico proprio di ogni nichilismo. Tutte queste discipline hanno, infatti, in comune un elemento essenziale: non si interrogano sul proprio fondamento. Solo la filosofia può farlo. Eppure è innegabile che per tutte queste discipline il fondamento, come per il pensiero, è proprio l'*essere-alla-vita*. Alla luce di queste osservazioni lo scopo dell'autore diventa in ultima analisi proprio questo: quello di tematizzare un fondamento per tutte quelle scienze che non si interrogano sul proprio, riconoscendolo nello statuto, inteso come un vincolo comunitario e non come una rassicurazione totalizzante, dell'essere-alla-vita. È questo un vero «passo indietro» per

il pensiero, aprirsi a quei saperi che possono essere riconducibili al fondamento dell'essere-alla-vita, considerato che, solo nel momento in cui perde qualcosa della propria purezza, la filosofia può appropriarsi della possibilità di formulare «idee per non interrompersi» (p. 7).

Con Nietzsche, dunque, la domanda sul nichilismo viene fondata in maniera epocale e in questa fondazione viene offerta una testimonianza imprescindibile sulla crisi dell'individuo nel mondo contemporaneo: per l'uomo non è più in gioco la possibilità di andare oltre, di trascendere, perché egli è effettivamente capace di andare oltre, e tutte le moderne manipolazioni della scienza lo dimostrano chiaramente ogni giorno. Nonostante ciò, però, davanti alle velleità umane si impone un limite invalicabile: l'uomo non può andare oltre questo suo andare oltre. Ciò all'uomo non è concesso. È proprio questo, anche se in maniera estremamente diversa, il segreto della "follia" di Nietzsche, e quello delle "follie" dell'uomo tecnologico. E proprio rispetto a tale questione Mazzarella ritiene opportuno riformulare in un modo del tutto nuovo una riflessione sulla trascendenza insita nella natura dell'uomo: «giacché in quanto per essenza trascende, l'uomo è quell'ente che può anche *trascendere dal suo trascendere*» (p. 118). Anche solo da questo accenno risulta evidente che non è affatto un caso che il tema della trascendenza sia fondamentale in un testo come *Vie d'uscita*. È stato Heidegger a rielaborare in una maniera del tutto nuova tale questione, individuandola non più come una qualità, la caratteristica di un ente sommo che trascende l'umana esistenza e l'umana comprensione, ma come proiezione dell'esserci stesso nella finitezza della propria gettatezza. Mazzarella, invece, mette in risalto maggiormente il carattere pratico di questo nuovo modo di intendere la trascendenza, che deve sospendere la propria smisurata coazione ad espandersi, e ripristinare «una forma di vita che resti nella sua autoriconoscibilità per noi» (p. 20). Su tale tematica, però, più che echi heideggeriani si sentono chiaramente risuonare nel discorso di Mazzarella echi di quella che Hans Jonas ha definito in *Das Prinzip Verantwortung* un'«euristica della paura», ovvero un sapere che «deve, mediante autorestrizioni, impedire alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo». ⁵ Viene qui riproposta in forma moderna l'antica problematica della *φρόνησις* aristotelica, da leggere esclusivamente in una chiave ontico-ontologica, a favore di una *misura* che non sia riconducibile alla ricerca di un termine medio più o meno

⁵ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. Portinaro, Torino, Einaudi, 1993, Prefazione, p. xxviii.

condivisibile, ma che si apra a un'originaria sapienza della finitezza, come vera e propria accettazione del limite. Anche per la questione della *misura* punto di riferimento centrale risulta essere il doppio statuto pratico-ontologico, che si concretizza definitivamente in una forma originaria di ἥθος, da intendere come una *resistenza* finalizzata a salvaguardare la sobrietà di un'identità finita contro le infinite tentazioni proprie di ambizioni superomistiche.

Questo risulta evidente anche nel momento in cui Mazzarella si dimostra interessato, come già abbiamo accennato, a rimarcare quanto una certa misura risieda nella capacità di non considerare più il rapporto tra natura e storia (tra *homo natura* e *homo cultura*) nei termini di una contrapposizione, ma di comprendere che anche la cultura e la storia si fondano sul presupposto biologico dell'*essere-alla-vita*. Quello che rimane non pensato dallo storicismo non è la natura, né il tempo, ma la loro connessione sussistente come *essere-alla-vita*. A questo proposito l'autore riesce a mostrare come lo storicismo, nonostante l'indubbia ispirazione critico-problematica che lo caratterizza, nel momento in cui si oppone alla centralità che per il pensiero e per l'essere riveste la questione della φύσις, non fa altro che ricadere da una parte (in maniera paradossale) in un'ontologia del fondamento assoluto, che individua nella storia un valore incontestabile – tale da mal tollerare riferimenti alla finitezza e all'imperfezione umane (finitezza e imperfezione che comunque vengono riscattate dalla compiutezza rappresentata dall'istanza storica) –, e dall'altra in un'ontologia nichilistica, che perde punti di riferimento essenziali non riconoscendo nel «vincolo di finitezza» proprio della natura (p. 147) il «confinamento biologico» al quale non può non appartenere (p. 149).

Anche alla luce di queste ultime considerazioni, appare evidente che gli stimoli alla riflessione che Eugenio Mazzarella ha offerto alla comunità scientifica e non con la redazione di *Vie d'uscita* travalicano la specificità di mere settorializzazioni disciplinari, come possono essere quelle che vedono tale testo come un contributo all'ontologia piuttosto che all'etica, al dibattito storico-storiografico piuttosto che a quello inerente l'ambito del diritto. Come giustamente suggerisce Biuso, questo progetto è ambizioso – perché affronta nodi cruciali del dibattito filosofico contemporaneo, dalla questione dell'essere a quella del nichilismo –, e, allo stesso tempo, ispirato a una profonda umiltà, necessaria in ogni confronto radicale e autentico con la finitezza umana, che non consideri tale finitezza un vezzo elegiaco, ma che la “viva” come la vera identità di ogni esistente. Nel momento in cui per “vie d'uscita” non si in-

tendono affatto facili scorciatoie per la riflessione, ma percorsi capaci di aprire feconde prospettive di meditazione, orientati soprattutto a favorire il dialogo della filosofia con altri saperi, la ricchezza delle proposte di questo contributo lascia infatti presagire in un futuro non lontano dallo stesso autore, anche nel senso di una maggiore sistematicità, ulteriori e decisivi sviluppi.

