

# LA CREAZIONE DI FRONTE AL NICHILISMO

**GIACOMO SAMEK LODOVICI**

*Dipartimento di Filosofia*

*Università Cattolica di Milano*

giacomo.sameklodovici@unicatt.it

## **ABSTRACT**

In *Etica e ambiguità*, Fabris dedicates some pages to the theme of nihilism and the dismay it entails: the fear that everything can be annihilated and that everything tends to be nothing in itself, and has neither consistency nor value. This paper first distinguishes a dramatic nihilism and a 'ludic' one and argues about the possible ethical fruitfulness of the nihilism's dismay. Then it reflects on the anti-nihilist consequences of the perspective of creatio ex nihilo, that does not presuppose anything.

## **KEYWORDS**

Nihilism, creation, conservation, freedom

Nel suo *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza* (Morcelliana, Brescia 2020), oggetto del presente symposium di «Etica & politica», Fabris dedica alcune pagine al tema del nichilismo (cfr. specialmente le pp. 107-115; anche nel seguito del presente contributo i numeri di pagina nel corpo del testo saranno riferimenti al testo di Fabris).

## **NICHILISMO DRAMMATICO E NICHILISMO LUDICO**

Ci sono svariate accezioni di questo termine<sup>1</sup> e Fabris lo definisce e lo investiga quale «condizione in cui *l'essere "è" nulla*» e quale «idea che è in

<sup>1</sup> Per alcune accezioni del termine nichilismo e per alcune forme del nichilismo cfr. *Forme del nichilismo contemporaneo*, numero monografico di «Teoria», 40 (2020) 1, curato dallo stesso Fabris e da A. Roche de Torre. Gli stessi coordinano l'International Center of Studies on Contemporary Nihilism sul cui sito sono menzionate decine di titoli sul nichilismo, cfr. <http://nihilismocontemporaneo.com.co/en/home-2/>. Cfr. anche, per es., C. Esposito, *Il*

grado di produrre nell'essere umano uno stato d'animo specifico», perché il nichilismo comporta un disorientamento, «una *paura*<sup>2</sup> ben precisa: la paura che tutto ciò che è possa essere annullato e che dunque, tendenzialmente, di per sé sia nulla, non abbia né consistenza né valore».

Parmenide, dice Fabris, è il primo pensatore che mette a fuoco questa paura e formula il principio di non contraddizione (che nella formulazione parmenidea, in buona sostanza, dice: «l'essere è non può non essere, il non essere non è e non può in alcun modo essere»<sup>3</sup>) per 'mettere in sicurezza' l'essere. Io aggiungo che Gorgia è probabilmente il primo autore ad affermare proprio che «l'essere non esiste»<sup>4</sup>.

In tali pagine Fabris svolge una breve storia, inevitabilmente sintetica dato il contesto, del nichilismo e dei tentativi di debellarlo, partendo appunto da Parmenide, e poi passando a Platone, Cartesio, Jean Paul, Jacobi, Hegel, Nietzsche, Heidegger e altri.

In aggiunta ai riferimenti fatti da Fabris, credo che siano efficaci, per esempio, due citazioni.

Se Nietzsche scrive in una pagina drammatica dei *Frammenti postumi 1885* che il mondo è «un mostro di forza, senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza [«di energia»<sup>5</sup>], che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma», è «attorniato dal “nulla”» è «un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo mutamento [...] con un flusso e riflusso delle sue figure, passando dalle più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo, rigido, freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio, e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal giuoco delle contraddizioni fino al piacere dell'armonia [...], benedicendo se stesso come ciò che ritorna in eterno, come un divenire che non conosce sazietà, disgusto, stanchezza»: è un «mondo *dionisiaco* del perpetuo creare se stesso, del perpetuo distruggere se stesso [...] al di là del bene e del male, senza scopo [...] - *Questo mondo è la volontà di potenza* -

*nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004 (edizione riveduta e accresciuta) e, relativamente a Nietzsche, G. Fornero - S. Tassinari, *Filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 40-43. Ma la letteratura è sterminata.

<sup>2</sup> Che Fabris distingue dall'angoscia (*Angst*) di cui parla Heidegger.

<sup>3</sup> Parmenide, frammenti 2, 4 e 6, in G. Giannantoni (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1969, vol. I, pp. 271-272.

<sup>4</sup> Gorgia, *Del non essere*, in G. Giannantoni (a cura di), *I presocratici*, cit., vol. II, pp. 916-17.

<sup>5</sup> Come dice il passo pressoché identico che si trova in F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche*, tr. it. Bompiani, Milano 2001<sup>4</sup>, § 1067.

e *nient'altro!*<sup>6</sup>, ebbene se dunque Nietzsche (in senso simile a Eraclito) in questo passo si esprime sul continuo flusso e riflusso delle figure transitorie dell'essere che scompaiono nel divenire, sulla continua distruzione dell'essere operata dalla volontà di potenza, il nichilismo che stiamo considerando reputa che anche ciò che produce e distrugge gli essenti transitori (per Nietzsche la volontà di potenza) sia esposto al rischio dell'annichilimento.

E se Foucault scrive che la Vita sta «Dall'altro lato di tutte le cose che sono, ma al di qua di quelle che possono essere, sostenendole per farle apparire, e distruggendole senza posa attraverso la violenza della morte», cioè è «una forza fondamentale [...] è la radice di ogni esistenza», così «vi è essere solo perché vi è vita, e nel moto fondamentale che li destina alla morte, gli esseri dispersi e stabili si formano per un istante, si arrestano, la rapprendono [...] per essere a loro volta distrutti da tale forza inesauribile» e la Vita è «ciò che li porta un istante a una forma precaria e segretamente già li insidia dall'interno per distruggerli. Nei riguardi della vita, gli esseri sono soltanto figure transitorie»<sup>7</sup>, ebbene se Foucault dice questo, il nichilismo che stiamo considerando assevera che anche la Vita potrebbe scomparire per sempre.

Inoltre, il nichilismo ontologico inteso da Fabris nel modo sopra definito implica, facilmente, anche il nichilismo esistenziale ed etico-valoriale.

Pertanto gli esseri umani sono considerati «miliardi di sonnambuli che vanno verso il caos»<sup>8</sup> e verso il nulla.

Dunque la questione di cui parla Fabris è di capitale importanza.

Ma oggi molti esseri umani non colgono il pathos e la drammaticità di una concezione nichilistica come questa. Infatti, oggi prevale sempre di più un nichilismo ludico, pacificato, privo di tensione, ironico (cioè che non prende sul serio la vita), che inoltre in certi casi considera tutto (o quasi tutto) fittizio<sup>9</sup>, che ritiene virtuale la realtà, e pertanto si sente confermato dalla proliferazione di mondi virtuali informatici. C'è insomma un sempre più diffuso nichilismo che vuole ludicamente ed edonisticamente vivere senza pathos in un mondo dove Dio è morto, e che è «immune da stupore e

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. Adelphi, Milano 1975, vol. VII, tomo III, 38 [12], pp. 292-293. Il passo si trova pressoché identico in F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., § 1067. Sull'attendibilità de *La volontà di potenza* come testo che esprime il vero pensiero di Nietzsche cfr. M. Ferraris, *Storia della volontà di potenza*, in *ibi*, pp. 563-688, specialmente pp. 675-677, 683-688, e D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2014 (nuova edizione ampliata), pp. 767-806.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Le mots et le choses*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, p. 301.

<sup>8</sup> A. Caraco, *Breviario del caos*, Adelphi, Milano 1998, p. 62. Non ci interessa qui soffermarci su Caraco, bensì solo riprendere questa citazione in senso letterale.

<sup>9</sup> Vattimo definisce «estetico» questo nichilismo, per esempio in G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, Garzanti, Milano 2002, p. 57.

commozione», ed inserito in un «processo di “atarassia”», cosicché «L’ironia “post-moderna” [...] non è percossa dalla realtà. Non conosce i tormenti del ‘dubbio’ [...] non vive l’angoscia derivante dalla percezione del nulla»<sup>10</sup>.

Ecco allora una domanda che rivolgo a Fabris: come ridestare nel nichilista ‘gaio’ lo sgomento spesso salutare che egli dovrebbe esperire stando immerso in tale concezione?

## UNO SGOMENTO SALUTARE

Lo ritengo spesso salutare non solo nel caso in cui il nichilismo sia falso, ma anche nel caso in cui il nichilismo sia vero.

Infatti, se il nichilismo è falso, esperire il senso della sua drammaticità può spronare a cercare una via d’uscita a livello sia teorico sia morale. Se il nichilismo è falso professarlo sul piano teorico significa essere preda dell’errore, e sul piano etico vivere nichilisticamente è una condizione di disperazione (per dirla, *mutatis mutandis*, con Kierkegaard), una condizione malata, di cui bisogna essere consapevoli per guarirne<sup>11</sup>.

E qualora invece il nichilismo fosse vero, sapere di poter sprofondare nel nulla può provocare due esiti principali, il secondo dei quali è prezioso.

Da un lato può produrre l’edonismo del *carpe diem*, che però è già molto frequente nel nichilista gaio, cosicché una simile consapevolezza della minaccia del nulla non deteriora l’agire di questo soggetto, o lo deteriora poco.

Dall’altro è vero che può paralizzare l’agire, ma può anche al contrario sollecitare a vivere in pienezza l’attimo presente, se non eternizzandolo in senso simil nietzscheano però valorizzandolo, sapendo che potrebbe essere l’ultimo. Può per esempio sollecitare a vivere le relazioni interpersonali (che giustamente stanno particolarmente a cuore a Fabris, cfr. pp. 51 e ss. e i suoi testi che citerò in nota) cercando almeno di non guastarle, di non rovinarle o di risanarle appena possibile.

Esprime parzialmente questi concetti una poesia di Borges (che, pur difficilmente classificabile, era appunto vicino al nichilismo, o che almeno non aveva una prospettiva metafisica):

C’è un verso di Verlaine che non ricorderò mai più,  
c’è una strada vicina ormai vietata ai miei passi,  
c’è uno specchio che mi ha visto per l’ultima volta,  
c’è una porta che ho chiuso sino alla fine del mondo.  
Tra i libri della mia biblioteca (li sto vedendo)  
ce n’è qualcuno che non tornerò ad aprire.

<sup>10</sup> M. Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 51-55.

<sup>11</sup> S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, tr. it. in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 641.

Questa estate compirò cinquanta anni;  
la morte, incessante, mi consuma<sup>12</sup>.

Ciò che Borges dice della morte (e che in prospettiva religioso-escatologica comporta il monito «estote parati»<sup>13</sup>), nella versione di nichilismo che stiamo considerando può essere riferito in generale al nulla che tutto potrebbe divorare.

Già Eraclito diceva che gli opposti si danno senso e che apprezziamo le cose quando ci mancano<sup>14</sup>: possiamo apprezzare di più le cose e vivere bene le relazioni interpersonali se sappiamo che potrebbero scomparire nel nulla, se sappiamo che quel verso di Verlaine potremmo non assaporarlo mai più, che quel libro lo stiamo leggendo per l'ultima volta, che quella relazione infranta potremmo non avere il tempo di restaurarla, che quell'alterco potrebbe essere l'ultima parola di un rapporto interpersonale.

## LA CREAZIONE

Alle pp. 109-110 Fabris accenna ad alcune interpretazioni della nozione di creazione e ad alcune delle sue conseguenze anti-nichiliste: «Dio, creando, trae bensì l'essere dal nulla, ma in tal modo ne garantisce la consistenza e lo fa pur sempre trionfare sul nulla stesso, che ne risulta alla fine superato, 'vinto', fermo restando che «come la creatura viene salvata dal nulla grazie all'atto creatore di Dio, così può ricadere nello stesso abisso».

Senza tematizzare le varie interpretazioni della nozione di creazione, io di seguito vorrei brevemente riflettere sulle conseguenze anti-nichiliste della prospettiva della creazione intesa come elargizione d'essere a ciò che prima non esisteva per niente, come elargizione d'essere che non presuppone niente<sup>15</sup>, nemmeno un caos precedente<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> J.L. Borges, *Limiti*, in Id., *L'artefice*, tr. it. Adelphi, Milano 1999.

<sup>13</sup> *Mt*, 24,44.

<sup>14</sup> Eraclito, frammento 111 [104 b], in G. Giannantoni (a cura di), *I presocratici*, cit., p. 218.

<sup>15</sup> Su questo tema, in chiave soprattutto teologica e in rapporto alla scienza e alla cosmologia contemporanea cfr., per esempio, G. Tanzella-Nitti, *Creazione*, in G. Tanzella-Nitti - A. Strumia (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, Urbaniana University Press - Città Nuova 2002, pp. 300-321, reperibile su <https://disf.org/creazione>.

<sup>16</sup> G. Scholem, menzionato anche da Fabris, in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, tr. it. *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, pp. 49 e ss. riferisce che nella tradizione esegetica ebraica c'è controversia sull'interpretazione del termine *barah* (= creare) presente nell'Antico Testamento. Alcuni esegeti del mondo ebraico lo interpretano infatti come un intervento su qualcosa di preesistente (il *tohu wa-bohu*, che designa ciò che è caotico, oppure la luce).

Intesa in questo senso, quello (per esempio) della metafisica di Agostino e Tommaso, la creazione è un inizio assoluto del mondo, distinto da Dio, che invece è eterno.

Inteso in questo senso, il termine creazione non va compreso nel significato delle espressioni del linguaggio ordinario, con le quali diciamo per esempio che qualcuno ha creato un nuovo genere musicale, ha creato una nuova forma espressiva, un capolavoro, un nuovo strumento tecnologico, ecc. Infatti, in tutti questi casi, il 'creatore' di queste cose nuove utilizza qualcosa di preesistente (per esempio, il creatore di una nuova pietanza utilizza almeno alcuni alimenti preesistenti).

Invece la creazione di cui stiamo ragionando non è la trasformazione di qualcosa di preesistente, non interviene su un X previo, non accade *ex aliquo*, bensì fa essere un'entità che prima non esisteva *per nulla*, fa essere la totalità del mondo e dei primi enti che lo compongono, che prima non esistevano assolutamente.

Ora, la creazione intesa in questo senso dalla metafisica è un concetto inedito rispetto alla filosofia greca: i Greci non lo avevano raggiunto. Il filosofo che vi si avvicinato di più è stato Platone, che - com'è noto - parla<sup>17</sup> di un Demiurgo divino che plasma la materia dando forma alle varie entità, e lo fa appunto intervenendo sulla materia preesistente, che per Platone è eterna.

Ora, come dice giustamente Kant<sup>18</sup>, noi siamo abituati a pensare le cose collocandole in un certo tempo e dislocandole in un certo spazio, le immaginiamo conferendo loro nella nostra mente una qualche raffigurazione visiva, cosicché pensiamo al nulla immaginandoci, per esempio, uno sfondo nero e privo di luce. Ma la parola «nulla» della *creatio ex nihilo* (intesa come la stiamo esaminando) non designa il vuoto, bensì il non essere assoluto (più o meno come lo intendeva Parmenide), di cui c'è sì un concetto mentale, ma a cui non corrisponde qualcosa di reale: il nulla, così inteso, lo pensiamo e lo nominiamo, ma non esiste.

Ora, mediante la creazione Dio fa essere totalmente delle cose e fa essere anche il tempo, che 'prima' della creazione non esisteva, perché non esisteva alcun prima. Come dice Agostino «non è nel tempo che tu [Dio] precedi i tempi»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Platone, *Timeo*, 29E-30A.

<sup>18</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1969, pp. 67-83.

<sup>19</sup> Agostino, *Confessioni*, 11, 13, 16. Sulla trattazione della creazione in Tommaso cfr., per es., *Summa Theologiae*, I, qq. 44-46, q. 104 e *Summa Contra Gentiles*, II, 15-21. Una ripresa di questi testi (con la menzione di altri passi tommasiani) e una disamina del tema della creazione in A.L. Gonzalez, *Teologia natural*, EUNSA, Pamplona 1982, tr. it. *Filosofia di Dio*, Le Monnier, Firenze 1988, pp. 228-255 e in F. Copleston, *Storia della filosofia*, tr. it. Paideia, Brescia 1971, vol. II, pp. 340-344, 461-472.

E mentre per il panteismo Dio coincide col mondo o almeno con alcune componenti del mondo, il concetto di creazione marca la distinzione e la differenza ontologica tra Dio e mondo: Dio è come un artista, per es. un pittore, che si esprime e in qualche modo si ‘riflette’ nel quadro dipinto, ma che è distinto dal quadro.

D’altro canto, Dio non è il totalmente-altro dal mondo: tra Dio e le creature c’è una qualche analogia<sup>20</sup>, vale a dire c’è una molto grande dissomiglianza ma anche una qualche somiglianza, sebbene molto lieve, perlomeno perché Dio è l’Essere e tutte le creature *hanno* l’essere<sup>21</sup>. Infatti, l’analogia esprime una somiglianza, magari minima, ma non un’uguaglianza, designa una somiglianza ma anche una dissomiglianza.

Inoltre la creazione differisce dalla generazione, in cui il generato proviene dal generante, da qualcosa che proviene dal generante (per esempio dai gameti, che a loro volta provengono dalla sostanza del generante, nel caso della generazione umana, che è sessuata; oppure, nel caso della generazione asessuata, tramite scissione di un vivente, tramite gemmazione, talea, ecc.) ed in cui il generato è dello stesso genere del generante, nella misura in cui «*omne generans generat sibi simile*»<sup>22</sup>.

## LA CONSERVAZIONE NELL’ESSERE E LA RELAZIONE

Ora, secondo questa prospettiva la creazione è anche conservazione<sup>23</sup>.

Per esempio, secondo Agostino «la potenza del Creatore e l’energia dell’Onnipotente e dell’Onnipresente<sup>24</sup> è la causa per cui sussiste ogni creatura; se questa energia cessasse un sol momento di governare gli esseri creati, finirebbe allo stesso tempo anche la loro essenza, e ogni natura cadrebbe nel nulla. Poiché Dio non è come un costruttore che, dopo aver costruito un edificio, se ne va, ma la sua opera sussiste anche quando egli cessa di agire e se ne va; il mondo invece non potrebbe continuare a esistere neppure un batter d’occhio se Dio gli sottraesse la sua azione reggitrice»<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. per esempio A.L. Gonzalez, *Filosofia di Dio*, cit., pp. 137-159.

<sup>21</sup> Poi questa somiglianza può crescere, come avviene per l’uomo, che è anche *imago Dei*, sia in forza della sua ragione e della sua volontà-amore, sia perché egli può, se vuole, amare Dio, il quale ama se stesso: in questo modo l’uomo diventa sempre più *imago Dei*.

<sup>22</sup> Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 4. Così, per la teologia cristiana l’unico Generato (e non creato) dal Padre è il Figlio, che è della stessa sostanza del Padre.

<sup>23</sup> Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 104 e Id., *De potentia*, q. 5, specialmente aa. 1, 3, 4 e 7. Cfr. anche K. Barth, *Church Dogmatics*, vol. III, *The Doctrine of Creation § 48-49*, T&T Clark, New York 2009, pp. 56-88.

<sup>24</sup> Per Agostino tale onnipresenza non va intesa nel senso immanentistico-panteistico, bensì come presenza di ogni cosa a Dio, che ogni cosa conosce, e appunto come conservazione degli enti.

<sup>25</sup> Agostino, *De Genesis ad Litteram*, IV, 12, 22.

L'analogia di Tommaso è la seguente: il sole comunica la luce all'aria, che altrimenti rimarrebbe buia, e «come per la conservazione della luce occorre che perduri l'illuminazione del sole, così, perché le cose siano conservate nel loro essere, bisogna che Dio mantenga il loro essere incessantemente»<sup>26</sup> (in certi casi come unica causa della loro conservazione, in altri casi adoperando anche delle cause seconde e rimanendo quella primaria<sup>27</sup>). E la conservazione non è una nuova azione creatrice bensì è la continuazione della stessa azione creatrice che dà l'essere alle cose<sup>28</sup>.

Dunque per questi due autori la creazione non è una mera 'spinta' iniziale (come la concepirà per esempio Cartesio, criticato per questo da Pascal<sup>29</sup>) in seguito alla quale il mondo va avanti da solo, bensì comporta una relazione tra la creatura e il creatore, tra il mondo e Dio: in forza di tale rapporto il mondo comincia assolutamente ad esistere ed inoltre perdura, permane nell'essere invece che terminare e annichilirsi. Per usare un'immagine<sup>30</sup>, Dio tiene ogni cosa ed ogni essere umano sul palmo della sua mano, sotto la quale c'è l'abisso del nulla.

A partire da tale concezione della creazione e del Creatore si tratta - in parte andando oltre Tommaso<sup>31</sup> e semmai rifacendosi, per esempio, ad Agostino - di provare a pensare che a tale Principio dell'essere, a tale Principio che è Persona, possono essere applicate - fatte le debite specificazioni - le considerazioni che Fabris svolge sulla questione del principio. Dice infatti Fabris che «dobbiamo intendere il principio *non solo* come separato, *ma anche* come in relazione»<sup>32</sup> (p. 44) e «la relazione è un agire, è un qualcosa di dinamico, è un relazionarsi» (p. 45) e dunque si tratta - per dirla con le parole con cui Fabris sintetizza la posizione di Agostino - di sottolineare il «primato della relazione» (p. 35).

Recepire il primato della relazione e pensare nel modo appena menzionato il Principio è possibile, forse, se si salvaguarda sì che la creazione non comporta l'accadere di un cambiamento in Dio<sup>33</sup>, ma se nel contempo si prova a pensare (e non solo nell'ambito teologico trinitario) Dio in senso

<sup>26</sup> Tommaso, *Compendium Theologiae*, I, 130. Cfr. anche *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1.

<sup>27</sup> Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 2.

<sup>28</sup> Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 4 e Id., *De potentia*, q. 5, a. 1, ad 2.

<sup>29</sup> Pascal, *Pensieri*, 194 [B. 77], Rusconi, Milano 1973, p. 469.

<sup>30</sup> Cfr. già Gregorio, *Moralia in Job*, XVI, 37, 45.

<sup>31</sup> Secondo cui è reale la relazione tra il mondo e Dio, ma solo mentale quella tra Dio e il mondo, cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7.

<sup>32</sup> Sul tema della relazione cfr. già A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010 e Id., *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016.

<sup>33</sup> Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 7.

costitutivamente relazionale<sup>34</sup>. Ma qui è possibile solo accennare a questa ipotesi di lavoro e a questa pista di ricerca.

## PERCHÉ DIO CREA?

Va precisato che l'analogia della luce sopra menzionata per parlare della conservazione dell'essere non va presa alla lettera, e ciò per varie ragioni: per esempio perché il sole non può non diffondere luce, non può non illuminare, mentre Dio poteva non creare.

In effetti, perché Dio crea? Per il già citato Tommaso, Dio possiede (per motivi che qui non è possibile riferire<sup>35</sup>) una serie di attributi: per esempio è Persona, è perfettamente buono, perciò non crea per qualsivoglia motivo malvagio, è libero, dunque non crea per costrizione né da parte della sua natura, né da parte di altro (e del resto prima della creazione non esiste alcun altro), è già da sempre assolutamente perfetto, dunque non crea per guadagnarci qualcosa, bensì crea per amore<sup>36</sup>. L'Essere Perfettissimo è sommamente libero<sup>37</sup> e la creazione non consegue da un desiderio di perfezione<sup>38</sup>, bensì è motivata solo dall'amore, e Dio la decide per assoluta liberalità e gratuità.

Ora, la creazione intesa nel modo fin qui esposto mi sembra un potente antidoto al nichilismo e alle sue conseguenze psicologiche. Infatti, da un lato è vero che l'essere creato deve essere conservato, ma dall'altro il Dio che crea senza presupporre nulla è un Dio-Persona-Amore, che vuole il perdurare dell'essere in generale e dell'essere umano in modo speciale.

<sup>34</sup> In effetti, E. Samek Lodovici ha ricostruito in Agostino una nozione di «relazione sostanziale» e di «sostanza relativa [sostanza relazionale]», ragion per cui gli enti ed il mondo «non possono essere considerati isolatamente [...] come a sé stanti, ma vanno sempre visti in relazione» e per «riassumere in una formula l'intera costruzione della teologia filosofica agostiniana, [...] *tutto è relazione*». Così, «Dio è *in sé* relazionalità», ma «anche *rispetto al mondo* [è] una relazione che non è né la sostanza né la relazione aristoteliche», Dio è «relazionalità [...] non soltanto *in sé*, ma *anche riguardo a noi*», cioè «non solo Dio, ma anche il mondo e il rapporto di Dio col mondo appaiano come una relazione», E. Samek Lodovici, *Dio e mondo. Relazione, causa e spazio in S. Agostino*, Studium, Roma 1979, pp. 215, 254, 325-326.

<sup>35</sup> Cfr., per esempio, Tommaso, *Summa Theologiae*, I, qq. 3-13, Id., *Summa contra Gentiles*, I, 37-102.

<sup>36</sup> Per es. Tommaso, *Summa contra Gentiles*, III, 24. Anche il Demiurgo di Platone plasma la materia per amore di bene (*Timeo*, 29E), ma, come sopra anticipato, Platone non parla di creazione bensì di plasmazione.

<sup>37</sup> Cfr., per esempio, Tommaso, *De Veritate*, q. 23, a. 4: «solius Dei actio est pure liberalis».

<sup>38</sup> Tommaso, *Summa contra Gentiles*, II, 28 e Id., *In De Divinis Nominibus Expositio*, c. IV, l. I, n. 269.

## RAPPORTO OPPURE CONTRAPPOSIZIONE TRA DIO E LIBERTÀ UMANA

Però la concezione della creazione sembra precludere la libertà umana.

Per esempio, per Marx, «Un essere [...] è padrone di sé soltanto quando è debitore a se stesso della propria esistenza. [...]. Ma io vivo completamente della grazia altrui quando sono debitore verso l'altro non soltanto del sostentamento della mia vita, ma anche quando questi ha oltre a ciò *creato la mia vita*, è la *fonte* della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, quando non è la mia propria creazione»<sup>39</sup>.

Similmente, per Nietzsche, «che cosa mai resterebbe da creare, se gli dei esistessero!», e «*se vi fossero dei, come potrei sopportare di non essere dio! Dunque non ci sono dei*»<sup>40</sup>.

Il ragionamento di questa linea di pensiero è articolato (grossomodo) nel seguente modo:

1. se Dio esiste, Dio è onnipotente;
2. se Dio è onnipotente non è possibile che un altro essere sia libero, tutto ciò che è diverso da Dio non può essere libero;
3. dunque, affinché l'uomo sia libero, Dio non deve esistere.

Invece un'altra concezione, una certa versione di panteismo, vuole salvaguardare sia la libertà umana sia l'esistenza di Dio, perciò afferma la coincidenza dell'uomo con Dio.

Il ragionamento è simile a quello precedente, perché le due premesse sono identiche, ma diverge nella conclusione:

1. se Dio esiste, Dio è onnipotente;
2. se Dio è onnipotente non è possibile che un altro essere sia libero, tutto ciò che è diverso da Dio non può essere libero (per dirla con Schelling, che a sua volta usa la sopra citata metafora del sole, ma con altri esiti: «come il sole nel firmamento spegne tutti gli astri del cielo, così, e molto più, la potenza infinita annulla ogni potenza finita»<sup>41</sup>);
3. dunque, affinché l'uomo sia libero, egli deve coincidere con Dio.

<sup>39</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. Einaudi, Torino 1949, 2004, p. 118.

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo I, pp. 101-102.

<sup>41</sup> F. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, tr. it. (leggermente modificata) Rusconi, Milano 1996, p. 82-83. Cfr. C. Fabro, *Atto esistenziale e impegno della libertà*, in «Divus Thomas», 86 (1983), 2-3, pp. 138-141.

Così, per questa versione di panteismo, l'unica possibile conciliazione tra l'esistenza nonché l'onnipotenza divina e la libertà umana risiede nell'identità tra Dio e l'uomo: Dio si attua in ciascun uomo.

C'è però anche una terza concezione ed è proprio quella della creazione, e Kierkegaard, in un passo del *Diario*, contesta la premessa 2, comune ad entrambi i precedenti ragionamenti.

Per Kierkegaard, infatti, «soltanto l'Onnipotente può rendere veramente liberi»<sup>42</sup>: apparentemente - rileva Kierkegaard - questo sembra strano, perché l'onnipotenza di Dio dovrebbe comportare la dipendenza da Dio di tutto ciò che è altro da Dio. Ma soltanto l'Onnipotente è assolutamente perfetto e quindi non può guadagnare né acquisire nulla dal rapporto con ciò che è altro da sé; e proprio perché non può guadagnare nulla, può lasciargli la libertà. Di più, «soltanto l'Onnipotente può essere puro dono»: l'Onnipotente è colui che non ha bisogno di altro, quindi può lasciare libero l'uomo, senza farne un servo, senza realizzarsi nell'uomo, senza coincidere con lui, bensì creandolo distinto da sé ed amandolo, donandogli quanto l'uomo ha di buono.

Così, la libertà di quell'essere finito che è l'uomo è reale e vera, ancorché non sia assoluta, ancorché sia una libertà finita. Per analogia un padre che vuole che il figlio cresca nella libertà lo ha generato (non creato, ma l'analogia che stiamo proponendo vale lo stesso) e senza la generazione il figlio non esisterebbe, ma tale generazione non preclude di per sé la libertà del figlio, che anzi è precisamente l'obiettivo di tale padre.

## LA POSITIVITÀ DELLA MATERIA E IL SUO NON ANNICHILIMENTO

Nella prospettiva della creazione persino la materia è voluta da Dio, e a Dio preme che persino questa non scompaia nel nulla.

Potremmo dire che, se Nietzsche ha perorato un «sì alla terra» (in un senso che qui non possiamo prendere in esame), la dottrina della creazione comporta un «sì alla terra» da parte di Dio, e richiede un corrispondente «sì alla terra» da parte dell'uomo (senza però rimanere «fedeli [solo] alla terra», come esorta Nietzsche<sup>43</sup>), un «sì» perfino alla materia: mentre la maggior parte dei greci disprezzava la materia, il concetto di creazione ha comportato un

<sup>42</sup> S. Kierkegaard, *Diario*, VII A 181, tr. it. Morcelliana, Brescia 1980, n. 1017.

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 6.

ribaltamento radicale e una valorizzazione anche della materia<sup>44</sup>: anche la materia è creata da Dio, dunque è positiva<sup>45</sup>.

Viene così superata anche la svalutazione del corpo tipica dei filosofi Greci (l'unica eccezione significativa è Aristotele), che disdegnavano il corpo anzitutto perché è appunto costituito di materia, perché è vulnerabile e si ammala, ecc. Per esempio, per Platone il corpo è una sorta di carcere da cui cercare di evadere, una mera zavorra, e, ancora nel III secolo d.C., Plotino «si vergognava di essere in un corpo»<sup>46</sup>.

E Tommaso da un lato dice sì che Dio potrebbe non conservare nell'essere le cose<sup>47</sup>, ma d'altro canto aggiunge (in un passo<sup>48</sup> di cui non ci interessano tutte le affermazioni: alcune, almeno prese in senso letterale, non sembrano convincenti) che gli eventi accadono secondo la natura delle cose, tranne quando Dio interviene miracolosamente per manifestare la sua grazia.

Ora, a suo giudizio, per la loro natura sono incorruttibili (per varie ragioni<sup>49</sup>) le entità spirituali (per es. lo spirito umano), ma non solo esse: per sua natura «è incorruttibile» anche la materia<sup>50</sup>, intesa quale «sostrato della generazione e della corruzione» dei corpi (mutatis mutandis, la scienza moderna dirà - cfr. il principio di Lavoisier - che la materia non si crea e non si distrugge, nemmeno con una conflagrazione nucleare, bensì cambia stato, configurazione, ecc.).

Così, le entità spirituali e la materia potrebbero sì cessare di esistere per volere divino, ma non la distruzione delle cose bensì «la conservazione delle cose costituisce la prova più grande della potenza di Dio»: come dire (se non interpreto in modo errato) che è più facile distruggere che conservare nell'essere il mondo e che l'annichilazione del mondo «non serve alla

<sup>44</sup> Alla valorizzazione della materia ha contribuito enormemente anche la dottrina dell'Incarnazione: Dio stesso assume la materia.

<sup>45</sup> Sul piano teologico la materia viene considerata dai teologi cristiani possibile veicolo del sacro. Per esempio, quando il protocatarismo, per attaccare la dottrina della Chiesa sui sacramenti - che adoperano pane e vino per l'eucaristia, acqua per il battesimo, olii consacrati per la cresima, ecc. - asseriva che la materia, essendo malvagia, non poteva essere veicolo di comunicazione della grazia, Giovanni Damasceno rispose: «venero il creatore della materia, che [incarnandosi] è divenuto materia per amore mio e ha accettato di dimorare nella materia e attraverso la materia ha operato la mia salvezza [...]. Non è materia il legno della croce tre volte prezioso e tre volte benedetto? Non sono materia la sacra e augusta montagna e la roccia [nella quale Gesù fu sepolto] che porta la vita, la santa tomba, la fonte della resurrezione [di Cristo]? Non sono materia l'inchiostro e il libro sacrosanto dei vangeli? Il tavolo [dell'altare su cui si celebra la messa] che porta la luce, che ci offre il pane [eucaristico] della vita, non è materia? [...]. E, prima di tutto, il corpo e sangue del Signore non è materia?», Giovanni Damasceno, *Contra imaginum calumniatores*, I, 16.

<sup>46</sup> Porfirio, *Vita di Plotino*, I, 1.

<sup>47</sup> Tommaso, *De potentia*, q. 5, a. 3, e *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 3.

<sup>48</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 4 e ad 1.

<sup>49</sup> Cfr. Tommaso, *De anima*, q. 14 e *Summa contra Gentiles*, II, 55.

<sup>50</sup> Un cenno anche in Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 65, a. 1, ad 1.

manifestazione della grazia»<sup>51</sup> e della potenza divina, pertanto «nihil omnino [del tutto] in nihilum redigetur», nessuna cosa sarà del tutto annichilita: permarranno le entità spirituali e quanto alle cose materiali permarrà perlomeno la materia di cui sono state costituite, cioè il mondo perdurerà<sup>52</sup>, non in tutti i suoi componenti ma comunque in qualche suo aspetto<sup>53</sup>, e «l'universo non sarà mai ridotto al nulla»<sup>54</sup>.

Chiaramente il discorso sulla creazione fin qui svolto e particolarmente le ultime considerazioni sulla permanenza dell'essere sottintendono un'intera ontologia, talvolta anche una fisica in parte superata e anche alcune premesse teologiche, e sia questa ontologia sia queste premesse andrebbero esaminate e, ove necessario, precisate o rigorizzate o corrette, ecc.

Ma, almeno in parte, esso indica una pista di ricerca verso l'elaborazione di un motivo di rassicurazione rispetto allo sgomento del nulla, in senso anti-nichilista<sup>55</sup>.

Fabris parlando della creazione dice che essa è stata intesa in epoca pre moderna come «unica via per esorcizzare la paura [ingenerata dal nichilismo]. Solo che ora [in tale epoca] l'antidoto [al nichilismo] non è rappresentato dalla filosofia, ma dalla religione».

Ora, la creazione, intesa come elargizione totale dell'essere, è solo una concezione religiosa o può essere raggiunta anche filosoficamente? È possibile circa la creazione una filosofia metafisica? Io penso di sì<sup>56</sup>, ma concludo con un invito a Fabris, cioè l'invito a tematizzare, da par suo, il tema della creazione (intesa nel senso trattato) e le sue conseguenze ontologiche, antropologiche ed etiche, che io ho qui solo accennato. Un suo contributo,

<sup>51</sup> Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 4 e ad 1. Un breve cenno a questo passo tommasiano in K. Barth, *Church Dogmatics*, cit., pp. 69-70. Più estesamente cfr. A. Zimmermann, *Remarques sur le soi-disant nihilisme de la conception chrétienne de la réalité*, in «Doctor Communis», (2004), pp. 120-121.

<sup>52</sup> L'escatologia cristiana parla di una «nuova creazione» (cfr. *Is*, 65,17 e 66,22, *Rm*, 8,21-23), di «un nuovo cielo ed una nuova terra» (*Ap*, 21,1, *2Pt*, 3,13), cioè di un rinnovamento, che senza annullare l'universo materiale, ne rappresenterà una trasfigurazione spirituale.

<sup>53</sup> Tommaso, *De potentia*, q. 5, a. 7: «sembra che si debba affermare che gli elementi nella loro sostanza rimarranno, come pure nelle loro qualità naturali, mentre cesseranno le generazioni, le corruzioni, le mutazioni».

<sup>54</sup> Tommaso, *De potentia*, q. 5, aa. 4 e 7.

<sup>55</sup> Qualche riflessione al riguardo in A. Zimmermann, *Remarques sur le soi-disant nihilisme de la conception chrétienne de la réalité*, cit., pp. 114-123.

<sup>56</sup> Alcune argomentazioni metafisiche recenti per esempio in M. Carrara - C. De Florio - G. Lando - V. Morato, *Introduzione alla metafisica contemporanea*, il Mulino, Bologna 2021 e in M. Micheletti, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007. In senso più classico cfr. per esempio: C. Vigna, *Su Dio e Nota sulla trascendenza*, in Id., *Il frammento e l'intero, Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 135-182; S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 2003<sup>12</sup>, vol. II; A.L. Gonzalez, *Filosofia di Dio*, cit.; D. Sacchi, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium 2007, per es. pp. 101-106, M. Pérez de Laborda, *La ricerca di Dio. Trattato di teologia filosofica*, Edusc, Roma 2011.

saggio o (meglio ancora) libro, che riprendesse, adeguasse, aggiornasse, questa concezione sarebbe sicuramente prezioso.

,