

"Pensare il presente": un compito paradossale, se consideriamo come la concezione della modernità che si è imposta in Occidente a partire dal Seicento, con la rivoluzione scientifica e poi con la nascita di una semantica del tempo di matrice illuminista, abbia rimodellato il tempo storico dell'umanità, preparando l'attesa di un nuovo regno o di un "uomo nuovo" forgiato dal progresso, e relegando ai margini l'interrogazione filosofica di un presente percepito come opaco e inafferrabile.

Eppure, il presente rimane anche l'unica dimensione temporale realmente disponibile, un orizzonte carico di significato, momento sospeso tra un passato di difficile ricomposizione e un futuro che assume, soprattutto nel Novecento, secolo di conflitti e di ideologie, contorni vaghi e inquietanti. In questo scenario, "pensare il presente" sembra indicare non solo una possibile direzione di ricerca, ma ridiventa uno dei grandi compiti della filosofia, che dall'attualità può trarre stimoli per ridefinire autonomamente il proprio ruolo e la propria missione, come già notava Michel Foucault: "denominare il proprio senso [...] per ritrovarvi il proprio luogo, e infine per dichiarare l'effetto che in questa attualità esso può dispiegare".

paradoss

saggi di  
silvia capodivacca  
maria teresa costa  
bruna giacomini  
fabio grigenti  
laura anna macor  
erika mancuso  
jean-michel rey  
francesca rigotti  
barbara scapolo  
marco sgarbi  
christoph wulf

€ 25,00

ISBN 978-88-7115-657-6



paradoss 2010 per una concettualità del presente

paradoss

direzione  
massimo cacciari  
umberto curi  
sergio givone  
giacomo marramao  
carlo sini  
vincenzo vitiello

2010

per una concettualità  
del presente

a cura di bruna giacomini

IL POLIGRAFO

## paradosso

annuario di filosofia

direzione

massimo cacciari

umberto curi

sergio givone

giacomo marramao

carlo sini

vincenzo vitiello

direttore responsabile

margherita petranzan

sede della redazione

c/o il poligrafo casa editrice

35121 padova - piazza eremitani - via cassan, 34

tel. 049 8360887 - fax 049 8360864

e-mail casaeditrice@poligrafo.it

abbonamento biennale

italia: privati € 40,00 - biblioteche e istituzioni € 44,00

estero: privati € 56,00 - biblioteche e istituzioni € 64,00

(per i paesi extraeuropei supplemento di € 8,00)

da versare sul ccp 10899359 intestato a il poligrafo casa editrice srl

via cassan, 34 - 35121 padova - italia (indicare la causale)

amministrazione

il poligrafo casa editrice

35121 padova - via cassan, 34

tel. 049 8360887 - fax 049 8360864

e-mail amministrazione@poligrafo.it

autorizzazione del tribunale di treviso n. 871

© copyright aprile 2010

il poligrafo casa editrice srl

ISBN 978-88-7115-657-6

## indice

- 7 Avvertenza
- Bruna Giacomini**  
11 Introduzione  
Per una concettualità del presente
- Christoph Wulf**  
23 La performatività di immagine e immaginazione
- Jean-Michel Rey**  
39 L'età dei concetti
- Francesca Rigotti**  
55 La decosificazione del mondo
- Laura Anna Macor, Marco Sgarbi**  
63 Lineamenti per una concettualità del presente
- Fabio Grigenti**  
81 Carezza, intermedietà e vergogna. La posizione dell'uomo
- Maria Teresa Costa**  
95 Il dibattito sull'immagine a partire dall'*Iconic Turn*
- Barbara Scapolo**  
109 Nella direzione di ciò che si sottrae.  
«Fiducia» e «credito» come problema
- Silvia Capodivacca**  
131 I due labirinti: immenso presente, eterno ritorno  
in Nietzsche e Borges
- Erika Mancuso**  
153 Il ruolo della *téchne*: la *chair* merleau-pontyana
- 169 Gli Autori

## Avvertenza

*“La concettualità del presente”: a tale espressione è stato attribuito, come risulterà evidente dalla lettura dei testi qui pubblicati, un duplice e complementare significato, consistente da una parte nell’insieme degli strumenti teorici – in termini di quadri concettuali, categorie d’analisi, percorsi d’indagine – adeguati a comprendere e a interrogare filosoficamente l’epoca in cui viviamo; dall’altra in un peculiare modo d’intendere e praticare la filosofia come esercizio di pensiero – “esercizio che, preso sul serio, si nutre di se stesso e si vuole senza sosta in esercizio”<sup>1</sup> – che dal presente trae, oltre che argomenti e problemi, anche modi e fondamenti del suo stesso procedere. In questo secondo senso risulta evidente come sia nella natura stessa del discorso filosofico stabilire un rapporto essenziale con la propria attualità, con la quale – come scrive Foucault – è sempre chiamato a rifare i conti, “per denominare il proprio senso... per ritrovarvi il proprio luogo, e infine per dichiarare l’effetto che in questa attualità esso può dispiegare”.*

*Nella prima direzione vanno i contributi di Wulfe Rigotti, e sulla loro linea quelli di Costa e Mancuso, che interrogano due versanti opposti, ma del tutto complementari, della riflessione contemporanea: da una parte l’indagine sulla natura delle immagini, nata in un ambito di confine situato tra la ricerca filosofica e la metodologia della storia dell’arte, tra la teoria dei media e la Kulturwissenschaft, e passata a includere tutti i settori delle scienze umane, sociali e naturali, che, attraverso la domanda “che cos’è un’immagine”, sono chiamati a interrogarsi sui propri stessi statuti; dall’altra, il prepotente riemergere*

<sup>1</sup> L. GASPARINI, *Azione e comprensione nei «Cahiers» di Paul Valéry*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 7. Alla memoria di Ludovico Gasparini – insostituibile protagonista fino al 2007 del nostro seminario di dottorato – è dedicato questo libro, che forse egli avrebbe “distruo” da cima a fondo.

dell'interrogazione filosofica sull'essenza delle cose/oggetti, che, lungi dal poter essere ridotte a meri residui spettrali delle nostre rappresentazioni, continuano ad esistere ed anzi a inondarci con la loro materialità.

La seconda direzione è invece esplorata dai saggi di Rey, in primis, e sulla sua scia di Capodivacca, Grigenti, Macor-Sgarbi e Scapolo, che problematizzano la stessa nozione di presente, da un lato ripensando, sulla scorta di Nietzsche e Borges, la natura stessa della temporalità, alla luce di una concezione labirintica e sincronica delle tre dimensioni del tempo; dall'altra offrendo alcuni importanti elementi per una ricostruzione genealogica delle condizioni e dei processi culturali a partire dai quali noi, soggetti e oggetti dell'interrogazione sul presente, siamo divenuti ciò che siamo e possiamo, di conseguenza, sperimentare la possibilità di essere diversi.

Questo volume contiene, rielaborati in forma di saggio, i testi delle relazioni presentate alla Giornata di studi indetta dalla Scuola di dottorato in Filosofia dell'Università di Padova il 24 ottobre 2008.

Tale incontro, proposto e organizzato dal seminario di ricerca coordinato dai professori Umberto Curi, Bruna Giacomini, Fabio Grigenti e Alessandro Tessari, a conclusione delle attività svolte nell'a.a. 2007-2008, ha inteso coinvolgere tutti i dottorandi della Scuola in un momento di discussione e approfondimento nel quale ciascuno, sulla scorta della propria singolare esperienza di studio e delle differenti competenze così maturate, avesse la possibilità di riflettere sul significato dell'indagine filosofica oggi e, più in generale, dell'impegno intellettuale e personale in tale campo del sapere.

A tal fine si è ottenuta la partecipazione di tre prestigiosi esponenti della ricerca filosofica internazionale, il cui lavoro si segnala soprattutto per il carattere innovativo e, insieme, problematico tanto dei temi quanto degli orientamenti di studio, e le cui relazioni hanno rappresentato il perno dell'intera giornata. Christoph Wulf, Jean-Michel Rey e Francesca Rigotti hanno offerto le loro differenti, ma ugualmente passionante e rigorose interpretazioni del tema posto al centro del convegno: "La concettualità del presente".

**Bruna Giacomini**

**per una concettualità del presente**

Silvia Capodivacca

## I due labirinti: immenso presente, eterno ritorno in Nietzsche e Borges

Chiunque si approssimi al “realismo fantastico”<sup>1</sup> dei testi di Jorge Luis Borges non può esimersi dal fare i conti con la questione del tempo, che, anche per diretta ammissione dell'autore, costituisce «un problema, un tremulo ed esigente problema, forse il più importante della metafisica».<sup>2</sup> In effetti, gli scritti borgesiani sono attraversati da un'interrogazione relativa alla temporalità, il cui raggio di incidenza lo scrittore disloca su una molteplicità di livelli narrativi: talvolta il tempo costituisce lo specifico e manifesto oggetto di indagine di un saggio (pensiamo alla raccolta di brani che va sotto il nome di *Storia dell'eternità*),<sup>3</sup> talaltra esso emerge dalla filigrana della narrazione come suggestione implicita (come succede, ad esempio, ne *L'immortale*, *Il miracolo segreto* o, ancora, ne *L'uomo sulla soglia*).<sup>4</sup> Nella maggior parte dei casi, comunque,

<sup>1</sup> A questo riguardo, consigliamo la lettura della breve prefazione alla prima edizione italiana di *Antologia della letteratura fantastica* (A. BIOY CASARES, J.L. BORGES, S. OCAMPO, *Antología de la literatura fantástica*, Sudamericana, Buenos Aires 1965, trad. it. a cura di E. FRANCO, *Antologia della letteratura fantastica*, Einaudi, Torino 2007) dove, a quattro mani con l'amico Bioy Casares, Borges scrive: «Bisognerebbe dire che tutta la letteratura è fantastica. [...] Un maestro di questa letteratura, H.G. Wells, ricorre ai procedimenti del realismo per narrare argomenti che non paiono compatibili con la nostra realtà [...]. Tali prodigi scandalizzarono Jules Verne, che giunse a dire che l'autore era un imbroglione. Wells replicò che tutte le fantasie di Verne sarebbero divenute realtà con il tempo, ma che le sue non avrebbero mai smesso di essere fantastiche. Curiosamente i testi di ambedue gli scrittori si leggono con uguale credibilità», p. XXIX. Cfr. anche J.L. BORGES, J.E. DOTTI, H. RADERMACHER, *Realismo fantastico*, ed. it. a cura di V. MATHIEU, Bibliopolis, Napoli 1986, pp. 41-52.

<sup>2</sup> Per i riferimenti ai testi di J.L. Borges citiamo dall'edizione italiana delle opere complete: J.L. BORGES, *Obras Completas*, Emecé, Buenos Aires 1974 ss, trad. it. a cura di D. PORZIO, *Tutte le opere*, 2 voll., Mondadori, Milano 1984 ss; per ciascun riferimento indichiamo prima il titolo del brano e di seguito il nome della raccolta di testi in cui è inserito. Il passaggio menzionato nel corpo del testo si trova in *Storia dell'eternità*, *Storia dell'eternità*, vol. I, p. 523.

<sup>3</sup> Cfr. ID., *Storia dell'eternità*, *ivi*, pp. 517-615.

<sup>4</sup> Cfr. rispettivamente ID., *L'immortale*, *L'aleph*, *ivi*, pp. 773-788; ID., *Il miracolo segreto*, *Finzioni*, *ivi*, pp. 739-746; ID., *L'uomo sulla soglia*, *L'aleph*, *ivi*, pp. 880-885. Ovviamente avremo modo nel corso dell'esposizione di confrontarci con questi testi dei quali, per il momento, ci limitiamo a fornire gli estremi bibliografici.

i due aspetti confluiscono e il lettore viene chiamato a confrontarsi con un racconto *immaginario*, che tuttavia rifugge l'ambito della "semplice" invenzione fantastica, poiché esso risulta perfettamente in linea con un preciso impianto teorico, determinato altrove. È per questo motivo che riteniamo in primo luogo indispensabile chiarire il contenuto di questa vera e propria sistematica speculativa, a partire dalla quale Borges costruisce le trame della sua narrazione, solo apparentemente dettate da straordinarie capacità affabulatorie.

Menzionato poco sopra, senza dubbio il luogo testuale al quale è opportuno riferirsi per sviscerare i retroscena teorici della nozione borgesiana di tempo è il saggio il cui titolo originale recita *Historia de la eternidad*. Nonostante l'esplicito riferimento ad una determinata categoria temporale – l'eternità, appunto – i brani che compongono la raccolta analizzano in maniera alquanto circostanziata le dottrine di pensatori antichi e moderni al fine di richiamare «le oscurità inerenti al *tempo*: mistero metafisico, naturale, che deve precedere l'eternità, figlia degli uomini». <sup>5</sup> Fin da queste primissime considerazioni è evidente che lo scritto di Borges mira alla problematizzazione della più generale nozione di tempo: anche a livello strutturale, infatti, l'autore in primo luogo critica l'eternità "archetipica" propria della filosofia platonica, ritenuta «più povera del mondo» <sup>6</sup> poiché costretta nelle trame di forme immutabili che non comprenderebbero l'illimitata varietà degli enti. Successivamente, egli si dimostra altrettanto insoddisfatto della concezione teologica di infinità temporale, poiché con essa si attribuisce soltanto a Dio la facoltà di riunire in sé i fatti reali e quelli possibili: in conseguenza, chiarisce Borges, «se l'attenzione del Signore si distraesse un solo secondo da questa mia mano destra che scrive, essa ricadrebbe dal nulla, come fulminata da un fuoco senza luce». <sup>7</sup> La prima versione non riuscendo a rendere conto della complessità del reale, la seconda delegando la multiformità del mondo a un sommo ente esterno ad esso, entrambe queste ipotesi non convincono l'autore, che pertanto si decide a fornire la sua «teoria personale dell'eternità. È una povera eternità ormai senza Dio, e perfino senza altri proprietari e senza archetipi», <sup>8</sup> che, almeno ad una prima lettura, pare collocarsi agli antipodi del concetto medesimo che si propone di presentare. L'autore esemplifica infatti la sua concezione richiamandosi ad un episodio esperito in prima persona, nel quale egli, passeggiando senza meta per le strade del quartiere Barracas a Buenos Aires, è stato istintivamente condotto verso alcuni luoghi della sua infanzia, pervaso dalla bizzarra sensazione di «essere nell'Ottocento». Venuto al mondo nell'agosto del 1899, l'espressione menzionata esclude di fatto il richiamo alla fanciullezza dell'autore, che di certo non si esaurisce

<sup>5</sup> ID., *Storia dell'eternità, Storia dell'eternità, ivi*, p. 523, corsivo nostro.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 531.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 538.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 541.

in pochi mesi; piuttosto, con questo pensiero Borges introduce la nozione di temporalità, nel modo in cui essa viene intesa e richiamata nei suoi testi. «Quella pura rappresentazione di fatti omogenei [...] non è semplicemente identica a quella che ci fu in quello stesso angolo tanti anni fa; è, senza somiglianza, né ripetizioni, la stessa». <sup>9</sup> L'affermazione borgesiana è disarmante nella sua icasticità: stando a quanto sostiene il narratore, il momento nel quale egli ha percepito di «essere nell'Ottocento» non è meramente allusivo, né si rimane con esso nell'ambito di un puro esperimento mentale, poiché, al contrario, esso situa il protagonista della vicenda esattamente nel *luogo temporale* evocato dalle sue parole. L'impressione di essere *tornati indietro* nel tempo è dunque del tutto inesatta, poiché l'esperienza di Borges mostra come non vi sia alcun dislocamento: durante quella fatidica passeggiata, lo scrittore argentino *era nell'Ottocento*. Date queste premesse, la conclusione alla quale giunge è inevitabile: «il tempo, se possiamo intuire questa identità, è un'illusione: la non differenza e la non separabilità tra un momento del suo apparente ieri e un momento del suo apparente oggi bastano per disintegrarlo». <sup>10</sup> Quanto all'eternità, essa è ciò che rimane dalla totale disgregazione degli istanti temporali: una volta scardinato il meccanismo di successione tra passato e presente, infatti, secondo Borges tutto diviene immortale, ogni momento è in se stesso tutti gli altri. L'illimitato del tempo viene quindi mantenuto, sebbene in un orizzonte totalmente differente rispetto a quello pensato da coloro che hanno voluto spiegare l'eternità tramite il ricorso alla figura della retta senza principio né fine, uniforme e monodirezionale. Per giustificare la scelta di mantenere valido il concetto di eternità, inoltre, l'autore fornisce un'ulteriore spiegazione: dalla constatazione che ai momenti umani "elementari" (dolore, piacere, dormiveglia ecc.) è attribuibile un certo grado di impersonalità, si può dedurre che «la vita è troppo povera per non essere anche immortale». <sup>11</sup> Più che eliminare le perplessità, quest'ultima considerazione sembra fomentare le incertezze e rischia di rendere la dottrina borgesiana più oscura di quanto già non appaia: se le esperienze umane vengono definite limitate sul piano quantitativo, infatti, ciò significa che esse propriamente *fanno ritorno* sulla scena dell'esistenza personale di ciascuno. Con ciò, pur rimanendo estranea la prospettiva dell'unilinearità del tempo, ci troviamo a confrontarci con l'idea di *circolo* che eternamente torna, segnando i ricorsi cui sembra alludere l'autore. Espressamente, se con una prima analisi del brano è stata invalidata la dottrina del tempo lineare, con queste parole sembra che l'autore si limiti ad assecondare una visione altrettanto

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 543.

<sup>10</sup> *Ibid.* Con le parole di P. RAMIREZ MOLAS: «L'istante è estatico in se stesso, poiché spezza la continuità della successione e coagula il passato, il presente e il futuro in un tempo nel quale non sono anoverati né il prima, né il dopo», *Tiempo y narración. Enfoques de la temporalidad en Borges, Carpentier, Cortázar y García Márquez*, Gredos, Madrid 1978, p. 51, trad. nostra.

<sup>11</sup> J.L. BORGES, *Storia dell'eternità, Storia dell'eternità*, in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, p. 543.

“classica” del divenire, per la quale ad intervalli ciclici tutto riaffiora così come è già stato un tempo: le sensazioni sono le medesime, non vi è differenza assoluta tra esse, poiché si è immessi in una spirale temporale che vorticosamente ripete i medesimi passaggi.

Vi è però almeno un elemento che, pur appartenendo alla sezione narrativa del saggio, non può essere trascurato e che rischia di mettere in crisi quest’ultima visione “circolare” del tempo: stando a quanto afferma, mentre cammina per le strade della sua città natale, Borges è nell’Ottocento e nel 1928.<sup>12</sup> Le parole usate dall’autore non lasciano spazio ad alcun dubbio: tra questi due momenti cronologicamente intesi come distanti non vi è discontinuità, ma nemmeno si tratta di una semplice riproposizione – il tempo esperito a Barracas è *insieme* quello del passato e quello del presente.<sup>13</sup> Tale ipotesi ermeneutica verrebbe confermata anche da un altro brano di *Storia dell’eternità*, nel quale Borges si misura direttamente con il “tempo circolare”. Ci soffermeremo tra poco sulle critiche che in questa sede l’autore rivolge a Nietzsche, stigmatizzato come «il più patetico inventore o divulgatore»<sup>14</sup> della dottrina dell’eterno ritorno; per il momento, ci limitiamo a constatare che, allorché si propone di discutere il proprio modo di interpretare «le eterne ripetizioni», Borges legge due frammenti dalle opere di Marco Aurelio e di Schopenhauer, per dedurre che ogni lasso di tempo contiene integralmente la storia. L’argomento è meno semplice di quanto sembri: da un lato, infatti, parlando di fasi temporali simili (pur non identiche) l’autore non abbandona l’idea di ciclo, dall’altro viene negata ogni validità ai concetti di passato e di futuro. Ma allora in quale senso si può parlare di una immane ruota di istanti se si sono mostrate infondate le nozioni di successione e scansione temporale? Che funzione ha la figura del cerchio «se i destini di Edgar Allan Poe, dei vichinghi, di Giuda Iscariota e del mio lettore sono segretamente lo stesso destino»,<sup>15</sup> se «ad ogni uomo accadono tutte le cose»?<sup>16</sup>

Per tentare di corrispondere a questi interrogativi crediamo sia opportuno “sospendere” momentaneamente l’analisi sulla nozione medesima di circolo, per comprendere il concetto del tempo esposto dallo scrittore argentino anche al di là della trasposizione figurativa che egli stesso suggerisce. Con ciò non

<sup>12</sup> Desumiamo questa data da alcune indicazioni fornite nel testo: Borges infatti dichiara di voler esplicitare la sua teoria attraverso il ricorso ad una pagina pubblicata nel 1928 all’interno del volume *Il linguaggio degli argentini*. Cfr. *ivi*, p. 541.

<sup>13</sup> La nostra suggestione ermeneutica si pone in linea di discontinuità rispetto alla concezione borgesiana di eternità che Félix Duque definisce come capacità di «occupare lo stesso luogo in tempi diversi» (F. DUQUE, V. VITIELLO, *Jorge Luis Borges. Tempo e memoria*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, p. 12): il nostro tentativo è infatti orientato a concepire il medesimo concetto come un “occupare tempi diversi nello stesso luogo”.

<sup>14</sup> J.L. BORGES, *Il tempo circolare, Storia dell’eternità*, in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, p. 580.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 582.

<sup>16</sup> ID., *L’immortale, L’aleph, ivi*, p. 783.

intendiamo affatto confutare la formulazione borgesiana, né vogliamo attribuire all’autore un certo grado di ingenuità “terminologica”, che lo avrebbe condotto ad utilizzare impropriamente i concetti tra loro complementari di eternità e di ritorno temporale. Piuttosto, il nostro tentativo è quello di comprendere e cercare di conciliare le due proposizioni fondamentali per la definizione del tempo in Borges, ossia l’idea secondo la quale “ogni uomo è tutte le cose” e l’asserzione che funge da suo paradossale *pendant* e che afferma che “ogni uomo è nessuno”. Per quanto concerne il primo enunciato i casi letterari che ad esso si rifanno sono davvero innumerevoli nella produzione dell’argentino: nel racconto *Tlön, Uqbar, Orbis Tertium*, ad esempio, l’autore sostiene che «tutti gli uomini che ripetono un verso di Shakespeare sono William Shakespeare».<sup>17</sup> Nelle pagine dedicate ad un fantomatico Pedro Damián, invece, si racconta la storia di un tale che, secondo l’opinione di alcuni, sarebbe morto a causa di una banale congestione polmonare, mentre, stando alle attestazioni di altri, egli avrebbe perso la vita nello scontro finale della guerra civile scoppiata in Uruguay agli inizi del secolo scorso; nonostante una volontà di ricondurre la vicenda ad un grado accettabile di razionalità, la conclusione che Borges trae da questo insieme di indecisioni circa la fine di Pedro Damián è emblematica del suo modo di intendere il tempo: «nel 1946, in grazia di un lungo patimento, Pedro Damián morì nella disfatta di Masoller, avvenuta tra l’inverno e la primavera del 1904».<sup>18</sup> Ancora, citiamo una delle sentenze più note di tutta la produzione dell’autore che, in un passaggio de *L’immortale*, asserisce: «l’impossibile è non comporre, almeno una volta, l’*Odissea*. Nessuno è qualcuno, un solo uomo immortale è tutti gli uomini».<sup>19</sup> Quantunque menzionati quasi alla rinfusa, questi passaggi (come del resto molti altri) si configurano come indizi narrativi decisivi per affermare l’intima connessione tra “filogenesi e ontogenesi” del tempo in Borges. Dal nostro punto di vista infatti, attraverso tali brani viene testimoniata la impossibilità di definire l’individualità di un destino rispetto a quello di tutti gli altri, l’inammissibilità, cioè, di circoscrivere una porzione di divenire da giustapporre e tenere distinta dal vortice di eternità che, al contrario, rende tutto presente, nel medesimo istante.

<sup>17</sup> ID., *Tlön, Uqbar, Orbis Tertium, Finzioni, ivi*, p. 633.

<sup>18</sup> ID., *L’altra morte, L’aleph, ivi*, p. 827, corsivi nostri. In effetti, nell’ultimo capoverso del racconto Borges cerca di “indovinare” con queste parole il senso oscuro della vicenda: «Damián si comportò da codardo e dedicò la vita a correggere quella vergognosa debolezza. [...] Per quarant’anni attese» un’altra battaglia nella quale riscattare la vigliaccheria che lo contraddistinse durante la prima «e il destino finalmente gliela portò, nell’ora della morte. La portò sotto forma di delirio [...]». Nell’agonia, Damián rivisse la battaglia, e si comportò da uomo e guidò la carica finale e una pallottola lo prese in pieno petto», *ibid.* Ad una prima lettura la conclusione del racconto si presenta dunque perfettamente sensata e razionale; ciononostante, siamo persuasi del fatto che l’affermazione che abbiamo riportato nel corpo del testo e che conclude il racconto confermi che non è possibile attenersi soltanto al livello “logico” di interpretazione dell’episodio narrato.

<sup>19</sup> ID., *L’immortale, L’aleph, ivi*, p. 784.

L'immediata attualità di tutti gli attimi che sembra trasparire da queste considerazioni non deve tuttavia andare nella direzione di una presenza totalizzante, di un autoritarismo soggettivistico da parte dell'individuo che è "tutte le cose". In differenti passaggi dei suoi testi, Borges mette in guardia il lettore da questo pericolo, mostrando come, proprio perché ciascuno ha in sé tutto l'ordine del mondo, questi non può essere considerato "qualcuno", un soggetto definito e predeterminato, che si impone sulla scena del mondo con la prepotenza della individualità. Letteralmente fulminante a questo riguardo il seguito del brano, citato in precedenza, relativo alla necessità di ciascun uomo di scrivere, almeno una volta nella propria vita, l'*Odissea*. Prosegue infatti con queste parole il discorso di Borges: «Come Cornelio Agrippa, sono dio, sono eroe, sono filosofo, sono demonio e sono mondo, il che è un modo complicato per dire che non sono».<sup>20</sup> Ancora, altrettanto significativamente la chiusa del medesimo saggio recita: «Io sono stato Omero; tra breve sarò Nessuno, come Ulisse; tra breve sarò tutti: sarò morto».<sup>21</sup> Il carico concettuale che si cela dietro a queste affermazioni è colossale: contro un banale sentimento di pienezza guadagnato sulla scorta di una fondamentale incomprendimento della teoria della attualità di ogni tempo, Borges informa del carattere di totale estraneità della sua dottrina da tutte quelle categorie esistenziali che associano evidenze teoretiche a nessi morali, alla ricerca di un modo nuovo di stare al mondo. Se ognuno è tutte le cose, questo non significa che l'uomo è al centro dell'universo, ovvero non si asseconda con ciò alcuna prospettiva antropocentrica; piuttosto, a dispetto della forma – narrativa – con la quale si presenta, la concezione borgesiana di temporalità dimostra di essere un vero e proprio sistema teoretico, in cui è il tempo in quanto tale a costituirsi come unico oggetto di indagine.

Provando a riassumere in poche battute un percorso molto complesso e articolato, diremo che Borges evidenzia innanzitutto alcune discrasie volte a confermare il carattere allucinatorio del concetto tradizionale di tempo: «Hume ha negato l'esistenza di uno spazio assoluto, nel quale ogni cosa ha il suo luogo; io, quella di un solo tempo, nel quale si concatenano tutti i fatti. Negare la coesistenza non è meno arduo che negare la successione».<sup>22</sup> Secondariamente, egli procede ad una sorta di purificazione teoretica di tale concetto, che risulta avulso da paradigmi ad esso estrinseci, che facilmente ne vizierebbero il senso profondo. In tale direzione vanno lette le considerazioni poc'anzi riportate, così come l'aspra critica che Borges rivolge a Nietzsche e al suo modo di intendere l'eterno ritorno.

Pur proponendoci di istituire un confronto tra questi due pensatori, in questa sede riteniamo poco proficuo avventurarci nei rivoli della polemica borge-

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 788.

<sup>22</sup> *Id.*, *Nuova confutazione del tempo, Altre inquisizioni, ivi*, p. 1076.

siana: di essa ci limiteremo quindi a fornire le coordinate più generali, persuasi dall'idea che lo scrittore argentino si sia fermato ad una lettura dell'opera del filosofo tedesco che, pur non scorretta, non esaurisce il raggio di incidenza della *ewige Wiederkehr des Gleichen*. Specificamente, il giudizio di biasimo da parte di Borges alle teorie nietzscheane si basa sul fatto che il filosofo di Röcken avrebbe dato adito a leggi fisiche della termodinamica – «Nietzsche fa ricorso all'energia»<sup>23</sup> – per provare a convincere l'umanità ad amare l'eternità e la propria sorte: Nietzsche «voleva minuziosamente innamorarsi del proprio destino. Seguì un metodo eroico: disseppellire l'intollerabile ipotesi greca dell'eterna ripetizione, e poi cercare di dedurre da quell'incubo mentale un'occasione di giubilo. Cercò l'idea più orribile dell'universo e la propose per il diletto degli uomini».<sup>24</sup>

Con dovizia di particolari e citazioni dagli appunti privati del filosofo, Borges corrobora la sua ipotesi ermeneutica, che invero non si presenta come totalmente estranea al contesto nietzscheano. Oltre a quelli citati dall'argentino, in effetti molti frammenti postumi dichiarano in maniera esplicita la volontà di reperire una spiegazione fisico-cosmologica della teoria dell'eterno ritorno: in un brano del 1881, ad esempio, si legge che «oggi si pensa alla forza costantemente uguale, e non occorre più che essa diventi *infinitamente grande*. Essa è eternamente attiva, ma non può più creare casi infiniti, deve ripetersi: questa è la *mia* conclusione».<sup>25</sup>

Per quanto concerne invece le derive "pratiche" che Borges avrebbe evidenziato e denunciato come corruzione di tale dottrina, è impossibile nascondere che la formulazione dell'eterno ritorno fornita da Nietzsche nel celeberrimo aforisma 341 de *La gaia scienza* si pone perfettamente in linea con questa ermeneutica: quivi in effetti il filosofo si chiede se esista qualcuno in grado di sopportare *das grösste Schwergewicht*, ossia il fardello di un'esistenza che torna a ripresentarsi «nella stessa sequenza e successione»: «la domanda per qualsiasi cosa: "Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?" grave-rebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te

<sup>23</sup> *Id.*, *La dottrina dei cicli, Storia dell'eternità, ivi*, p. 577. Dichiara K. JASPERS in proposito: «L'eterno ritorno è, in primo luogo, un'ipotesi fisico-cosmica. Quale suo autore, Nietzsche soggiace al fascino di poter mostrare una sua presunta concordanza con la scienza esatta dimostrativa e inoppugnabile, ma con la conseguenza, nel far ciò, di perdere il significato filosofico del pensiero dell'eterno ritorno, e di non raggiungere nemmeno la scienza», *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlin-New York 1974, trad. it. a cura di L. RUSTICHELLI, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996, p. 328.

<sup>24</sup> J.L. BORGES, *La dottrina dei cicli, Storia dell'eternità*, in *Tutte le opere*, cit., vol. I, p. 574.

<sup>25</sup> Citiamo le opere di Nietzsche da *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. COLLI e M. MONTINARI, Adelphi, Milano 1964 ss. Per il brano richiamato sopra si veda il vol. V, tomo 2, II [183], p. 337. Molti dei frammenti pubblicati postumi riconducibili all'anno 1881 informano della necessità dell'autore di cercare una spiegazione del cosiddetto "pensiero abissale" tramite il richiamo alle nozioni di forza determinata e di energia.

stesso e la vita per non *desiderare più* alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?».<sup>26</sup>

In maniera forse ancora più esplicita, inoltre, in un appunto risalente agli anni 1883-1884 l'autore ammette: «Alla sensazione paralizzante dell'universale dissolvimento e incompiutezza io contrapposi l'*eterno ritorno!*».<sup>27</sup> Nonostante l'esattezza della paradossale critica di scarsa purezza speculativa che il *narratore* rivolge al *filosofo*, siamo convinti della parzialità del giudizio borgesiano, che nel caso di Nietzsche avrebbe peccato se non di ingenuità filosofica, quantomeno di miopia rispetto al senso teoretico delle parole del maestro di Röcken. Non solo: con il prosieguo del presente contributo ci proponiamo di mostrare la perfetta reciprocità e la mutua dipendenza delle dottrine di questi due pensatori proprio in relazione al loro modo di intendere il problema della temporalità.

Per rendere esplicita la nostra intenzione, ma anche per fornire un'immagine il più possibile evocativa di quanto intendiamo dimostrare, ci richiamiamo ad un brevissimo racconto – *I due re e i due labirinti* – che Borges inserisce nella raccolta di scritti apparsa nel 1949, *El Aleph*. La storia riguarda

un re delle isole di Babilonia che riunì i suoi architetti e i suoi maghi e comandò loro di costruire un *labirinto* tanto involuto e arduo che gli uomini prudenti non si avventuravano a entrarvi, e chi vi entrava si perdeva. Quella costruzione era uno scandalo, perché la *confusione* e la *meraviglia* sono operazioni proprie di Dio e non degli uomini.

Una volta il re di Babilonia ricevette una visita da un altro re, proveniente dall'Arabia, che fu condotto all'interno del gigantesco labirinto, «dove vagò offeso e confuso» fino a quando non ottenne di potere essere liberato. Per tutta risposta, una volta ritornato nel suo regno, il re arabo fece costruire un altro labirinto, invitò il re di Babilonia,

lo legò su un veloce *cammello* e lo portò nel deserto. Andarono tre giorni e gli disse: «Oh re del tempo e sostanza e cifra del secolo! In Babilonia miolesti perdere in un labirinto di bronzo con molte scale, porte e muri; ora l'Onnipotente ha voluto che ti mostrassi il mio, dove non ci sono scale da salire, né porte da forzare, né faticosi corridoi da percorrere, né muri che ti vietano il passo».

<sup>26</sup> Cfr. ID., *La gaia scienza*, n. 341, *ivi*, pp. 201-202. Sulla medesima lunghezza d'onda, in un appunto privato Nietzsche si domanda: «Se la ripetizione circolare fosse anche solo una verosimiglianza o probabilità – già il pensiero di una probabilità può sconvolgerci e riplasmarci, e non solo le sensazioni o determinate aspettative! Quali effetti non ha sortito la possibilità dell'eterna dannazione!», *ivi*, II [317], p. 382. È questo, pur con qualche modifica di traduzione, uno dei brani presi in considerazione da Borges; cfr. J.L. BORGES, *La dottrina dei cicli, Storia dell'eternità*, in *Tutte le opere*, cit., vol. I, p. 575.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, *Opere*, cit., vol. VII, tomo I, seconda parte, 24 [28], p. 329. Dinanzi a tali brani E. SEVERINO denuncia il fatto che molti interpreti ritengono che «la dottrina dell'eterno ritorno non abbia o addirittura non intenda avere una fondazione teoretico-speculativa, ma finisca sostanzialmente col muoversi nell'ambito pratico», *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 373. Il suo contributo è al contrario rivolto alla dimostrazione del carattere intrinsecamente speculativo della dottrina nietzscheana.

Dopo aver proferito queste parole – «lo abbandonò *in mezzo al deserto*».<sup>28</sup> Al di là di ogni allusione (invero alquanto improbabile) da parte dell'autore, crediamo che con questa narrazione Borges riassume nella maniera più suggestiva ed esatta il rapporto implicitamente incorso tra se stesso e Nietzsche.

Procediamo con ordine, nel tentativo di discernere, in primo luogo, cosa rappresenti l'immagine del labirinto costruito dal re di Babilonia: nella nostra prospettiva con esso viene raffigurata l'idea borgesiana del tempo, identificata da un vortice di cunicoli, scale e strettoie che producono «confusione e meraviglia», ossia che disorientano chi è abituato a dispiegare su una linea continua la temporalità, e che al contempo creano un senso di stupore misto ad ammirazione nei confronti di colui che è riuscito a concepire un percorso così complicato e perfettamente rigoroso.<sup>29</sup> Il labirinto, infatti, non è semplicemente un luogo nel quale ci si perde per non ritrovare mai la via; al contrario, esso rivela spazialmente una molteplicità di possibilità, alcune senza sbocchi, altre che si uniscono a sentieri paralleli allo scopo di tracciare un disegno immane, ma nient'affatto disordinato. Il nesso tra l'opera di Borges e la forma del dedalo è immediatamente reperibile nel racconto *Il giardino dei sentieri che si biforciano*: unanimemente ritenute tra le più folgoranti della letteratura di sempre, queste pagine immaginano una trama alquanto complicata di spie al soldo del governo tedesco, durante il periodo della Prima Guerra mondiale. La parte più interessante ai fini della nostra ricerca si rintraccia nel mezzo della narrazione, all'interno del dialogo che intercorre tra il delatore Yu Tsun e il console inglese Stephen Albert: il secondo racconta di avere decifrato il mistero relativo ad un antenato di Yu Tsun, tale Ts'ui Pen, che aveva dedicato tredici anni della propria vita alla scrittura di un libro insensato («una confusa farragine di varianti contraddittorie [...]: nel terzo capitolo l'eroe muore, nel quarto è vivo»)»<sup>30</sup> e alla costruzione di un labirinto «in cui ogni uomo si perdesse».<sup>31</sup> Stephen Albert dichiara di avere risolto l'enigma relativo alla natura di tale labirinto, che non fu mai ritrovato, nell'identificazione di quest'ultimo con il romanzo in apparenza contraddittorio: «Il giardino dei sentieri che si biforciano è un enor-

<sup>28</sup> J.L. BORGES, *I due re e i due labirinti, L'Aleph*, in *Tutte le opere*, cit., vol. I, pp. 873-874; tutti i corsivi sono nostri.

<sup>29</sup> Del resto, il labirinto è un concetto considerato dalla critica letteraria come un vero e proprio *leitmotiv* dell'opera di Borges. In un agile volumetto in cui descrive il suo rapporto con lo scrittore argentino, A. MANGUEL associa inoltre anche un'importanza biografica a tale immagine: «Due incubi ossessionarono Borges per tutta la vita: gli specchi e il labirinto. Il labirinto, scoperto per la prima volta da bambino in un'incisione su rame delle Sette Meraviglie del mondo, gli incuteva la paura di una «casa senza porte» al centro della quale lo attendeva un mostro», *With Borges*, Westwood, Toronto 2004, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Con Borges*, Adelphi, Milano 2005, p. 53. Sulle significazioni filosofiche del tema del labirinto si veda anche J. ARANA, *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*, Eunsá, Pamplona 1994.

<sup>30</sup> J.L. BORGES, *Il giardino dei sentieri che si biforciano, Finzioni*, in *Tutte le opere*, cit., vol. I, pp. 696-697.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 694.

me indovinello, o parabola, il cui tema è il tempo».<sup>32</sup> Ts'ui Pen avrebbe quindi messo per iscritto la propria concezione del tempo attraverso un testo in cui ogni alternativa viene resa effettiva, in cui a ciascuna biforcazione del destino ci si decide *simultaneamente* per tutte le soluzioni, al punto che è possibile per un personaggio essere morto e continuare a vivere *nello stesso tempo*. Stando a questa teoria, secondo la quale tutti gli scioglimenti sono reali, «ognuno è il punto di partenza di altre biforcazioni» e può persino capitare che alcuni dei sentieri convergano, il dedalo è l'unica immagine capace di catturare «questo mistero diafano».<sup>33</sup> La soluzione dell'enigma si rintraccia quindi nelle parole che, tra sé e sé, distrattamente, pronuncia la spia tedesca Yu Tsun fin dall'inizio del racconto, quando sussurra: «ogni cosa, a ognuno, accade precisamente, precisamente ora. Secoli e secoli, e solo nel presente accadono i fatti; innumerevoli uomini nell'aria, sulla terra e sul mare, e tutto ciò che realmente accade, accade a me...».<sup>34</sup> Se la seconda parte della citazione può facilmente essere ricondotta alle considerazioni svolte in precedenza a proposito dell'immediatezza tra la presunta individualità della propria sorte e l'universalità della medesima, l'*incipit* del brano richiamato permette di compiere un passo ulteriore, andando a specificare il «luogo temporale» nel quale si ritrova il labirintico sincronismo teorizzato da Borges. Affermare che «solo nel presente accadono i fatti» significa dimostrare che, una volta smascherata come fallace l'immagine della scansione temporale, ciò che resta è un immenso presente, un attimo dilatato all'infinito che non è possibile far cadere nelle maglie dell'oblio, né in quelle dell'impalpabile speranza rivolta al futuro.

Consci del fatto che una allusione di questo tipo meriterebbe una giustificazione molto più ampia e forse addirittura uno studio a parte, crediamo di potere individuare nella nozione di *rizoma* inaugurata da Deleuze-Guattari una trasposizione precipuamente filosofica del concetto di infinito presente in Borges.<sup>35</sup> In particolare, nel momento in cui i due filosofi francesi dichiarano di essere «stanchi dell'albero» ed esortano a non credere più «alle radici o alle

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 700.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 697.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 691.

<sup>35</sup> Anche se non esattamente indirizzati verso la nostra prospettiva ermeneutica, è stato interessante notare come altri saggi su Borges abbiano provato a individuare un legame con questa immagine elaborata da Deleuze-Guattari: ci riferiamo, in particolare, a A. DE TORO, *El productor «rizomórfico» y el lector como «detective literario»: la aventura de los signos o la postmodernidad del discurso borgesiano*, in K.A. BLUHER, A. DE TORO (a cura di), *Jorge Luis Borges: variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*, Vervuert, Frankfurt a. M. 1992, pp. 145-183; ID., *Borges y la simulación rizomática dirigida: percepción y objetivación de los signos*, «Iberoamericana», 18, 1994, pp. 5-28. Anche L. SILVESTRI si confronta con questa immagine, pur giungendo ad una conclusione che afferma che «per orientarsi nel rizoma è necessario tenere conto del contesto, della situazione di produzione dell'enunciazione» (*Notas sobre (hacia) Jorge Luis Borges*, Bulzoni, Roma 2000, p. 98, trad. nostra): dal nostro punto di vista, al contrario, il labirinto-rizoma permette di chiudere i conti con qualsivoglia contestualità dell'evento, a favore di un attimo temporale in cui tutto è ricompreso all'interno di un momento incommensurabile rispetto ad ogni circostanza o contingenza.

radicelle «che» ci hanno già creato abbastanza problemi»,<sup>36</sup> ci pare che essi chiudano i conti anche con tutte quelle forme genetiche del pensiero che riprodurrebbero in ambito speculativo gli errori di una concezione lineare del tempo. Altrettanto, gli autori appaiono particolarmente vicini alle posizioni borgesiane quando sostengono: «un rizoma o molteplicità non si lascia surcodificare, non dispone mai di una dimensione supplementare al numero delle sue linee [...]. Tutte le molteplicità sono piatte in quanto riempiono, occupano ogni loro dimensione».<sup>37</sup> Le alternative del tempo, così come quelle dispiegate sulla superficie del rizoma, non sono infinite, bensì si svolgono su un piano di immanenza che saturano della loro pluralità: può apparire paradossale, ma, dal nostro punto di vista, le spirali combinatorie tra le differenti alternative temporali non creano alcun illimitato, e il ricorso all'immagine del labirinto-rizoma confermerebbe tale ipotesi. Il dedalo, infatti, per quanto sfaccettato al suo interno, non è una superficie sconfinata, e per suo tramite Borges ha voluto creare un orizzonte di *eterno presente*, nel quale ogni «radice» è resa visibile su un piano manifesto. D'altronde, anche la celeberrima Biblioteca di Babele viene definita dall'autore come «*illimitata e periodica*. Se un eterno viaggiatore la traversasse in una direzione qualsiasi, constaterebbe alla fine dei secoli che gli stessi volumi si ripetono nello stesso disordine (che, ripetuto, sarebbe un ordine: l'Ordine)».<sup>38</sup> L'idea di temporalità che affiora da questo rapido ripercorrimiento testuale è estremamente complessa: con Borges il tempo viene spazializzato su un piano illimitato, ma non infinito, al punto che ci è dato di credere che, nell'ipotesi straordinaria per la quale qualcuno riuscisse a percorrerlo in tutta la sua estensione, esso si rivelerebbe sempre uguale a se stesso, un labirinto di incredibile grandezza, in cui tutto sta in uno stesso istante e ivi eternamente ritorna.

Con quest'ultima considerazione emersa in margine ai brani borgesiani ci viene aperta la strada verso la teoria nietzscheana del tempo, con particolare riferimento al concetto di eterno ritorno, tanto invisibile al narratore argentino, ma al contempo affatto conforme alle sue stesse dottrine. Per procedere in questa direzione, ovvero per dimostrare la consonanza speculativa tra i due autori è necessario innanzitutto sgombrare il sentiero dall'idea, sommaria e perlopiù avvalorata dalla tradizione manualistica, dell'eterno ritorno inteso alla stregua di un enorme cerchio temporale. Con le parole di Gilles Deleuze:

<sup>36</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1980, trad. it. a cura di M. GUARESCHI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2006, pp. 49-50.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>38</sup> J.L. BORGES, *La Biblioteca di Babele, Finzioni*, in *Tutte le opere*, cit., vol. 1, pp. 688-689. Pur non direttamente attinente con la presente indagine, sul motivo della Biblioteca in Borges si veda M. CACCIA-RI, *La biblioteca creata*, in A. DE TORO, S. REGAZZONI (a cura di), *El siglo de Borges: literatura, ciencia, filosofía*, Vervuert, Frankfurt a. M. 1999, pp. 21-24.

i testi di Zarathustra, da una parte, e alcuni appunti del 1881-1882, dall'altra, ci dicono almeno ciò che l'eterno ritorno non è secondo Nietzsche. Non è un ciclo. Non presuppone l'Uno, il Medesimo, l'Uguale o l'equilibrio. Non è un ritorno del Tutto. Non è un ritorno del Medesimo, né un ritorno al Medesimo. Non ha nulla in comune, dunque, con il pensiero che si suppone antico, con il pensiero di un ciclo che fa ritornare Tutto, che ripassa da una posizione di equilibrio, che riconduce il Tutto all'Uno, e ritorna allo Stesso. Questa sarebbe la "canzone d'organetto" o la "semplificazione".<sup>39</sup>

Certo, contro la nostra proposta di porre tra parentesi la raffigurazione "classica" dell'eterno ritorno possono essere richiamate numerosissime dichiarazioni esplicite da parte dell'autore che, dalla giovinezza<sup>40</sup> alle ultime opere, nei lavori editi così come negli appunti privati, fa riferimento alla semantica del ritorno dell'identico, del cerchio, dell'anello, e finanche del circolo immenso. Ciononostante, riteniamo che con questa allegoria Nietzsche presti il fianco a numerose incomprensioni e mistificazioni del suo «pensiero abissale». In altri termini, il percorso che intendiamo svolgere vuole sancire una soluzione di continuità con le rappresentazioni caricaturali della filosofia nietzscheana, piuttosto che con il pensiero dell'autore in quanto tale: l'eterno ritorno non è un ciclo nella misura in cui esso non si costituisce nei termini di una sequenza temporale che sempiterna ripete tappe incise una volta per tutte durante un non meglio precisato *annus mirabilis*.

A sostegno di questa congettura, proponiamo un appunto pubblicato postumo, che in poche righe concentra un intero sistema speculativo relativo alla temporalità. Scrive Nietzsche nel 1881:

Soltanto la successione produce la rappresentazione del tempo. Se non sentissimo cause ed effetti, bensì un *continuum*, non crederemmo al tempo. Infatti il movimento del divenire non consiste di punti *in quiete*, di uguali tratti di quiete. [...] Nel divenire assoluto, la forza non può mai aver quiete, non può mai essere non forza: il "rapido e lento movimento" di essa non si misura su di un'unità che qui manca. Un *continuum* di forza è senza successione e senza giustapposizione.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> G. DELEUZE, *Conclusioni sulla volontà di potenza e l'eterno ritorno*, raccolto in ID., *L'île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuit, Paris 2002, trad. it. a cura di D. BORCA, *L'isola deserta e altri scritti*, Einaudi, Torino 2007, p. 153. D'altronde, in un testo precedente al menzionato, Deleuze aveva già stigmatizzato la visione ciclica del tempo in Nietzsche, affermando che essa non era in grado di dare conto almeno di due problemi, ossia «della diversità dei cicli coesistenti e, soprattutto, dell'esistenza del differente all'interno dello stesso ciclo. Possiamo perciò comprendere l'eterno ritorno solo in quanto espressione di un principio che sta alla base del riprodursi del differente, del ripetersi della differenza», ID., *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962, trad. it. di F. Polidori e D. Tarizzo, *Nietzsche e la filosofia. E altri testi*, Einaudi, Torino 2002, p. 75.

<sup>40</sup> Segnaliamo a questo proposito un appunto dell'autore risalente alle «vacanze pasquali 1862» in cui sta scritto: «Lo scopo, il mutamento, esistono solo per noi, solo per noi ci sono le epoche e i periodi [...]. Tutto si muove in circoli immensi che si allargano sempre più l'uno attorno all'altro; l'uomo è uno dei circoli che si trovano più all'interno», NIETZSCHE, *Opere*, cit., vol. I, tomo 1, p. 206.

<sup>41</sup> ID., *Opere*, cit., vol. V, tomo 2, II [150], p. 328.

Il problema è quello della rappresentazione, ovvero della naturale tendenza, propria di ogni essere umano, a ragionare attraverso schemi e categorizzazioni estrinseche all'essenza medesima delle cose, nella vana illusione di imbrigliare in questo modo il senso profondo della realtà. Specificamente, l'individuo si trova catturato in una strada senza via d'uscita poiché, nella sua propensione al comprendere, egli viene inevitabilmente risucchiato nel vortice della determinazione, sempre posticcia e giustapposta; tuttavia, l'unica alternativa possibile a una tale situazione consisterebbe nell'abdicare non già ad una determinata visione del mondo, quanto piuttosto alla facoltà di interpretazione medesima, ossia a qualsivoglia azione comprensiva da parte del soggetto nei confronti della realtà circostante. Assecondando questa seconda ipotesi, anche la categoria di tempo verrebbe a decadere, poiché basata sulla falsa ideologia di un divenire inteso come un insieme finito di differenti momenti di quiete, uno successivo all'altro: come è possibile, infatti, conciliare l'idea di un divenire perenne con quella della sequenza temporale? È evidente che se vi è un flusso perpetuo non ci può essere contemporaneamente scansione, e che non è accettabile la nozione di "passato" nel senso di ciò che è "già stato" e che è tale da non ripresentarsi più (se non nella forma distorta e sempre parziale del ricordo) se il tempo è un flusso. In conseguenza, conservando al proprio interno i due concetti tra loro contraddittori di successione e divenire, il tempo va da sé verso la falsificazione sistematica della propria essenza, è dunque in se stesso intimamente incongruente.

«Ma», prosegue Nietzsche, «senza successione e senza giustapposizione, *per noi* non vi è divenire, molteplicità – *potremmo* affermare solamente che quel *continuum* è uno, quieto, immutabile, non è divenire, è privo di tempo e di spazio. Ma questo appunto non è altro che l'*antitesi* umana». <sup>42</sup> Con queste parole l'*impasse* si presenta nella sua inderogabilità: *aut* abbandonare l'idea fallace di susseguenza temporale e creare un orizzonte nel quale non si dà all'uomo alcuna possibilità di discernimento, *aut* rimanere all'interno del circolo protetto e autoreferenziale di un tempo diviso in passato-presente-futuro, che non fa che reiterare una menzogna e che, dunque, tanto quanto l'altra opzione, non dà all'individuo alcuna possibilità di riscatto dalla cecità sul divenire. Nella nostra prospettiva ermeneutica, il simbolo dell'eterno ritorno come circolo nasce in questo ambiente, come risposta ad un enigma altrimenti destinato a rimanere insoluto. In effetti, tramite il ricorso a tale metafora è possibile salvaguardare sia la successione di istanti sia l'infinita eternità dei medesimi: da un lato l'individuo risulta così "appagato" delle sue velleità rappresentative e dall'altro viene ridotta ai minimi termini la possibilità di falsificazione del significato autentico del divenire: dire che tutto ritorna, infatti, in ultima istanza comporta affermare che non esiste nulla di assolutamente passato, né tan-

<sup>42</sup> *Ibid.*

romeno qualcosa, nel futuro, di totalmente inedito. Il cerchio del tempo fa riemergere ogni cosa, permettendo ad ogni evento di riaffermare la sua contemporaneità all'infinito. Se si accetta la nostra ipotesi, ovvero se si dà adito alla possibilità che Nietzsche si sia valso del simbolo del cerchio temporale al fine di reperire il compromesso meno equivoco tra i bisogni innati dell'uomo di decifrare la realtà e l'impossibilità di discernere la medesima attraverso la *forma mentis* specifica di ogni individuo, ne deriva che l'idea di ciclo è una metafora assolutamente provvisoria e che essa sta al posto di qualcos'altro, che tuttavia deve rimanere ineffabile, in quanto superiore ad ogni umana capacità di comprensione – «Nei libri di aforismi come i miei stanno, tra e dietro i brevi aforismi, tante cose lunghe proibite e catene di pensieri».<sup>43</sup>

Proseguendo lungo questo percorso interpretativo, dovrebbe essere altrettanto inevitabile riscontrare nell'opera del filosofo tedesco uno slancio continuo e mai del tutto appagato di andare al di là del ritorno ciclico del tempo: in effetti, non sono infrequenti tentativi che possono essere ricondotti alla volontà nietzscheana di oltrepassare l'immagine del circolo, pur avvalorandone la portata teoretica soggiacente. A questo riguardo risultano particolarmente interessanti i commenti che l'autore annota durante il periodo di stesura della quarta parte di *Così parlò Zarathustra*. In un appunto redatto a cavallo tra il 1884 e il 1885, ad esempio, si trova scritto: «In ogni azione che compi c'è abbreviata e ripetuta la storia di tutto l'accadere»<sup>44</sup> e, in un frammento di poco successivo: «Sollievato vorticosamente, sospinto intorno, inquieto: su tutte le superfici ho già dormito, sono stato la polvere su ogni specchio, su ogni vetrata».<sup>45</sup> In maniera ancora più manifesta, nello *Zarathustra* l'autore giunge a dichiarare:

Per essere il figlio di un nuovo generato, colui che crea non può non voler essere anche la partoriente e non volere i dolori della partoriente. Davvero, attraverso cento anime io ho camminato la mia via e attraverso cento culle e dolori del parto. Molte volte ho già preso congedo: io conosco gli ultimi istanti che spezzano il cuore.<sup>46</sup>

L'evidente assonanza con le teorie borgesiane richiamate in precedenza è un elemento di cui non è possibile non tenere conto: nel momento in cui Nietzsche cerca di uscire dal circolo vizioso dell'irrapresentabilità del divenire, quando cioè egli fornisce una immagine della temporalità differente da quella del

<sup>43</sup> Id., *Opere*, cit., vol. VII, tomo 3, 37 [5], p. 259. Più volte nel corso dei suoi scritti nietzscheani G. Pasqualotto è tornato a rimarcare l'inconsistenza della dottrina dell'eterno ritorno come circolo. In tale direzione, nel commento allo *Zarathustra*, egli giunge a dichiarare: «Il pastore che morde e stacca la testa al serpente è dunque Zarathustra stesso che si libera dalla versione circolare dell'eterno ritorno, al contempo troppo "leggera" e soffocante», F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, versione di S. Giametta, introduzione e commento di G. Pasqualotto, Rizzoli, Milano 2005<sup>12</sup>, p. 466. Dello stesso autore, cfr. anche Id., *Saggi su Nietzsche*, FrancoAngeli, Milano 1998<sup>1</sup>, pp. 53-86.

<sup>44</sup> NIETZSCHE, *Opere*, cit., vol. VII, tomo 3, 31 [51], p. 58.

<sup>45</sup> *Ivi*, 32 [8], p. 78.

<sup>46</sup> Id., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo 1, parte II, pp. 101-102.

ciclo perpetuo, il modello che adotta è, *ante litteram*, il medesimo che verrà sistematicamente utilizzato da Borges per la propria *concettualizzazione* "fantastica" del presente.<sup>47</sup> Come non percepire, nelle parole del filosofo che sostiene che «nulla gli può ormai capitare che non sia già suo»,<sup>48</sup> la vicinanza con i racconti argentini che invocano la necessità, per ogni uomo, di essere anche tutti gli altri? Ma soprattutto, che significato ha questo parallelismo nell'economia generale della nozione di temporalità che si sta tentando di discernere? Prima di provare a rispondere a tali interrogativi, è opportuno aggiungere un ulteriore tassello al quadro nietzscheano che, in filigrana, emerge dalle citazioni menzionate. Ciò che contraddistingue il sistema filosofico del maestro di Röcken rispetto a quello borgesiano (e che pure con quest'ultimo non entra in conflitto) è una forte impronta volontaristica che fa da sfondo alle allusioni menzionate. Il brano di *Così parlò Zarathustra* riportato poco sopra, per esempio, dopo avere affermato l'imprescindibilità per ogni spirito davvero creatore di essere tutte le cose, prosegue con queste parole: «Così vuole la mia volontà creatrice, il mio destino. O, se debbo parlarvi più sinceramente: proprio un tal destino vuole – la mia volontà».<sup>49</sup> Tutto ciò fa intravedere la possibilità, anche in questo scenario a cui si può solo alludere tramite vaghi accenni, di mantenere e valorizzare l'*amor fati*, cifra distintiva dell'eterno ritorno anche nella sua accezione "tradizionale". In termini espliciti, la situazione che ci si presenta potrebbe così essere descritta: in alcuni suoi testi e appunti privati Nietzsche tenta di andare oltre l'idea circolare del tempo, attraverso alcune allusioni ad una temporalità che ricalca *ante litteram* lo schema borgesiano. Nondimeno, pur venendosi a creare in tal modo una rappresentazione labirintica del divenire, questa non risulta del tutto sovrapponibile a quella esposta ne *Il giardino dei sentieri che si biforcano*, poiché conserva un fattore – la volontà – non immediatamente evidente all'interno del dedalo rizomatico dello scrittore argentino.

Dopo aver cercato di dimostrare la non autosufficienza teoretica del simbolo della ruota e dopo essersi schierati, sulla base dei testi nietzscheani, a favore di un dispiegamento labirintico del divenire, ora si impone per noi un'ul-

<sup>47</sup> A questo punto sarebbe necessario inseguire con scrupolosità analitica le conseguenze di tale evidenza. Sembrerebbe infatti che Borges, in quanto "mero" narratore, sia legittimato ad inoltrarsi nei meandri di un ambiente teoretico paradossalmente precluso al filosofo. In altri termini, stando ai frammenti menzionati, le opere dell'argentino avrebbero ereditato e rese manifeste le ipotesi nietzscheane grazie alla licenza a fantasticare propria solo dello scrittore. Ciò che in questa sede presentiamo come problema richiederebbe un'indagine a se stante dedicata ai rapporti che intercorrono tra filosofia e letteratura che, per forza di cose, abbiamo in questa sede lasciato sullo sfondo. Ci siamo permessi di istituire un confronto tra Borges e Nietzsche senza giustificare in via preliminare tali presupposti solo perché parzialmente persuasivi del fatto che, in entrambi i pensatori presi in esame, ci troviamo dinanzi a personalità difficilmente definibili tramite schemi biblioteconomici classici, per cui da un lato Nietzsche è considerato un filosofo "atipico" e d'altro canto, anche per la varietà dei suoi contributi, Borges non è reputato soltanto nei termini dell'autore di scritti letterari.

<sup>48</sup> Cfr. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo 1, parte III, p. 185.

<sup>49</sup> *Ivi*, parte II, p. 102.

teriore svolta, ovvero è necessario richiamarci ad un'altra analogia spaziale in grado di rendere il più possibile visibili i misteri del tempo in Nietzsche. A questo riguardo, al pari del sovrano arabo del racconto *I due re e i due labirinti*, crediamo che l'unica risposta plausibile e complementare al labirinto (borgesiano) «con molte scale, porte e muri» sia un luogo temporale in cui «non ci sono scale da salire, né porte da forzare, né faticosi corridoi da percorrere, né muri che ti vietano il passo».<sup>50</sup> In questo inverosimile dialogo tra l'argentino e il filosofo tedesco, Nietzsche recita dunque la parte del re arabo, il cui dedalo temporale coincide con l'immagine del *deserto*. È questa la metafora implicita alla quale il maestro di Röcken si richiamerebbe per uscire dalla rappresentazione circolare del tempo, è al deserto che Nietzsche avrebbe quindi affidato il significato essenziale, il fondo indicibile della sua riflessione sull'eterno ritorno. Nell'affermare la necessità di sostituire l'idea di eterno-ritorno-come-circolo con quella di eterno-ritorno-come-deserto siamo consapevoli di esporci su un terreno già molto indagato dalla critica nietzscheana, pur in una direzione differente e per certi versi addirittura inconciliabile con il nostro percorso interpretativo. Usualmente, infatti, la nozione di *Wüste* è concepita come una rappresentazione dell'orizzonte nichilistico, caratterizzato da un'inermità assoluta e specifica del modo di vivere degenerato dell'uomo contemporaneo. I luoghi testuali in cui maggiormente risulterebbe giustificata tale lettura sono due, ovvero un brano raccolto all'interno dei *Ditirambi di Dioniso* (e successivamente confluito all'interno di un capitolo di *Così parlò Zarathustra*) nonché un frammento risalente alla primavera del 1884. Sullo sfondo di questi richiami, inoltre, viene di norma rammentato un appunto del giugno 1887, noto con il titolo *Il nichilismo europeo*. A grandi linee, l'identificazione tra il deserto e il nichilismo deriverebbe dal fatto che Nietzsche da un lato esorta a non «albergare deserti» e dall'altro invoca per l'uomo superiore il dovere, «in questo secolo, di venire a capo di un terribile sentimento di deserto»:<sup>51</sup> se lo scenario contemporaneo è denunciato come nichilistico, se, in seconda istanza, all'individuo cui si rivolge il messaggio nietzscheano è chiesto di riempire il nulla con una rinnovata pienezza esistenziale e, ancora, se a tale «uomo superiore» viene domandato di fronteggiare il deserto, allora quest'ultimo deve necessariamente identificarsi con la condizione valetudinaria di miseria e pochezza che caratterizza l'epoca attuale e che il filosofo tedesco tenta di estirpare. L'inferenza ci pare erronea non tanto nelle premesse, quanto piuttosto nella sua conclusione, che, più che dedursi dai presupposti, si costituisce come enunciato a sé stante: con essa, secondo il nostro punto di vista, non si fa riferimento al *Wüste*, bensì ad un più generico *senso-di-desertificazione*, ossia ad una progressiva for-

<sup>50</sup> J.L. BORGES, *I due re e i due labirinti*, *L'Aleph*, in *Tutte le opere*, cit., vol. I, pp. 873-874.

<sup>51</sup> Cfr. rispettivamente F. NIETZSCHE, *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo 4, p. 17 e vol. VII, tomo 2, 25 [13], p. 8.

ma di inaridimento, effettivamente peculiare dell'era contemporanea. Rileggiamo quindi i brani relativi al simbolo del deserto, nel tentativo di comprendere a cosa effettivamente Nietzsche si riferisse con tale metafora.

Il primissimo dato da porre in evidenza può apparire un rilievo ozioso e micrologico, ma in verità rivela un intero slittamento semantico ed ermeneutico. Come abbiamo già notato, l'espressione nietzscheana «*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!*»<sup>52</sup> si rintraccia – identica, salvo nei segni d'interpunzione – sia all'interno dei *Ditirambi di Dioniso* che in un paragrafo dell'ultima parte di *Così parlò Zarathustra*; ciononostante, la versione italiana del passo nel primo caso traduce: «*Il deserto cresce: guai a chi alberga deserti...*»,<sup>53</sup> mentre nel secondo suona: «*Il deserto cresce: guai a colui che cela deserti dentro di sé*».<sup>54</sup> Tra i significati del verbo tedesco «bergen», l'utilizzo di «albergare» è giustificato solo con il significato di racchiudere, contenere, conservare, quindi la seconda trasposizione, che si riferisce ad azioni quali proteggere e nascondere, è senza dubbio più corretta. Non ci spingiamo al punto da sostenere che l'ambiguità della traduzione del passo presente nella raccolta di poesie nietzscheane abbia fatto scaturire una erronea interpretazione del concetto di deserto, ma è comunque evidente che l'ingiunzione a non «albergare» il deserto dà spazio all'analogia tra quest'ultimo e il palinsesto nichilistico. Stando a tale versione, infatti, Nietzsche avrebbe intimato gli uomini liberi ad abbandonare la dimensione desertificata dell'epoca contemporanea, in continua espansione e, dunque, esponenzialmente sempre più nociva al rinnovamento esistenziale proposto dal maestro di Röcken. Tutt'altra piega prende invece la questione se il presupposto è quello della inopportunità a tenere nascosti in sé i deserti, ovvero a porre al riparo, all'interno delle zone più recondite di ciascuno, un sentimento di vuoto e di quiete assoluti. Se si dà ascolto a questa seconda ipotesi di traduzione, quindi, la situazione muta in maniera radicale, pur attraverso uno spostamento minimo di senso: in tale prospettiva, infatti, il deserto mantiene la funzione di simbolo del nichilismo, sebbene venga radicalmente modificato l'approccio al medesimo. Con formule note alla critica nietzscheana, si potrebbe affermare che il deserto raffigura sì il nichilismo, ma che altrettanto per suo tramite si rendono possibili quelle forme attive e non già le modalità passive e pessimiste che si sarebbe condotti ad associare ad esso. In questo modo, tra l'altro, si riescono a contestualizzare anche altri riferimenti, cui abbiamo già accennato, altrimenti condannati a rimanere proposizioni propagandate alla stregua di vuote «frasi celebri». A proposito del frammento risalente al 1884 e

<sup>52</sup> Per l'originale tedesco abbiamo consultato F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, 15 voll., a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1999<sup>3</sup>, vol. IV, p. 380 (*Also sprach Zarathustra*) e vol. VI, p. 382 (*Dionysos-Dithyramben*).

<sup>53</sup> ID., *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo 4, p. 17.

<sup>54</sup> ID., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo I, parte IV, p. 371.

relativo ad un «furchtbare Gefühl der Oede»,<sup>55</sup> ad esempio, riteniamo proficuo completare la citazione comunemente richiamata con il ragionamento che la precede, ove il filosofo sottolinea la necessità di confronto con il deserto, più che il bisogno di un allontanamento repentino dal medesimo:

a noi sono concesse, come mai ancora a nessun uomo, prospettive in tutte le direzioni, e da nessuna parte si vede la fine. Abbiamo, perciò, il vantaggio di un sentimento di vastità immane; ma anche di immane vuoto: e l'inventiva di ogni uomo superiore consiste, in questo secolo, nel venire a capo di tale terribile sentimento del deserto. Il contrario di questo sentimento è l'ebbrezza.<sup>56</sup>

L'irruenza dionisiaca si pone in contatto con il deserto e da esso determina la propria direzione, che coincide con una condotta di vita ebbra in forza della feconda contrapposizione con il suo negativo complementare. In forma forse ancora più palese, ne *La gaia scienza*, al contrario di quanto avrebbero predicato personaggi quali Wagner e Schopenhauer, caratterizzati da un romanticismo ingenuo e formale, Nietzsche evidenzia che

il dio e l'uomo dionisiaco, non solo possono concedersi lo spettacolo dell'orrore e della precarietà, ma perfino l'azione terribile e ogni lusso di distruzione, di dissolvimento, d'annientamento; malvagità, assurdità, deformità gli appaiono in un certo senso premesse in conseguenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti che possono fare di ogni deserto ancora una contrada fertile e ubertosa.<sup>57</sup>

Ma per rendere fecondo e produttivo il deserto, è impossibile non abitarvi, non dimorare in esso e ivi trasformare il proprio tempo nel *katros*, nell'attimo immane ed opportuno.

Il deserto è un labirinto temporale poiché solo al suo interno è concepibile il passaggio dal "così fu" all'*amor fati* espresso dal "così volli che fosse" ed esso raffigura implicitamente quegli elementi che nell'immagine dell'eterno ritorno come circolo rimangono ineffabili. Il "non detto", ciò che non si può confessare a costo di perdere la facoltà di proferire alcunché, sarebbe dunque il pensiero tremendo che ogni decisione, ogni slancio volontaristico nasce dal deserto, e in esso cresce e prolifera. L'uscita dalla rappresentazione del divenire nei termini di successioni temporali giustapposte avviene dunque nel bel mezzo di un vuoto, nell'unico luogo all'interno del quale lo spirito libero è chiamato davvero a mostrare la propria illimitata volontà di potenza. Del resto, se la formulazione «più terribile» del pensiero abissale nietzscheano consiste nell'affermare «l'esistenza, così com'è, senza senso e senza scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: "l'eterno ritorno"». È questa la for-

<sup>55</sup> ID., *Kritische Studienausgabe*, cit., vol. II, 25 [13], p. 14. Ai fini del nostro discorso, è particolarmente incisivo il fatto che Nietzsche nell'originale tedesco si valga del termine *Oede*, il cui significato comprende sia deserto che desolazione, squallore.

<sup>56</sup> ID., *Opere*, cit., vol. VII, tomo 2, 25 [13], pp. 7-8.

<sup>57</sup> ID., *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., vol. V, tomo 2, n. 370, p. 248.

ma estrema del nichilismo: il nulla (la "mancanza di senso") eterno!»,<sup>58</sup> ciò significa che l'idea di *ewige Wiederkehr* non è affatto estranea al nichilismo del deserto, che anzi essa rende "attivo" e, contemporaneamente, "eterno". Le conclusioni proposte sopra possono fornire l'impressione di una mastodontica contraddizione, ovvero, più in generale, di una non meno grave confusione concettuale: proviamo dunque a dipanare i nodi principali della nostra prospettiva.

Essendo partiti dall'analogia tra il dedalo borgesiano e il deserto, ci è parso doveroso innanzitutto giustificare l'utilizzo di tale metafora, presentata direttamente anche nell'opera di Nietzsche. Attraverso la riproposizione di alcuni brani tratti dagli scritti del filosofo tedesco, è così emerso che, lungi dal raffigurare unilateralmente uno scenario di totale desolazione esistenziale, la nozione di *Wüste* conserva in sé una spinta «generatrice» nei confronti del nichilismo, di cui essa rilancia il senso teoretico più profondo, al punto che, per suo tramite, vengono fatti coincidere i due concetti, usualmente considerati antipodici, di eterno ritorno e nulla eterno. In conseguenza, la *ewige Wiederkehr des Gleichen*, ossia il pensiero sul tempo proprio della speculazione nietzscheana, si concepisce soltanto in un luogo che, mostrando all'individuo «prospettive in tutte le direzioni», ovvero fornendo a ciascuno la possibilità di muoversi in qualunque senso, conduce al parossismo la forma stessa del labirinto: se nel ginepraio di Borges ci si disorienta tra scale, cunicoli e sentieri senza uscita, non meno spaesante è la prospettiva nietzscheana del deserto, ove infatti anche il re di Babilonia era stato posto sotto scacco nel racconto argentino più volte richiamato. Per di più, se, come abbiamo cursoriamente accennato in precedenza, la cifra di distinzione tra il concetto di tempo in Borges e in Nietzsche è giocata attorno alla nozione di *volontà*, allora il labirinto di tempo presentato dal filosofo tedesco non può che essere costruito nel deserto: non all'interno di un circolo perenne, ma soltanto in una immensa distesa l'uomo dionisiaco potrà tracciare il solco del proprio destino. «Là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore del proprio deserto».<sup>59</sup> L'eterno ritorno conce-

<sup>58</sup> ID., *Opere*, cit., vol. VIII, tomo I, 5 [71], p. 201. Si tratta di un estratto dal sesto paragrafo dell'appunto conosciuto come *Il nichilismo europeo*.

<sup>59</sup> Ci si potrebbe obiettare che la metamorfosi descritta in questo brano è la seconda e non l'ultima e che dunque il senso del deserto è associato ad una metafora – il leone – che non è definitiva, bensì transitoria e strumentale rispetto a quella del fanciullo, che, al contrario, rappresenterebbe la compiutezza dell'ideale nietzscheano. Non siamo in grado di svolgere in poche battute un'argomentazione sufficientemente compiuta a favore del fatto che il fanciullo, così come per altri versi l'Oltreuomo, rappresentano un'indicazione, un principio guida, più che delle realtà effettive del palinsesto filosofico nietzscheano. Limitandoci a delineare soltanto un abbozzo di risposta a tale questione, ci riferiamo ad un brano dello *Zarathustra* in cui il profeta, prendendo congedo dai personaggi che popolano la sua montagna, afferma: «Qui, su questi monti, io non attendo voi, né con voi io posso discendere in basso per l'ultima volta. Voi siete venuti a me solo come il presagio che uomini più elevati di voi sono già in cammino verso di me [...]. Qui su questi monti io attendo altri e il mio piede non si alzerà di qui senza di loro, – più elevati, più forti, più vittoriosi, più lieti, squadrati e rettilinei nel corpo e nell'anima: leoni che ridono hanno da venire!»

pito come azione creatrice nel deserto è quindi ciò che giunge ad «imprimere al divenire il carattere dell'essere», ovvero è ciò che Nietzsche definisce «la suprema volontà di potenza»: «io voglio», ma anche il ben noto passaggio dal «così fu» al «così volli che fosse»<sup>60</sup> sono espressioni condannate a rimanere vuote tautologie, se chi le proferisce non sarà in grado di confrontarsi attivamente con l'abissalità del pensiero del deserto. Se si continuerà a nascondere, a «proteggere» il nichilismo, quest'ultimo prevarrà inesorabile, provocando una desertificazione progressiva e totalizzante; al contrario, se lo spirito libero tornerà a vagare nel deserto,<sup>61</sup> egli potrà finalmente realizzare appieno la propria natura di creatore di forme inedite di temporalità, nelle quali tutto è reso presente da un atto supremo di volontà.

Posto che, attraverso la nozione di *Wille*, l'eterno ritorno si costituisce come forma complementare non contraddittoria del nichilismo, vi è almeno un'ultima questione da porre relativamente alla pretesa validità dell'approccio di Borges al tempo rispetto a quello nietzscheano cui abbiamo tentato di rendere conto. Ci chiediamo se l'idea di volontà così cruciale per il sistema temporale del filosofo tedesco non finisca per allontanare l'eterno ritorno da quella particolare forma di eterno presente emersa dai racconti argentini. Contemporaneamente, a questo livello di indagine è interessante capire fino a che punto l'elemento volontaristico non infici la purezza teoretica pretesa da Borges, ovvero quanto con esso Nietzsche non inclini verso quell'approccio di stampo esistenzialista imputatogli dallo scrittore di Buenos Aires: anche in Nietzsche ogni uomo è «nessuno» e «tutte le cose» ad un tempo? Rispondiamo con Deleuze: «La canzone da organetto è il ciclo, il tutto, l'essere universale; ma la formula completa dell'affermazione suona in modo diverso: l'essere universale: sì, ma di un solo divenire; il tutto: sì, ma in un solo attimo».<sup>62</sup> Con la volontà Nietzsche non conferisce alcun valore sostantivo al soggetto; al contrario, il *Wille* risulta funzionale alla posizione del divenire in quanto tale, mai irretito in una *morphé* individuale. Infatti, se si pensa di avere risolto il mistero del tempo nietzscheano attraverso il ricorso alla forza di un sé che, più po-

tente rispetto a quello degli altri individui, si imporrebbe sulla scena del divenire, si rende inconsistente l'esigenza, più volte dichiarata dal filosofo, di concepire la temporalità come un flusso continuo, nel quale è impossibile l'individuazione di zone concrete di sostanzialità ontologica – anche per Nietzsche, dunque, ogni uomo è nessun uomo.

Non soltanto: come abbiamo già avuto modo di notare, è proprio la volontà di potenza che permette l'accesso alla presentificazione totale di tutta la parabola temporale. Con essa infatti, non si vuole «nulla di diverso, né dietro, né davanti a sé, per tutta l'eternità»:<sup>63</sup> capace di trasfigurare il passato in un gesto di creatività e il futuro in una desiderabile necessità, ci pare che l'*amor fati* nietzscheano porti a compimento speculativo le innumerevoli esemplificazioni borgesiane della non univocità del tempo. La possibilità per Borges di incontrarsi da vecchio,<sup>64</sup> ovvero di instaurare un dialogo con il se stesso giovane,<sup>65</sup> ma anche l'opportunità conferita a Hladík di completare il proprio romanzo dilatando di un anno l'attimo incommensurabile della sua esecuzione a morte,<sup>66</sup> sono tutte manifestazioni di un nietzscheano *ungeheuren Blick*,<sup>67</sup> un istante ampliato a dismisura, al punto da ricomprendere in sé ogni evento passato, qualsiasi evenienza futura, e dunque anche tutte le alternative proposte dal flusso del divenire. La transizione dall'ineluttabilità alla volontà attuata tramite la posizione del «così volli che fosse» va quindi letta, dal nostro punto di vista, in armonia con la realtà simultanea di tutte le opzioni dell'essere concepita da Borges ne *Il giardino dei sentieri che si biforcano*.<sup>68</sup> Nietzsche giunge ad annientare l'ingenuità del senso comune che guarda al passato come un insie-

<sup>63</sup> F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo 3, p. 306.

<sup>64</sup> J.L. BORGES, 25 agosto 1983, *Tre racconti*, in *Tutte le opere*, cit., vol. II, pp. II21-II26.

<sup>65</sup> ID., *L'altro, Il libro di sabbia*, *ivi*, pp. 563-571. A partire dal riferimento a questi brani, V. VITIELLO concepisce l'io borgesiano come «singolo e singolare», che, «nato e morto, mai non è stato uno, e neppure molti, ma sempre uno essendo molti, e molti restando uno», *I tempi della poesia. Ieri/oggi*, Mimesis, Milano 2007, p. 61. Vitiello è il filosofo italiano che forse più di ogni altro si è occupato del pensiero di Borges; non potendo in tale circostanza istituire un confronto analitico con i suoi testi, riteniamo comunque doveroso fornirne almeno le coordinate bibliografiche dei medesimi: *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 11-24; *Borges. Memoria y lenguaje*, Círculo de Bellas artes, Madrid 2007; *Jorge Luis Borges. Tempo e memoria*, cit.

<sup>66</sup> J.L. BORGES, *Il miracolo segreto, Finzioni*, in *Tutte le opere*, cit., vol. I, pp. 739-746. Pur in relazione al rapporto che intercorre tra linguaggio e narrazione, questo racconto è preso in considerazione da M. FOUCAULT in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, trad. it. parziale a cura di C. MILANESE, *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 75 ss.

<sup>67</sup> In perfetta sintonia con ciò che stiamo cercando di esprimere, G. PASQUALOTTO definisce l'attimo immenso come ciò che «sembra potersi dire come simultaneità ed attualità di tutti, o, meglio, degli infiniti tempi: delle infinite temporalità passate, presenti e future, nonché degli infiniti "contenuti" di queste temporalità, ossia delle infinite esperienze, individuali e collettive, che sono state, sono e saranno» (*Saggi su Nietzsche*, cit., pp. 58-59).

<sup>68</sup> Non sembra della stessa opinione V. VITIELLO quando afferma: «A Borges riesce quanto a Nietzsche non riuscì. Zarathustra parla ancora al futuro quando immagina la redenzione del volere dal tempo e dallo spirito di vendetta [...]. Borges parla invece al presente. Perciò il suo elogio della felicità non è esaltazione retorica, come quella di Zarathustra-Nietzsche. È esperienza vera, presente. Vissuta», *Jorge Luis Borges. Tempo e memoria*, cit., p. 53.

(Così parlò Zarathustra, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo I, parte IV, p. 343). Il maestro dell'eterno ritorno, anche dopo l'annuncio della dottrina sul tempo, attende leoni e non fanciulli, eroi dell'io voglio e non figure capaci di oblio e innocenza. Dal nostro punto di vista, questa scelta è motivata dal fatto che non è dato, nell'orizzonte dell'umano, procedere oltre l'istanza dell'«io voglio» personificata dal leone. Ho cercato di giustificare più compiutamente queste considerazioni in *Danzare in catene. Saggio su Nietzsche*, Mimesis, Milano 2009, pp. 158-168 e pp. 177-198.

<sup>60</sup> «Ogni "così fu" è un frammento, un enigma, una casualità orrida – fin quando la volontà che crea non dica anche: "ma così volli che fosse!"». – Finché la volontà che crea non dica anche: "ma io così voglio! Così vorrò!"», NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, cit., vol. VI, tomo I, parte II, p. 172.

<sup>61</sup> Consigliamo a questo proposito la lettura della Prefazione del primo libro di *Umano, troppo umano*, dove, tra l'altro, lo spirito libero viene descritto in uno stato di vagabondaggio perenne, «poiché è sempre in cammino, inquieto e senza meta come in un deserto» (p. 6); cfr. ID., *Umano, troppo umano*, vol. I, in *Opere*, cit., vol. IV, tomo 2, pp. 5-II.

<sup>62</sup> DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 107.

me di eventi immutabili e immobili, ed egli compie questa operazione reinserendo ogni scansione temporale nella corrente incessante del divenire, che perennemente determina un senso inedito per ogni evento. Borges conferisce forma estetica al quadro nietzscheano, mostrando in atto la potenza teorica della riflessione speculativa del filosofo tedesco: ogni istante prolifera e si biforca, ogni evento è tutti gli altri, e l'immensità dell'attimo coglie in un lampo di tempo l'intero disegno del divenire. Il labirinto-rizoma e il labirinto-deserto sono dunque da sovrapporre l'un l'altro: solo attraverso la loro coincidenza ci è possibile pensare il ritorno del presente a se stesso, per tutta l'eternità.

Erika Mancuso

## Il ruolo della *téchne*: la *chair* merleau-pontyana

### I. *L'ingresso nell'oscurità*

Finisce lo sfondo umanistico che ha costituito il tratto specifico della cultura occidentale e, nonostante i progressi della scienza, finisce la fiducia che l'Occidente aveva riposto nel progressivo dominio da parte dell'uomo sugli enti di natura, oggi divenuti, al pari dell'uomo, materiali della tecnica. Ma la tecnica non ha alcun fine da raggiungere, nè alcuno scopo da realizzare, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità, la tecnica funziona secondo quelle procedure che, pur nel loro rigore e nella loro efficacia, si rivelano incapaci di promuovere un orizzonte di senso.<sup>1</sup>

Ad Occidente il sole cala, l'oscurità fa il suo ingresso. La fiducia che il pensiero aveva riposto nella tecnica sta ormai tramontando. La tecnica, nata per sopperire alle mancanze dell'uomo, alla sua mancata specializzazione,<sup>2</sup> è divenuta l'*habitat* più propriamente umano, all'interno del quale si danno gli eventi. L'uomo stesso non è più lo spettatore inerte di una Natura-oggetto, ma la riduce ad un insieme di oggetti trasparenti e prevedibili organizzati dal sapere tecnico, un insieme di *constructa* dominabili perfettamente all'interno di una logica causalistica e meccanicistica. Il pensiero calcolante, pre-vidente, proprio della logica scientifica, determina la ragione d'essere di ogni ente in termini di funzionalità ed efficienza rispetto all'universo nel quale è inserito. Risultato è

<sup>1</sup> U. GALIMBERTI, *Il tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>2</sup> Il riferimento è qui a Gehlen. In *L'uomo*, Gehlen definisce l'uomo come l'unico essere mancante di specializzazione rispetto all'ambiente nel quale è immerso. A causa di tali carenze, Gehlen definisce l'uomo come essere 'aperto al mondo': caratteristica fondamentale è la plasticità non essendo adattato ad alcun particolare ambiente. Grazie alla sua azione, l'uomo costruisce un habitat all'interno del quale poter vivere. Aumentando la possibilità e gli strumenti per padroneggiare l'ambiente in cui è inserito, può abbandonare la posizione iniziale ed istintuale per farla divenire oggetto di riflessione. Medium fondamentale di tale 'esonero' è il linguaggio, posto tra le elaborazioni mentali e i dati esterni. Cfr A. GEHLEN, *Der mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1978, trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.