

IL FUTURISMO COME FILOSOFIA DEL DIVENIRE

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow

riccardo.campa@uj.edu.pl

Orbis Idearum, Vol. 1, Issue 1 (2013), pp. 47–71

In the first half of the 20th century, together with a fruitful experimentation in different artistic fields, the Futurist movement founded by Filippo Tommaso Marinetti has elaborated also an “implicit philosophy”. Futurists had their own theories in matters such as ethics, aesthetics, poetics, politics, epistemology, and even metaphysics. Many art critics and art historians have analyzed these theories. However, virtually no handbook of philosophy includes a chapter on futurist philosophy. One of the reasons could be that Futurism provocatively self-defined as anti-philosophical and anti-cultural. The aim of this article is to identify the place of Futurism in a debate that characterizes the whole history of Western philosophy, namely that aimed at establishing if *being* identifies with *reality* and *becoming* with *appearance*, or vice versa.

1. LA QUESTIONE ONTOLOGICA

Luciano De Maria, quando deve inquadrare la dottrina futurista, la definisce senza esitazioni una “filosofia del divenire”. In un articolo in cui mette in luce l’influenza di Gian Pietro Lucini sul fondatore del Futurismo, sottolinea infatti «gli spunti notevoli che egli porse a Marinetti per quella “filosofia del divenire” tipica del futurismo»².

L’espressione è utilizzata anche da Cingari e Di Cosimo, quando rilevano che, nel 1903, Marinetti «entra in contatto con Papini e Prezolini e studia Nietzsche e Sorel, Bergson e D’Annunzio. Ne deriva una filosofia del divenire in cui la violenza è matrice della storia, strumento di distruzione dell’*ordine* e di affermazione di un sistema di *libertà*. Il *divenire* si pone come perpetua possibilità di auto-superamento e dominio della natura. Il fine era ampliare la libertà spirituale e materiale fino all’emancipazione dalla morte con la creazione dell’“uomo artificiale”»³.

1 Tratto da: R. Campa, *Trattato di filosofia futurista*, Roma, Avanguardia 21 Edizioni, 2012. Per non appesantire il testo sono state omesse le note ritenute non strettamente necessarie. Citazioni senza note potranno presentarsi quando diverse citazioni in sequenza provengono dalla stessa pagina o dalla stessa opera priva di pagine numerate, i cui estremi sono già stati indicati nella narrazione o in una nota: in questo caso l’*ibidem* è sottinteso.

2 L. De Maria, *Il ruolo di Marinetti nella costruzione del futurismo*, in R. De Felice (a cura di), *Futurismo, cultura e politica*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1988, p. 39.

3 S. Cingari e M. Di Cosimo, *Irrazionalismo e politica in Marinetti e nell’avanguardia futurista*, in «History and Theory», – *Future’s Past: The Italian Futurism and its Influence*, Bezael, January 2011, Issue No. 19.

Dalla concezione del divenire deriva dunque il programma futurista di ricostruzione dell'universo: agire, per distruggere l'ordine; distruggere l'ordine, per affermare la libertà dell'uomo; affermare la libertà dell'uomo, per consentirgli di conoscere e dominare le forze misteriose della natura; conoscere e dominare le Potenze, per giungere al superamento tecnologico dell'uomo; giungere al superamento tecnologico dell'uomo, per emanciparsi dalla morte.

Data la dimensione escatologica che si nasconde nelle pieghe del futurismo, Zuzana Šebelová arriva a parlare persino di "religione del divenire"⁴. Mentre Maurizio Calvesi sottolinea il linguaggio neoeracliteo dei futuristi, rilevando «che la famosa affermazione del *Manifesto tecnico della pittura futurista* del 1911: "Tutto si muove, tutto corre" (poi emblematizzata in un quadro di Balla), è proprio una citazione dal *πάντα ῥεῖ* di Eraclito; e schiettamente eraclitea, e conseguente a una visione del mondo come divenire, è la ben nota tesi marinettiana, reperibile già in Hegel, in Nietzsche, in Darwin, che la 'guerra' sia legge di tutte le cose»⁵.

Mette in relazione futurismo, filosofia e divenire anche Nino Arrigo, quando cerca di comprendere il movimento di Marinetti in un più largo sconvolgimento culturale che investe la scienza, e dunque l'immagine del mondo in cui viviamo, agli esordi del Novecento. Nella prefazione del volume *Futurismo come attualità e divenire*, Arrigo scrive:

Le rassicuranti certezze del secolo decimo nono, che "era regolato dalle leggi di Newton ed accettava il principio di non contraddizione a fondamento del ragionamento", vengono "improvvisamente" minacciate da una travolgente filosofia del futuro. Una filosofia del futuro intesa alla maniera di un "rifiuto enfatico di un corpo di pensiero deterministico", che trovava nel Bergson di L'evoluzione creatrice e nell'eminente fisico francese Emile Meyerson due tra i più acuti critici dell'impianto metodologico della scienza moderna. Quella scienza che, fondata sulle rassicuranti certezze del cogito cartesiano e del determinismo newtoniano, eliminava il tempo preferendogli il dogma della reversibilità. È in questo orizzonte di senso che si staglia la "rivoluzione" Futurista. Una rivoluzione che erode profondamente lo statuto ontologico della modernità, segnando un brusco passaggio dall'essere al divenire, dall'ipostatizzazione delle certezze all'ossessione del cambiamento⁶.

E quelli che abbiamo ora citato non sono certamente casi isolati. La definizione di futurismo come "filosofia del divenire" è davvero ricorrente. Perciò, merita di essere analizzata in dettaglio.

4 Cfr. Z. Šebelová, *L'ottimismo futurista: un rimedio alla paura della morte?*, in «Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis», 2001, n. L. 22.

5 M. Calvesi, *Il futurismo artistico*, in *Enciclopedia del Novecento*, Treccani, 1978.

6 I. Apolloni e N. Arrigo (a cura di), *Futurismo come attualità e divenire*, «Rivista di Studi Italiani», giugno 2009, anno XXVII, n. 1.

Non si può, però, parlare del divenire senza parlare del suo “opposto” – l’essere. Perciò, per trovare la collocazione del futurismo nel panorama filosofico, cominceremo con il richiamare una nota classificazione dottrinale, quella che distingue le *filosofie dell’essere* dalle *filosofie del divenire*. Si badi che non è nostra intenzione cadere nel manicheismo, nel voler distinguere tra figli della luce e figli delle tenebre, tra bianco e nero, tra bene e male. Si tratta soltanto di due idealtipi, due archetipi, due poli concettuali, ai quali non attribuiamo a priori alcun valore morale, di bontà o cattiveria, né epistemico, di verità o falsità, né estetico, di bellezza o bruttezza. Anzi, volendo anticipare le conclusioni, è nostra profonda convinzione che un concetto non possa fare a meno dell’altro e che le due concezioni del mondo, quando sono spinte al loro estremo, si risolvano in una coincidenza degli opposti.

Le dottrine filosofiche possono naturalmente essere classificate secondo molte altre coppie concettuali: contemplative e pragmatiche, deduttive e induttive, razionali ed empiriche, trascendenti e immanenti, idealiste e materialiste, universali e particolari, classiche e romantiche, ecc. Inoltre, gli idealtipi sono da vedere come due poli magnetici che attraggono verso di sé, da un lato o dall’altro, filosofie ibride che contengono parti diverse di ciascun elemento. Detto più chiaramente, non si può fare un elenco di *filosofie dell’essere* e di *filosofie del divenire*, ma si può eventualmente dire che una certa dottrina storicamente esistita si avvicina più ad un polo piuttosto che ad un altro.

2. LE FILOSOFIE DELL’ESSERE

Le filosofie dell’essere cercano di individuare l’essenza della realtà, l’immutabile, l’eterno, l’onnipresente, l’assoluto, che si pone oltre il flusso incessante degli eventi. Enfatizzano il dato sincronico e sintopico, ciò che è valido in ogni tempo ed ogni luogo. Le filosofie dell’essere possono essere a loro volta distinte in pure e impure. Le filosofie pure dell’essere negano semplicemente il divenire, qualificandolo come illusione. Le filosofie impure dell’essere, invece, non negano l’evidenza del divenire, il dato empirico del mutamento, ma lo svalutano. Pongono infatti i *valori autentici* oltre il mondo delle apparenze, pongono le idee astratte fuori dalla storia, pongono il senso dell’universo in una dimensione immateriale o trascendente, per esempio nel mondo Iperuranio di Platone, o in uno analogo, proteggendole quindi dall’effimero andirivieni degli eventi storici contingenti. Le filosofie dell’essere sono tendenzialmente statiche come il loro oggetto di studio: l’essenza della realtà, l’essere, l’essente. L’essere è statico e sempre uguale a se stesso. Poi, c’è il mondo del divenire storico, che ne è sbiadita copia, mera apparenza, forse solo un’illusione.

Gli uomini non cambiano le eterne idee del vero, del bene, del bello – in una parola l’Essere – a proprio piacimento. Semplicemente si avvicinano o allontanano

da esse, in modalità diverse. Le filosofie impure dell'essere, ovvero quelle che contengono anche un riferimento al divenire, possono a loro volta essere distinte in sottoclassi, a seconda del modo in cui i filosofi vedono realizzarsi il rapporto storico tra realtà apparente e idealità eterna. Secondo alcuni, realtà e idealità entrano in rapporto tra loro seguendo un andamento lineare e progressivo (di progressivo allontanamento secondo Platone⁷, di progressivo avvicinamento secondo Hegel), secondo altri sulla base di un andamento ciclico (si pensi alla teoria dei cicli socio-culturali di Pitirim Sorokin⁸), ma non possiamo escludere che il rapporto si costituisca in modo estemporaneo e imprevedibile.

Nella Grecia antica non è difficile trovare dottrine filosofiche che tendono verso il polo magnetico dell'essere statico e immutabile. Era diffusa l'idea che il cosmo fosse eterno e incorruttibile e che la *polis* dovesse rispecchiare questa perfezione, dandosi istituzioni altrettanto stabili e armoniche. È noto che i Milesi (Talete, Anassimandro, Anassimene) cercano l'*archè*, il principio, il fondamento della realtà, e lo individuano in diversi elementi (l'acqua, l'aria, l'*àpeiron* – l'infinito). Ma il caso paradigmatico di filosofia dell'essere è senza ombra di dubbio il pensiero di Parmenide. Indicato da Platone come il più grande filosofo del suo tempo, nonché come proprio padre spirituale, Parmenide nega la possibilità del divenire, ovvero del venire in essere di cose nuove o persino di proprietà nuove delle cose. L'essere è, il nulla non è. Tutto il resto è illusione.

È necessario il dire e il pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare. E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano, ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno vanno errando, uomini a due teste: infatti è l'incertezza che nei loro petti guida una dissennata mente (frammento 6)⁹.

Ciò che ci indica la percezione sensibile non ha alcuna veridicità, giacché le percezioni sono negate dalla ragione, strada maestra verso la verità. I sensi non fanno altro che illuderci. La vista ci mostra qualcosa che ora c'è e prima non c'era; l'udito ci fa percepire un suono e poi di nuovo il silenzio. La ragione ci dice che tutto ciò non è possibile, giacché il non essere non ha realtà, mentre l'essere è eterno, immutabile, sempre uguale a se stesso.

7 Cfr. K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, Vita e pensiero, 1988 (sec. ed. 1991). Per Platone è in atto una ascesa storica del sapere umano, tuttavia è contemporaneamente in atto anche una decadenza dei costumi ateniesi che dipende da una decadenza più generale del mondo esterno. Per dirla con Gaiser: «Si rende evidente soprattutto un progressivo allontanamento nel corso della storia dall'ordine ideale, una progressiva decadenza ed un capovolgimento del Bene» (p. 114).

8 Cfr. P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Boston, Porter Sargent Publishers, 1957 (sec. ed. 1970).

9 Citato da: U. Nicola, *Antologia di filosofia. Atlante illustrato del pensiero*, Colognola ai colli (VR), Demetra, 2000, pp. 30 e sgg.

Infatti non mai questo si può costringere con la violenza: che esistano le cose che non sono! Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero, / né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi / a muovere l'occhio che non vede, orecchio che rimbomba e la lingua, ma con la ragione giudica la prova molto discussa / che da me ti è stata fornita (frammento 7).

Pertanto, non si può parlare di "divenire delle cose" in termini razionali. Non c'è alcun inizio, né alcun divenire, né alcuna fine. L'essere, la cosa in sé, non manca di nulla. È eterno, immutabile, sempre identico a se stesso, indivisibile, perfetto. Nella prospettiva parmenidea non si può parlare di fluire del tempo e dunque nemmeno di futuro. Figuriamoci di futurismo!

E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato? Infatti, se nacque, non è; e neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro. Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata. E neppure è divisibile, perché tutto intero è uguale; né c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere unito, né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere. Perciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe con l'essere. Ma immobile, nei limiti dei grandi legami è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza. E rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace, e in questo modo rimane là saldo (frammento 8).

Zenone, allievo di Parmenide, con i noti paradossi, porterà all'estremo il pensiero del maestro, arrivando a "dimostrare", sulla base di esempi, l'irrealtà del movimento, e dunque del tempo, della velocità, dello spazio. Alle argomentazioni teoriche del maestro, aggiunge esperimenti mentali relativi a situazioni concrete, come una gara di corsa tra Achille più veloce e una tartaruga o una freccia scagliata nel vuoto. Zenone arriva alla conclusione che un atleta mai e poi mai potrà raggiungere e superare una tartaruga che lo sopravanza, giacché quando si troverà nel luogo in cui la tartaruga era al momento della partenza, l'animale avrà percorso un altro tratto del tragitto. E così all'infinito. Analogamente, una freccia scagliata nel cielo è – secondo ragione – destinata a rimanere sospesa nell'aria. Ogni istante la freccia è immobile e sommando tante immobilità non si potrà mai avere movimento.

Queste conclusioni sono la negazione del senso comune, della verità dei sensi. Eppure, da un punto di vista razionale, non fanno una grinza. Sappiamo che, già all'Accademia, Diogene intende confutare i paradossi e dimostrare la realtà del movimento camminando su e giù, muovendosi. Riesce nell'intento, ma soltanto attraverso l'abbandono della sfera del linguaggio, dell'argomentazione razionale. Dunque, il punto chiave di questi paradossi è l'impossibilità di costruire una filosofia intesa come specchio del mondo, è la provata alienità tra il sapere razionale e la realtà sensibile. Jean-Paul Dumont sottolinea infatti che «Zenone non fa che ridire ciò che Parmenide annunciava, in tono più profetico, nel suo poema

sull'essere. È impossibile istituire una scienza del movimento, dato che l'essere non può essere concepito che immobile, in quanto il pensiero pensa lo spazio, il tempo, e dunque anche il movimento, in termini di immobilità. Quindi sarebbe vano render conto di ciò che non esiste agli occhi della scienza. L'universo della filosofia e del sapere è distinto dall'universo sensibile nel quale noi trascorriamo i nostri giorni, e dove Achille, in effetti, raggiunge la tartaruga nella sua corsa»¹⁰.

Quello dell'affermazione dell'essere e della negazione del divenire, dell'apparire, dell'informazione sensoriale è uno dei fili rossi su cui si svolge il pensiero occidentale. Da Parmenide si abbevera Platone, che definisce il maestro *venerando e terribile*, e gli dedica uno dei suoi dialoghi¹¹. Anche se Platone compie quello che lui stesso definisce un parricidio,¹² ovvero uccide il proprio padre spirituale al fine di salvare il mondo dei fenomeni, dell'apparire, che pare folle negare, la questione posta dall'eleatico rimane sempre presente nell'elaborazione platonica. Non si capisce il mondo delle idee platonico, se non si parte dalla negazione parmenidea del divenire. Attraverso Platone, la filosofia dell'essere rimane in circolo nella cultura occidentale. Rimane presente sottotraccia, nonostante la sicura dipartita dalla concezione statica del cosmo e della società che si registra in età moderna. Come ha sottolineato più volte Emanuele Severino, la concezione pura di Parmenide è ormai quasi scomparsa dall'orizzonte di pensiero della nostra civiltà. Questo divorzio inizia con il compromesso di Platone, volto a salvare insieme il principio di non contraddizione e i fenomeni percepiti, e prosegue più radicalmente con l'allievo Aristotele – il “filosofo dell'immanenza” – che non esita a definire “folia” il pensiero parmenideo. Del resto, l'accusa di follia è reciproca tra i filosofi dell'essere e del divenire.

I tentativi di fondare una scienza dell'ente in quanto ente, l'ontologia appunto, vengono compiuti da Aristotele nella *Metafisica*, attraverso una critica delle teorie di altri filosofi o scuole filosofiche. Egli critica tanto le prospettive naturalistiche, materialistiche, atomistiche, quanto le teorie fondate su realtà “ultrasensibili” come i numeri dei Pitagorici o le Idee di Platone. Precisamente, discute le teorie di «Leucippo e del suo compagno Democrito», i quali «sostengono che elementi sono il

10 J.-P. Dumont, *La filosofia greca*, Milano, Xenia Edizioni, 1994, p. 23.

11 Cfr. Platone, *Parmenide*, in *Tutte le opere*, G. Pugliese Carratelli (a cura di), Milano, Sansoni Editore, 1993, pp. 323–366.

12 Su questo aspetto, Severino afferma: «Dopo Parmenide ci si è resi conto che l'apparire del mondo è tanto innegabile quanto è innegabile il principio che dice: “l'essere non è il niente”. Il parricidio che Platone compie nel Sofista nei confronti del pensiero di Parmenide ha lo scopo di mostrare come l'apparire del mondo non implichi l'assurdo dell'identificazione dell'essere e del niente. Il grande compito è dunque quello di riuscire a salvare il mondo, ovvero, secondo l'espressione di Platone, “sózēin tà phainómena”: “salvare i fenomeni”, e cioè le cose che appaiono, il mondo nella sua concretezza illuminata e manifesta. Il parricidio di Platone forma per così dire lo scudo – sulla cui consistenza nutro dei dubbi – al riparo del quale si porrà tutta la storia dell'Occidente, con tutte le sue grandi costruzioni, contro la minaccia di Parmenide». <<http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=222>> (20 settembre 2012).

pieno e il vuoto, dicendo il primo “essere” e il secondo “non essere”, ossia che, di questi, il pieno e il solido sono l’essere, mentre il vuoto è il non essere», rigettando la realtà del vuoto. Ma rigetta pure le teorie del maestro Platone, il quale aveva postulato che «le Idee sono cause sia dell’essere che del divenire»¹³. Aristotele trae beneficio da tutte queste prospettive, superandole tutte. Ammette, infatti, tanto la realtà diveniente quanto le realtà “ultrasensibili”, e cerca di stabilire le diverse cause (la tipologia delle cause) dei fenomeni che si presentano ai nostri sensi e alla nostra ragione. Sicché, il divenire viene infine definito come una concatenazione infinita di cause ed effetti.

È comunque un fatto che, in una società dinamica e basata sulla tecnica come quella occidentale, c’è ormai poco spazio per una ontologia come quella di Parmenide. Questi esorcizza la paura della morte, del nulla, e dunque del dolore e dell’angoscia, affermando l’eternità dell’Essere, e dunque di ogni singolo aspetto della vita. L’Occidente pare invece essersi immerso nel mondo con ogni propria energia, trasformandolo incessantemente, per *rimuovere* più che *risolvere* il pensiero della morte e del nulla.

La civiltà della tecnica – della quale il futurismo rappresenta l’esaltazione suprema – si basa sull’idea della creazione volitiva, ovvero sulla possibilità di creare le cose dal nulla, con un atto di volontà. Severino sottolinea che «la radice di ogni Potenza e di ogni Tecnica consiste nel credere che le cose non siano eterne». A ben vedere, le macchine nascono da una trasformazione della materia, dall’unione di materia e *logos*, ma sono così distanti dalla forma naturale che danno all’uomo la convinzione o l’illusione della creazione *ex nihilo*. Il limite estremo di questa attività creatrice si manifesta nel mito letterario di Frankenstein, ossia nella possibilità di creare un essere vivo e cosciente partendo da organi morti, oppure nel sogno dei moderni bioingegneri di creare la vita partendo dalla materia inerte, o ancora nel progetto degli ingegneri elettronici di creare computer e robot dotati di coscienza. Questa coscienza uscirebbe magicamente dal nulla o sarebbe una potenzialità della materia liberata dall’ingegno umano?

La dottrina dell’essere ha ispirato diverse filosofie etico-politiche. Le più comuni sono probabilmente due: 1) la rinuncia al mondo, ovvero l’ascetismo; 2) il conservatorismo, ossia il tentativo di costruire istituzioni e stili di vita eterni e immutabili. I due momenti possono anche trovarsi uniti. Il Medioevo cristiano rappresenta forse l’esempio storico più evidente di questo matrimonio. Non è un caso se, ai nostri giorni, la dottrina filosofica che più di ogni altra nega il movimento, come possibilità metafisica e come opportunità politica, è la dottrina cattolica. Citiamo, a proposito, un passo dell’enciclica *Humani Generis* di Pio XII che, alquanto significativamente, stigmatizza gran parte delle filosofie moderne.

13 Aristotele, *Metafisica*, Milano, RCS, 2012, p. 65.

Alcuni, senza prudenza né discernimento, ammettono e fanno valere per origine di tutte le cose il sistema evoluzionistico, pur non essendo esso indiscutibilmente provato nel campo stesso delle scienze naturali, e con temerarietà sostengono l'ipotesi monistica e panteistica dell'universo soggetto a continua evoluzione. Di quest'ipotesi volentieri si servono i fautori del comunismo per farsi difensori e propagandisti del loro materialismo dialettico e togliere dalle menti ogni nozione di Dio. Le false affermazioni di siffatto evoluzionismo, per cui viene ripudiato quanto vi è di assoluto, fermo ed immutabile, hanno preparato la strada alle aberrazioni di una nuova filosofia che, facendo concorrenza all'idealismo, all'immanentismo e al pragmatismo, ha preso il nome di "esistenzialismo" perché, ripudiate le essenze immutabili delle cose, si preoccupa solo della "esistenza" dei singoli individui. Si aggiunge a ciò un falso "storicismismo" che si attiene solo agli eventi della vita umana e rovina le fondamenta di qualsiasi verità e legge assoluta sia nel campo della filosofia, sia in quello dei dogmi cristiani¹⁴.

Abbiamo scelto questo passo, perché il cattolicesimo viene messo a confronto con diverse dottrine filosofiche. È noto che la Chiesa cattolica, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, ha cambiato posizione sull'evoluzionismo, riconoscendolo come una teoria scientifica plausibile, ovvero ben più verosimile di una mera ipotesi. In questo si dimostra più avanzata di tante chiese protestanti americane. Tuttavia, questa enciclica è significativa, perché ci mostra come l'immutabilità dell'essere venga affermata non solo nel mondo delle idee e della trascendenza, ma anche sul piano storico. Non è un caso se l'evoluzionismo biologico viene visto inizialmente come irreali, tanto che ad esso viene preferito il fissismo della narrazione biblica. Dai tempi di Galileo, molta strada è stata fatta per riconvertire le Sacre Scritture da testo scientifico interpretabile alla lettera a testo di insegnamento morale, da interpretare in chiave simbolica e che nulla può insegnare alle scienze della natura. Ciononostante, la prima reazione nei confronti delle dottrine del movimento è sempre di rifiuto: evoluzionismo, materialismo dialettico, idealismo, immanentismo, pragmatismo, esistenzialismo, storicismo, ecc., sono tutte idee sospette, se non addirittura "aberrazioni".

Quella cattolica è comunque una dottrina impura dell'essere. Infatti, persino la dottrina cattolica, così statica e immobile rispetto alle altre visioni del mondo occidentale, diparte da Parmenide su un punto assai significativo: un Dio antropomorfo – al punto che è soggetto ad emozioni e letteralmente può farsi uomo – all'inizio dei tempi, crea il mondo *ex nihilo*, dal nulla. Se si accetta la razionalità di Parmenide, il Dio cristiano è impossibile, non meno del suo atto di creazione¹⁵.

14 Pio XII, *Humani Generis*, in «Acta Apostolicae Sedis», 1950, vol. XXXXII, pp. 561–578.

15 È noto che, per queste tesi, nel 1970, la Chiesa cattolica ha preso posizione ufficiale contro la filosofia di Severino, il quale ha dovuto lasciare l'insegnamento di filosofia teoretica all'Università cattolica di Milano per trasferirsi alla Ca' Foscari di Venezia. Cfr. E. Severino, *Il mio scontro con la Chiesa*, Mi-

L'idea che l'universo (l'Essere) non ha inizio e non ha fine è infatti un'idea pagana, fonte di infinite polemiche con i cristiani, nell'epoca di trapasso dal mondo antico al mondo medievale.

3. LE FILOSOFIE DEL DIVENIRE

Agli amici dell'essere, i fedeli al Cielo, si contrappongono gli amici del divenire, i fedeli alla Terra. Per le *filosofie del divenire* la verità ultima è il mutamento. Sul piano etico-politico, esse cercano innanzitutto di cambiare la realtà, il mondo, la società. Pertanto, sul piano teorico-descrittivo, tendono a portare in superficie ciò che nella realtà è differenza, mutamento, ignoto, disomogeneo. Solo se si dimostra che il mondo cambia e può cambiare, ha senso porsi al servizio del cambiamento. Tali filosofie enfatizzano perciò il dato diacronico e diatopico, ciò che cambia in tempi e luoghi diversi. In genere, vedono gli stessi valori (verità, bellezza, bene) come forze agenti nel mondo e mantengono all'interno della storia anche le idee astratte, ammettendo che sono soggette ad alterne fortune non meno delle opere, delle azioni. Soprattutto, le filosofie del divenire ammettono che sul piano immanente agiscono *molte idee astratte in competizione*. Detto più chiaramente, non c'è una costruzione ideale alla quale la costruzione reale deve adeguarsi, ma una realtà mutevole di cui fanno parte *molte* costruzioni ideali. Pertanto, la filosofia del divenire implica il relativismo. La guerra, il conflitto, lo scontro, la lotta, il dissenso sono la condizione naturale della realtà fenomenica. Diversi gruppi umani, o addirittura singoli individui, fanno riferimento a filosofie particolari, le quali non sono giuste o sbagliate in termini assoluti, ma relative alle esigenze spirituali e materiali dei gruppi che le fanno proprie.

Si badi che le filosofie del divenire non identificano necessariamente la verità con l'apparenza. La verità può nascondersi anche dietro l'apparenza, ma si accede ad essa sempre tramite i sensi e la ragione, ed essa sempre nel mondo è¹⁶. In altre parole, non svalutano in toto il piano astratto, come fanno i praticoni, ma lo concepiscono in modo diverso. Lo riconoscono come degno di elaborazione, studio e

lano, Rizzoli, 2001. Per entrare nel dettaglio della ricezione critica del pensiero di Severino, si può fare riferimento a Petterlini A.; Brianese G.; Goggi G. (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano, Bruno Mondadori, 2005. Si tratta di un volume di oltre settecento pagine che raccoglie contributi di molti allievi e colleghi del filosofo, tra i quali Massimo Cacciari, Umberto Galimberti, Virgilio Melchiorre e Salvatore Veca.

16 Il caso più evidente è quello della forma sferoidale del nostro pianeta o del suo movimento. Gli amici del divenire non negano certamente queste verità soltanto perché non sono direttamente accessibili ai sensi. Però, credono che le stesse teorie scientifiche siano costruzioni umane sulle quali grava sempre l'ipoteca dell'incertezza e la possibilità di modifica o refutazione, piuttosto che leggi eterne cristallizzate nel mondo Iperuranio.

riflessione, in quanto *potente*. Il filosofo del divenire non va dunque confuso con l'anti-intellettuale che nega del tutto il ruolo positivo delle idee, della cultura, della filosofia, della ragione, dell'astrazione.

Per le filosofie del divenire, le idee astratte "agiscono" nel mondo, lo cambiano o lo conservano, ma non sono eterne ed immutabili, perché esistono soltanto nelle menti degli attori storici, i quali vengono dal nulla e tornano nel nulla, incessantemente. Le filosofie del divenire sono dunque dinamiche, ma non nel senso che sono destinate invariabilmente a cambiare loro stesse, trasformandosi in modo imprevedibile. Certo, questo può accadere, ma non è una necessità. Le dottrine sono dinamiche anche quando restano stabili e coerenti nel tempo, perché la loro presenza ed intensità nel mondo dipende comunque dalle dinamiche storiche, che sono imponderabili. Se non si ammettesse la possibilità della stabilità delle filosofie del divenire, per un tempo indefinito e finché c'è qualcuno che le pensa, si cadrebbe nell'auto-confutazione. Perciò, si deve affermare che tutto è in divenire, fuorché la filosofia del divenire. O, per dirla con Auguste Comte: «tutto è relativo, questo è il solo principio assoluto»¹⁷.

Analogamente a quanto accade alle filosofie dell'essere, anche nell'ambito delle filosofie del divenire possiamo distinguere quelle pure da quelle impure. Quelle impure cercano ancora un principio costante del mutamento e, dunque, un arché che non sia il mutamento stesso. Volendo andare ancor più nello specifico, possiamo distinguere le filosofie impure del divenire in due ulteriori categorie, quelle idealistiche e quelle materialistiche, a seconda che individuino il *primum mobile* del mutamento storico nelle idee o nelle condizioni materiali, a seconda che vedano l'idea precedere l'azione o l'azione precedere l'idea¹⁸.

Non dobbiamo quindi commettere l'errore di identificare le filosofie dell'essere con l'idealismo, o quelle del divenire con il materialismo. Si tratta di poli magnetici diversi. Al punto che Karl Popper paragona Einstein a Parmenide, in virtù del suo determinismo (nota l'affermazione «Dio non gioca a dadi con l'universo»). Ovvero, se il mondo dei fenomeni fisici è lo svolgimento di una catena di azioni e reazioni che dipende in ultima istanza dalla struttura della materia e dalle leggi che la governano, allora il divenire è già tutto contenuto nell'essere immutabile ed eterno. Citiamo ancora Severino.

Per quanto riguarda Einstein l'analogia con Parmenide veniva fuori in questi termini: per la teoria della relatività tutti gli eventi del mondo sono come già

17 A. Comte: *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, IV, Paris, Crès, 1900, Appendice II.

18 Per quanto riguarda il ruolo delle idee e delle condizioni materiali nel processo storico, ci sentiamo di segnalare R. Boudon: *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*. Bologna: Il Mulino, 1985. Boudon sostiene che sociologi, economisti, politologi, anche se non vogliono ammetterlo per non dipartire dal loro proclamato compito "scientifico", continuano in realtà a proporre o riproporre "filosofie della storia".

registrati nella “bobina”, una bobina che contiene tutti gli eventi del mondo. È certamente una concezione deterministica, ma se tutti gli eventi stanno come fotogrammi in una bobina, allora non c’è un passato, un futuro e un presente, si tratta solo di proiettare la bobina. Questa è l’analogia che conduce il discorso di Einstein, che esclude dunque un *non-ancor-essere* e un *non-più-essere*, perché nella bobina tutti i fotogrammi sono contemporaneamente. Questa è l’analogia tra il discorso di Einstein e il discorso di Parmenide¹⁹.

Quello che vale per Einstein vale per tutte le concezioni rigidamente materialistiche e deterministiche dell’universo (e della storia), a partire da quella di Democrito per arrivare a quella di Laplace e del suo demone. In altre parole, non è tanto l’ontologia dell’universo – idealistica, materialistica, o dualistica – che decide se una filosofia è in ultima istanza dell’essere o del divenire, ma rispettivamente l’assenza o la presenza di una *metafisica della volontà* che si dispiega in un campo indeterministico.

L’esempio classico di filosofia del divenire, l’archetipo, il caso paradigmatico, è naturalmente il pensiero di Eraclito, esemplificato dalla massima *pànta rheí*, «tutto scorre». Si può senz’altro dire che per Eraclito l’*archè* è il divenire, tanto che questo pensatore è passato alla storia come «il filosofo del divenire [anche se] la critica contemporanea ha ormai dimostrato che quest’interpretazione è riduttiva: al di sotto delle mutevoli apparenze, egli intravede una legge, un principio unitario. Questa legge di interdipendenza dei contrari, per cui ogni coppia di polarità forma nel complesso un’inscindibile unità, è il *lógos*, la ragione che governa tutte le cose. Ma gli uomini, per lo più, sono incapaci di prestarvi ascolto»²⁰. Per tale ragione, Eraclito chiama “dormienti” gli uomini del suo tempo e della sua città, Efeso, e si rivolge ai posteri, incidendo i propri pensieri su lamine d’oro che affida alle cure dei sacerdoti del tempio.

Alcune massime di Eraclito sono ormai patrimonio del senso comune:

Non è possibile scendere due volte nello stesso fiume né toccare due volte una sostanza mortale nello stesso stato.

La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi della scacchiera.

Tutto scorre e nulla permane.

Il Sole è giovane ogni giorno.

La guerra è il padre di tutte le cose, di tutte è il re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini; gli uni fa schiavi, gli altri liberi.

Stessa cosa sono il vivente e il morto, lo sveglio e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi, infatti, mutando diventano quelli, e quelli, mutando, a loro volta si trasformano in questi.

19 Tratto dall’intervista *Parmenide* – Venezia, Museo Correr, Biblioteca Marciana, 15 marzo 1988. <http://www.youtube.com/watch?v=8fpGsa_enai> (20 settembre 2012).

20 Nicola, *Antologia di filosofia*, op. cit., p. 17.

Le cose fredde si scaldano, quelle calde si raffreddano, ciò che è umido si secca, ciò che è arido si inumidisce²¹.

Anche se diamo un nome alle cose, per esempio ad un fiume, e in questo modo abbiamo l'illusione di coglierne l'essenza, di ipostatizzarlo, in realtà quella cosa cambia incessantemente. Ogni istante è qualcosa di diverso, perché vi fluiscono nuove molecole di acqua ed altri materiali. Questo vale anche per noi stessi, per il nostro corpo e forse per la nostra anima. Afferma Eraclito: «Io ho indagato me stesso. I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo *lógos*»²².

Eppure, nonostante questo turbinio continuo di eventi e trasformazioni, Eraclito intravede dietro le contraddizioni un'armonia nascosta.

Per la divinità tutte le cose sono belle, buone e giuste; gli uomini, invece, ritengono alcune cose giuste e altre ingiuste.

L'armonia nascosta vale più di quella che appare.

La strada in salita e in discesa è una sola e la medesima.

Ciò che è opposizione si concilia; dalle cose differenti nasce l'armonia più bella e tutto si genera per via dei contrari.

Tutto è uno.

Per questo diciamo che non dobbiamo essere manichei nel distinguere le filosofie dell'essere e del divenire. Nonostante l'enfasi sul cambiamento, sulla mutevolezza delle cose, anche Eraclito cerca l'*archè*, il fondamento assoluto. Lo individua nel più instabile e dinamico degli elementi, il fuoco, ma lo considera comunque un termine ultimo, misura di ogni trasformazione, come l'oro lo è nei commerci. Ciò significa che, sotto la movimentata superficie delle dinamiche storiche, il filosofo di Efeso individua comunque un ordine universale, ingenerato ed eterno.

Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli uomini, ma sempre era e sarà fuoco costantemente vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura.

Tutte le cose possono essere trasmutate in fuoco e il fuoco si può trasmutare in tutte le cose, allo stesso modo che l'oro si cambia con tutte le cose e tutte le cose con l'oro²³.

La differenza tra Eraclito e Parmenide c'è ed è evidente, ma entrambi appartengono alla stessa cultura, greca, pagana, che li porta a concepire la divinità e il mondo come un'unica realtà, ovvero in termini difficilmente compatibili con la visione

21 *Ivi*, pp. 19 e sgg.

22 *Ivi*, p. 18.

23 *Ivi*, p. 19.

creazionistica e antropomorfa del giudeo-cristianesimo. Pertanto, quando riconduciamo la filosofia contemporanea – e il pensiero occidentale in genere – a queste due sorgenti spirituali, Parmenide ed Eraclito, mettendole in contraddizione, dobbiamo sempre ricordare che la nostra cultura è anche permeata da un'altra fonte di sapere che proviene dal Vicino Oriente. E che la contraddizione principale è con tutta probabilità quella tra Atene e Gerusalemme, più che quella tra Parmenide ed Eraclito, o tra Platone e Aristotele.

Tenendo presente questo aspetto, non si può negare che nella storia occidentale si nota un progressivo allontanamento da Parmenide ed un altrettanto progressivo avvicinamento ad Eraclito. Il fuoco prometeico brucia nelle vene degli Europei, più che la calma rassegnazione tipica dell'Oriente antico; quantunque, l'attesa del Salvatore, del giudizio universale, dell'intervento provvidenziale, l'idea che la salvezza venga dall'esterno e non dall'attivismo tecnico-razionale dell'uomo sia altrettanto viva in Occidente, per la presenza in esso dello spirito di Gerusalemme.

4. NIETZSCHE, IL DIVENIRE, L'ETERNO RITORNO

La filosofia futurista può essere vista come l'apoteosi, l'esaltazione finale, lo zenit dello spirito del divenire. Possiamo dire che Zenone sta a Parmenide come Marinetti sta ad Eraclito. In questo senso, il futurismo non è affatto la negazione della filosofia contemporanea, come lasciava intendere Papini, ma ne è il compimento, il termine ultimo, la mutazione finale.

Più di un lettore penserà ora che l'inserimento di Marinetti nella "proporzione" sia una forzatura bella e buona, proprio in virtù dell'antifilosofia esplicita del futurismo. In effetti, la proporzione filosoficamente corretta parrebbe essere un'altra: Zenone sta a Parmenide come Nietzsche sta ad Eraclito. Perché «Nietzsche è il pensatore che forse più di ogni altro afferma il carattere radicalmente ed essenzialmente diveniente delle cose, del mondo, di tutto»²⁴. Ma nella misura in cui i futuristi italiani raccolgono l'eredità della filosofia di Nietzsche, la nostra proporzione ha senso. Dobbiamo dunque svelare in che modo questo avviene.

Il postulato filosofico della morte di Dio – che nel XIX secolo è anche evento storico-sociale – conduce inevitabilmente ad una radicalizzazione della filosofia del divenire. L'essere viene giudicato irrilevante in rapporto a quelle che sono le dinamiche della vita vera, concreta. L'essere, quand'anche inteso come mera coscienza del divenire, viene semplicemente negato. Secondo Nietzsche, «è necessario negare una coscienza totale del divenire, un "Dio", per non porre l'accadere sotto il punto di vista di un essere che partecipa al sentire, al sapere, e che non *vuole*

24 Tratto dall'intervista *Nietzsche e l'eterno ritorno* – Brescia, abitazione di Emanuele Severino, venerdì 16 dicembre 1994. <<http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=157>> (20 settembre 2012).

nulla: “Dio” è inutile, se non vuole nulla, e d'altra parte per esso viene posta *una somma di dispiacere e di illogicità*, che abbasserebbe il valore totale del “divenire”: per fortuna *una* tale potenza totalizzante non c'è»²⁵.

A Nietzsche paiono poco sensate non soltanto le teorie del divenire che postulano una coscienza cosmica (il *Logos* di Eraclito?), ma anche le teorie dell'essere che ammettono il movimento, ma come pura apparenza, perché postulano una legge ferrea del divenire cosmico e uno stato-finale al quale il movimento tende.

Se il Dio che neghiamo è quello della tradizione giudeo-cristiana, si debbono accettare tutte le conseguenze logiche di questa negazione. Se – per dirla con Laplace – Dio è un'ipotesi di cui non abbiamo bisogno, segue che non vi è stato alcun atto di creazione. Se non c'è stata creazione, se il mondo è sempre esistito, e tuttavia viviamo nel mondo deterministico della meccanica celeste di Laplace, ove ogni stato è determinato da quelli precedenti e dalle leggi immutabili del cosmo, allora si apre l'abisso di un tempo infinito che ci precede. Ma, in un tempo infinito, per la legge dei grandi numeri, la probabilità che un evento si realizzi è pari a uno, è massima. Di conseguenza, è del tutto insensato, in questa prospettiva, proiettare uno stato-finale in avanti, nel futuro. L'idea di fine della storia o del mondo (nella forma di apocalisse, giudizio universale, eden in terra, ecc.) *collocata nell'avvenire*, ha senso soltanto nella prospettiva di una filosofia della storia imbevuta di giudeo-cristianesimo, che nega l'infinità del passato postulando una creazione *ex nihilo*. Pochi hanno riflettuto su questo aspetto con la lucidità di Nietzsche. E, in effetti, serve una “mente greca”, una concezione pagana del tempo, uno spirito classico incontaminato, per negare lo stato finale, come conseguenza della negazione dello stato iniziale.

Nietzsche è perfettamente consapevole del fatto che «se il movimento del mondo avesse uno stato finale, questo dovrebbe già essere raggiunto. In realtà, l'unico fatto fondamentale, è che il mondo non ha *nessuno* stato-fine; e ogni filosofia o ipotesi scientifica (per esempio il meccanicismo), nella quale un tale stato diventa necessario, è *confutata* attraverso quest'unico dato di fatto». Nietzsche cerca pertanto «una concezione del mondo in cui si renda giustizia a *questo* dato di fatto: il divenire deve essere interpretato, senza ricorrere a tali scopi finali: il divenire deve apparire giustificato in ogni attimo (o *non valutabile*: il che è lo stesso); non è assolutamente possibile che il presente sia giustificato attraverso un futuro o che il passato sia giustificato attraverso un presente»²⁶.

La negazione dell'essere, o di un qualsiasi stato-finale del divenire, ha come ulteriore conseguenza l'impossibilità di stabilire il valore delle cose, ovvero di costruire oggettivi giudizi di tipo etico, epistemico, estetico, per la mancanza di uno stabile punto di riferimento. Il relativismo dei valori è un prezzo da pagare per ri-

25 F. Nietzsche, *La volontà di potenza. Scritti postumi per un progetto*, Roma, Newton Compton (Club del libro Fratelli Melita), 1984, p. 48.

26 *Ivi*, pp. 47–48.

dare paradossalmente valore al mondo nel suo complesso, giacché è noto che «questa *ipotesi dell'essere* è l'origine di ogni *denigrazione del mondo*».

Qui naturalmente si rischia di ingarbugliarsi con le parole, perché è evidente che Nietzsche dà valore alla vita in questo mondo, all'esistenza terrena, contrapponendola ad una vita ultraterrena, ad un'esistenza *post mortem* che reputa fittizia, una vera e propria menzogna. A ben vedere, se si postula che il mondo trascendente, l'aldilà delle religioni monoteistiche non c'è, è inventato, non esiste, se non nella fantasia degli uomini di fede, segue che anche dare valore al mondo immanente, alla realtà diveniente, al flusso del divenire, in rapporto a questa realtà fantastica è una operazione razionalmente scorretta, o perlomeno inutile. Si trova traccia di questa consapevolezza nei tre postulati metafisico-ontologici della filosofia nietzscheana:

- 1) Il divenire non ha *nessuno stato finale*, non sbocca in un "essere".
- 2) Il divenire non è *uno stato apparente*, forse il mondo dell'essere è un'apparenza.
- 3) Il divenire ha in ogni momento lo stesso valore: la somma del suo valore rimane uguale a sé: *in altri termini: esso non ha nessun valore*, perché non c'è qualcosa con cui misurarlo, e in rapporto a cui la parola "valore" abbia senso.

Dunque, il nichilismo dei valori c'è o non c'è, a seconda del significato che attribuiamo alla parola "valore" e a seconda dell'oggetto che intendiamo relazionare al valore. Se intendiamo attribuire un valore oggettivo all'essere, al mondo, all'universo nel suo complesso, l'operazione è vana. Tuttavia, possiamo ancora attribuire soggettivamente un valore al singolo ente diveniente. Ogni uomo, ogni individuo concreto è un ente diveniente e valutante. È un fatto che gli uomini si giudicano a vicenda, ma da questi giudizi *parziali e soggettivi* sui particolari non si può distillare alcun giudizio *imparziale e oggettivo* sul tutto.

Molte aporie del pensiero di Nietzsche si sciolgono tenendo presente questa distinzione. Egli assume infatti una prospettiva relativistica, che si pone consapevolmente al di là del bene e del male, ma ogni piega della sua opera è densa di giudizi di valore. Ergo: o sono giudizi intenzionalmente soggettivi, oppure Nietzsche cade in contraddizione.

Secondo Severino, Nietzsche rappresenta l'apoteosi del divenire anche quando formula la dottrina dell'eterno ritorno, nonostante a tutta prima possa sembrare il contrario.

Come prima si diceva che se c'è un Dio non ci può essere il divenire consistente nella creatività del volere, ora Nietzsche – e certo bisogna fare una certa fatica per scoprirlo, ma c'è nel pensiero nietzscheano – afferma che se intendiamo il divenire come un processo in cui il passato è l'immodificabile, l'irrecuperabile, l'indominabile da parte della volontà, allora la volontà si trova di fronte al pas-

sato come di fronte a un Dio, e anzi l'immutabilità del passato presenta i tratti più caratteristici del divino, appunto la sua intoccabilità: il passato è l'ormai intoccabile. Se esiste il passato in questi termini, allora questo passato immutabile implica l'impossibilità della volontà creativa, ma la volontà creativa è l'evidenza originaria dell'Occidente, il divenire è l'evidenza originaria, è la fede indiscutibile dell'Occidente: dunque sul fondamento di questa fede, come è impossibile un qualsiasi Dio, così è impossibile un passato il quale si costituisca come immutabile²⁷.

Qui naturalmente siamo di fronte all'ennesimo paradosso, perché è senz'altro vero quanto afferma Severino, ovvero che si deifica il passato nel momento in cui lo si postula immutabile, ma se il passato torna senza essere davvero nelle disponibilità della volontà, ossia se torna per ripresentarsi sempre uguale a se stesso, ciò significa che siamo di fronte ad un cortocircuito tra essere e divenire, siamo giunti alla *coincidentia oppositorum*.

La nozione di eterno ritorno – se presa alla lettera – attribuisce infatti un significato inaudito ad ogni istante della nostra esistenza, non meno di quanto faccia la dottrina dell'essere di Parmenide. Nietzsche, filosofo del divenire *par excellence*, per non togliere alla creatività umana la possibilità di agire sul passato e sul futuro, genera dunque un cortocircuito in cui l'apoteosi del divenire finisce per somigliare incredibilmente all'apoteosi parmenidea dell'essere immutabile, ingenerato, incorruttibile, eterno.

Non a caso, la dottrina dell'eterno ritorno ha radici nella filosofia stoica, dove ogni sostanza è materia e gli unici incorporei sono: la parola, il vuoto, il luogo, il tempo. Qui, la divinità si confonde con il mondo, che è la sostanza una, indistruttibile e ingenerata, al punto che possiamo concludere che «lo stoicismo è un ilozoismo e un panteismo»²⁸. Nello stoicismo, «lo spirito, *logos*, è l'ordinatore delle cose, l'autore dell'universo, il destino del mondo», è l'alfa e l'omega, ma non dobbiamo farci ingannare da una interpretazione mediata dalla teologia giudeo-cristiana, perché nello stoicismo il *logos* non è separato o separabile dal mondo. «Per questo, se il mondo perisse, dovrebbe di necessità ricominciare così com'era. Per questo, come dice Crisippo, ci sarà ancora un Socrate, ancora una volta un Platone, e ci sarà ancora una volta ciascuno degli uomini con gli stessi amici e gli stessi contemporanei e tutto questo si ripeterà un numero infinito di volte, poiché ogni cosa sempre si ripete secondo il ritmo dell'eterno ritorno»²⁹.

Naturalmente, nel pensiero di Nietzsche, la dottrina dell'eterno ritorno potrebbe essere soltanto una provocazione, un algoritmo morale, per svelare l'uso assurdo della propria unica esistenza terrena, da parte della stragrande maggioranza degli uomini. È, però, pure possibile dimostrare che la genesi di questa idea può essere

27 Tratto dall'intervista *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit.

28 Dumont, *La filosofia greca*, op. cit., p. 98.

29 *Ivi*, p. 99.

ricondata al dibattito intorno alla dottrina deterministica di Laplace (che, in un certo senso, rappresenta la versione meccanicistica moderna dell'antica ontologia stoica). Atomi che esistono, si muovono, si urtano, si combinano, secondo certe leggi inviolabili, in un tempo infinito, per il calcolo delle probabilità, debbono rigenerare infinite volte gli stessi enti ed eventi³⁰.

Sappiamo che «in una pagina di *Ecce homo* Nietzsche racconta come la *folgorante* intuizione della dottrina dell'*eterno ritorno*, il più abissale fra i pensieri, gli apparve all'improvviso, un giorno dell'agosto 1881, mentre percorreva un sentiero di montagna, *6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo*. Se l'uomo contemporaneo fosse capace di tornare alla mentalità arcaica pre-cristiana e annullare il senso della linearità del tempo, avrebbe compiuto il passo più grande sulla via della mutazione superomistica. Se tutto fosse destinato a ripetersi ciclicamente infinite volte nello stesso modo, la vita non sarebbe più una catena di eventi irreversibili, la morte cesserebbe di essere la fine di tutto, la psiche non sarebbe più dominata dalla necessità angosciata di ottimizzare il tempo concesso. In breve: Superuomo è colui che *vive come se tutto dovesse ritornare*»³¹.

È evidente che, affinché l'eterno ritorno rappresenti il trionfo del divenire e non dell'essere, o al limite del divenire e dell'essere insieme, bisogna *volarlo*. In effetti, Nietzsche lo vuole. Egli vuole il ritorno infinito di ogni piacere ed ogni dolore della sua esistenza. Il superuomo lo vuole, perché ha vissuto fino in fondo, intensamente, senza remore, la propria esistenza terrena. Ma lo vuole anche lo schiavo, il torturato, il pavido, il reietto, l'eterno indeciso? La verità è che, nel momento in cui il demone annuncia l'eterno ritorno, c'è qualcuno che gli dice «tu sei un Dio!», e qualcun altro che si rovescia a terra, «digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato».

Per chi non lo vuole, per chi lo aborre, per chi lo teme, l'eterno ritorno non è liberazione totale del diveniente, ma sottomissione totale e definitiva all'essere.

L'eterno ritorno non è dunque una panacea universale. Se ci è consentita una battuta, per liberarci del gioro che esercita su di noi Crono, il dio del tempo, non possiamo più accontentarci di computer e cellulari: dobbiamo raggiungere l'immortalità terrena e costruire la macchina del tempo. Sarà pure inverosimile, ma non poniamo limiti alla provvidenza prometeica³².

30 Cfr. Campa, *Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche. Per una genealogia del transumanesimo*, in «Letteratura Tradizione», 2007, n. 41. Si tenga presente che il meccanicismo di Cartesio e Laplace, a cui forse fa implicitamente riferimento Nietzsche, si pone storicamente prima della scoperta dell'entropia. Affinché il discorso regga ancora, in presenza del secondo principio della termodinamica, si deve postulare un sistema aperto, un universo infinito in tutte le direzioni. Un concetto come l'eterno ritorno dell'identico richiede dunque a garanzia diversi ordini di infinito: quello dello spazio, quello della materia, quello del tempo. Ma quando la mente umana prova a maneggiare questi concetti-limite cade inevitabilmente in paradossi.

31 Nicola, *Antologia di filosofia*, op. cit., p. 419.

32 Ormai conviene conservare una certa cautela non solo quando si afferma la possibilità teorica di una

Se è vero che la filosofia nasce per esorcizzare l'*horror vacui*, il terrore della morte, la paura dell'annichilamento definitivo, è anche vero che non per tutti l'idea dell'eternità *di questo mondo e in questo mondo* è consolatoria. Viene alla mente l'analogo dibattito che si sviluppò nell'ambito della cultura indiana nel VI secolo a.C. e che, sulla radice dell'induismo, diede origine al buddhismo (un dibattito che non era affatto estraneo ai futuristi, dato che erano notevolmente influenzati dalle filosofie orientali e dalla teosofia). Il ciclo eterno di nascite e di morti che promette la dottrina della metempsicosi non è consolatorio, per coloro che sperimentano la vita come dolore, sofferenza, privazione. Ma la risposta che diede Siddhārtha Gautama Buddha a chi gli obiettava che è impossibile uscire dal ciclo della reincarnazione e raggiungere la condizione del nirvana è spiazzante: «Chi te lo impedisce?». Come dire: se Dio non esiste, tu puoi essere un dio. Tu, con la tua volontà, puoi decidere se reincarnarti, dove reincarnarti, o se restare fuori dal mondo, nella condizione nirvanica. Raggiungere l'illuminazione è comprendere questo, è comprendere che Dio è morto, che non c'è alcun garante alle supposte leggi del cosmo, e perciò ultima a decidere sulla propria sorte è la volontà liberata. La divinità non è un ente esterno, ma la condizione di chi ha raggiunto l'illuminazione.

Esiste, dunque, uno straordinario parallelismo tra il pensiero di Nietzsche e quello di Buddha, anche se il filosofo tedesco in ultima istanza rigetta il buddhismo, al pari del cristianesimo, in quanto forma di resa, di rinuncia alla vita, di infedeltà alla Terra. Nietzsche si pone tuttavia lo stesso problema, ragiona in termini analoghi. Questo non deve stupire, perché egli torna al concetto di essere e tempo dei pagani europei e oggi sappiamo che greci, romani e germani condividono la stessa radice etnico-culturale indoeuropea con gli indo-ari che hanno popolato la valle dell'Indo scendendo dall'altopiano iranico nell'Età Vedica Antica (1500–1000 A.C.). La similitudine tra certe idee di Orfeo, Pitagora, Socrate, Platone e quelle di Buddha o Mahavira³³, a partire dalla dottrina della metempsicosi, oggi non dovrebbero più stupire. Stupirono invece Alessandro Magno, quando raggiunse la valle dell'Indo, dopo avere sottomesso i popoli semitici del Medio Oriente, perché trovò in quelle terre lontane popoli che parlavano "greco" e sacrificavano al Tempio di Apollo. La radice comune era già stata scordata da molto tempo.

tecnologia fantascientifica, ma anche quando la si nega. Troppe volte la realtà ha superato la fantascienza. Il fisico Michiu Kaku, professore all'Università di New York, nel suo bestseller *Fisica dell'impossibile* (Codice Edizioni, Torino 2008), ammette infatti che la macchina del tempo è una tecnologia perfettamente compatibile – perlomeno in linea di principio – con la fisica teorica attualmente accettata dal mondo accademico.

33 Cfr. A. Pellizzari, *Antichi popoli e civiltà dell'India*, in *Storia. Dalla preistoria all'antico Egitto*, Novara, De Agostini Editore, 2004, pp. 739–755.

5. I FUTURISTI E LE DOTTRINE DEL DIVENIRE

Come si pongono i futuristi in rapporto alle dottrine del divenire e al pensiero di Nietzsche? La risposta è: sposano l'idea del divenire, ma prendono esplicitamente le distanze dai suoi teorici.

Per iniziare, Papini non riconosce affatto la propria vicinanza a Nietzsche, nonostante dimostri di avere idee molto simili proprio sul tema del divenire. Nel *Crepuscolo dei filosofi*, ad esempio, produce una serrata critica ad Hegel e lo irride per le continue contorsioni a cui costringe il linguaggio, quando affronta la questione ontologica. Ma soprattutto gli rimprovera il fatto di avere distorto il concetto di "divenire", per piegare la storia ai propri fini, sostenendo la tesi romantica della «conciliazione dei contraddittori». Secondo l'antifilosofo fiorentino, si tratta di una scaltra invenzione, o meglio di un "tragico imbroglio", giacché, «il moto dialettico, il divenire conciliò nel sistema di Hegel tutte le antinomie del pensiero in una superiore unità metafisica»³⁴. Con una bella metafora, Papini avverte che la filosofia di Hegel ha «degli aspetti medioevali», è «prevalentemente logica come la scolastica, unitaria come il cattolicesimo, assolutista come il feudalesimo». E i suoi libri «rassomigliano piuttosto a delle cattedrali gotiche, profonde, buie, alte, complicate, piuttosto che a templi pagani, semplici e aperti al sole»³⁵.

In queste buie e complicate cattedrali gotiche, Hegel ingarbuglia ogni cosa, distinguendo l'Essere dal divenire, ma identificando entrambi con il pensiero, sicché risultano in ultima istanza essere la stessa cosa, contro ogni evidenza empirica o razionale. Così Papini esprime i suoi dubbi sul sistema hegeliano: «In una parola il pensiero è una delle ultime manifestazioni del divenire. Ma come va allora che l'Essere è quello che precede il divenire, il quale poi forma il pensiero, il quale a sua volta è il creatore dell'Essere? Non vi pare che sarebbe lo stesso che dire che un tale (il pensiero) è il padre del proprio nonno (l'essere)?».

Con tono sarcastico e irriverente, l'intellettuale toscano annuncia che Hegel «ci fa assistere sulle sommità più rarefatte della logica alla nascita del divenire». Lo fa nascere opponendo e identificando, al contempo, i due concetti basilari dell'ontologia: l'essere e il non-essere. Quella del divenire è una nascita provvidenziale, perché consente di risolvere un'ingarbugliatissima situazione, ormai ai limiti dell'assurdo. «Infatti l'essere in sé, l'essere indeterminato, che non è né questo né quello, è lo stesso che il nulla, che il non-essere, cioè è antinomico e uguale. Ciò che può conciliare questi gemelli nemici non può essere che una cosa che sia e non sia nello stesso tempo e siccome ciò che diviene è nello stesso tempo qualcosa e non è ancora quello che deve essere, così il divenire è l'unica idea che faccia al caso nostro».

34 G. Papini, *Il crepuscolo dei filosofi: Kant, Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Nietzsche*, Milano, Società Editrice Lombarda (A. De Mohr, Antongini e C.), 1906.

35 *Ivi*, p. 235.

Papini sostiene, però, quello che già sostiene Nietzsche: ovvero che il concetto di divenire, o meglio di ente diveniente, basta a se stesso. Infatti, a seconda che si concepiscano i processi di trasformazione come continui o discreti, non si vedono nel divenire rispettivamente né il non-essere, né l'essere. Prendendo a martellate un pezzo di ferro, lo scaldo, lo deformato, lo trasformo. Esso è dunque un materiale soggetto a divenire, è un ente diveniente, cambia forma, cambia modo d'essere, ma poiché continua a fare parte dell'essere in ogni momento, «in tutto questo io non riesco a vedere neppure un istante il fantasma leggendario del nulla».

Se, invece, postulo che non ci sia alcuna continuità tra i vari modi d'essere di un ente, ma piuttosto che vi siano salti discreti tra enti in toto diversi, allora tra i due stati del processo vi è il nulla, il vuoto, il non-essere. Ma se il flusso degli eventi è discreto, «allora non riesco più a vedere, nel divenire, neppure l'ombra dell'essere».

Dunque, come faceva intendere lo stesso Nietzsche, faremmo meglio a chiederci se l'essere immutabile, eterno, ingenerato e incorruttibile esista davvero, invece di interrogarci sulla realtà del divenire. Eppure, nonostante giunga a conclusioni molto simili, Papini rinnega Nietzsche con tutte le sue forze. Lo fa oggetto di un attacco ad personam, dicendo che la sua filosofia è chiaramente il frutto di inferme elucubrazioni di un uomo solo, malato, debole. Solo i deboli esaltano la forza. Solo i malati esaltano la salute. «La sua volubilità (segno di facile stanchezza) che gli fece preferire la forma frammentaria e aforistica; la sua incapacità a scegliere fra tutto quello che pensava e scriveva che gli fece pubblicare una quantità di pensieri inutili o ripetuti; la sua riluttanza a sintetizzare, a costruire, a organizzare che dà ai suoi libri l'aria di mercati orientali ingombri di cenci vecchi e di drappi preziosi ammassati e mescolati senza ordine, sono dei buoni argomenti per supporre una mancanza di imperium mentale, riflesso della fiacchezza generale del filosofo».

Attacchi *ad hominem* a parte, nel *Crepuscolo dei filosofi* Papini riassume piuttosto bene il nucleo fondamentale della filosofia di Nietzsche, nonostante lo stile aforistico del tedesco non faciliti questa operazione. Il direttore del «Leonardo» è conscio di tutte le difficoltà del caso (e noi, a maggior ragione, dato che abbiamo visto interpreti arrovellarsi e azzuffarsi per un secolo ulteriore), ma non crede «impossibile, come molti han creduto, dare un'idea d'insieme, fedele e insieme sistematica, della filosofia del Nietzsche». Lo aiuta certamente la sua notoria spavalderia e premeditata mancanza di cautela, propria di tutti i futuristi. Questo è Nietzsche in pillole, secondo Papini:

I cristiani e i pessimisti hanno torto, la vita ha ragione. Non è vero che la vita sia cattiva e che bisogna fuggirla e rinnegarla. Soltanto, per renderla degna di essere vissuta, bisogna accettarla completamente, com'è; non bisogna cercare di limitarla, di costringerla, di migliorarla. Bisogna dire di sì alla vita, ma a tutta la vita. Non bisogna rigettare niente, neppure quelle che si chiamano le cattive passioni o gli istinti pericolosi. Anzi l'istinto è il vero sapiente. L'istinto

non fallisce mai. Tutto ciò che facciamo per istinto: è buono. Alles Gute ist Instinkt (VIII, 93). – L'uomo, qualunque cosa faccia, non pecca mai. L'importante è di non reprimere le nostre tendenze primordiali, e di rispettare il corpo, che è il nostro vero signore, invece di occuparci del miglioramento dell'anima o della fantastica vita dello spirito. Il corpo è sacro e ogni morale dev'essere rinnegata dinanzi alle sue esigenze³⁶.

E non è finita qui. Non si tratta di accettare soltanto la vita, così come si presenta agli uomini, ma tutto il mondo, tutte le cose, tutta la natura. È necessario sentirsi parte di un tutto, in continua mutazione. Così, Papini prosegue con la sintesi: «Noi dobbiamo amare le cose come sono, effimere, passeggiere, mutevoli e fuggitive, diverse fra loro nello spazio, diverse fra loro nel tempo e dobbiamo odiare tutto ciò che vuole impoverire il mondo, come fa la filosofia coi suoi concetti astratti, tutto ciò che vuole incatenare il mondo, come fa la logica che si dà l'aria di morale della natura, tutto ciò che tende a disprezzare il mondo presente e vivente affermando ch'esso non è il mondo vero, il mondo reale ma ch'esiste dietro di esso il mondo dell'unità, della stabilità, della più vera verità, della più reale realtà».

Ora, se questo è Nietzsche, diventa difficile non vedere una straordinaria consonanza tra questo pensiero e quello dei futuristi e dello stesso Papini. Eppure, poche righe più sotto, il filosofo toscano si lancia in una critica spietata di questa prospettiva.

Innanzitutto, secondo Papini, c'è una contraddizione fondamentale alla base della filosofia nietzscheana, e di tutte le filosofie "materialistiche" che concepiscono il divenire in termini non puramente deterministici e meccanicistici. Da un lato, si cerca di sfuggire all'ideale, allo spirito, alla morale, alla ragione, alla filosofia, rivalutando il reale, il corpo, gli istinti, la natura, l'azione. Dall'altro, si vaneggia di una nuova specie, di un cambiamento epocale, di una grande trasformazione, elevando la *volontà* a motore di questa rivoluzione. Ma, si chiede Papini, la volontà non è la negazione degli istinti, di ogni determinismo fisico o biologico? E se non c'è nulla al di là della materia, se non esiste una sfera spirituale indipendente dalla materia, donde viene questa libera volontà che concepisce ideali e cerca di realizzarli?

Egli non s'è mai accorto dell'enorme controsenso che c'è nel suo rimpianto delle età istintive e barbare anteriori ad ogni legame e ad ogni morale. Se in esse gli istinti soli regnavano tutto doveva andar per il meglio e non si capisce da quale parte la prima legge o la prima morale sia venuta fuori a deturpare quell'età dell'oro della saggezza istintiva. Dagli istinti non possono esser venute, sembra, le catene degli istinti e neppure dai deboli perché un regime di quel genere non tollera i deboli e se questi fossero giunti a imporsi significherebbe

36 *Ivi*, pp. 236 e sgg.

che i forti sarebbero stati infiacchiti e intorpiditi senza capir come e perché. L'origine delle prime limitazioni rimane dunque inesplicata, come rimane misteriosa la potenza che i deboli, gli schiavi avrebbero dimostrata, secondo il Nietzsche, imponendo ai potenti, ai signori la loro morale. Imporre ai forti i valori dei deboli, non è forse una delle prove più meravigliose di potenza? E questa prova il Cristianesimo, secondo il Nietzsche, l'ha data. Come chiamarlo, dopo questo, la dottrina degli impotenti?

Insomma, Nietzsche non lo si può prendere tutto intero, perché troppe aporie caratterizzano il suo pensiero. Secondo Papini, il suo problema principale è il suo essere ancora troppo legato ai tre pilastri del positivismo, ovvero: determinismo, evolucionismo naturalista, monismo. Papini arriva al punto di definire Nietzsche una controfigura di Herbert Spencer. Si limita ad esprimere in poesia quello che l'ingegnere inglese esprime in asettica prosa. In altre parole, Nietzsche risente allo stesso tempo dell'influenza del positivismo e del romanticismo, dello scientismo e dello *Sturm und Drang*, e la miscela non può reggere. Perciò, lo bolla come incongruente al pari di altri filosofi dell'Ottocento: «Come si vede la superficialità del Nietzsche lo porta a delle contraddizioni di una ingenuità vergognosa. E non voglio insistere sul fatto che tutto il sistema è incardinato sopra una contraddizione fondamentale, quella stessa che si trova nel Marx e nello Spencer, cioè tra la tendenza a voler accettare la natura, lo status quo, senza beneficio d'inventario, accettando il male, il dolore, il malvagio, e la tendenza che lo porta invece a voler cambiare le cose, a voler modificare l'uomo, a voler sopprimere in lui certi sentimenti, a volerne eccitare altri, a voler creare, infine, una specie nuova, una razza inedita, un nuovo tipo di vita e di civiltà».

Oltretutto, secondo il filosofo fiorentino, «la superficialità della mente del Nietzsche si mostra anche nel grande stupore e nella grande fede ch'egli ebbe per l'idea dell'Eterno Ritorno [giacché] questa ipotesi non solo non era nuova – risale ai Pitagorici – ma è, anche, un'assurdità per chiunque non la prenda solo come un mito rivolto a scopi morali».

Quindi, Papini si lancia in una improbabile dimostrazione dell'impossibilità dell'eterno ritorno. Sostiene che, anche ammettendo l'infinità del tempo e il combinarsi della materia nello spazio, non potrebbe darsi eterno ritorno «perché è possibile formare una serie infinita di combinazioni con un numero finito di elementi». Naturalmente, Papini non ha affatto *confutato* la tesi metafisica dell'eterno ritorno, ha semplicemente *postulato* la sua impossibilità, escludendo a priori l'eventualità che l'universo sia interamente regolato da leggi deterministiche. Infatti, alla base dell'ipotesi dell'eterno ritorno, c'è il postulato del determinismo, di un logos onnipotente, il quale limita ad un numero finito le possibilità di combinazione tra le particelle della materia. Finito il numero delle particelle, finito il numero delle possibili combinazioni, infinito il tempo. Quindi, Papini fa passare

per insensato il ragionamento dei pitagorici, degli stoici, di Nietzsche, facendo il gioco delle tre carte, e facendo sparire la carta centrale³⁷.

Al di là della debolezza dell'argomento, quello che a noi interessa maggiormente è che Giovanni Papini – al pari di altri futuristi – intende liberare completamente la strada alla volontà, al libero arbitrio, e quindi sgombra il campo da qualsiasi determinismo fisico o biologico, da qualsiasi impedimento, da qualsiasi istinto, da qualsiasi legame con le età barbare e antiche. Proprio perché accetta una visione metafisica della volontà, sganciata da ogni limite fisico, la sua concezione del divenire risulta ancora più radicale di quella di Nietzsche. Nella prospettiva papiniana (e futurista), davvero, *tutto può accadere*, mentre la ripetizione, il *deja vu*, può essere soltanto frutto di una combinazione casuale e non di una necessità. Nell'universo futurista, tutto è romanticamente infinito: infinito il numero degli enti, infinito il numero delle combinazioni, infinito il tempo, infinito lo spazio. Perciò il mondo, il diveniente, sarà sempre eternamente nuovo e autorinnovantesi.

Al contrario, Nietzsche esita, si ferma prima, secondo Papini «ha paura», perché al contrario di quello che vorrebbe essere o che cerca di apparire, egli è «nel fondo un'anima assai cristiana e non ingiustamente è stato chiamato da qualcuno un “prete decadente”»³⁸.

Che quella di Papini sia una critica eccessiva, ingiusta, moralmente scorretta è riconosciuto dallo stesso autore nell'introduzione. Qui l'autore confessa candidamente che *Il crepuscolo dei filosofi* «non è un libro di buona fede. È un libro di pas-

37 Semmai – come abbiamo già accennato in una nota precedente – un'obiezione ben più seria all'idea di eterno ritorno si può trovare nel secondo principio della termodinamica, nel carattere di irreversibilità di certi processi fisici, nell'entropia. Anche in questo caso bisogna però partire da alcuni postulati, per esempio che l'universo è un sistema isolato, o dare credito all'ipotesi della morte termica dell'universo. Attualmente la comunità scientifica è divisa tra l'ipotesi del *Big Rip*, che prevede che tutti i corpi si allontaneranno all'infinito con conseguente scomparsa di tutti i sistemi stellari, e del *Big Crunch*, che prevede una fase di implosione dell'universo in un'unica massa celeste dopo una prima fase di espansione. Nel secondo caso, avremmo un nuovo *Big Bang*, una nuova espansione, un nuovo *Big Crunch*, e così all'infinito. Vivremmo, cioè, in una sorta di universo fisarmonica. Questa seconda ipotesi rimetterebbe in gioco l'idea dell'eterno ritorno dell'identico, nonostante il secondo principio della termodinamica. Si badi però che la stessa teoria del *Big Bang* richiede due postulati “metafisici” di partenza, ovvero due assunti plausibili ma non dimostrati o dimostrabili: l'universalità delle leggi fisiche e il principio cosmologico (ovvero che l'universo è omogeneo e isotropico). Tutta la storia della scienza è caratterizzata dalla tendenza umana a generalizzare e attribuire una dimensione universale a fenomeni osservati localmente. Sicché, il fatto che vediamo i corpi celesti allontanarsi nel nostro angolo di universo, ci induce a pensare che *tutto l'universo* sia in espansione. Nonostante la teoria del *Big Bang* rappresenti attualmente il paradigma cosmologico dominante, va anche precisato che non tutta la comunità scientifica l'accetta. È significativo il fatto che Fred Hoyle, l'inventore del termine “*Big Bang*” nel 1949, sia un difensore della teoria alternativa detta “*Steady State*”, o teoria dell'universo infinito (Cfr. J. Horgan, *The End of Science*, New York, Broadway Books, 1997, pp. 92–113). Ma un'analisi dettagliata di questa problematica è fuori dalle nostre competenze e ci porterebbe troppo lontano.

38 Papini, *Il crepuscolo dei filosofi*, op. cit.

sione e perciò d'ingiustizia – un libro ineguale, parziale, senza scrupoli, violento, contraddittorio, insolente come tutti i libri di quelli che amano e odiano e non si vergognano né dei loro amori né dei loro odi». Si aggiunga a questo che a convertirsi al cattolicesimo è stato Papini e non Nietzsche, a dimostrazione del fatto che forse l'anima "assai cristiana" albergava piuttosto nel corpo dell'antifilosofo fiorentino.

È vero, però, che non mancano incongruenze nel pensiero nietzscheano e che il futurismo tende ad ancorare il proprio volontarismo ad una dimensione spirituale e non solo istintiva dell'uomo. Tuttavia, nella misura in cui il rigido determinismo fisico-biologico di Nietzsche è una forzatura interpretativa, "la ricerca del potere" di Papini e "la volontà di potenza" di Nietzsche non sono poi concettualmente così distanti. Infatti, secondo il letterato fiorentino, «il denominatore comune al quale si possono ricondurre tutte le innumerevoli forme della vita umana è questo: la ricerca di strumenti per agire, in altre parole: la ricerca del potere». E, per azione, Papini chiarisce di intendere «qualunque cambiamento in cui l'uomo entri come causa volontaria cioè ogni cambiamento preceduto da nostre credenze e da nostri desideri». Si badi, tra l'altro, che in altri suoi scritti, Papini mostra di essere molto più vicino a Nietzsche di quanto qui non voglia ammettere³⁹.

Anche F. T. Marinetti fallisce nel cogliere il legame della sua visione del mondo con quella di Nietzsche⁴⁰, forse perché recepisce la nozione di superuomo attraverso la mediazione del rivale D'Annunzio e, in questi termini, la rifiuta. Mostra però di condividere la stessa ossessione del filosofo tedesco per il dominio del divenire, del tempo, della realtà da parte della volontà, quando elabora concetti come quelli di "uomo moltiplicato" e "religione della velocità". Ai quali si aggiunge, naturalmente, quello di "vita simultanea" elaborato da Fedele Azari.

Per Nietzsche, la stessa umanità è in divenire e si tratta ormai di chiedersi dove si vuole andare, che forma ci si vuole dare. Analogamente, per Marinetti lo stesso "popolo italiano", pietra angolare della sua dottrina politica, non è affatto un dato, ma un ente in continuo divenire. Egli spiega infatti in *Al di là del comunismo* che «il patriottismo futurista è... una passione accanita, per il divenire-progresso-rivoluzione della razza»⁴¹. E ribadisce lo stesso concetto in *Democrazia futurista*: «Noi

39 Si veda in particolare il saggio *Unico e diverso* (1904), dove Papini distingue le filosofie in due classi, quelle fondate sul "principio classico" e quelle fondate sul "principio romantico". Elenca anche due serie di termini associate ai due principi. Molti termini associati al principio romantico, preferito da Papini a quello classico, sono cari anche a Nietzsche: divenire, evoluzione, natura, genio e follia, selvaggi e barbari, germani e slavi, aristocrazia, ecc. Il modello non consente però di inquadrare perfettamente Nietzsche. Papini mette per esempio il "corpo" nelle filosofie classiche e "l'anima" nelle filosofie romantiche, mentre la corporeità è particolarmente cara al filosofo tedesco. <http://italpag.altervista.org/4_filosofia/filosofia28.htm> (20 settembre 2012).

40 Cfr. F. T. Marinetti, *Contro i professori*, Milano, Istituto editoriale italiano, 1919.

41 Marinetti, *Al di là del comunismo*, Milano, La Testa di ferro, 1920.

intendiamo la democrazia italiana come massa d'individui geniali, divenuta perciò facilmente cosciente del suo diritto e naturalmente plasmatrice del suo divenire statale»⁴².

Questa è la ricetta futurista: poiché non c'è via d'uscita dal vortice del divenire, non resta che intensificarlo con qualunque mezzo.

42 Marinetti, *Democrazia futurista*, Milano, Facchi, 1919.