

CACCIARI, MASSIMO. METAFISICA CONCRETA. ITALIA: ADELPHI, MILANO, 2023, PP.
423

Piercarlo Necchi

Instituto di Istruzione Superiore “G. Cardano” di Milano, Italia

Sopra un recentissimo episodio nel Pessimismustreit

(L’Excursus sul pessimismo’ di Massimo Cacciari in *Metafisica concreta*. Una ‘estrapolazione’).

L’onore della professione (filosofica) mi impone il dovere di cercare, provare e tentare (‘saggiare’) di dare almeno un ‘rapporto di lettura’ (meramente espositivo-riassuntivo) delle pagine del nuovo libro di Massimo Cacciari (= C) *Metafisica concreta* dedicate a un “Excursus sul pessimismo” (279-293). Non, dunque, di ‘prendere posizione’ e, meno che meno, di azzardare una critica. Quello che desidero—in questa che è forse una ‘estrapolazione’ indebita dal libro nella sua interezza—è soltanto capire il movimento di pensiero e l’esito di questa inedita *Auseinandersetzung* di C con il pensiero del peggio e il suo problema. È dunque C che pensa e scrive. Io riassumo ed espongo. Lui è il filosofo. Io, al più, lo ‘scoliate’. *Das ist alles*. (Notabene: nel testo che segue, le virgolette apicali doppie sono usate, in generale, per le espressioni di C o di altri *Auctores*; quelle apicali singole per le mie).



1. La prima domanda che si deve porre è questa: perché C—nell’infaticabile *long-trek* di questo libro attraverso le vette della nostra tradizione filosofica e scientifica (Platone, Protagora, Parmenide, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl nonché tutti gli *alii*, filosofi e scienziati, che vengono per più rapidi scorci evocati e convocati sulla scena del dramma)—ha avvertito la necessità “indispensabile” di “considerare il punto di vista del pessimismo” (289)? Per il motivo essenziale—mi pare—che, al di sotto del tema centrale del libro (il rapporto tra metafisica e scienza), scorre come un ‘basso continuo’ il *fil noir* del “Muro insuperabile” della “*phthorà*”, della corruttibilità, della caducità, dell’andare-in-rovina e, insomma, del destino di morte dell’“essente”. Al punto che C afferma senza mezzi termini che la *Grund-Frage der Metaphysik*—ovvero quella che non è “una” domanda, ma “la” domanda—“perché vi è qualcosa e non piuttosto il niente?” fa tutt’uno con l’altra [...]: ‘perché l’essente è mortale e non piuttosto immortale?’” (19-20). Domanda che—come si

vedrà—costituirà il *vanishing point* nel quale *sta e cade* il pensiero pessimista (e nella quale—credo—si può anche scorgere l'avviarsi di un confronto ultimativo di C con il pensiero di Emanuele Severino). La seconda domanda-guida è invece: come (per quale via) C fa emergere e appropria il problema del pessimismo? Risposta: a partire dalla chiamata in scena di Nietzsche-Zarathustra e dalla figura dello “*Ja-sager*”, “colui che benedice” e “dice-sì” all’“innocente accadere” dell’essente (271-272 e 274-275), la cui “affermazione”—però—non può ancora una volta inesorabilmente che urtare e infrangersi contro il “Muro insuperabile” per il quale “anche il ‘caso divino’ che il mio esserci individuale rappresenta è destinato a morte” (279). Quale altro ‘punto di attacco’ alla questione, del resto? Non solo perché il cosiddetto *Pessimismusstreit*—a partire da Schopenhauer e dai suoi epigoni metafisici come von Hartmann, Mainländer e Bahnsen—fu un capitolo importante della filosofia tedesca dell’Ottocento, del quale anche Nietzsche fu un protagonista decisivo—, ma soprattutto perché—come scrive ottimamente Susanna Mati nel suo *Friedrich Nietzsche. Tentativo di labirinto* (Feltrinelli, 2017)—“C’è sempre un imbocco al labirinto [...]. L’imbocco di Nietzsche fu il pessimismo. E il pessimismo è: che *la verità è brutta*” (11). E infine perché, in fondo, a essere in gioco ultimativamente in tutta la questione del pessimismo è esattamente il ‘*kampf*’ tra “*Ja-sagen*” e “*Nein-sagen*” (come scrisse una volta Sgalambro: “Nel frattempo arriva l’epoca della Grande Valutazione. Non porta né rondini né la fioritura degli anemoni. Ma grandi Sì e grandi No”). Poste queste premesse, andiamo alla ‘cosa stessa’.

2. Lo “*Ja-sager*”, dunque, “colui che *benedice* il Mondo al di là del bene e del male”: tale “figura”, secondo C, mentre risulta “del tutto coerente” con il sistema di Spinoza che ‘afferma’ senza residui l’identità di “realtà” e “perfezione”, costituisce al contrario il “momento più problematico” del pensiero di Nietzsche. Questo il ‘focus’—Spinoza e Nietzsche—a partire dal quale si avvia lo svolgimento della *quaestio*. Al centro, il concetto (assolutamente fondamentale, per altro, in *tutto* il libro) della “Natura”. In Spinoza—come viene ampiamente illustrato nel lungo capitolo-pannello intitolato “Gigantomachia. Spinoza e Leibniz” (cfr. 111-165)—essa è realmente-perfettamente (e non soltanto come “un prudente modo di dire”) “*Natura sive Deus*”. In Nietzsche, *sed contra*, “Natura” può ancora significare, sì, l’“Essere supremo”, ma non più—assolutamente—“Dio”. È precisamente qui che il *Pessimismus-Problem* fa la sua entrata in scena, quando la “finitezza del nostro sguardo” si posa e si fissa su ciò che, *in rerum natura*, appare come “contraddizione, lacerazione, sofferenza” e—insomma—“*malum*” (279). E rispetto a ciò—osserva C—Spinoza, che chiamò “*Ethica*” il suo sistema perché esso si compiva con la “dimostrazione logica” della possibile liberazione dell’uomo da ogni “*melancholia*” (che è “*semper mala*”), avrebbe potuto essere il *pharmakon* capace di “guarire” una volta per tutte Nietzsche da ogni “residuo” di pessimismo e da ogni “tentazione” (ascetico-*nirvaniana*) con i quali era stato ‘intossicato’ da *magister* Schopenhauer. Ma così, in realtà, non poteva essere perché, nel pensatore tedesco, non vi era più spazio alcuno per una *Sostanza unica-Causa sui* (*Deus sive Natura*). Radicalmente altra cosa, infatti, era la “Natura” alla quale egli diceva di “dovere dire di Sì”. Una Natura che “ha perduto ogni carattere divino”. Un primo punto essenziale è così stabilito e deve essere tenuto fermo: il “Sì al Mondo” (per altro soltanto “annunciato” come “possibile avvenire”) di Nietzsche è “solo apparentemente analogo” alla ‘affermazione metafisica’ spinoziana (280-281).

3. Come scrive molto efficacemente C, insomma, “non si ‘salta’ dalla apocalisse del proprio tempo a Spinoza”. Nonostante, forse, fosse questo il “desiderio” di Nietzsche, ‘ritornare’ a Spinoza era impossibile. Tra loro, due iceberg inaggirabili: la critica di Kant alla ‘vecchia’ metafisica e soprattutto, appunto, Schopenhauer (che Manlio Sgalambro—per inciso—soleva scherzosamente chiamare “Herr

Pessim”). E, per Schopenhauer, l’ultimo nome che resta per dire la “sostanza” è “Volontà di vita”. E “vita” significa: “dolore”, “sofferenza” e “tormento”. “Volere” la vita non significa altro che rimanere ‘incatenati’ a tutto ciò. “Natura”—per questo sguardo—è solo più “l’infinita generazione di essenti tutti ‘uguali’ per la comune Volontà di vita, per il male di voler vivere”. (E qui C pone incidentalmente due domande nel cui timbro si avverte la sua autentica ‘partecipazione’ al problema di cui sta dipanando le fila: “come dimenticarlo o rimuoverlo [...]? come consolarcene?). Nietzsche, da parte sua, non vuole saperne di ‘oltrepassare’ questa “condizione dell’esserci”. Il grande “Sì” che si deve pronunciare dovrà essere a *questa* “Natura”. Ma—come vede bene C—sarà un “Sì” inesorabilmente “strozzato” (senza alcuna “*laetitia*” e “*beatitudo*” spinoziane). È come se Nietzsche dovesse dire: “Posso mutare il modo in cui guardo lo spettacolo della Natura, non questo spettacolo. [...] La *mia* Natura è quella che Schopenhauer e Leopardi hanno vissuto. [...] la Vita è tragedia *illaudabile e irredimibile*”. Un Nietzsche che, da parte sua, se da un lato, rifiuta il “pessimismo romantico” (quello di chi “soffre” soltanto per “la miseria della propria vita”—il cosiddetto “wertherismo” e “dolorismo” duramente ‘frustati’ anche da Sgalambro), dall’altro giungerà a respingere anche il pessimismo schopenhaueriano che, sebbene senza dubbio non sia “romantico”, finisce per rivelarsi una forma di pessimismo “non vero”, intanto perché “inventa la via d’uscita” filosoficamente ingiustificabile dell’ascesi e della “*noluntas*”, ma poi perché non sarebbe capace di “assumere la forma di uno spinozismo compiutamente e coerentemente rovesciato”. In che senso? Qui le cose si complicano e temo di inciampare in qualche fraintendimento. Forse rispetto a quello che Nietzsche intendeva essere il “vero pessimismo” e cioè quello “tragico” (dionisiaco), che consisterebbe nel “dire Sì” a tutti “i lati terribili dell’esistenza” e che sarebbe, in questo modo, una via al Sì “capovolta” rispetto a quella di Spinoza, che muoveva dalla Sostanza-Causa? (281-282).

4. A partire da qui inizia la vera e propria ‘diatriba’ cacciariana sul pessimismo (del movimento della quale, a causa dell’intrico della cosa stessa, non è sempre facile scorgere la linearità). Il punto cruciale è in ogni caso che il pessimismo deve necessariamente mettere capo a un “*Nein-Sagen*”, a un “No”. Tutto ruota intorno ai concetti-di e al rapporto-tra “Dio” e “Natura”. Il pessimista si trova di fronte a un’alternativa: o tenere fermo (spinozianamente) la “*Natura sive Deus*” o distinguere radicalmente tra Dio e Natura. E qui le aporie deflagrano. Seguendo la prima via, il pessimista si troverà a dover riconoscere che, se Dio è “Natura”, sarà “incolpevole del Male”, ma, ciò nonostante, a dover affermare che la “Natura” è “Male”. È a questo punto—scrive C indossando la maschera del pessimista—che “il mio Sì si rovescia nel No”: “dico Sì riconoscendone razionalmente il dominio, grido No a tutti i modi in cui esso (la Sostanza o Causa) si esplica”. Seguendo la seconda via, il pessimista ‘cade’ invece nella posizione di pensiero dello gnosticismo, che concepisce un Dio “buono”, completamente “ignoto” (‘altro’) e assolutamente “non creatore” di questo mondo malvagio (nel quale, però, sono pur sempre presenti le “scintille” del Bene). La conclusione che trae C è netta: “vero pessimismo” sarà soltanto quello che considera la Natura “in termini strettamente ateistici”: “La Natura è *soltanto* Male e Male irredimibile”. A essa e a ogni “teodicea” in quanto “giustificazione del *Deus sive Naturā*”, possiamo soltanto liberamente “opporre il nostro No” (282-283).

5. Si avvia così la vera e propria *pars destruens* dell’excursus. *Iuxta* il Nietzsche “buon spinoziano”, la posizione del pessimismo che si è delineata rivela tutta la sua “intrinseca insostenibilità”. Se il pessimista mette capo al suo No, infatti, è essenzialmente perché “la Natura non presenta alcuno dei tratti che si dovrebbero supporre propri di un Dio misericordioso”. Così, i pessimisti non sono altro che “orfani” rimpianti l’“immaginazione” della ‘ontoteologia’ *old style* e i suoi “fantasmi”

(“antropomorfismo”, “teleologismo” ecc.). Per loro, se esiste solo la Natura e se la Natura non è Dio (in quanto priva delle perfezioni divine), non resta che negare l’esistenza di Dio e, nello stesso tempo, dire No alla Natura. Ma in realtà, così facendo, quello che essi negano è soltanto quella “immagine” per la quale la Natura dovrebbe ‘accordarsi’ ai loro “appetiti” e “sentimenti”. Si comprende dunque che “il discorso del pessimista non può respingere Spinoza poiché ne rappresenta un semplice rovesciamento”. Qui, forse, si comprende qualcosa di più sul punto che, prima, non mi risultava chiaro: il pessimismo sarebbe, sì, un “rovesciamento” di Spinoza, ma soltanto “semplice” e non vero, “compiuto” e “coerente”, come quello tentato da Nietzsche con il suo Sì “tragico” alla vita. Ultimativamente, infatti, a differenza del ‘tragicismo’ nicciano, “l’ateismo pessimistico [...] resta impotente di fronte alla Natura, rinuncia a combattere il muro che essa oppone ai nostri *conatus*. Per il pessimismo la morte del *Deus sive Natura* coincide con l’incoronazione della *Natura sive Malum*”. Con sentenza lapidaria, C può così concludere che “il pessimista incarna l’ultima figura del credente” (283-285—per inciso: la lettura di C non mi sembra troppo distante da quanto afferma F. C Beiser nel suo studio *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, Oxford University Press, 2016—non ancora tradotto, purtroppo, qui da noi: “*Summa summarum*, pessimism was the rediscovery of the problem of evil after the collapse of theism”, ivi 7).

6. Dopo alcune incursioni sul rapporto tra la Volontà di vita di Schopenhauer e la Volontà di potenza di Nietzsche e una lettura profondamente ‘disincantata’ della “morte di Dio” (sempre in relazione a Spinoza), C si sofferma allora sulla strada tentata da quello che definisce “il pessimismo più coerente”. Quale la sua ‘mossa’? Questo pessimismo, intanto, “non abbandona la deprecazione sul Male che è l’esistere” e il suo “odio per coloro che vorrebbero consolarcene”. Quello che giunge a comprendere è che “lo spettacolo non muta se viene diversamente colorato o visto dietro un velo di lacrime”. Contro Spinoza e contro Nietzsche, questo pessimismo fissa infatti il pensiero su “una Natura che reca in sé il seme della morte”. Con ciò, C sta rivolgendo lo sguardo a quelle forme di pessimismo che—“alla scuola di Schopenhauer”—hanno tentato di “contestare” il principio “*Natura sive Deus*”, non semplicemente in base alle “esperienze” e alle “miserie” del nostro stato, ma mettendo in discussione l’“eternità” della Natura. E, in questo cambio di scena, torna prepotentemente al centro proprio l’idea di “creazione” (radicalmente criticata da Spinoza). Il paesaggio metafisico che si delinea è allora quello che ha trovato la sua espressione più perspicua nella *Filosofia della redenzione* (1876) di Philipp Mainländer (un’opera che per C “vale la pena riprendere a studiare”), per il quale la creazione del mondo (che in quanto creato non è eterno e il movimento del quale ‘corre’ l’assoluto Nulla) era la conseguenza di un “suicidio di Dio”: “Dio è morto e la sua morte fu la vita del mondo” (per inciso: C—a proposito di questa idea della creazione come di una “abdicazione creatrice”—evoca anche di sfuggita Simone Weil e, nella nota a fondo pagina, il “pessimismo radicale” di Cioran e Sgalambro, i quali non a caso hanno sempre mostrato un forte interesse per la “metafisica dell’entropia” di Mainländer). In questo modo, l’“operazione del pessimista radicale” consisterebbe essenzialmente nel “separare drasticamente finito e infinito”. Che si pensi a una “paradossale mistica dello *tzimtzum*” in nero o addirittura alla ‘auto-cadaverizzazione’ del Dio = X di Mainländer che—come diceva Sgalambro—si “auto-distrugge”, ciò che rimane sarà soltanto “questo mondo, connotato insuperabilmente da miseria e mortalità”. *Aliter*: l’essente “creato-generato” è, in quanto tale, “certamente condannato a morte”. Per il pessimista radicale, la Natura è così null’altro che “il dominio assoluto di un Dio mortale” (“nulla di divino”, dunque), contro il quale è necessario “dire No”. Ma questo conduce C ad affermare che il pessimista radicale è in realtà uno “in lotta continua contro la

morte” (anche, e soprattutto, proprio quando “medita sul suicidio”). La Natura—come è giunto a pensarla—è essenzialmente “assassina”, proprio perché non infinita e “in sé mortale” (e, forse, questo aggettivo si deve ‘ascoltare’ non solo nel senso di ‘affetta’ dalla mortalità, ma anche nel senso di ‘capace’ di dare la morte, come si dice del veleno di un Mamba Nero; per inciso: sono persuaso che, attorno a questo, ruoti *tutto* il pensiero di Sgalambro, che però—nella sua “teologia dell’empietà”—si ostinava con spinozismo *indiavolato* a identificare Dio e Mondo). Sicché, conclude C, la “ragione ultima del pessimismo” è—“che si dà la morte dell’essente” (285-288).

7. Da qui in avanti C prende—per così dire—la parola ‘in proprio’. La “ragione ultima del pessimismo” appena svelata è veramente “una *ragione*”? Pare di no. Il “pessimismo radicale” (portandosi “oltre” Nietzsche) intende ‘rovesciare’ la concezione spinoziana del “corruttibile come ‘funzione’ della Sostanza stessa (i “modi finiti” sono mortali, ma “necessariamente” mortali). Ma quello a cui mette capo è in fondo, soltanto e ancora, l’“insuperabile rappresentazione del male di esistere con cui gli Schopenhauer e i Leopardi hanno segnato la nostra Età”. E qui C (in evidente riferimento a Severino sul cui ‘problema’ fondamentale annuncia di tornare più oltre) pone una serie incalzante di domande: c’è forse una “necessità” per affermare che la Natura “altro non decreta che la morte di tutto ciò che genera” (lo “scompare, in ogni caso, non il suo “diventare nulla”)? Questo destino di morte concerne “il singolo essente o il Tutto”? Che senso ha “astrarre” uno soltanto dei termini della “connessione” che la Natura manifesta tra “*genesis*” (generazione) e “*phthora*” (rovina)? ‘Fissarsi’ e rimuovere astrattamente la morte non significherebbe, in realtà, “eternizzare” la vita, ma “impedirla”, perché essa “è soltanto in quanto *si rigenera* continuamente”. Perché “la Vita è perenne resurrezione” (questa idea della Vita, verrà ripresa e sviluppata da C nel capitolo-pannello successivo intitolato “I tempi del caso”, cfr. 293-329). Solo così, guardando al proprio “morire” come “connesso al Tutto”, il pensiero dell’individuo può essere “pensiero-di-vita e mai di morte” (la “*meditatio vitae*” spinoziana?) (288-289).

8. Dopo questi affondi, C tenta per così dire di disporre-ordinare le pedine di questa partita che sembra “attorcigliare” le voci evocate lungo tutto l’excursus (Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, il “pessimismo radicale”) in un inestricabile “nodo di Gordio” (291). Spinoza dice Sì alla sua “*Natura sive Deus*” (Sostanza-Causa *sui* eterna e infinita). Ma il problema rimane: “Se Sostanza è *Causa sui*, e questa è Natura, *non è Dio*” (non è eterna). Nietzsche dice Sì a questa Natura che, in quanto “spettacolo” di vita e morte, non può essere detta “eterna” Qui C vede aprirsi un “bivio”: o Natura è soltanto “cause-effetti finiti” (e allora si darà il “crogiuolo” pessimismo-Nietzsche), oppure “vi è un Dio che è anche Causa, ma superiore al suo esser-causa”, un ‘Chi’ trascendente e creatore (e allora si ricadrà nelle aporie poste dal sistema di Leibniz). Ed è proprio “*versus* l’“ottimismo” leibniziano” che il pessimista lancia il suo atto di accusa e sferra il suo attacco finale. Ancora una volta C se ne fa ‘persona’: “Il tuo Dio è creatore; [...] ma ogni creatura è mortale per definizione; ergo, se l’essere creatore appartiene all’essenza di Dio, a questa appartiene anche la mortalità della creatura”. Ma se è così, allora questo Dio che “crea questa natura che perennemente mette a morte gli essenti, non è Dio”, ma soltanto “Natura”, che il pessimista “odia” (spinozianamente, “passione tristissima”) perché essa “fa pagare al vivente con sofferenze e morte l’esser stato generato”. Così, se l’unico “Signore” è la “Natura”, l’unica scelta che rimane è soltanto quella tra il Sì di Spinoza e il No del pessimismo radicale. Sennonché—secondo C—il pessimismo proprio “quanto più è radicale tanto più erra”: infatti il suo “No” e il suo “odio” si basano soltanto sul “presupposto” che “la Natura stessa sia quel Dio che crea l’essente per il suo male” (un’eco, forse, dell’abbozzo di inno *Ad Arimane* di Leopardi, nel quale il

poeta si rivolge al Dio malvagio dicendo che “per uccider partorisce?”). La dinamica (storico-filosofica) che si agita in questo “nodo” viene infine ricapitolata da C con questi rapidi tratti: nel sistema di Spinoza (che “avrà sempre ragione contro ogni pessimismo”!!!—per inciso: trovo qui una conferma del sentore che ho sempre avuto che confutare Spinoza fosse il primo dovere di ogni pessimista che si rispetti; ma vi trovo anche che ciò—*impossibile est*) non si potrà mai sostituire il nome “Natura” con il nome “Dio”; Leibniz ne “salva” il nome grazie al concetto di “creazione”; ma con ciò aprirà le porte al “rigenerarsi della voce del pessimismo”, prima in Schopenhauer (che, da qualche parte, definisce una ‘fandonia’ l’ottimismo del migliore dei mondi possibili) e, poi, nel pessimismo radicale à la Mainländer che va a fondo nel ‘buco nero’ del creazione come “suicidio” di Dio all’origine di questa esistenza di dolore (289-291).

9. Avviandosi al termine del suo excursus, C chiude in forma interrogativa, ponendo domande che verranno affrontate nei successivi capitoli-pannelli del libro. Di queste tengo ferme soltanto quelle che mi paiono più strettamente connesse alla *Pessimismus-Frage* e che dicono ancora una volta la sua ineludibilità: “È questo un nodo che ammette di essere sciolto, o apre soltanto a *decisioni* che spettano all’esistenza singola?” (il pessimismo come ‘postura’ personale o ‘visuale delle cose?’). E infine, ancora: “Come liberare la vita dell’essente da questo nodo, che ne soffoca l’essenza condannandola all’essere mortale?”. A ‘cor-rispondere’, i capitoli-pannelli successivi di *Metafisica concreta*.

10. Postilla. Come qualcuno avrà notato, cercare di seguire l’*itinerarium in pessimismum* di C è stato—come ama dire lui stesso—un “*improbis labor*”. Insomma, anche soltanto per dare quello che non è più di un semplice riassunto, ho fatto molta fatica e non sono certo di aver capito tutto correttamente. Quello che mi sembra di aver avvertito con chiarezza è, da un lato, il ‘nervo scoperto’ di C per la questione del pessimismo, ma anche, dall’altro, la sua decisa ‘critica’ di questa forma (o forme) di pensiero. Sia sufficiente, ripetere queste frasi-chiave: “[Vi è una] intrinseca insostenibilità [...] del pessimismo”; “In qualche modo i pessimisti sono orfani di questa immaginazione” (quella che immagina il “Dio misericordioso”), che vorrebbero la Natura “in armonia” con i loro “appetiti” e “sentimenti”; “Il pessimista incarna l’ultima figura del credente”; la “ragione ultima” del pessimista “è forse una *ragione?*”; “Il pessimismo quanto più è radicale tanto più erra”. Devo dire sinceramente che questo esito non mi sorprende. Intanto, perché sono persuaso che il libro di C sia ‘anche’ un libro sullo e contro lo sguardo ‘medusato’ da *Thanatos* (‘pietrificato’ in una “*meditatio mortis*” continua) e quello del pessimista, per il quale—come nel disegno di Alfred Kubin *Der letzte König* (1900 ca.)—la Morte è l’ “ultimo re”. E poi perché—come mi pare di ricordare—in una intervista o in una dichiarazione che purtroppo non mi riesce di ritrovare, il “pessimista radicale” Manlio Sgalambro (che C—come risulta da molte sue dichiarazioni—stimava e prendeva sul serio) disse pressappoco (cito a memoria, *parдон*, e se qualcuno disponesse del ‘dettato’ esatto, lo pregherei che comunicarmelo) che C “è uno che pensa. Che pensa veramente. Anche se nel suo pensiero rimane un tratto di ‘ottimismo’ [si badi bene: un ‘ottimismo’—se poi ha senso usare questa parola—non certamente ‘ingenuo’, ma forte e—per dirla con Hegel—temprato da un infaticabile e diuturno “travaglio del negativo”] che lo spinge sempre a pensare a qualcosa di oltre”. E, in effetti, a cosa mira e tende, in fondo e ultimativamente, l’*orexis* cacciariana se non all’inafferrabile, indeterminabile, incalcolabile *Agathòn* “al di là dell’essenza”? E, a proposito di Sgalambro, nel ‘ragionamento’ di C avverto come un vuoto. Più volte e in passaggi diversi dell’excursus, si parla di “rovesciamento” di Spinoza, di “spinozismo rovesciato” ecc. Ci sarebbe quello di Nietzsche e del suo “Sì” alla Natura *non Deus*, ma anche quello che i pessimisti usano come un’ “arma” contro Leibniz... Ma non è stata, forse, proprio quella di Sgalambro e del suo “empietismo

in quanto nome ridestato del pessimismo la forma più radicale di capovolgimento ‘indiavolato’ dello spinozismo? Che cos’è, se non un “*Deus sive Natura*” spinoziano completamente capovolto, quel Dio-Mondo di cui Sgalambro dice che “*homicida erat ab initio*” e al quale – contro il teorema spinoziano per cui “nessuno può odiare Dio” – rivolgeva corrusco l’odio della sua mente? E a proposito del pessimista come “ultimo credente”: Sgalambro, questo ontoteologo ‘dogmatico’ della distruzione e del Dio “annientante”, che giudicava l’ateismo, dopo Spinoza, letteralmente una “*connerie*”, continuava a ripetere che lui credeva “a” Dio e non “in” Dio, dove la prima preposizione significa in realtà profonda e radicale “sfiducia”. È realmente possibile ‘inchiodare’ anche lui nella schiera dei pessimisti in stato di ‘orfanezza’ per la scomparsa del “Dio misericordioso”? Non è forse lui, insomma, il pessimista ‘ultimo’ con cui C dovrebbe incrociare le lame? A quando una *Auseinandersetzung* ‘in rebus’ del “filosofo” veneziano con il pensiero del “neikosofo” siciliano? (Nella speranzosa attesa, mi permetto per una volta di rinviare al mio “studioletto” *Spinoza in Sgalambro* nel libro di P. Trovato-A. Carulli-P. Necchi-M. Pérez Cornejo, *La piccola verità. Quattro saggi su Manlio Sgalambro*, Mimesis, Milano, 2019). Fine del rapporto.