

## Dare un senso, infondere un senso

di Pierre Le Vigan

Fonte: GRECE Italia



Il nichilismo si caratterizza per la perdita di senso, un senso che non può essere strettamente individuale, né tantomeno solo personale: esiste solo un senso condiviso. Non esiste un senso «contro gli altri», ma sempre un senso «con gli altri». La condivisione del senso è ciò che crea il comune e ciò che ci distingue da coloro che non hanno la stessa nozione di senso. Ogni senso è senso di condivisione, e ogni condivisione ha inclusi ed esclusi. Dare senso, introdurre senso non è un supplemento d'anima, ma la condizione stessa di ogni vita socio-politica.

Nietzsche spiegava che, di fronte alla «catastrofe nichilista», si tratta di reintrodurre un senso nel mondo. È «un compito che resta ancora assolutamente da compiere» (Frammenti postumi, autunno 1887-marzo 1888, in Opere complete, vol. XIII, Gallimard, 1976). Questo sarebbe il compito del superuomo, dell'uomo che supera i propri stretti limiti. Introdurre senso significa smettere di allontanarci gli uni dagli altri e smettere di allontanarci da noi stessi, poiché non c'è Sé senza Noi.

Questo «dare senso» ha in realtà tre significati. Il primo è quello di indicare una direzione. Si tratta di orientarsi e di procedere. Ciò vale sia per la storia collettiva degli uomini che per la loro storia individuale. Dare senso può anche

significare avere di mira qualcosa di finale, un compimento ultimo. Questo fine ultimo (entelechia) si aggiunge quindi alla semplice direzione. Infine, dare senso può rimandare ai sensi stessi, alle fonti della sensazione. Ciò significa agire percependo il valore di ciò che si fa. Il contrario di un agire meccanico. Queste tre forme di senso possono naturalmente sommarsi, sapendo che la seconda forma (la finalità) implica almeno la prima (la direzione).

### Direzione e finalità

In materia di storia, la tesi direzionale è stata spesso sostenuta. Si pensa naturalmente a Marx, con come direzione e finalità il superamento del capitalismo e la società senza classi. Si pensa anche a Bossuet con il suo Discorso sulla storia universale (1681). Anche il tema della fine della storia non annulla il senso della storia. Infatti, il concetto di fine della storia, utilizzato da Francis Fukuyama sulla scia di Alexandre Kojève, indica che c'è una fine della storia perché la finalità è stata raggiunta. È la vittoria del modello delle «democrazie liberali». Questa vittoria sarebbe il telos. La storia finirebbe una volta raggiunto quest'ultimo.

Solo la postmodernità si propone come l'epoca della fine delle grandi narrazioni o «metanarrazioni» (Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporti sul sapere*, 1979). Ad esse oppone la propria incredulità, la propria certezza dell'impossibilità delle certezze. Si tratta di una rottura con la modernità. Tuttavia, se le grandi narrazioni (comunismo, socialismo, progressismo, fascismo, liberalismo) sono, per loro natura ideologica, caratteristiche della modernità, nessuna epoca ha potuto fare a meno di una narrazione collettiva. Vale a dire dell'iscrizione della politica in qualcosa che la supera. Attraverso questa iscrizione, il tempo diventa storico. Cessa di essere puramente individuale o strettamente comunitario. Affinché il tempo sia portatore di senso, deve essere un tempo storico e politico. È quindi un tempo che include le storie particolari. La storia in senso moderno va così oltre la storia in senso classico, nel senso di una narrazione puramente descrittiva.

### Un mondo comune

Questo concetto può essere espresso in termini filosofici. Heidegger parla del Dasein come di «essere nel mondo». Siamo tutti «gli uni con gli altri», in un mondo comune, un mondo con gli altri (Mitwelt). L'essere umano è per natura un essere sociale. È anche, come ricorda Karl Löwith sulla scia di Aristotele, per natura un essere politico, e non solo un essere sociale. Eric Voegelin non dice altro, ma insiste su un altro aspetto. L'uomo cerca di realizzare sulla terra il paradiso che gli è promesso in cielo. È il caso dei pensieri gnostici rappresentati da Gioacchino da Fiore nel XII secolo, ma che trovano la loro origine dieci secoli prima, ai margini del cristianesimo nascente. Questa volontà di realizzare sulla terra un'armonia divina è, secondo Voegelin, il segno distintivo di tutte le filosofie della storia fondate sul modello di Hegel. Ciò sfocia

ovviamente nelle religioni politiche come il nazionalsocialismo e il comunismo, ma anche nel progressismo in generale.

Le religioni politiche rappresentano una secolarizzazione dei temi religiosi. Questi scendono nel mondo secolare, diventano profani e mondani, e rivendicano una realizzazione concreta sulla terra. Il termine secolarizzazione assume così un nuovo significato. Mentre in origine significava che la sfera pubblica non era più interamente di competenza del religioso, ora significa che lo Stato, e più in generale la politica, promuove nuove forme di religiosità nella sfera pubblica. Una religiosità politica invade così la sfera pubblica. Per Eric Voegelin (*Ordine e storia*, 1956-1987, 5 volumi, di cui uno postumo), è la politica, e non solo la religione, a fornire risposte alle domande esistenziali dell'uomo: la vita, la morte, la sofferenza. Di fronte all'effimero, di fronte alla finitezza, la politica conferisce durata e senso (può esserci durata senza senso, ma il senso richiede la durata). Ciò avviene attraverso la creazione di istituzioni, l'uso di simboli, la pratica di riti. Tutto ciò costituisce una mediazione tra la vita individuale e quella collettiva e, oltre a ciò, tra la vita individuale e l'ordine cosmico. Tuttavia, in questo ambito, si è verificata una rottura che risale all'era cristiana. Il cristianesimo ha svincolato la storia dalla cosmologia. In questo senso, ha disincantato la storia. Ma il bisogno di incanto ritorna, ed è per questo che la politica tende a orientarsi verso le religioni politiche. Si constata quindi che «quasi tutti i concetti salienti della teoria moderna dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (Carl Schmitt, *Teologia politica*, 1922). Egli aggiungeva: «E questo non solo in base alla loro evoluzione storica, poiché sono stati trasposti dalla teologia alla dottrina dello Stato, come ad esempio nel caso del Dio onnipotente diventato il legislatore onnipotente, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per osservare questi concetti da un punto di vista sociologico». Il cristianesimo ha quindi separato la storia dal religioso, prima che il religioso non ridiscendesse più nel campo della storia. E questa discesa è accompagnata dalla volontà di dargli un senso, o di trovarne uno già presente.

### Storia e trascendenza

Sia Karl Löwith che Eric Voegelin criticano la tesi di un senso della storia, ovvero l'idea che essa abbia uno scopo e che sia il racconto del percorso verso tale scopo. Voegelin constata tuttavia che si è verificata una secolarizzazione delle idee religiose: esse sono scese sulla terra e rientrano quindi ormai in gran parte nella sfera politica. È ciò che egli chiama l'immanentizzazione del religioso. L'ordine del religioso non è più trascendente, ma appartiene al qui e ora. Ma secondo Voegelin questa è una catastrofe. Ciò riporta sullo stesso piano la storia e la trascendenza. O la trascendenza viene appiattita al livello dell'orizzontalità della storia, oppure la storia viene dotata di una trascendenza, di una verticalità, che è un abuso, un'esagerazione (come nel caso del comunismo). In altre parole, l'uomo è ridotto alla storia, cosa che già deplorava Albert Camus, richiamando sia i diritti della natura che i diritti

dell'amicizia. Così, per Voegelin (come per A. Camus), il telos dell'uomo non può trovarsi nella storia.

Karl Löwith, dal canto suo, ritiene anch'egli che non si possa credere in un senso (Sinn) della storia (Significato e fine della storia, 1949, Gallimard, 2002). Ritiene tuttavia che la storia comporti dei significati (Bedeutung). Inoltre, Löwith ritiene che la nozione di senso della storia non sia una semplice perversione del pensiero cristiano. Ritiene che gli gnostici, Gioacchino da Fiore e i loro epigoni non siano gli unici responsabili. Ritiene che la nozione di senso della storia provenga dalla Bibbia stessa. Considera che questa nozione derivi fondamentalmente dal pensiero ebraico e dal pensiero cristiano.

Si può e si deve tornare alla separazione radicale tra l'ordine religioso e l'ordine storico, come auspica Erik Peterson (Il monoteismo come problema politico, 1935), avversario di Carl Schmitt? La domanda è mal posta. Perché si presuppone allora che l'ordine religioso non sia di questo mondo, non sia terreno, che non sia naturale, ma solo soprannaturale. Se si rifiuta questa «esfiltrazione» del religioso dal mondo, si constata allora che non è sostenibile separare l'ordine religioso dall'ordine politico. Bisogna assumerla deliberatamente. Il ruolo della politica è quello di portare avanti una visione del mondo. E questa è indissolubilmente storica, sociale e religiosa.

Pierre Le Vigan, *Éléments, Donner le sens, introduire du sens*, 9 aprile 2026.

Traduzione a cura di Piero della Roccella Sorelli.