
**IN MEMORIA DI
GIANGIORGIO PASQUALOTTO**

doi: 10.54103/mde.i13.1.31577

PASQUALOTTO INTERPRETE DI NIETZSCHE. ERMENEUTICA INTERMINABILE E BUDDHISMO

Alberto Giacomelli

Università degli Studi di Padova

 00240q980

alberto.giacomelli@unipd.it

ABSTRACT IT

Il contributo analizza e compara due saggi particolarmente significativi relativi all'interpretazione di Nietzsche proposta da Giangiorgio Pasqualotto, mettendo in luce, da un lato, il concetto di "ermeneutica interminabile" come critica radicale alla nozione di verità e alla tradizione metafisica occidentale, e, dall'altro, l'articolato rapporto tra il pensiero di Nietzsche e il buddhismo zen. Nel primo saggio, attraverso una decostruzione del concetto di metafisica e del ruolo del linguaggio, si evince una concezione del pensiero come processo interpretativo infinito, privo di fondamenti ultimi. Il confronto interculturale con il buddhismo zen, sviluppato nel secondo saggio, mostra invece un oltrepassamento della proliferazione delle interpretazioni nella direzione di una pratica di svuotamento del soggetto e di non-attaccamento. Dall'interazione dei due saggi emerge una filosofia intesa come esercizio trasformativo, capace di ridefinire il rapporto tra conoscenza, vita e verità e configurandosi – a partire da Nietzsche e oltre Nietzsche – come un'eredità imprescindibile del magistero di Pasqualotto.

Parole chiave: Ermeneutica interminabile, Nietzsche, Metafisica, Buddhismo zen, pratica

PASQUALOTTO AS AN INTERPRETER OF NIETZSCHE. ENDLESS HERMENEUTICS AND BUDDHISM

ABSTRACT EN

This paper analyzes and compares two particularly significant essays concerning Giangiorgio Pasqualotto's interpretation of Nietzsche, highlighting, on the one hand, the concept of "endless hermeneutics" as a radical critique of truth and of the Western metaphysical tradition, and, on the other, the complex relationship between Nietzsche's thought and Zen Buddhism. In the first essay, through a deconstruction of the notion of metaphysics and of the role of language, thought emerges as an infinite interpretative process without ultimate foundations. The intercultural comparison with Zen Buddhism, developed in the second essay, instead points toward an overcoming of the proliferation of interpretations in the direction of a practice of self-emptying and non-attachment. From the interaction between the two essays emerges a conception of philosophy as a transformative exercise, capable of redefining the relation-



ship between knowledge, life, and truth, and configuring itself – starting from Nietzsche and beyond Nietzsche – as an essential legacy of Pasqualotto's philosophical work.

Keywords: Endless hermeneutics, Nietzsche, Metaphysics, Zen Buddhism, Practice

L'interpretazione proposta da Giangiorgio Pasqualotto nel saggio *Nietzsche, o dell'ermeneutica interminabile* costituisce ad oggi uno dei più densi e preziosi contributi relativi alla ricerca nietzscheana *tout court*. Tale studio, inizialmente pubblicato nel 1980 all'interno di un Volume collettaneo che vide la partecipazione di protagonisti decisivi della filosofia italiana e non solo, poi rieditato all'interno del celebre Volume *Saggi su Nietzsche*,¹ si colloca consapevolmente fuori da quella che Pasqualotto definisce la "vulgata" ermeneutica dominante, caratterizzata da una costellazione di interpretazioni – come quella proposta da Heidegger e quella sviluppata (seppure in termini più sfumati) da Fink – che tende a rispondere affermativamente alla domanda se Nietzsche elabori una critica della metafisica.² L'auspicio di questo contributo è quello di attraversare e rilanciare alcuni snodi della riflessione di Pasqualotto su Nietzsche assumendo questo saggio come filo conduttore, e facendolo interagire con un saggio successivo di quasi trent'anni: *Nietzsche e il buddhismo zen*, pubblicato nel 2008³, al fine di mettere in luce, almeno in parte, un percorso di ricerca che affonda le proprie radici nella tradizione occidentale e continentale per poi impegnarsi nel fecondo sentiero della comparazione e del dialogo con i pensieri d'Oriente.

Convocare l'importanza del magistero di Pasqualotto, anche in termini più ampi rispetto alla sua interpretazione di Nietzsche, appare, a questo punto, un inciso necessario. Tale insegnamento non ha semplicemente contribuito a impostare in modo decisivo una forma di pensiero interculturale non riducibile né a mera comparazione né a sincretismo indifferenziato, ma ha, di fatto, inaugurato e creato una prassi ed un metodo di raffronto inedito tra Occidente e Oriente.⁴

L'originalità della ricerca pasqualottiana consiste difatti nell'aver disarticolato il paradigma implicito della filosofia occidentale come spazio autosufficiente, introducendo una pratica del pensiero che si espone strutturalmente all'alterità senza

¹ Cfr. M. Bertaglia, M. Cacciari, G. Franck, *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzscheana del tempo*, Liguori, Napoli 1980; G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano, 1998, pp. 9-52..

² G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 9. Cfr. E. Fink, *La filosofia di Nietzsche* (1960), tr. it. di P. Rocco Traverso, Marsilio, Padova, 1973, pp. 249-259; M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), tr. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 217-224 e 230-233; M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950) tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 191-247; Id., *Saggi e discorsi* (1954), tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. 51-58; Id., *Che cosa significa pensare?* (1954), tr. it. di U. Ugazio, 2 voll., SugarCo, Milano, 1978, vol. I, pp. 3-94.

³ Cfr. G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia. Percorsi di saggezza tra Oriente e Occidente*, Angelo Colla, Costabissara (Vicenza) 2008, pp. 105-141.

⁴ Cfr. G. Pasqualotto, *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano, 2008, pp. 45-78; Id., *Filosofia e globalizzazione. Intercultura e identità tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano, 2011, pp. 9-35.

neutralizzarla e senza ricondurla a sé. In opere quali *Estetica del vuoto* e *Figure di pensiero*, il confronto con il buddhismo e il taoismo, lungi dal configurarsi nei termini di un'operazione di parafrasi e di assimilazione addomesticante dell' "altro" al "proprio", fa emergere una concezione della filosofia come sfida relazionale, in cui le categorie, le azioni, gli esercizi del corpo e della mente, vengono continuamente rinegoziati all'interno di un campo di tensioni comparative.⁵

La comparazione tra Oriente e Occidente, lungi dunque dall'essere un sistema di equivalenze, si configura come una costellazione dinamica di simboli e pratiche, la cui intelligibilità dipende dalla possibilità stessa di una traduzione non speculare. Ecco che tradurre non significa mai trasporre meccanicamente contenuti da un codice all'altro, ma mettere in gioco un differenziale di senso che destabilizza tanto la lingua di partenza quanto quella di arrivo. È precisamente in questo "tra", in questa zona di indeterminazione, che si rende possibile un pensiero capace di sottrarsi tanto alla chiusura identitaria quanto all'appiattimento universalistico.

Approssimare due poli di pensiero – l'uno occidentale, l'altro orientale – implica pertanto il porsi su una soglia critica, che investe categorie fondamentali della filosofia quali soggetto, identità, rappresentazione. Come suggerisce il confronto tra Nietzsche e il buddhismo zen, il venir meno della centralità del soggetto – messo chiaramente in luce da Nietzsche – trova nelle pratiche zen e, in generale, nelle concezioni giapponesi della creazione artistica, un riscontro e una radicalizzazione che mette in questione la struttura stessa della creazione e della fruizione come rapporto gerarchicamente definito tra "io" e "natura".

I temi dell'alterità, della differenza e dell'estraneità, non costituiscono così dei neutri oggetti di indagine, bensì operano come forze critiche che perturbano e insieme rifondano le nozioni di identità e appartenenza. L'incontro con concetti quali *ma* (intervallo), *wabi-sabi* (imperfezione), *mono no aware* (*pathos* delle cose), ovvero con pratiche quali il *taijiquan* (meditazione dinamica) o il *chanoyu* (cerimonia del tè), non si limita ad arricchire il lessico estetico europeo, ma ne mette in crisi l'impianto ontologico, fondato sulla presenza, sulla forma e sulla permanenza. In tal senso, l'estetica del vuoto elaborata da Pasqualotto può essere letta come una risposta teorica e pratica a tale crisi: non una negazione dell'essere, ma una sua riconfigurazione in termini relazionali e processuali.

Il tentativo di preservare la differenza senza assolutizzarla consente allora di individuare una serie di punti di intersezione e di porosità tra differenti *Weltanschauungen*, evitando tanto la reificazione dell'alterità quanto la sua dissoluzione. È in questo spazio intermedio – vale a dire questo ambito della relazione senza sintesi – che il pensiero interculturale trova la propria legittimità epistemologica e la pro-

⁵ Cfr. G. Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia, 1992, pp. 11-48; Id., *Figure di pensiero. Opere e simboli nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia, 2007, pp. 15-60.

pria fecondità teorica.⁶ Qui, l'alterità non è né oggetto da assimilare né limite da superare, ma condizione costitutiva del pensare stesso.

Tornando al gesto iniziale del saggio *Nietzsche, o dell'ermeneutica interminabile*, esso è già altamente significativo: non si tratta, per Pasqualotto, di fornire un'ennesima lettura volta a collocare Nietzsche "dentro" o "fuori" la metafisica, ma di mettere in questione il senso stesso di tale alternativa. In altre parole, Pasqualotto interroga e problematizza radicalmente il dispositivo interpretativo che ha preteso di leggere Nietzsche a partire, appunto, dalla domanda sulla metafisica.

Il punto di partenza del saggio non consiste allora nel proporre una nuova risposta a questa domanda, bensì nel problematizzarne la stessa legittimità. Interrogarsi sulla collocazione della filosofia di Nietzsche rispetto alla metafisica presuppone infatti che il concetto di metafisica sia già chiaramente determinato e utilizzabile come criterio neutro di giudizio. Pasqualotto mostra invece come tale concetto sia tutt'altro che univoco: la sua estensione semantica, la sua storia e le sue declinazioni teoretiche risultano talmente ampie da includere ambiti eterogenei e da rendere temerario qualsiasi tentativo di delimitazione rigorosa. Ne deriva che la questione stessa dell'appartenenza di Nietzsche alla metafisica si configuri come un falso problema, fondato su un presupposto non chiarito. La metafisica appare così come un concetto ipertrofico, incapace di fungere da criterio discriminante.

È proprio questa ipertrofia che Pasqualotto ricostruisce genealogicamente a partire dal gesto filologico di Andronico di Rodi il quale, ordinando alcuni sparsi testi aristotelici con il titolo di *tà metà tà physikà* e considerandoli come successivi a quelli sulla filosofia della natura (*tà physikà*), produce una denominazione contingente di metafisica poi trasformatasi e cristallizzatasi in concetto. Sarà poi la scolastica, e in particolare l'esegesi di Tommaso d'Aquino, a rielaborare tale nozione sovrapponendo alla ricerca ontologica aristotelica la dimensione teologica, determinando così quella lunga identificazione tra metafisica e teologia che segnerà una parte decisiva dello sviluppo del pensiero occidentale.⁷ In questo senso, la metafisica non si attesta come campo di conoscenza originario e univocamente stabilito, ma come il risultato di una serie di slittamenti storici e interpretativi che ne hanno progressivamente ampliato e insieme irrigidito il significato.

Ecco che il gesto genealogico di Pasqualotto, invece di rispondere alla – essenzialistica – domanda sulla metafisica, ne interroga le matrici, le condizioni di possibilità, le alterne vicende. Ciò implica che ogni tentativo di classificazione (metafisico/non metafisico) appartenga esso stesso a quella logica di delimitazione concettuale che caratterizza la metafisica occidentale. La metafisica appare, così, non tanto come un contenuto determinato, quanto come una strategia: un modo di operare da parte del pensiero che consiste nel fissare opposizioni (soggetto/oggetto, vero/falso, causa/effetto, origine/fine) e nel conferire loro stabilità ontologica. È precisamente questa

⁶ Cfr. G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia, 2003, pp. 15-40.

⁷ Cfr. G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., pp. 10-12.

pratica schematizzante che Nietzsche prende di mira rilevando la funzione strumentale di tali opposizioni, volte alla semplificazione e al dominio del reale.

La critica esplicita a Heidegger assume, da questo punto di vista, un rilievo fondamentale. Pasqualotto riconosce la profondità della riflessione heideggeriana, ma ne denuncia al contempo il carattere auto-assorbente e appropriativo: “*Nietzsche* di Heidegger è opera che risulta utile più alla comprensione della filosofia di Heidegger che a quella del pensiero di Nietzsche”.⁸ Appare dunque necessario un rovesciamento prospettico: non è Nietzsche a dover essere misurato sulla base di una definizione di metafisica, ma è quest’ultima a dover essere interrogata a partire dalla pratica filosofica nietzscheana.

Ecco che, rispetto alla questione se Nietzsche sia o meno “metafisico”, la risposta di Pasqualotto consiste nella decostruzione del quadro stesso entro cui la domanda acquista senso. Essa nasce infatti da un procedimento tipicamente metafisico, ossia dalla pretesa di delimitare rigorosamente un campo concettuale e di stabilire appartenenze e esclusioni. In tal senso, la stessa operazione heideggeriana volta a ricondurre la filosofia di Nietzsche al compimento della metafisica occidentale si espone alla critica che rivolge al pensiero metafisico lì dove Heidegger pretende di delimitare l’intera storia della filosofia come “oblio dell’essere”.⁹ Tale operazione, sottolinea Pasqualotto, implica una pretesa di totalizzazione e significa assumere un punto di vista privilegiato e sovrastorico, che contraddice la stessa critica heideggeriana alla metafisica. In questo senso, la lettura di Heidegger può essere intesa come una forma di “metafisica mascherata”, nella misura in cui riproduce la volontà di fondazione e di dominio interpretativo. Proprio questa pretesa di totalizzazione, osserva Pasqualotto, riproduce, appunto, quello stesso gesto tipicamente metafisico che Heidegger intende criticare. Non è un caso che Pasqualotto accosti implicitamente questa operazione a quella, opposta nei contenuti ma analoga nella struttura, di Lukács: come quest’ultimo condanna l’“irrazionalismo” conservatore e regressivo di Nietzsche in nome di una presunta “ragione dialettica”,¹⁰ così Heidegger lo giudica in base a una nozione – tutt’altro che neutra – di metafisica. In entrambi i casi, il giudizio si fonda su un criterio assunto come evidente, ma in realtà storicamente e teoricamente determinato.

Qui si apre uno dei nuclei più originali della lettura pasqualottiana: la filosofia non è primariamente ricerca della verità, né volontà di potenza intese nei termini di volontà di dominio e di possesso della verità, bensì volontà di potenza che si manifesta nella produzione inesausta di interpretazioni. Se la volontà di potenza viene declinata come “ermeneutica interminabile” e non come gesto soprafattivo

⁸ *Ivi*, p. 10.

⁹ Cfr. *ivi*, pp. 12-13. Cfr. anche M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 217-224 e 230-233, dove la metafisica viene interpretata come “oblio dell’essere (*Vergessenheit des Seins*)”; Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 191-192.

¹⁰ Cfr. G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 14; G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), tr. it. di E. Codignola, Einaudi, Torino, 1959, pp. 308-402.

del pensiero, il saggio di Pasqualotto mette in luce d'altro canto una componente "seduttiva" implicita al gesto stesso del pensare, dell'interpretare e del filosofare in senso lato, che ne rivela la natura niente affatto disinteressata. La distinzione nietzscheana tra filosofi "eruditi" e filosofi "legislatori" viene assunta da Pasqualotto non come schema sistematico della storia della filosofia, ma come strumento proficuo per distinguere due modalità strutturali del filosofare.¹¹ Gli "eruditi" operano all'interno di sistemi dati, i "legislatori" creano nuovi orizzonti di senso; ma entrambi partecipano, in modi diversi, a una dinamica di affermazione e di conquista. La differenza tra "eruditi" e "legislatori" viene peraltro radicalizzata, da Pasqualotto, nel momento in cui l'attività apparentemente neutrale degli eruditi si rivela, invece, attraversata da una "volontà di potenza": selezionare, ordinare, interpretare significa sempre esercitare un potere sul materiale filosofico. Ne deriva che non esiste una posizione esterna o oggettiva rispetto all'interpretazione: ogni filosofia è sempre già coinvolta in un gioco di forze e di prospettive. In questa luce acquista particolare rilievo la domanda posta da Pasqualotto: perché il concetto nietzscheano di volontà di potenza dovrebbe essere più "metafisico" del concetto heideggeriano di Essere?¹² Entrambi, infatti, operano come principi interpretativi generali, entrambi aspirano a conferire senso al mondo, entrambi si configurano come costruzioni "geniali" e "produttive". L'accusa di metafisicità rivolta a Nietzsche rischia così di ricadere su chi la formula, mostrando il carattere inevitabilmente interpretativo – e quindi non fondativo – di ogni filosofia.

Anche le grandi interpretazioni critiche – inclusa quella heideggeriana – sono animate da quella stessa volontà di potenza che pretendono di mettere in discussione. La filosofia si rivela allora come una pratica intrinsecamente orientata non solo alla comprensione, ma anche, si diceva, alla seduzione, al riconoscimento, alla conquista di interlocutori: "La Volontà di potenza nella fattispecie concreta della vanità. Non è forse per impulso a conquistare cuori e cervelli che Nietzsche ha scritto? E non è forse per il medesimo impulso alla conquista di un pubblico che ciascun filosofo, da sempre e per sempre, ha parlato e pubblicato?".¹³

In questo senso, il passaggio dall'originario *thaumàzein* aristotelico al desiderio di "meravigliare" costituisce un elemento cardine del saggio. Se la filosofia nasce dallo stupore, essa si sviluppa come volontà di suscitare stupore, ossia come pratica comunicativa orientata a un pubblico. La conoscenza non resta pura contemplazione, ma si intreccia con il desiderio di affermazione: "la filosofia che nasce con lo stupore davanti al mondo, cresce con il voler stupire il mondo".¹⁴ In questo slittamento si rivela l'intreccio tra ermeneutica e seduzione: ogni interpretazione è anche un atto di esposizione, di messa in scena, un atto di affermazione.

¹¹ Cfr. G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., pp. 14-15.

¹² *Ivi*, p. 13.

¹³ *Ivi*, p. 16.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 16-17. Cfr. Aristotele, *Met.*, I, 2, 982b.

Da qui prende forma il passaggio decisivo “dalla critica all’ermeneutica”. La critica nietzscheana alla verità non conduce a un semplice relativismo, ma a una trasformazione radicale del concetto stesso di verità. Quando Nietzsche afferma che “non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute”,¹⁵ egli non propone una nuova dottrina, ma dissolve la possibilità stessa di fondare una dottrina definitiva. La verità diventa un processo, non un oggetto; un movimento di trasformazione, non un punto di arrivo. La verità, dunque, non viene negata, ma trasformata: essa non si dà se non attraverso interpretazioni storicamente situate, se non nei termini di una ermeneutica intrinsecamente inesauribile.

Pasqualotto insiste con forza su questo aspetto, mostrando come ogni tentativo di stabilizzare il divenire in una forma concettuale tradisca la ricchezza dell’esperienza. La conoscenza, lungi dall’essere un principio ordinatore oggettivo, appare come un dispositivo di semplificazione, funzionale alla sopravvivenza ma incapace di esaurire la complessità del reale. In questo senso, la celebre immagine della verità come “mobile esercito di metafore, metonimie e antropomorfismi”,¹⁶ viene interpretata non come una provocazione retorica, ma come una diagnosi strutturale del linguaggio filosofico.¹⁷

È proprio a questo punto che il riferimento allo scritto nietzscheano *Su verità e menzogna in senso extramurale* acquista un rilievo decisivo nell’interpretazione pasqualottiana. In esso, Nietzsche mostra come il linguaggio non sia uno strumento neutro di rappresentazione, ma il risultato di un processo di riduzione e di metaforizzazione: i concetti nascono come semplificazioni funzionali alla conservazione della vita e si consolidano come abitudini, fino a essere scambiati per verità. Pasqualotto sottolinea come questo processo implichi una duplice operazione: da un lato la cancellazione delle differenze individuali a favore dell’identità concettuale; dall’altro la dimenticanza dell’origine metaforica del linguaggio.

La conoscenza, pertanto, non è falsa, ma riduttiva. Essa opera attraverso schemi logici – come il principio di non contraddizione – che stabilizzano il divenire e rendono il mondo abitabile e apparentemente comprensibile, ma al prezzo di impoverirne la complessità irriducibile. In tal senso, la verità diventa una funzione di utilità, legata alle esigenze della vita e della sopravvivenza. Pasqualotto insiste sul fatto che tale concezione non conduca a un semplice scetticismo, ma apra piuttosto lo spazio di una nuova comprensione del linguaggio come processo dinamico: le parole non designano essenze, ma funzionano come strumenti provvisori di orientamento all’interno di un reale che eccede ogni determinazione. In questo senso, la critica del linguaggio si intreccia con la critica della verità e con la dissoluzione delle

¹⁵ G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 19. Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, in KSA, Bd. 2, hrsg. von G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin–New York, 1980, p. 23, tr. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano I* (1878), in *Opere di Friedrich Nietzsche* [d’ora in poi: OFN], a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. IV, t. II, 1965, § 2, p. 16.

¹⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in KSA, Bd. 1, pp. 880-881, tr. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1873), in OFN, vol. III, t. II, 1973 p. 361.

¹⁷ Cfr. G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., pp. 23-24.

categorie metafisiche fondamentali.

Il rapporto tra vita e conoscenza diventa allora centrale. La formula nietzscheana della “vita come mezzo della conoscenza” viene letta da Pasqualotto in opposizione sia a una lettura razionalistica (che subordina la vita alla conoscenza) sia a una lettura vitalistica (che subordina la conoscenza alla vita nella forma di una metafisica dell’*Erlebnis*). In entrambi i casi permane in effetti, come presupposta, una struttura teleologica, poiché uno dei due termini viene assunto come fine dell’altro: “La vita come mezzo della conoscenza non significa [...] ‘conoscenza come fine della vita’”.¹⁸ In questo senso il rapporto non è finalistico, ma sperimentale e trasformativo, poiché la vita «mette alla prova la conoscenza» e ne eccede continuamente le forme.

La posizione di Nietzsche, così come interpretata da Pasqualotto, si colloca dunque fuori da questa alternativa: quando si afferma che “la sovrabbondanza della vita è strumento per togliere o almeno ridurre la povertà della conoscenza”,¹⁹ non si introduce un nuovo fine, ma si descrive una relazione dinamica in cui la vita eccede e attraversa la conoscenza. In questo senso, come il testo esplicitamente afferma, “la vita mette alla prova la conoscenza”,²⁰ e proprio questa funzione di prova impedisce ogni stabilizzazione teleologica del rapporto.

Questa concezione implica, ancora una volta, una trasformazione radicale anche dell’idea stessa di verità: essa non è più un contenuto stabile, né un fondamento, ma un processo di continua rielaborazione che coincide con l’interazione tra vita e conoscenza. La verità non è ciò che viene scoperto, ma ciò che accade nel movimento stesso del pensare, nel suo continuo autotrasformarsi. In questo senso, la verità è inseparabile dal linguaggio, e il linguaggio, lontano dall’essere un mezzo trasparente, è il luogo in cui tale trasformazione si dà.

In tale prospettiva, vengono decostruiti i concetti fondamentali della tradizione metafisica: essere, soggetto, causa, fine. Essi appaiono come prodotti di processi di semplificazione linguistica e cognitiva, divenuti nel tempo abitudini consolidate. Il soggetto, in particolare, perde la sua unità e stabilità per essere riconfigurato come una pluralità di forze in tensione: “L’io non è la posizione di un essere [...] bensì una pluralità di forze”.²¹ Analogamente, l’essere non è una struttura permanente, ma un effetto di riduzione e di astrazione.

In questo quadro, la critica del linguaggio e quella del soggetto risultano strettamente intrecciate: così come non esiste un soggetto unitario che fondi la cono-

¹⁸ G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 22. Cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in KSA, Bd. 3, § 324, p. 553, tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza* (1882), in OFN, vol. V, t. II, 1965, § 324, p. 186.

¹⁹ G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 22.

²⁰ *Ivi*, p. 23.

²¹ *Ivi*, p. 25. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr–Herbst 1881, in KSA, Bd. 9, p. 443: “Das Ich ist nicht die Stellung eines Wesens... sondern eine Vielheit von Kräften”, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, *Aurora e Frammenti postumi 1879-1881*, in OFN, vol. V, t. 2, 1964 p. 439 [fr. 6 (70)]: “L’io non è la posizione di un essere rispetto a più esseri (istinti, pensieri e così via), bensì una pluralità di forze [...]”.

scenza, non esiste un linguaggio capace di esprimere in modo adeguato l'essere. Entrambi sono effetti di processi di stabilizzazione che occultano la pluralità e la mobilità delle forze in gioco.

È a questo punto che riemerge con chiarezza il significato dell'“ermeneutica interminabile”. Se non esistono fondamenti ultimi né verità definitive, l'interpretazione non può che essere infinita. Ma questa infinità non è un difetto o una mancanza: è la condizione stessa della vitalità del pensiero. Il mondo è “infinito” proprio perché “racchiude in sé interpretazioni infinite”.²² L'ermeneutica non è allora una disciplina tra le altre, ma la struttura stessa dell'esperienza.

L'ermeneutica interminabile designa non soltanto la pluralità delle interpretazioni possibili, ma l'impossibilità strutturale di chiudere il processo interpretativo in una forma definitiva. Ogni interpretazione, nel momento in cui si costituisce, apre nuove possibilità interpretative, in un movimento che non conosce né origine assoluta né termine ultimo.

In questo senso, Pasqualotto restituisce a Nietzsche una radicalità che sfugge tanto alle letture metafisiche quanto a quelle relativistiche. L'ermeneutica interminabile non è né un sistema né un metodo, ma un movimento senza fine, un processo aperto che attraversa ogni forma di sapere. Essa non conduce a una verità ultima, ma dissolve la pretesa stessa di una tale verità, aprendo lo spazio di una pluralità irriducibile di prospettive.

La filosofia stessa appare così come una pratica intrinsecamente storica e situata, priva di fondamento ultimo ma capace di produrre continuamente nuovi sensi. Il pensiero non si limita a interpretare il mondo, ma lo trasforma, e, nel farlo si trasforma a sua volta.

Ciò che emerge, in ultima analisi, è una concezione del filosofare come esercizio trasformativo, in cui il pensiero reinventa continuamente il mondo. In questa reinvenzione, Nietzsche diventa non tanto un autore da interpretare, ma piuttosto l'incarnazione filosofica di quella prassi inesaurita che mette in questione ogni interpretazione, inclusa quella di Pasqualotto stesso. Ed è forse proprio in questa autoriflessività che si manifesta il senso più profondo dell'ermeneutica interminabile: un pensiero che, nel momento in cui si esercita, si espone alla propria trasformazione senza mai pretendersi fondativo.

Se il primo momento dell'interpretazione pasqualottiana di Nietzsche – quello elaborato nel saggio *Nietzsche, o dell'ermeneutica interminabile* – è caratterizzato da una radicale decostruzione della nozione di verità e dall'emersione del pensiero come processo interpretativo infinito, il secondo momento, rappresentato dal saggio *Nietzsche e il buddhismo zen*, introduce un decisivo ampliamento prospettico. Si tratta di una sfida comparativa volta a sondare la relazione tra pensiero nietz-

²² G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, cit., p. 26. Cfr. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., § 374, p. 627: “Die Welt ist uns wieder “unendlich” geworden...”; tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, cit., § 374, p. 248: “Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta ‘infinito’ [...]”.

scheano e una peculiare tradizione filosofico-religiosa non occidentale, quella del buddhismo zen, capace di offrire non soltanto analogie tematiche, ma soprattutto una diversa configurazione del rapporto tra conoscenza, soggetto e mondo. In questo passaggio è dunque in gioco qualcosa di più di un ampliamento comparativo, vale a dire uno spostamento che investe implicitamente la figura stessa del filosofo: da soggetto (plurale) che interpreta e persuade a soggetto (vuoto) che trascende le interpretazioni stesse.

Già nelle prime pagine del saggio Pasqualotto sottolinea come il rapporto tra Nietzsche e il buddhismo sia stato a lungo trascurato o affrontato in modo frammentario, e come sia invece necessario ricostruirne sistematicamente i momenti teorici e storici. Questo gesto iniziale è altamente significativo: esso non si limita a colmare una lacuna storiografica, ma segnala anche un mutamento di prospettiva metodologica rispetto al saggio del 1980. Se nel contesto del saggio sull'*Ermeneutica interminabile* l'analisi era tutta interna alla tradizione filosofica occidentale e alle sue categorie (metafisica, verità, soggetto), qui Pasqualotto apre il campo a una comparazione interculturale che mette in questione tali categorie facendole reagire con un "mondo altro".²³ È proprio questo "sguardo da fuori" che consente di rimettere in questione anche quelle dimensioni – come la "seduzione" e la "vanità" intrinseche al discorso filosofico – che nel primo saggio erano state portate alla luce, ma non ancora radicalmente decostruite.

Ciò che emerge immediatamente è come l'apertura a Oriente non implichi affatto una semplice assimilazione tra Nietzsche e il buddhismo. Al contrario, Pasqualotto insiste fin dall'inizio sulle differenze, mostrando come il riferimento nietzscheano al buddhismo sia ambivalente e attraversato da tensioni. A partire dalla Inattuale *Richard Wagner a Bayreuth*, Nietzsche coglie nel buddhismo un'etica estremamente esigente, fondata su una radicale interiorizzazione dell'azione morale – "Andate a nascondere le vostre buone azioni e confessate alla gente i peccati che avete fatto. Buddha"²⁴ – che contrasta con l'attitudine "esibizionista" della morale cristiana la quale, sempre secondo Nietzsche, "comporta un residuo di vanità e di orgoglio, il quale esige che l'azione buona non solo venga fatta, ma anche *mostrata*": "Cristo dice invece (*Matteo*): 'Fate vedere alla gente le vostre buone azioni'".²⁵ Questa indicazione assume un rilievo ancora più profondo se letta alla luce del tema della "seduzione" filosofica emerso nell'*Ermeneutica interminabile*: ciò che qui viene richiesto è precisamente la sospensione di quella dinamica di esposizione e riconoscimento che alimenta la scrittura filosofica come pratica di conquista. Ma questa stessa etica appare anche, agli occhi di

²³ Cfr. A. Giacomelli, "Mondo proprio" e "Mondo altro". Considerazioni (in)attuali sull'estetica fra Europa e Giappone a partire da Nietzsche, in "Studi di Estetica", Mimesis, Milano, 1/2018, pp. 51-68.

²⁴ F. Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth*, in KSA, Bd. 1, pp. 347-383; tr. it. di S. Giametta, *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti postumi (1875-1876)*, in OFN, vol. IV, t. I, 1967 p. 87 [fr. 3 (1)].

²⁵ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano I*, cit., p. 514, nota 607; Cfr. G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia*, cit., p. 106. Si potrebbe problematizzare questa considerazione nietzscheana convocando il concetto cristiano di *Caritas* da intendersi come gesto – nella sua accezione più pura – come inconsapevole.

Nietzsche, difficilmente praticabile, quasi impossibile. E proprio questa difficoltà può essere letta come il punto di frizione tra due modelli di soggettività: da un lato il soggetto occidentale, il quale, ancorché messo in discussione e sottoposto a decostruzione, appare costitutivamente strutturalmente coinvolto in una dinamica di seduzione; dall'altro la visione buddhista, che tende invece a sottrarre l'azione a ogni scena di riconoscimento.

La differenza tra buddhismo e cristianesimo si sviluppa nelle pagine successive. Il cristianesimo è descritto come una religione fondata sul senso di colpa, sulla necessità di mediazione con il divino e sulla dipendenza da un'istanza trascendente;²⁶ il buddhismo, al contrario, appare come pratica di conoscenza di sé che conduce allo svuotamento dell'*ego*, e dunque all'autonomia e alla dissoluzione del bisogno di redenzione. In questo senso, la conoscenza non è più subordinata a un fine morale o salvifico, ma coincide con un processo di trasformazione che rende superflua la stessa idea di perdono.

Questo punto segna una divergenza significativa rispetto al saggio sull'*ermeneutica interminabile*. Là, infatti, la conoscenza era descritta come intrinsecamente riduttiva, come dispositivo di semplificazione che tradisce la ricchezza del reale; qui, invece, essa assume una valenza positiva, in quanto pratica capace di liberare il soggetto dalle illusioni.²⁷ Non si tratta, tuttavia, di una contraddizione, bensì di uno sviluppo: la critica nietzscheana del linguaggio e della verità trova nel buddhismo una possibile traduzione pratica, una modalità di esercizio che consente di vivere senza fondamenti senza ricadere nella paralisi.

Il nucleo teorico più profondo del saggio emerge nelle pagine centrali, dove Pasqualotto analizza la critica comune a Nietzsche e al buddhismo nei confronti delle categorie fondamentali della metafisica: soggetto, oggetto, sostanza, identità. In particolare, viene messo in evidenza come entrambi i pensieri rifiutino l'idea di un io stabile e unitario, concependolo piuttosto come un insieme di forze o come una costruzione linguistica. Questo tema riprende direttamente uno dei punti centrali del saggio sull'*Ermeneutica interminabile*, dove il soggetto era già stato decostruito come pluralità dinamica di forze.

Ma mentre nel testo del 1980 tale decostruzione conduceva all'infinità dell'interpretazione, qui essa si accompagna a una pratica di "svuotamento" (vacuità) che mira a dissolvere non solo il soggetto, ma anche l'opposizione stessa tra soggetto e oggetto. La celebre formula zen secondo cui "quando cerchiamo le cose non v'è nulla altro che la mente" viene interpretata da Pasqualotto come espressione di una critica radicale alla separazione tra conoscente e conosciuto.²⁸

²⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in KSA, Bd. 6, §§ 20–23, pp. 186–193, tr. it. di F. Masini, *L'Anticristo* (1888), in OFN, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 1971, §§ 20–23, pp. 34–41.

²⁷ Cfr. D. T. Suzuki, *Saggi sul buddhismo zen* (1927), tr. it. di A. M. Roveda, Edizioni Mediterranee, Roma 1975 pp. 55–60.

²⁸ A.W. Watts, *La vita dello Zen* (1957), tr. it. di G. Costantino, Garzanti, Milano 1971, p. 143, cit. in G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia*, cit., p. 136. Cfr. anche E. Herrigel, *Lo zen e il tiro con l'arco* (1948), tr. it. di V. Cicero, Adelphi, Milano, 1975, pp. 59–62.

È in questo passaggio che si coglie forse la differenza più rilevante tra le due fasi del pensiero pasqualottiano su Nietzsche. L'ermeneutica interminabile presuppone ancora, seppur in forma problematica, una pluralità di interpretazioni che si riferiscono a un mondo inesauribile; nel contesto del buddhismo zen, invece, non si tratta più di moltiplicare le interpretazioni, né – men che meno – di sedurre attraverso di esse, bensì di oltrepassare la distinzione stessa tra interpretazione e mondo e di svuotare il soggetto, ancorché plurale, da qualunque forma di vanità e di volontà di potenza.

Tale oltrepassamento si manifesta anche nella critica al linguaggio e ai concetti. Nel saggio del 1980, rifacendosi al testo nietzscheano *Su verità e menzogna*, Pasqualotto sottolinea come i concetti siano costruzioni convenzionali, strumenti provvisori privi di fondamento assoluto. Tuttavia, mentre nel primo testo questa consapevolezza conduceva a una proliferazione ermeneutica, qui essa diventa il punto di partenza per una pratica di distacco: non si tratta di sostituire un'interpretazione con un'altra, ma di liberarsi dall'attaccamento alle interpretazioni stesse (e con esse, implicitamente, anche dall'attaccamento al proprio ruolo di interprete e quindi di seduttore).

In questo senso, la nozione zen di “non-attaccamento” introduce una dimensione etica che nel saggio sull'ermeneutica interminabile restava solo implicita. La critica della verità e del linguaggio non è più soltanto un'operazione teorica, ma diventa una pratica di trasformazione dell'esistenza. L'azione stessa viene ridefinita: non più come realizzazione di un fine, ma come espressione spontanea, priva di intenzionalità e di giudizio. Nietzsche, in questo contesto, appare sorprendentemente vicino alla concezione zen dell'agire senza scopo, come emerge anche dal riferimento al concetto di *wu wei*.

Un ulteriore punto di contatto riguarda la critica alla morale. Similmente a quanto argomentato nell'*Ermeneutica interminabile*, anche qui Pasqualotto mostra come Nietzsche smascheri il carattere costruito e strumentale dei valori morali. E tuttavia, il confronto con il buddhismo permette di distinguere tra una morale fondata sul risentimento (quella cristiana) e una pratica etica non normativa, priva di giudizio e di colpa. In questo senso, il buddhismo offre a Nietzsche non tanto un modello da adottare, quanto un termine di confronto che rende più evidente la specificità della sua critica al cristianesimo.

La parte finale del saggio sviluppa ulteriormente questa convergenza, mettendo in luce analogie tra il pensiero nietzscheano e alcune figure della tradizione greca, in particolare Epicuro e Pirrone, ma secondo una linea di progressiva radicalizzazione. Il riferimento a Epicuro introduce infatti una prima forma di “sapienza” fondata sulla riduzione del dolore e sulla limitazione dei bisogni: il piacere come assenza di turbamento configura una leggerezza ancora difensiva, orientata a proteggere l'individuo dall'eccesso. Con Pirrone si compie un ulteriore passo, poiché la tranquillità non deriva più da una regolazione dei desideri, ma dalla sospensione del giudizio e dal venir meno di ogni pretesa di verità, delineando così una forma più radicale di distacco.

Su questo sfondo, il confronto con il buddhismo – e in particolare con la dimensione zen – introduce un preciso modello esistenziale: quello di una pratica che unisce disciplina, semplicità e non-attaccamento senza ricadere né nella pura riduzione del desiderio né nella mera sospensione scettica. In tal modo, la convergenza tra queste tradizioni non sfocia in una posizione ascetica o rinunciataria, ma contribuisce a delineare, in tensione con esse, una figura di “sapiente” che trova in Nietzsche il suo punto di rielaborazione più originale: una figura caratterizzata da distacco e leggerezza, ma soprattutto dalla capacità di abitare il mondo senza fondamenti ultimi e senza attaccamento, trasformando il rapporto con la vita piuttosto che sottraendovisi.²⁹

Questa figura rappresenta, in un certo senso, il punto di approdo del percorso: non più l'interprete che moltiplica le prospettive, ma colui che ha oltrepassato il bisogno stesso di interpretare, che non ha bisogno di affascinare e conquistare, né di convincere o di essere riconosciuto.

Alla luce di questa analisi, è possibile comprendere in modo più preciso il rapporto tra i due saggi di Pasqualotto. Il testo del 1980 può essere letto come una fase di decostruzione interna alla tradizione occidentale: esso mostra l'impossibilità di fondare la verità e apre lo spazio di una ermeneutica interminabile. Il testo del 2008, invece, rappresenta una fase di attraversamento e di oltrepassamento: la decostruzione viene messa in relazione con una pratica filosofica che consente di vivere senza fondamenti senza cadere nel nichilismo.

In questo senso, la differenza tra i due saggi non è soltanto cronologica, ma strutturale. Nel primo, l'accento è posto sulla dimensione teorica e linguistica della filosofia nonché sulla seduzione intrinseca all'ermeneutica; nel secondo, l'accento è posto sulla dimensione pratica ed esistenziale e sulla dinamica di disattivazione di qualsiasi seduzione. Nel primo, l'infinità dell'interpretazione appare come destino inevitabile del pensiero; nel secondo, essa viene relativizzata e, in certo modo, superata da una forma di esperienza che non ha più bisogno di interpretazioni. Il buddhismo, in questa prospettiva, non solo decostruisce l'unità del soggetto considerandolo il risultato di una configurazione provvisoria di forze, ma ne disinnescava l'identificazione con queste stesse forze.

E tuttavia, proprio in questa differenza si manifesta una continuità profonda. L'ermeneutica interminabile non viene negata, ma trasformata: essa non è più il fine del pensiero, ma una fase del suo movimento. La pluralità delle interpretazioni non è l'ultima parola, ma il passaggio necessario verso una forma di libertà che consiste nel non essere più vincolati ad alcuna interpretazione.

²⁹ Cfr. G. Pasqualotto, *Oltre la filosofia*, cit., pp. 124-125; cfr. anche F. Nietzsche, *Morgenröthe*, in KSA, Bd. 3, § 206, p. 168, tr. it. di F. Masini, *Aurora* (1881), in OFN, vol. V, t. I, 1964, § 206, p. 145.