

IV. L'essere come esistenza brutta e la contingenza della vita

Il nichilismo è dunque un 'no' che si oppone a un 'sì'. Il nichilismo contesta un'affermazione positiva determinata, cioè l'identificazione fra l'Essere e il Bene. Ora, questa tesi metafisica presuppone ovviamente che si comprenda cosa significa ogni volta 'essere'. Essa dipende dunque dal senso che ogni volta assume la nozione di Essere.

1. *La riduzione dell'essere all'esistenza*

La nozione di Essere ha una storia lunga e articolata nel pensiero occidentale. Non è il caso di tracciarla nuovamente qui¹. Mi limiterò a ricordarne un momento che mi sembra decisivo. A una certa tappa di questa storia, l'essere si è trovato ridotto all'esistenza, e quest'ultima alla pura contingenza. Il primo passo è stato forse compiuto nel momento stesso della fondazione della metafisica come disciplina nell'opera di Avicenna. Il sistema del pensatore persiano si basa su una tesi ontologica centrale, espressa con la massima nettezza da uno scritto sicuramente uscito dalla scuola del filosofo: l'essere (*wuyûd*) è qualcosa che 'avviene' (*'ârid*) all'ente². Non è a titolo di accidente (*'arad*) che lo fa, come lo ha inteso Averroè in un frain-

¹ Per una sintesi del genere, si veda, ad esempio, l'opera già 'antica' di E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, Vrin, Paris 1962² [trad. it. *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988].

² Pseudo-Farabi, *Gemme di saggezza*, Bidar, Qum 1405h., p. 48; si veda A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris 1937, p. 133.

tendimento forse voluto³. È piuttosto come uno stato che 'sopravviene' dall'esterno (in latino, *contingere*) all'essenza e che è dunque, in un certo senso, 'contingente'. Il fatto che l'esistenza sopravvenga all'essenza non arricchisce quest'ultima di alcuna supplementare determinazione del suo contenuto, non apporta nient'altro che una semplice posizione nell'essere. Per dirlo in altri termini, l'essenza è indifferente in rapporto a ciò che si chiameranno più tardi, ben prima di Kant, le categorie della 'modalità'. Non vi è più 'cavallità' in un cavallo che esiste di quanta ve ne sia nello stesso cavallo considerato come puramente possibile; e neppure ve ne è più in un cavallo necessario di quanta ve ne sia in un cavallo semplicemente esistente.

Occorre dunque ormai intendere l'essere come *esistenza*. Di conseguenza l'esistenza, una volta concepita come puramente fattuale («*risulta* che c'è un cavallo»), è neutralizzata, privata di qualunque luce che verrebbe dal bene.

Bisognerebbe ora mostrare come, dal canto loro, e come compensazione, i 'valori' fanno il loro ingresso sulla scena filosofica. Essi sono infatti ciò che conferisce dall'esterno alle cose quanto resta della loro bontà intrinseca scomparsa. Vengono esplicitamente nominati solo a partire dal XIX secolo, innanzitutto in Hermann Lotze, oggi pressoché dimenticato, e poi in Nietzsche. I 'valori' sono ormai conferiti da un soggetto. Il soggetto può essere Dio, ma nulla vieta che sia un'altra istanza, ad esempio la vita, oppure l'uomo stesso. Di qui l'idea di una 'creazione dei valori'. La formula è oggi diffusa, ma in fondo è assurda se presa alla lettera. In effetti, è altrettanto impossibile creare un valore quanto aggiungere un nuovo colore fondamentale ai tre che la nostra retina percepisce.

³ Averroè, *Talkhîs mâ ba'd al-tabî'a* [Epitome della Metafisica], I, 6, M. al-Bâbî al-Halabî, Il Cairo 1958, pp. 10-11. Si veda anche *Incohérence de l'incohérence*, V, § 31-33, Dâr-el-Machreq, Beirut 1987², pp. 303-305 [trad. it. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, UTET, Torino 1997, pp. 305-306]: l'esistenza verrebbe aggiunta (*zâ'id*) all'essenza. Si veda infine *Grande Commentaire à la Métaphysique*, Γ, C 3, e-f, Dâr-el-Machreq, Beirut 1967², pp. 313-314 (a proposito dell'Uno).

2. *La deriva volontaristica*

Per Avicenna, fondatore e primo rappresentante della nuova ontologia, l'esistenza è conferita da un Dio creatore. Di conseguenza, l'Essere conserva un bagliore del Bene, poiché Dio vuole il bene delle creature. In effetti Dio è il Bene puro, e la sua Provvidenza consiste in ciò che il Bene sparge sulle creature, oltre l'esistenza, il maggior ordine e il maggior bene che può⁴. Il Dio di Avicenna è Amore, non certo nel senso del Dio di Giovanni (1Gv 4,8), ma nel senso che Egli desidera Se stesso perfettamente e, indirettamente, desidera le idee delle creature presenti nel suo intelletto⁵.

La contingenza di ogni cosa, tranne il Creatore, è d'altronde affermata solo come un punto di partenza puramente logico, e immediatamente ripresa in un necessitarismo integrale. In effetti, Dio, che è «obbligato a essere» (*wâjib al-wujûd*) e dunque è il solo essere necessario per sé, rende necessario tutto ciò che non è Lui e che, senza di Lui, sarebbe contingente.

Siamo qui di fronte a una decisione di grande portata: il bene diventa il privilegio di Dio solo e, all'interno di Dio, è situato nella sua sola volontà creatrice. Il bene passa allora, per così dire, dall'essere all'avere. È ormai qualcosa che Dio possiede, che *ha* in suo possesso, e non ciò che Dio è. Il Bene diviene un 'bene' di Dio, nel senso in cui si parla dei 'beni' di un proprietario terriero.

A partire dal tardo Medioevo, la teologia è trascinata in una deriva volontaristica. Accade già con Duns Scoto, per il quale l'origine della contingenza va cercata nella volontà divina⁶. E la cosa è ancor più netta in Guglielmo da Ockham. La deriva riguarda il modo in cui ci si rappresenta il rapporto tra Dio e il Bene. Abbiamo potuto vedere in esso un semplice

⁴ Avicenna, *Shifâ'* [Metafisica], IX, 6, ed. araba, M. al-Bâbî al-Halabî, Il Cairo 1960, pp. 415/954.

⁵ Avicenna, *Rasâ'il* [Trattato del desiderio], I, Bidar, Qum s.d., pp. 377-378.

⁶ Si veda L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Meinher, Hamburg 1990, pp. 82-94.

rapporto di identità: Dio è il Bene supremo. Ma la formula seguente mi sembra più giusta: Dio è il bene delle creature. È per questo che Agostino amava tornare su un versetto biblico che dice, in traduzione latina: «per me, aderire a Dio è [il] bene» (*mihi adhaerere Deo bonum est*) (*Sal 72,28*)⁷.

Ormai si tende a considerare il rapporto tra Dio e il Bene situato nella volontà: Dio è Colui che *vuole* il bene delle creature. Ma questo bene, non è necessariamente Egli stesso. Dio vuole dunque per le creature un bene che Egli non è. Non tutte le creature hanno lo stesso rapporto con il bene. Nel caso delle creature ragionevoli, Dio deve fare del bene l'espressione di una volontà, e quindi l'oggetto di un comandamento. Il comandamento non può evidentemente valere anche per Dio, che non potrebbe obbedire a Se stesso.

In ogni caso, in seguito alla riduzione dell'essere all'esistenza bruta, il desiderio dell'essere assume un aspetto nuovo. Era desiderio dell'Essere in quanto convertibile con il Bene; diviene ora semplice desiderio di perseverare in un'esistenza divenuta moralmente neutra. Parallelamente, e forse non senza qualche rapporto sotterraneo, la fisica moderna, almeno a partire da Galileo, cambia il suo modo di intendere il movimento. Per Aristotele, era un modo per gli elementi di spingersi verso il loro luogo naturale, dove raggiungono la forma perfetta di ciò che sono⁸. Dopo Galileo, la fisica suppone che i corpi, una volta ricevuta una spinta, si muovono in modo perpetuo, per semplice effetto dell'inerzia.

3. *La contingenza della vita*

La contingenza dell'ente in generale ha come caso particolare la contingenza della vita. È un caso che evidentemente ci riguarda molto da vicino, poiché allora la contingenza concerne l'esistenza che ci è affidata, la *nostra* esistenza,

⁷ Si veda, ad esempio, Agostino, *De natura boni*, I, 1 e *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 16, 26.

⁸ Si veda Aristotele, *Del Cielo*, IV, 3, 311a4.

quella di cui facciamo esperienza dall'interno e che assume per noi la figura dell'essere-in-vita.

L'immagine della vita come qualcosa in cui si è gettati, evidentemente senza il nostro consenso, era presente nell'antichità in diverse metafore, come quella del naufrago finito su una spiaggia sconosciuta, ricorrente negli epicurei e anche negli gnostici⁹. Essa si immerge nel Medioevo e scorre in un sottile rigagnolo durante l'età moderna, probabilmente come una reminiscenza di Lucrezio negli autori appassionati di cultura classica¹⁰.

La rappresentazione della vita come risultato di un 'lancio' fortuito torna con forza nella prima metà del XIX secolo, con il Romanticismo, che attiva tutta una serie di immagini. Così, Puškin compone il 26 maggio 1828, giorno del suo compleanno, una breve poesia dove si chiede:

Dono vano, dono del caso,
o vita, perché mi fosti data?
E perché da un segreto destino
Sei stata condannata a morte?¹¹.

Dieci anni dopo, dunque nel 1838, ritroviamo gli stessi accenti in Francia, nel giovane Flaubert, nelle sue *Memorie di un pazzo*, secondo le quali l'uomo è un «granello di sabbia

⁹ Lucrezio, *De natura rerum*, V, 222-224 (*proiectus*). Sull'immagine gnostica, si vedano i riferimenti forniti nel mio *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, cap. VI, Fayard, Paris 1999, pp. 83-84 [trad. it. *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'Universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005].

¹⁰ Si veda, ad esempio, Pascal, *Discours sur la condition des grands*, 1, in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1963, p. 366a; si veda anche il frammento dei *Pensieri* citato più avanti (cap. V, nota 1); Fénelon, *Lettres sur la religion*, VI, in *Œuvres*, t. I, Didot, Paris 1865, p. 160ab (devo la segnalazione a L. Devillairs); S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium...*, II, 2: «De statu hominum naturali», § 2: «eius miseria», Clarendon Press-H. Milford, Oxford 1934, p. 105. G. Vico fa allusione a questo passo in *Scienza nuova* (1744), I, 4, § 338, in *Opere*, t. I, Mondadori, Milano 1990, p. 546.

¹¹ A. Puškin, *Dar naprasnyi, dar slutchainy...*, in *Sotchineniya*, YMCA Press, Paris 1991, p. 317a. La morte che vi viene evocata è proprio un'esecuzione (*kazn'*), non un decesso generico (*smert'*), come in *Ocen'*, VI, 3, *ibi*, p. 374a.

gettato nell'infinito da una mano ignota»¹². E ricompaiono ancora cinque anni più tardi, nel 1843, in Danimarca, in Kierkegaard: per l'eroe della *Ripresa*, essere in vita è come risvegliarsi dopo essere stati ubriacati da arruolatori di marinai e imbarcati contro voglia su una nave in rotta verso chissà dove¹³. I tre autori, indipendenti l'uno dall'altro e che si esprimono in ambiti linguistici molto distanti, testimoniano uno stato d'animo diffuso all'epoca.

Questo atteggiamento, inizialmente esistenziale e limitato all'individuo, ha trovato ai giorni nostri un fondamento, se non nella biologia, quanto meno nella filosofia di certi biologi. In un libro che ha avuto un certo successo all'inizio degli anni Settanta, il biologo francese Jacques Monod, premio Nobel per la medicina nel 1965, presenta l'evoluzione come un fenomeno che dipende interamente, secondo la formula di Democrito scelta dall'autore come titolo, dal caso e dalla necessità – e d'altronde il primo è forse solo il soprannome della seconda e non quello della provvidenza. Monod riassume così il processo che ha portato alla vita e poi alla selezione: «L'Universo non stava per partorire la vita, né la biosfera l'uomo. Il nostro numero è uscito alla roulette: perché dunque non dovremmo avvertire l'eccezionalità¹⁴ della nostra condizione, proprio allo stesso modo di colui che ha appena vinto un miliardo?»¹⁵.

Si tratta chiaramente di un'immagine scelta più per la sua efficacia retorica che per il suo rigore. Faticiamo a vedere, in effetti, come il caso potrebbe essere un principio

¹² G. Flaubert, *Mémoires d'un fou* (1838), cap. II, in *Œuvres complètes*, t. I, Seuil, Paris 1964, p. 231b; si vedano anche i capp. X e XX, pp. 237b e 244b [trad. it. *Memorie di un pazzo*, in *Opere*, I, Mondadori, Milano 1997, p. 18].

¹³ S. Kierkegaard, *Gjentagelsen* (1843), II, 11 ottobre, in *Skrifter*, t. IV, GAD, Copenaghen 1997, p. 68 [trad. it. *Timore e tremore. La ripresa*, Edizioni di Comunità, Milano 1977, p. 229; altrove tradotto anche come *La ripetizione*], citato nel mio *La Sagesse du monde*, p. 246 [trad. it. p. 329].

¹⁴ Il termine francese usato è *étrangeté*, che significa anche 'stranezza', 'estraneità' [NdT].

¹⁵ J. Monod, *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris 1970, p. 161 [trad. it. *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1979, pp. 141-142].

esplicativo. L'immagine compare in un libro divulgativo, non in un articolo scientifico e quindi non basta a screditare la serietà della ricerca. Tuttavia, esprime quella visione delle cose che svolge il ruolo di filosofia per tanti scienziati, per il resto molto competenti, che la diffondono poi nel pubblico più vasto dei media.

4. *L'invidia di se stessi*

Peccato che questo modo di vedere le cose induca certi sentimenti e, con essi, certi comportamenti. Esaminerò da questa angolazione l'immagine centrale del passo che ho appena citato, prendendola per quel che è, un'immagine e niente di più. Ora, dubito molto che sia proprio il senso di 'eccezionalità' di cui parla Monod a coglierci davanti a qualcuno che ha vinto un miliardo alla roulette. Il nostro atteggiamento verso uno che ha vinto il primo premio alla lotteria o, in generale, verso uno che è stato oggetto di un colpo di fortuna spettacolare, non è certo positivo. Non ci suscita rispetto, perché non vi è nulla di morale. E neppure ammirazione, poiché quel tale non ha fatto nulla per meritare quanto gli capita. Il solo sentimento che possiamo provare verso di lui è l'*invidia*. Potremmo allora domandarci se il sentimento dominante dell'umanità contemporanea verso se stessa, indotto dalla concezione della genesi dell'umano che ho appena ricordato, non sia una paradossale *invidia verso se stessi*.

È una cosa abbastanza difficile da concepire, ma alla quale ci si può accostare mediante diverse analogie. Gli psichiatri conoscono fenomeni simili, ad esempio tra gli ebrei che hanno avuto la fortuna di sopravvivere alla Shoah mentre tutto il resto della loro famiglia è stato sterminato. Gli scampati si chiedono con dolore perché, in virtù di quale merito, sono stati risparmiati, e se lo rimproverano inconsciamente¹⁶. Ancora, gli psichiatri segnalano l'apparizione

¹⁶ Si veda, ad esempio, J. Semprun, *Quel beau dimanche!*, cap. III, Grasset, Paris 1980, p. 139; si veda anche cap. VII, pp. 365, 371, 374 (lo psichiatra Bruno

più recente in certi adolescenti di complessi che li paralizzano. Sono quelli che sanno, perché gliel'hanno detto i genitori o perché l'hanno intuito da soli, che sono stati scelti tra altri fratelli o sorelle virtuali che non erano stati voluti e che per questa ragione sono stati vittime di aborti. Niente dice che questo genere di sentimento non sia destinato a diventare, più che l'eccezione, la triste regola delle nostre società.

In ogni caso, possiamo porre una domanda analoga a livello della specie umana: perché sarebbe veramente necessario che esista sulla terra? Essa, e non piuttosto questa o quest'altra specie? Quei poveri dinosauri, ad esempio, che oggi si pensa siano scomparsi in seguito alla caduta di un meteorite, facendo, con la loro sventura, la felicità dei mammiferi, tra i quali si trovano i primati – e quindi noi stessi.

In modo meno sensazionale, possiamo chiederci che cosa ci faccia preferire a tutte quelle specie la cui sopravvivenza è minacciata dalla presenza stessa sulla terra dell'uomo, il più pericoloso dei predatori. Il problema non è puramente accademico. È diventato concreto, per non dire scottante, da quando si è destata la coscienza ecologica, alcune decine di anni fa.

Bettelheim «non si perdona [...] di essere sopravvissuto»). Devo la segnalazione a D. Henrici (Monaco).